



HAL
open science

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence

Benoît Fliche

► **To cite this version:**

Benoît Fliche. Anthropologie de l'Autre : topologie et différence. Anthropologie sociale et ethnologie. AMU - Aix Marseille Université; CNRS, 2018. tel-02013671

HAL Id: tel-02013671

<https://amu.hal.science/tel-02013671>

Submitted on 11 Feb 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.

Habilitation à Diriger des Recherches

Sous la direction de

Dionigi Albera

Directeur de recherche au CNRS

Aix Marseille Univ, CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence, France

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence

Benoît Fliche

CRCN au CNRS

Aix Marseille Univ, CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence, France

Volume I

Synthèse des travaux : Une théorie sociale du désir



Idemec

Unité mixte de recherche 7307

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

Habilitation à Diriger des Recherches

Tuteur : Dionigi Albera (directeur de recherche au CNRS, IDEMEC)

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence

Benoît Fliche

Volume I

Synthèse des travaux

Une théorie sociale du désir

Table des matières

I. D'un sujet supposé savant	3
Une histoire impossible.....	3
Les Inquisitions/ Les uns qui z'y sont/	7
Cadavre, esquive	15
Hétérologies.....	18
Mobilités institutionnelles	26
Présentation de l'HDR.....	38
II. Anthropologie, désir et topologie	46
Sur le bord du non-sens	48
Pilosité et bande de Moebius.....	49
Les miettes du signe	51
L'esthétique du banal	54
Le tore du désir	57
III. Exercices d'irrationalité : lien social et objet <i>a</i>	68
La parenté contrariée	69
L'égalité comme signe désiré	72
Jouer au okey avec l'Autre.....	77
L'œil de la jalousie	79
Rencontre avec une inconnue	82
IV. Ecrire contre le possible	87
Dit/faire/errer	89
Les six manques.....	92
$A = 11 + a$	95
Anamorphoses de la piété sauvage	97
L'Autre autorise	100
Bibliographie	104
Curriculum Vitae.....	110

I. D'un sujet supposé savant

Ce qu'on écrit... je dis on parce que n'importe qui peut écrire, je dis on parce que ça me gêne de dire je. Ça me gêne, pas sans raison. Au nom de quoi le je se produirait-il en l'occasion ?

Jacques Lacan, *L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*, séminaire 1976-1977, Édition A.L.I, Paris. p. 95.

Une histoire impossible

M'est-il possible d'écrire une égo-histoire ? Une lettre, un « m », indique en place de narrateur un « moi » qui, de sa simple présence, fait déjà sienne la responsabilité d'une réponse. Restons un instant sur cette prise de responsabilité. Puis-« je » avancer que ce « moi » est responsable, d'une quelconque façon, de cette chose étrange que « je » est un « ethnologue » ? Rien n'est moins sûr. En tout cas, moi, « je » ne le suis pas et dois avouer un scepticisme concernant la place de ce « moi » dans le processus d'écriture auquel « je » suis livré quotidiennement, rejoignant par-là Claude Lévi-Strauss :

« Au long de ces pages, le nous dont l'auteur n'a pas voulu se départir n'était pas seulement « de modestie ». Il traduisait aussi le souci plus profond de ramener le sujet à ce que, dans une telle entreprise, il devait essayer d'être pour autant qu'il ne le soit pas toujours et partout : le lieu insubstantiel offert à une pensée anonyme afin qu'elle s'y déploie, prenne ses distances vis-à-vis d'elle-même, retrouve et réalise ses dispositions véritables et s'organise eu égard aux contraintes inhérentes à sa seule nature »¹.

S'il y a bien une activité que « je » voudrais pratiquer en anonyme, c'est celle-là : l'écriture anthropologique. Le « je » m'a toujours embarrassé. Pendant longtemps j'avais recours à ce « nous » que l'on qualifie de « majesté ». Pendant le DEA, Annie-Hélène Dufour en faisait la remarque presque le reproche : que recouvrait ce « nous » ? Pourquoi ne pas utiliser le « je » ? Parce que j'en étais incapable. Jusqu'à récemment, je devais écrire à la première personne du pluriel, reprendre le texte et le « passer » au singulier. À cet impossible s'ajoute le sentiment, fort, que je n'écris pas ce que je veux. Mes textes me dépassent, me débordent et je ne maîtrise rien dans ce processus, raison pour laquelle je reste dans une certaine forme d'extériorité qui se traduit dans une position qui peut paraître paradoxale : une tolérance concernant les critiques s'adressant à mes textes et une intolérance – et sensibilité – lorsqu'il s'agit de m'en tenir pour responsable. Car, à la vérité, je ne me sens pas responsable de ce que j'écris. Certains y verront, non sans raison, une forme de lâcheté. Pris dans le jeu spéculaire du quotidien, cette sensibilité narcissique n'est pas plus

¹ Lévi-Strauss Claude, 1970, *Mythologiques (tome 4) : L'homme nu*, «Finale », Paris : Plon. p. 556.

faible qu'une autre sauf qu'elle varie en ceci qu'elle estime être victime d'une injustice lorsque le lecteur vient lui demander des comptes « personnels » sur ce qui est produit puisque ce n'est pas « moi » l'écrivain. N'allez donc pas m'incriminer.

Autre paradoxe : que l'on apprécie ou non mes textes, que l'on me lise ou pas, me laisse plutôt froid. Puisque je n'en suis pas l'auteur. Mais, d'une façon toujours aussi paradoxale, je déteste produire un texte qui ne me satisfait pas, sans que je sache pour autant ce qui pourrait me satisfaire. Une belle langue ? De bonnes références ? Une ethnographie ciselée ? Une envolée théorique ? Un texte dont je suis bel et bien effacé, absent.

Dès lors voilà poindre un certain embarras. M'est-il possible d'écrire un texte qui devrait s'intituler « égo-histoire », comme le veut l'usage d'une Habilitation à Diriger des Recherches ? Rien n'est moins sûr, d'autant que, si nous faisons confiance au projet initial de Pierre Nora, qui semble être au fondement de l'exercice demandé, plusieurs questions demandent à être élucidées. Rappelons comme point d'entrée cette phrase dans l'introduction du célèbre volume :

« Ni autobiographie faussement littéraire, ni confessions inutilement intimes, ni profession de foi abstraite, ni tentative de psychanalyse sauvage. L'exercice consiste à éclairer sa propre histoire comme on ferait l'histoire d'un autre, à essayer d'appliquer à soi-même, chacun dans son style et avec les méthodes qui lui sont chères, le regard froid, englobant, explicatif qu'on a si souvent porté sur les autres. D'explicitier en historien, le lien entre l'histoire qu'on a fait et l'histoire qui vous a fait »².

Il s'agit donc d'objectiver la subjectivité objectivante, d'un regard « froid » gage de sérieux », ceci sans « tomber » dans la littérature (n'est pas Proust qui veut), ni la psychanalyse sauvage (n'est pas Freud...). Cette entreprise ne va pas sans soulever des questions dont la première est de savoir pourquoi il y aurait un lien entre l'histoire ou l'anthropologie « qu'on fait » et l'histoire, ou l'anthropologie, « qui vous a fait » ? Et si une telle relation existe, de quel ordre relève-t-elle ? Quel sens accorder à cette « subjectivité objectivante » ? Ne sommes-nous pas devant un oxymore³ ? Ou au contraire, un pléonasme ? La fonction même de la subjectivité ne serait-elle pas d'objectiver, c'est-à-dire de désigner des objets ? Nous pourrions nous débarrasser d'un revers de manche de ces questions en les qualifiant de sujets de baccalauréat de philosophie. Ces mauvais sujets, néanmoins, embarrassent. Ils prennent pour barycentre un point d'interrogation de l'écriture scientifique, à savoir qui est l'auteur ? Qui écrit, lorsque l'histoire ou l'anthropologie, se fait écrire ? N'est-ce pas cette question, en définitive, à laquelle nous essayons de répondre dans l'écriture d'une habilitation à diriger des recherches : définir l'auteur dans

² Nora Pierre, 1987, *Essais d'égo-histoire*, Paris : Gallimard. p. 7.

³ Havelange Carl, 2008, « Périphéries du sujet », conférence prononcée dans le cadre de la journée d'études « Le Je en histoire », Université Catholique de Louvain, 22 avril 2008.
[orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/175744/1/Havelange-2008\(3\).pdf](http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/175744/1/Havelange-2008(3).pdf)

un objectif – plus ou moins louable –, d'objectiver « au plus près » ; d'amener à son acmé l'opération de l'objectivation. L'objectivation de l'« objectivateur », n'est-ce pas une façon de s'assurer de l'auteur, de le garantir ? Qui écrit ? Et en fonction de la description de ce « qui », une habilitation lui sera conférée, non pas pour autoriser cet auteur à écrire – il écrit, avec plus ou moins de permission, depuis quelques années maintenant : il ne s'agit donc pas de lui retirer ce droit – mais pour que lui-même autorise l'écrit des autres, des « suivants ». Car, et c'est bien là le problème, cette écriture du « qui écrit ? » a pour point de mire une praxis. Elle vise une efficacité réelle. En ce sens, écrire une H.D.R semble être ni plus ni moins un rite, c'est-à-dire un agencement qui se veut efficient sur le réel : « La science sociale doit prendre en compte le fait de l'efficacité symbolique des rites d'institution ; c'est-à-dire le pouvoir qui leur appartient d'agir sur le réel en agissant sur la représentation du réel »⁴.

Les trois registres : Symbolique, Imaginaire et Réel

Il est impératif de faire poser clairement la définition de ces trois registres. Le symbolique est le registre de l'ordre des pures différences. Dans une bibliothèque, les livres sont rangés selon des côtes qui ne signifient rien en elles-mêmes. Elles ne prennent sens que les unes par rapport aux autres, comme les signifiants dans le langage. Elles représentent un livre non pour un autre livre ou pour un lecteur mais pour les autres côtes. Chaque côte s'inscrit dans l'ordre symbolique de classement de la bibliothèque comme chaque signifiant s'inscrit dans l'ordre du langage. La meilleure façon de perdre un livre dans une bibliothèque est de mal le ranger, de ne pas respecter l'ordre symbolique.

L'imaginaire est le registre de l'image qu'elle soit iconique, auditive, odorante. Il s'agit d'une logique de l'impression et renvoie, comme articulation logique, au champ de l'optique. Si l'imprégnation de l'homme par le registre symbolique le rapproche davantage du robot que des autres animaux, le registre de l'imaginaire en revanche le rapproche du règne animal notamment en raison de la prégnance des mécanismes d'identification qui se soutiennent de ce registre.

Le dernier registre est le réel qui a différencié nettement de la réalité. Il s'agit de l'impensable, de l'impossible, c'est-à-dire ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire. Nous n'y avons pas accès sauf « tamponné » par l'objet perdu (objet *a*) par lequel nous interprétons ce réel. Nous retrouvons ici les cadres d'interprétations, *frame*, pour reprendre le vocabulaire de la sociologie. Ces trois registres se nouent d'une façon borroméenne.

⁴ Bourdieu Pierre, 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 43, *Rites et fétiches*, pp. 58-63. p. 59.

Ce rite pourrait être qualifié de « passage » ou, pour reprendre Bourdieu, un rite d'institution. C'est d'ailleurs ainsi que bien de nos collègues nous en parlent. Il s'agit presque d'une formalité rituelle. Parfois, elle ne se passe pas bien, mais elle se passe toujours. C'est pour ça qu'il faut la passer. Nous avons un intérêt collectif à ce que tous la passent, puisque, par exemple, du nombre d'H.D.R en découle le nombre de contrats doctoraux alloués aux écoles doctorales, comme c'est le cas à l'AMU.

Pourquoi résister à passer ce rite d'institution ? Outre le masochisme – pardon, « l'exigence » – qui y prévaut, ce rite a des propriétés qui le constituent comme relativement singulier, différent par exemple de celui du doctorat. « L'égo-histoire » est un exercice étroit : que, sous un regard froid, dire de soi sans rien dire de soi pour dire autre chose qui ne concerne pas soi mais dont nous devons supposer qui le concerne ? On comprend qu'il soit rare que les chercheurs en sciences sociales se soient pliés à l'injonction du dévoilement de leur subjectivité. Ils ont parlé de leur recherche, et de leur carrière, avec une certaine honnêteté concernant la part considérable de l'aléa, mais non sans éviter de tomber dans une forme de récitation d'une trajectoire où l'illusion biographique, qu'avait critiquée Bourdieu⁵, se fait sentir. Pour nous en convaincre, devons-nous revenir sur le livre fondateur *Essais d'égo-histoire* ? Pierre Nora avoue lui-même combien il y a là un échec conceptuel. La seule à avoir joué le jeu est Michelle Perrot, unique femme de l'ouvrage :

« Sa manière même d'aborder son égo-histoire la met à part : sans réticence, ni feinte, ni détour, elle joue le jeu, sérieusement, la seule à plonger généreusement dans les souvenirs d'enfance et de famille pour y trouver une vérité, qui ne sera celle de personne d'autre. Voyez comme les hommes rusent et se méfient d'eux-mêmes, soucieux de ne retenir que ce qui prend valeur générale. Michelle Perrot a pris le parti du particulier. Et c'est du plus individuel, de l'intime, du privé, que jaillit le plus démonstratif »⁶.

Les hommes rusent et ne retiennent que ce qui peut prendre valeur générale dans une biographie décrivant une trajectoire souvent lisse, avec les embûches nécessaires à une intrigue minimum. Mais qu'apprend-on

⁵ Bourdieu Pierre, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63. pp. 69-72. url : [/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317](http://web.revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317)

Consulté le 26 février 2015

L'« auto-analyse » de Bourdieu est d'ailleurs un échec qui plonge dans le trouble. Si un sociologue mène ainsi sa propre sociologie, qu'en déduire sur celle qu'il fait des autres ? Ne soyons cependant pas totalement injuste : Bourdieu, dans un dernier effort, saisit fort bien son « équation » personnelle dans le clivage de son habitus et, projection de ce clivage, dans la façon dont il interroge les « grandes » questions de la philosophie par l'étude de petits objets, fidèle en cela à l'ethnologie.

⁶ Nora, Pierre, 1987, *Essais d'égo-histoire*, Paris : Gallimard.

réellement ? Pierre Nora, dans sa conclusion, a toutes les peines du monde à dire autre chose que ses collègues ont fait carrière. Dans la narration de ces trajectoires, quelle surprise éprouve-t-on à lire la place centrale de mandarins comme Labrousse et Braudel ou celle de l'engagement en politique ? Aucune. Quant au « lien entre l'histoire qu'on a fait et l'histoire qui vous a fait », il semble difficile de soutenir qu'il ait été explicité. S'il reste la valeur de témoignage, importante pour les « historiens futurs » auxquels s'adresse le livre⁷, la valeur explicative de la subjectivité au travail est très réduite. Ce livre est clairement un échec. Pourtant ! L'égohistoire va faire à son tour carrière, envahir le champ des SHS et devenir le point de passage du rite proposé. Sauf que ce n'est en rien un rite mais une mise en examen. L'ingéniosité à surtout ne pas répondre à la question de l'égohistoire, forme subtile de l'autobiographie autocritique soviétique, n'est interprétable que comme une formidable défense – résistance – au travail inquisitorial. Entre l'histoire et le procès, n'oublions jamais que la frontière est mince : il ne s'agit jamais que d'instruire la preuve.

Les Inquisitions/ Les uns qui z'y sont/

Devant quel « rite » sommes-nous ? L'anthropologue, un tant soit peu sensible aux logiques rituelles, ne pourra pas rester froid devant sa perversité. Dans sa formulation, il est l'inverse d'un rite de passage dont il est coutumier de croiser. Le rite d'institution⁸ vise à l'instauration d'une limite au-delà de laquelle la personne est intégrée à un groupe, cela par effet de gommage de sa singularité. Il faut retrancher l'idiosyncrasie de l'individu pour accéder au groupe. Dans un rite de passage, il est rare que l'on s'explique : on passe en sacrifiant ce qu'il faut sacrifier. Pour accéder à une autre catégorie, il faut se défaire, ou du moins mettre de côté, le singulier : il faut devenir moins idiot. Rien d'original dans ce constat.

Reprenons ici l'article de Bourdieu qui ouvre à une lecture topologique. Le rite d'institution institue une différence, créant ainsi du discontinu avec du continu, offrant le contrepoint à la formulation de Claude Lévi-Strauss dans le Finale et sur laquelle nous reviendrons dans un instant⁹. Plus que le passage, c'est la division qu'elle opère entre ceux qui sont concernés par le rite et ceux qui ne le sont pas qui est importante. La « magie » du rite tient tant à la naturalisation de la différence qui empêche toute dérogation qu'à la fonction psychique :

« Le véritable miracle que produisent les actes d'institution réside sans doute dans le fait qu'ils parviennent à faire croire aux individus

⁷ Nora 1987.

⁸ Bourdieu Pierre, 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 43, juin 1982, *Rites et fétiches*. pp. 58-63.

doi : 10.3406/arss.1982.2159

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1982_num_43_1_2159

⁹ Bourdieu 1982 : p.59. Lévi-Strauss 1970 : p.608.

consacrés qu'ils sont justifiés d'exister, que leur existence sert à quelque chose »¹⁰.

En finissant sur ce point Bourdieu montre une chose : si le rite, pour lui, créé du discontinu (des catégories) à partir du continu (social), il montre aussi que cette même discontinuité doit être « réparée » -- c'est-à-dire légitimée – par un plus que représente cet accès à l'existence. En ce sens Bourdieu et Lévi-Strauss sont moins éloignés l'un de l'autre que ce que nous pourrions penser. De prime abord la différence paraît, en effet, patente, comme nous pouvons le voir avec ce paragraphe où Lévi-Strauss établit cette distinction :

« Ainsi donc, tandis que le mythe tourne résolument le dos au continu pour découper et désarticuler le monde au moyen de distinctions, de contrastes et d'oppositions, le rite suit un mouvement en sens inverse : parti des unités discrètes qui lui sont imposées par cette conceptualisation préalable du réel, il court après le continu et cherche à le rejoindre, bien que la rupture initiale opérée par la pensée mythique rende la tâche impossible à jamais »¹¹.

Nous voyons bien l'opposition symétrique et inverse des positions des deux maîtres. Pourtant elles se rejoignent en ce point que le rite est une réponse au trou fait par le symbolique dans le réel. Troué, mis en discontinuité, le réel doit être raccommodé pour qu'il reste supportable.

« [...] le rituel n'est pas une réaction à la vie, il est une réaction à ce que la pensée a fait d'elle. Il ne répond directement ni au monde, ni même à l'expérience du monde : il répond à la façon dont l'homme pense le monde. Ce qu'en définitive le rituel cherche à surmonter, n'est pas la résistance du monde à l'homme mais la résistance, à l'homme, de sa pensée »¹².

Rite et mythe – dont Bourdieu fait abstraction – sont mis en continuité, non dans un mouvement de signification. Chez Lévi-Strauss, nous savons que le rite n'est pas un mythe agi¹³. L'un ne devient pas le signifiant de l'autre. La continuité est de l'ordre d'une autre topologie : celle de la bande de Moebius, comme l'indique Lacan, en 1971 :

« La corrélation de toujours du rite et du mythe, dont c'est faiblesse ridicule de dire que le mythe serait simplement le commentaire du rite, ce qui est fait pour le soutenir, pour l'expliquer, alors que c'en est, selon une topologie qui est celle à laquelle j'ai fait depuis assez longtemps déjà un sort pour n'avoir pas besoin de la rappeler, le rite et le mythe sont comme l'endroit et comme l'envers, à cette condition que cet endroit et cet envers soient en continuité »¹⁴.

¹⁰ Bourdieu 1982 : p.63.

¹¹ Lévi-Strauss 1970 : p.607.

¹² Lévi-Strauss 1970 : p.609.

¹³ Godelier Maurice, 2013, *Lévi-Strauss*, Paris : Le Seuil. p. 280.

¹⁴ Lacan Jacques, 1971, *D'un discours qui ne soit pas du semblant*, Séminaire XVIII, leçon du 17 février, Paris : ALI. p. 67.

Ce que vient trouer le mythe, le rite vient le recoudre. Ce travail de raccommodage entre le symbolique et le réel troué a pour perspective un gain. Chez Bourdieu, comme chez Lévi-Strauss, le rite a une adresse à l'égard du sujet : il prend fonction pour lui. Le sujet n'en est objet qu'à cette condition. Dans le rite d'institution, cette adresse prend pour objectif social de lui signifier la conduite en raison de son assignation :

« Instituer, assigner une essence, une compétence, c'est imposer un droit d'être qui est un devoir être (ou d'être). C'est signifier à quelqu'un ce qu'il est et lui signifier qu'il a à se conduire en conséquence » (p 60).

Le rite d'institution confère un « plus d'être » à l'impétrant. Il y a un gain de sens pour lui. Or, le sens ne renvoie pas à un autre registre que celui de l'imaginaire¹⁵. Le rite est donc un agencement imaginaire qui vient à combler le trou du symbolique dans le réel. En ce sens, il vient colmater la castration, le creux du symbolique dans le réel. Le rite est le versant imaginaire envers et continu du mythe. Ce que le mythe creuse symboliquement dans le réel, le rite tente de le remplir imaginairement. Cette assertion devrait trouver dans l'argumentation de Bourdieu la première des contradictions. Ce serait oublier que cette différence produite à un niveau vise à faire disparaître d'autres pour produire du « même » là où n'existaient que des singularités.

À regarder de plus près, ces contradictions entre rite et mythe, discontinu et continu, ne sont qu'apparentes. En lisant Scubla¹⁶, nous pouvons aisément comprendre comment rite et mythe s'articulent dans la formule canonique de Lévi-Strauss.

Rappelons ici cette formule.

$Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa-1(y)$

Tranchons tout de suite le débat : cette formule est pertinente pour l'anthropologie. Cela l'a été montré par Scubla notamment et récemment par Laurent Berger¹⁷. Nous pouvons aussi en voir les extensions dans la psychanalyse avec, par exemple, le travail de Juan Pablo Lucchelli au mythe du névrosé, en relisant l'Homme aux rats¹⁸.

Nous concernant ici, nous pouvons écrire dans un premier temps que le mythe, chez Lévi-Strauss, comme le rite, chez Bourdieu, sont créateurs de différences qui ne concernent pas les mêmes matières, à

¹⁵ Lacan Jacques, [1966] 1999, *Les écrits (I et II)*, Paris : Le Seuil.

¹⁶ Scubla Lucien, 1998, *Lire Lévi-Strauss, le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris. Scubla Lucien, 1995, « A propos de la formule canonique, du mythe, et du rite », *L'Homme*, tome 35 n°135. pp. 51-60.

¹⁷ Berger, Laurent, 2012, « Ritual, history and cognition: from analogy to hegemony in highland Malagasy polities », *Anthropological Theory*, 12(4), pp. 351-385.

¹⁸ Lucchelli Juan Pablo, 2011, « À propos de Lacan et Lévi-Strauss », *L'information psychiatrique*, 1, volume 87, pp. 5-6.

Lucchelli Juan Pablo, 2006, « Le mythe individuel revisité », *L'information psychiatrique*, 2, volume 82, pp. 155-158.

savoir le sujet et le réel. Si l'on suit Bourdieu, le rite a donc fonction de discontinuité pour le sujet : il le fait devenir différent. Et si l'on suit Lévi-Strauss, le mythe exerce la même fonction de discontinuité sur le réel.

Discontinuité/ production de différence {F rite (sujet) : F mythe (réel)}

Sur une autre face, cela n'a d'équivalent que la fonction de continuité qu'exercent aussi rite et le « contraire du sujet » – à savoir ce qui vient contre : l'objet – à l'égard du réel et du mythe.

F rite (réel) : F sujet-1 (mythe)} continuité/ production du même.

Nous retrouvons ici la formulation lévi-straussienne relative au rite qui vient à l'inverse du mythe raccommode ce que le mythe a troué dans le réel. Nous rajoutons cette fonction qui peut paraître curieusement : F sujet-1 (mythe). Le contraire du sujet peut facilement s'entendre comme ce qui est désigné comme « l'Objet ». L'« objet » est ce qui vient contre, de par son étrangeté, et que le mythe se propose d'expliquer. Le mythe, avant tout, nous dit Lévi-Strauss, est un « modèle logique pour résoudre une contradiction »¹⁹ ; il vient réduire une aspérité, quelque chose de dissemblable, rendre compte d'une différence et en faire du « même ». Le mythe est produit par ce qui vient se présenter comme Objet contraire dans un mouvement d'explication, c'est-à-dire dans une volonté de mise en continuité.

Forçons-nous les choses si nous écrivons ?

F rite (sujet) : F mythe (réel) :: F rite (réel) : F Objet (mythe)

Nous voyons dès lors que les contradictions apparentes entre Bourdieu et Lévi-Strauss s'effacent. Pour prendre une analogie avec un ruban de Moebius, nous pourrions dire que nous sommes sur une même et seule face bien que pris à un moment « t », nous ayons l'impression que deux points se situent sur deux faces différentes, le fait de parcourir l'ensemble du ruban démontre que nous sommes sur la même surface.

Cette formule, courante pour l'anthropologue, ne fonctionne pas pour ce rite si particulier qu'est l'Habilitation à Diriger des Recherches si tant est que nous prenions au sérieux cette exigence d'égohistoire, c'est-à-dire le fait que les impétrants doivent faire œuvre d'auto-biographie, rendre compte de leur singularité, pour justifier leurs écrits, rejoignant les vieilles traditions de l'autocritique et de l'examen de conscience, termes que j'utilise ici à escient. En effet, dans une HDR, la formule ne peut plus s'écrire comme pour le mythe et le rite puisque [a-1] doit être [a]. En effet, Fa-1(y) ne peut pas s'écrire comme F Objet (mythe), puisqu'il est supposé que ce qui produit le mythe – ou le discours scientifique, mais c'est la même chose --, est le sujet. Nous avons donc :

F rite (sujet) : F mythe (réel) :: F rite (réel) : F sujet (mythe)

¹⁹ Lévi-Strauss Claude, 1955, « the structural study of Myth », *Journal of American Folklore*, oct-dec. 55, vol. 68, n° 270, pp. 428-444.
Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon. p. 264.

Cette différence d'écriture n'est pas minime. Elle vient poser que la fonction de discontinuité qu'exerce le rite sur le sujet trouve une équivalence logique à la fonction de continuité du sujet sur le mythe. En résumé, le sujet est sommé de s'expliquer, de rendre compte de l'implication de sa singularité, de sa différence, dans la production des mythes qu'il a produit pour s'assurer que ces derniers sont bien conformes, c'est-à-dire similaires, « mêmes ». Le sujet a donc fonction de production de continuité dans le mythe. En ce sens, il ne s'agit pas d'un rite de passage mais, ni plus ni moins, d'une mise en examen. On comprend dès lors toute la difficulté de l'exercice et la raison pour laquelle personne n'y répond « sincèrement ». L'objectif n'est nullement l'exploration d'un sujet mais bien l'établissement de la bonne conformité du mythe aux autres mythes.

Maintenant qu'il est établi logiquement que c'est en raison d'une mise en examen que nous devons examiner ce « moi » et qu'il faudra par conséquent taire ce qui est enjeu, réellement, à savoir le sujet lorsqu'il fait exercice de cette écriture particulière qu'est l'anthropologie, nous pouvons proposer quelques remarques préalables. Le jury les entendra ou non. Nulle question ici de délégitimer l'exercice et certainement pas de le prendre à la légère en se retirant derrière un « la vérité est ailleurs ». Ce serait signe d'une méprise sur la violence faite au sujet, dont la première est d'ailleurs que le signifiant même de « sujet » a été évacué dans cet exercice pour celui « d'égo », le moi dont Lacan a montré la fonction de méconnaissance. Mais, lorsqu'il s'agit de donner le change dans une relation spéculaire, c'est lui que l'on convoque.

Acte inconscient mais acte. Disons certaines choses. Je suis passé par une double expérience : celle du terrain et celle du divan et, pour dire un petit morceau de vérité, la dernière m'a rendu la première bien anodine. Quoi qu'il en soit, l'expérience du divan confère une forme de prudence en ce qui concerne l' « égo », ce qui amène à poser que, dans cet exercice d'Habilitation, égo n'est pas le maître de la maison « science ». Consentir à parler d'égo reviendrait à faire croire que ce « moi » aurait maîtrisé quelque chose dans l'affaire. Il n'en est rien. Il n'a jamais eu aucune autorité. « J » a parfois calculé, fais des choix conscients, établis des tactiques, voire des stratégies, mais l'essentiel n'est pas là. « J » a été transporté par autre chose, par une chose à l'altérité radicale dont, à vrai dire, je n'apprécie pas toujours les facéties, ni les détours qu'elle lui fait emprunter : le désir. Bref, durant ce parcours, un morceau de l'inconscient, dont « je » n'est pas sûr qu'il soit le sien, a été au travail mais, comme pour toute production de l'inconscient, avoir dit cela, ce n'est pas dire grand-chose.

Que les lecteurs entendent bien que l' « histoire » ne saurait être vraie. Ni fausse. Elle a pour seule fonction de participer à l'instruction des preuves, faire en sorte que son porteur fasse état d'une certaine compétence dans un exercice universitaire précis : celui de diriger les recherches d'autrui. Qu'il soit aussi dit l'absence de forme de désir de « diriger » des recherches, ne sachant pas vraiment « moi-même » qui dirige les « miennes ». Revêtir la fonction de panneau indicateur – « c'est par là, le bon sens » --, est délicat. Et pourtant... je me livre à l'exercice

quotidiennement, parce que c'est là une responsabilité ou, tentons d'être « honnête » quant à la portée de ce travail de « direction », que c'est là le prix à payer pour une passion amoureuse envers une écriture particulière, celle de la différence. C'est le prix de ce désir que je cherche à faire habilitier. Rien d'autre.

Ce prix passe par une écriture qui a néanmoins des effets. Elle produit un déplacement, introduit un écart là où il y avait une adhérence. Cette mise en examen du moi ouvre à un possible, une écriture qui ne soit pas seulement une prise de hauteur par rapport à des travaux dont il faudrait définir un « ensemble », une mise en cohérence de ceux-ci dans une méta-anthropologie. À prendre la formule pour ce qu'elle demande, il s'agit de montrer que l'anthropologue, de par son « équation personnelle » dont nous verrons qu'elle ne se déploie pas nécessairement comme nous pourrions l'attendre, vient faire de son désir un travail d'observation.

Autrement dit, cette histoire est fautive ; prenons toutefois le pari de la prêcher pour récolter quelques morceaux de vérité. En disant cela, bien qu'il ne me soit accessible que par morceaux, je prends le pari de parler du sujet à l'œuvre. Ce portrait en pointillé pourrait donner l'impression d'une forte discontinuité. Nous tenterons de le mettre en continuité, c'est-à-dire de faire un travail d'anthropologie au lieu de l'anthropologue, et mettre sur la même surface mais non en coprésence, le sujet et l'objet, de faire coexister F sujet (mythe) et F Objet (mythe). Alors va pour le « je », celui pour qui se prend le « moi »²⁰. L'utilisation de ce « je » ne doit donc en rien nous faire céder à une croyance moïque. Jouons les dupes, histoire de ne pas trop errer, et ne pas faire errer nos lecteurs, dans ces quelques pages.

L'expérience de l'extime

Trouvons un point de singularité, un point obscur, un indéfinissable qui puisse nous faire croire que de là partiraient la série, l'engagement, la vocation, un « idiotisme » d'où les choses pourraient s'articuler, d'où une équation personnelle pourrait venir s'expliquer. Une association libre – est-ce valable comme preuve ? – fait retour vers un épisode, un événement ridicule mais relaté tout de même car il débouche sur une question plus générale qui touche la structure.

Durant trois ans, mes parents furent coopérants au Maroc. La scolarité s'est déroulée dans une école, puis un lycée, français où la différence de nationalités n'était pas au centre des rapports quotidiens des enfants sauf lors de l'imposition des classes d'apprentissage de l'arabe dialectal, l'arabe classique étant réservé aux « marocains » avec le problème épineux des « franco-marocains ». L'Institution dans son œuvre : elle classe et impose. Et les élèves comprenaient très bien de quoi il s'agissait : d'une division de la cour d'école dont il valait mieux faire fi. La jouissance rapproche. Il serait sans doute naïf de croire que nulle conscience de cette imposition du « marocain » et du « français » ne s'imposait mais une autre conscience disait que la division ne devait jamais servir à régir les rapports mille fois plus subtils des lois de la cour. L'élimination

²⁰ Lacan [1966], 1999, (volume I) : p. 117.

consciencieuse et volontaire de la différence tendait à (me) faire croire que la question de l'appartenance identitaire, religieuse ou nationale n'avait pas de sens.

Jusqu'au jour où un camarade de classe « marocain » « me » traita de « sale chrétien ». La bêtise de l'insulte provoqua une forme d'interdiction vite surpassée par un haussement d'épaules. Mais le trouble était installé : pourquoi donc sale « chrétien » et non « sale con » ? Avec « sale con », les choses auraient été simples. Une haine inconnue sonnait dans le « chrétien » et nul doute qu'elle venait de loin. Elle devait avoir des raisons. Ses raisons. Raisons qui devaient être loin d'être insensées sans quoi les autres camarades, « marocains » qui l'entendirent très bien, n'auraient pas répondu à l'agresseur, sans même que l'agressé n'ait rien à dire : « et toi si l'on te traitait de sale musulman ? ». Les choses se scellèrent énigmatiquement par cette réponse de camarades en miroir des camarades : « ne le traite pas de sale chrétien, il pourrait te traiter de sale musulman ». L'ouverture anthropologique tient en cela : si l'assignation t'était faite retour, que dirais-tu ? Que ferais-tu de cet arbitraire ? Pour répondre de cette façon, n'est-ce pas que cet arbitraire avait déjà lieu ? En voulant l'éloigner, n'était-ce pas l'aveu qu'ils savaient de quoi ils parlaient ? L'autrification était-il leur quotidien ?

Cette réaction signalait que l'affaire était sérieuse. En un sens, elle fut une première expérience anthropologique. Un voile venait de se déchirer sur une autre scène : un ailleurs se révélait et non sur la forme d'un exotisme. Vivre dans l'innocence feinte qui fait croire que faire du vélo dans les rues interdites par l'autorité parentale ou plonger des « trois mètres », pour épater les copines prémunissent contre ces affaires. Elles existaient pourtant : il suffisait d'écouter les conversations pour entendre combien le mépris était le commun des relations sociales, non seulement entre marocains et « expatriés » mais aussi entre les pauvres et riches marocains, entre paysans et citadins. Un enfant d'une dizaine d'années est bien capable de voir que toute la relation à l'autre, dans les rapports sociaux, était entachée de morgue. Même s'il veut y rester sourd, il sait aussi que le prix de l'insouciance est toujours une inconnue plus chère à payer encore. Un jour, c'est là : les relents de la stupidité des assignations vous rattrapent au détour d'un couloir de lycée. Vous êtes marqué, vous êtes autrifié, le porteur du signifiant de l'altérité. Pourtant ce n'était pas la première fois que l'altérité s'imposait de l'autre : colonie de vacances, école, scoutisme, etc. Les occasions de différer sont nombreuses mais elles s'intégraient toujours dans l'économie – peu sage – des relations de pouvoir entre enfants. Là, autre chose se jouait : une assignation arbitraire qui ne prenait nulle considération de la personnalité du porteur. Et ce n'est pas pour rien qu'aucune réponse ne s'imposa car cela ne « m »'était pas adressé. Toute la violence de l'assignation identitaire tient dans cette déresponsabilisation de votre être. Lorsque l'on vous plaque un « sale X », on n'attend aucune réponse en retour, ni aucun démenti.

L'année suivante, rentré en France, mes parents prirent la décision d'une inscription dans un collège privé. Cela fut une nouvelle expérience

d'autrification qui prit une belle forme dans le surnom d'Harlem Désir. Les propos racistes étaient quotidiens. Décidément, ces conneries avaient un sens pour les autres et il devenait impératif de descendre du nuage universaliste pour comprendre de quoi il retournait. Le découvrir ouvre-t-elle une vocation ? Certainement pas. Si ces expériences ont pu être déterminantes, c'est en raison de leur lien fort, moindre gloire ! avec une jouissance.

Cette expérience de l'autrification, somme toute très banale, s'articule sur une jouissance singulière : celle de l'extimité. L'extimité, chaque ethnologue en a le goût. L'un des lieux communs de la profession est cette position particulière qu'il occupe. Cette position peut être désignée comme « extime » : celle d'être à l'intérieur par son extériorité. Il ne suffit cependant pas d'être en position d'extimité pour devenir ethnologue. Il faut en jouir, c'est-à-dire en faire son miel, en être « piqué », en faire usage, sans d'ailleurs que cela conduise nécessairement au plaisir, puisque jouissance et plaisir sont deux phénomènes distincts. L'ethnologie est une des formes de cette jouissance d'extimité, raison pour laquelle les ethnologues ont tellement de mal à se fédérer en association, à prendre place à l'intérieur d'un groupe de pairs²¹. La jouissance de l'extimité n'est pas réservée aux ethnologues : elle est partagée par d'autres, au premier rang duquel viennent les fameux « informateurs privilégiés », terme dont nous devrions définitivement nous débarrasser. Ce sont bien souvent des extimes de leurs sociétés, raison pour laquelle nous sommes si proches. L'expérience ethnologique repose sur une relation entre extimes.

Sans surprise, cette jouissance d'être à l'intérieur parce qu'extérieur correspond à celle occupée, enfant, dans la famille, en raison des hasards, des logiques d'identification familiale et d'un fantôme. Dans une famille faussement patrilinéaire, la transmission d'un prénom charge l'aîné de chaque génération de la perpétuation de ce signifiant familial, ce qui n'est pas sans grever le destin de ses porteurs. Être dans le groupe des cadets, dans cette configuration familiale, n'est pas sans confort : à d'autres reviennent la charge de perpétrer, délestage commode pour goûter à la liberté (qui n'est pourtant pas sans prix).

Par un autre jeu d'identification imaginaire – de ressemblance « physique » – j'étais renvoyé vers une matrilatéralité. J'étais identifié à mon grand-père maternel, sans que cela soit un compliment. L'obligation, et surtout le plaisir tant les protagonistes en question semblent issus d'un roman qu'il faudra écrire, d'en dire deux mots se fait sentir tant la position d'extimité en est façonnée.

Fils aîné d'un père baroudeur, casé sur le tard, et d'une « sainte » (dont le patronyme polonais, bien que catholique pratiquante, ne cache pas l'origine juive), Jean de Giry s'est retrouvé orphelin jeune. Il touche

²¹ Le constat fut fait au comité national du CNRS à la section 38 (depuis 2008), quelques années au sein de l'Association Française des Anthropologues (2006-2009) ou encore lors du CLETAF (2007), groupe de travail qui devait déboucher sur l'Association Française d'Ethnologie et d'Anthropologie (AFEA).

alors « son héritage », fait le tour du monde, en voyageant notamment sur les traces de Gauguin, dans les îles du Pacifique. Artiste peintre, sorte de dandy globe-trotter – sa devise aurait été : « le travail, c'est pour les autres » –, il débarque, à la fin des années trente, à Saigon, y rencontre une professeure de mathématiques : Alice Arborati. Alice est la fille naturelle d'Augustine, « métisse », et d'Albert Arborati qui, lui-même, était l'enfant d'un migrant corse, Roch Raphaël Arborati, et d'Alix Mayer, fille d'Abraham Albert Mayer (fils d'un rabbin Alsacien) et de Thi Nhut N'Guyen (fille d'une supposée « princesse » de la cour de Huée, chrétienne et martyre). À défaut d'être en héritage, l'altérité est en dépôt.

Avec la guerre d'Indochine, Alice et Jean sont contraints de partir pour Marseille. Jean continue à peindre tandis qu'Alice fait bouillir la marmite. Elle décède jeune à la fin des années soixante. Jean part alors dix ans en Inde dans un ashram. Si ses tableaux témoignent un peu de lui, on peut présumer qu'il y fut heureux. La « légende familiale » dit qu'il y rencontra une femme, colonel dans l'armée israélienne, qu'un mariage était envisagé, mais que la guerre en décida autrement, puisqu'elle fut tuée dans un attentat. Il rentra alors en France et vécut de bric et de broc, se clochardisant d'années en années, vivota grâce à son frère cadet, appui inconditionnel. Ses enfants finiront par le convaincre d'aller dans une maison de retraite où il s'éteindra en 2004.

Cadavre, esquive

Par un jeu de ressemblance, dont Bernard Vernier²² a bien expliqué l'efficacité sociale, j'étais identifié d'une façon imaginaire, plus que mes aînés et ma cadette, à ce passé « colonial », en raison d'une double différence phénotypique qui produisait un contraste à expliquer : une tignasse blonde, comme mon grand-père maternel, chez des bruns. Cette différence, la blondeur, venait elle-même contraster avec un autre trait phénotypique : des yeux verts et bridés. Le « petit chinois blond », plus que les autres, fut le fruit de la rencontre d'Alice et de Jean. Ces deux traits phénotypiques, épicanthus associé à une mélanine faiblarde dans une famille de « Méditerranéens », sont à l'origine d'une série d'autres différences et expliquent, en partie, cette position d'extimité. Un ailleurs, silencieux, m'était attaché.

Car cette histoire « vietnamienne », mais aussi polonaise, nous n'en avons eu que des bribes. Elle est tenue au silence par une « muette », ma mère. Comment aurait-elle pu nous transmettre cette mémoire ? De son passé, nous n'avons jamais eu que des morceaux échoués sur une plage toujours calme dont on devinait qu'ils provenaient d'un naufrage dont personne n'avait jugé utile de déclarer l'existence. Enfants, nous collections ces petits objets, appels d'un autre monde. Ils étaient tellement disloqués qu'ils nous faisaient supposer la violence de la tempête.

²² Vernier Bernard, 1999, *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Paris : PUF.

Qu'est-ce que grandir dans l'amnésie, avec un point d'interrogation. Que s'est-il passé en Indochine ? Pourquoi ne se souvient-elle de rien alors que ses frères et sœurs, eux, se rappellent ? Très tôt, j'ai compris que ma mère aurait pu ne pas être. J'ai mis trente-sept ans à saisir l'évidence que l'anthropologie était liée à un fantôme²³, le spectre d'un homme sauvant, de sa vie, une petite qu'il aimait comme sa fille. Dans cette histoire, il y a un absent qui organise l'abîme d'une rescapée de six ans, autre longtemps inconnu d'elle, revenant d'une anamnèse douloureuse. Je suis porteur de cette histoire – différemment de mes sœurs ou de mon frère. Les histoires ne sont jamais partagées équitablement dans une famille. Ce n'est pas un hasard si ce « fantôme » vint hanter le « chinois blond » d'une autre façon que les « Méditerranéens » de la famille. On devient ethnologue notamment parce que l'on a le goût des autres. Pourquoi l'a-t-on plus que ces autres ? Ici, sans doute, parce que c'est une façon d'écrire à un mort.

Il n'y a pas d'histoire sans cadavre. Dès lors, cherchons le mort. Qu'il soit entendu ici l'absence de « pathos » dans l'historiette, bien qu'elle ne soit pas sans lien avec l'angoisse puisqu'elle dit qu'un absent (un « manque ») vient à manquer (Lacan : l'angoisse est provoquée par « le manque du manque ». séminaire sur l'angoisse 1962-63). Le bien en héritage n'est pas le traumatisme mais l'amnésie : la présence d'une absence de signifiant. Rien ne vient désigner ce mort. Aucun signifiant ne viendra pendant des années témoigner de sa présence passée, sauf peut-être dans l'incarnation déplacée, comme dans un rêve, dans l'un des prénoms d'une de mes sœurs. Ce mort n'est signifié que par l'absence de mémoire, par un « trou ». L'absence d'un signifiant fait fonction de signifiant. Dans la classe, bien qu'il ne figure pas sur la liste des élèves, quelqu'un manque à l'appel puisqu'une place reste vacante. Nous pourrions presque dire que nous sommes devant une forclusion – un signifiant est rejeté de la chaîne symbolique et réapparaît sous forme d'hallucination dans le réel --, à cette différence que l'objet manquant est réel – il est présent – et non symbolique. Le manque de signifiant signifie l'absence d'un « objet » réel.

Lacan, dans le séminaire *La relation d'objet et les structures freudiennes (séminaire de 1956-57)*, distinguait trois types de manques en partant des trois registres constitutifs du sujet (le symbolique, l'imaginaire et le réel). Le premier est la castration : un manque symbolique d'un objet imaginaire par un agent réel. Le second est la frustration : un manque imaginaire d'un objet réel par un agent symbolique. Le troisième est la privation : un manque réel d'un objet symbolique par un agent imaginaire. À ces trois manques, nous pouvons en ajouter trois autres, construits de la même façon. Le manque réel d'un objet imaginaire par un agent symbolique : le « deuil » ; un manque symbolique d'un objet réel par un agent imaginaire : l'« ignorance » ; un manque imaginaire d'un objet

²³ Abraham Nicolas et Torok Maria 2002, *L'écorce et le noyau*, Paris : Flammarion.

symbolique par un agent réel : l'a-diction. Nous reviendrons plus loin sur ces six manques « anthropologiques ».

Le travail de deuil est le passage d'un manque à l'autre, celui d'un manque réel d'un objet aimé – donc, en lien avec le registre imaginaire en ceci que l'amour renvoie toujours à l'expérience spéculaire – à un manque symbolique de cet objet imaginaire, à savoir la castration, voie permettant de continuer son chemin en son absence. Ici, nul deuil impossible, de *melancholia*, ni de manquant éternel « qui ferait écrire » dans un rapport mystique²⁴. L'absent de l'histoire ne fait pas noircir du papier. En revanche, son absence de signifiant, oui : elle nous noue avec l'ignorance qui vient faire office de castration première. L'élosion de ce mort n'a pas seulement fait passer l'ignorance pour castration. Elle a aussi signé la défaillance de l'Autre : il peut être pris en défaut par le réel.

L'Autre

L'Autre est le réseau des signifiants ou plus largement le lieu de la différence. Il ne s'agit pas d'une hypostase de l'altérité, comme nous pouvons l'entendre, classiquement, en anthropologie, mais du lieu de l'organisation des différences symboliques. En toute logique, il est troué, incomplet. Pour argument, nous pouvons continuer l'exemple de la bibliothèque et nous tourner vers Borges avec son impossible « catalogue des catalogues ». Tout universelle contient sa « négation ».

On sait que la mise en place d'une chaîne signifiante nécessite un signifiant premier qui ne renvoie qu'à lui-même²⁵. Avec ce mort sans nom, ce trou de mémoire, l'Autre est d'entrée de jeu reçu comme un lieu insuffisant, manquant, incomplet, dont il est supposé qu'il y a un ailleurs, un au-delà dont il est bien en peine de rendre compte. L'ignorance, prenant fonction de castration, en appelle à aller voir ailleurs. Mais, corollaire de la défaillance symbolique, elle s'accompagne d'une défiance vis-à-vis du signifiant. Ce point pourra paraître anodin. Il signe pourtant là une fidélité à un prénom, un goût pour la jouissance du repos des mots, la contemplation, maîtresse discrète et imbécile.

Une des conséquences de ce rapport « ignorant » à la lettre – de ne rien vouloir en attendre –, fut la conviction qu'il y avait une exagération, voire un mensonge, dans l'attention donnée aux mots. Comment pouvait-on y sacrifier alors qu'ils recèlent le faux ? Par quel pacte social, ce faux était-il tenu pour vrai ? La violence de l'orthographe reposait sur le rappel, à chaque faute, du primat de la lettre, coup d'État permanent du symbolique sur le réel, signe même de l'hypocrisie sur laquelle tient le lien social. Ce rapport à la vérité rappellera aisément la psychose, celle de

²⁴ Certeau Michel de, 1982, *La fable mystique, I. XVIe-XVIIe siècle*, Paris : Gallimard. p. 9.

²⁵ Lacan Jacques, 1968-69, *D'un Autre à l'autre*, séminaire XVII, Paris : Editions Association Lacanienne Internationale.

Rousseau²⁶ moquée par Voltaire. Cette lutte contre la lettre, et la culture, prirent les formes d'un rejet de l'école, d'une débilité prononcée devant la langue, surtout la langue française qui, par sa myriade d'exception, ne sait se tenir à une règle et demande néanmoins, la capricieuse, que l'on s'y conforme sans que l'on ne sache jamais si c'est devant la loi ou devant la passion de la distinction que nous inclinons la tête. Le Français n'est pas une langue « maternelle ». C'est une langue « maîtresse ». Il faudra Proust, dans les bagages d'un grand amour, pour que naisse l'espoir d'une réconciliation ; Proust et la logique, don amical de Pierre Leveau, ami philosophe.

Reste néanmoins la tenace insécurité linguistique, la condamnation à un exotisme en ce lieu de la différence. La « survie » n'est possible que dans une forme assumée d'imposture, c'est-à-dire de posture qui n'en est pas une. Franchement invivable, elle a pour compagne la peur d'être démasqué. On dira alors qu'il est bien étrange d'avoir fait de l'écriture, fut-elle particulière puisqu'« ethnologique », son métier. Répondons que cela a été montré plus haut. La voie suivie fut celle de l'ignorance, voire de la bêtise. Ne rien vouloir entendre des signifiants et désirer écrire ? Quoi de plus banal. Et puis, de quelle écriture s'agit-il ? Elle a un objet bien particulier déjà cerné : la différence de l'Autre. Ce désir de venir « comprendre » l'Autre, chez les autres, n'a pas pour ressort une « philanthropie ». Il ne répond en rien à une vocation débonnaire vers le différent. Il s'enracine, paradoxalement, dans la méfiance, viscérale, à l'égard du signifiant du manque de l'Autre et dans une jouissance, non moins pathologique, de l'extimité.

Hétérologies

Est-il utile de souligner qu'en matière d'Autre, nous nous sommes intéressés aux trois formes que prend le logos de l'autre, l'hétérologie²⁷ : l'histoire, l'anthropologie et la psychanalyse ? Ces hétérologies diffèrent non pas tant dans les dimensions qu'elles privilégient (le temps, l'espace, la logique) mais par les organes, voire les orifices, dont elles font œuvre. Le psychanalyste besogne de l'oreille, l'anthropologue, de l'œil. Quant à l'historien... De quel organe use-t-on quand on est historien ? Cette place de l'œil est fondamentale. La « bascule » s'est faite sur une phrase de Christian Bromberger. « Vous avez l'œil » jugea-t-il à propos d'un premier travail de terrain sur la lessive et la vaisselle en Provence. Voilà donc une discipline où l'œil était au centre de son dispositif. Cela faisait la différence avec l'histoire où, encore une fois, l'organe à mobiliser n'était en rien désigné. Avouons qu'étudier l'histoire à l'Université de Provence, au début des années 1990, ne donnait que peu à voir ce qu'était le métier d'historien. Dès lors, il est bien difficile d'émettre un quelconque jugement sur ce qui travaille. L'ambiance était à la « sélection ». Le nombre d'étudiants, jugé

²⁶ Melman, Charles, *Etude critique du séminaire RSI de Jacques Lacan*, séminaire 1981-1982, Paris : Editions Association Lacanienne Internationale, leçon VI, 8 mars 1982.

²⁷ Certeau Michel de, [1975] 2002, *l'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard, p. 211.

excessif, produisait une atmosphère délétère. Faut-il rappeler ces mots d'accueil d'un professeur désignant l'amphithéâtre de première année comme « de la pâté pour chien » ? Dans cette gouvernance par le mépris, rares furent les enseignants qui donnèrent autre chose que des cours effectués sur le mode du remplissage : remplir les copies, remplir les UV et désemplir les amphithéâtres. Le « discours » de l'Université (cf. plus bas) tournait à plein régime, produisant des « étudiants ».

En 1996, nous étions à la veille de la financiarisation des savoirs universitaires. Le pire était encore devant nous : le désir trouvait quelques interstices. Le grand dédain pour « l'enseignement de masses » — prodigué par un corps professoral dont la grande majorité n'était pas passée par la « fac » (puisqu' agrégé normalien) — avait l'avantage de laisser des vacances. Le cours n'était qu'une ligne de vie qui, une fois en main, permettait d'explorer d'autres eaux. Toute la difficulté résidait en ne pas la perdre, ne pas trop s'en éloigner. Trop lire pénalisait, sans doute parce que le métier d'historien devait rester inaccessible. Rien ne semblait devoir être dévoilé avant l'agrégation que quasi-personne ne réussissait en restant à Aix-en-Provence. Quitter l'histoire pour l'ethnologie fut une véritable libération tant pour la qualité relationnelle envers les étudiants dont faisaient preuve les enseignants²⁸ que pour le changement de « discours » que cette discipline proposait.

La grande différence entre un enseignement d'histoire et un enseignement d'anthropologie est que, dans ce dernier, le métier s'y donne directement à voir ; il est au cœur même des connaissances transmises. Lire de l'anthropologie revient d'abord à lire un regard d'anthropologue. Cela tient non au fait que la coupure ne trouve pas la même couture lorsque l'œil se trouve à l'observer mais au fait que ce regard, comme objet du désir, ne travaille pas au même lieu. Alors que dans le discours de l'Université, il est en position de production, l'objet du désir se trouve, en Anthropologie, en position de vérité : vérité du désir d'écrire contre la vérité des lois de l'industrie des savoirs. Enseigner l'anthropologie n'est donc pas enseigner n'importe quelle discipline puisqu'il appelle à un autre discours qu'universitaire. L'anthropologie conduit à une remise en cause des savoirs et des vérités. Elle est d'abord un discours critique, un discours d'hystérique.

L'engagement hystérique en anthropologie s'explique aisément dans cette place de l'œil, mais si nous voulons rendre compte de la subjectivité du chercheur venant travailler l'objet il faut aussi préciser en quoi l'objet de recherche devient objet de désir. Autrement dit : « pourquoi la Turquie ? ». L'entrée fut la langue.

Après cette petite expérience de terrain ethnographique, Christian Bromberger conseilla, pour devenir ethnologue, d'apprendre une langue « rare ». Le Turc s'imposa alors comme une évidence « logique », la

²⁸ Aux premiers rangs desquels Christian Bromberger, Annie-Hélène Dufour, Sergio Dalla Bernardina, Georges Ravis-Giordani, Laurence Hérault, Valérie Feschet, Marie-Hélène Sauner, sans oublier Dionigi Albera qui a joué un rôle déterminant à chaque carrefour.

somme d'un calcul : il fallait une langue « maîtrisable », étant donné les basses compétences linguistiques en présence, et qui ne fut pas trop « régionale ». Or, par des dehors qui semblent revêtir ceux de la circonstance heureuse, un jour, le « désœuvrement » me fit suivre un camarade enthousiaste pour un cours optionnel sur les « Turcs ». Gardien des sésames d'Anatolie, Michel Balivet officiait en héritier bektachi. Il ouvrit la steppe. Dans cette histoire turque, il était question de *diwan*, bien entendu. Le désir s'imprime toujours. Alors même qu'un an auparavant l'ignorance de ce monde « turc » atteignait des sommets peu avouables (« ah bon ? Les Turcs ne parlent pas l'Arabe ? » ; « Ankara est donc la capitale de la Turquie », etc.), le Turc, par le peu d'exceptions qu'elle présentait – suite à la réforme des années 1930 –, et par son extension géographique (un espace linguistique allant de la Méditerranée à la Chine), paraissait un bon compromis entre ce désir d'ethnologie et les incompétences linguistiques. Marie-Hélène Sauner, bien qu'enseignante exceptionnelle, n'a pas fait de miracle : après trois années de cours, c'est muet, ne sachant pas parler le turc, que le terrain fut abordé en février 2000.

La première explication tient donc en quelques lignes : il fallait choisir dans un calcul tactique. La facilité aurait été le critère. La belle affaire ! Les dessous de ce choix sont bien plus sordides : elle est la rencontre entre une défiance malade à l'égard de l'Autre (autrement dit, une paranoïa) et une langue ethnocidée, décapée par une révolution kémaliste (sur laquelle nous reviendrons), c'est-à-dire qui ne contient plus aucun élément d'opacité, autrement dit produit d'une paranoïa d'État. Emmanuel Szurek a bien montré en quoi la révolution linguistique avait transformé l'Ottoman en une novlangue. Le Turc résultat de la révolution kémaliste est une langue transparente. Aucune exception n'a survécu, aucune petite bizarrerie, ni anicroche. Elle est « Pure » : c'est d'ailleurs ainsi qu'elle se nomme « Öztürkçe » (le Turc pur). À ce niveau de réforme, la langue n'est plus fasciste, pour reprendre le terme de Roland Barthes, elle est le fascisme. L'Autre, non décompleté, à jamais exempt du manque, ne présente plus aucune autre altérité que celle de l'effort de s'y plier. Le Turc est l'antithèse structurale du Français ; en cela elle séduisait. Mais adopter comme critère de sélection cette langue pour sa « logique » revenait d'emblée à prendre parti pour une politique qui avait éradiqué la différence. Apprendre l'Öztürkçe introduit immédiatement une relation à la différence pernicieuse parce qu'invisibilisée tant la réforme de la langue est présentée comme une « nécessité » ou un accident de l'histoire. En soulignant, ce rapport à la langue ethnocidée, je veux montrer par là en quoi la relation de l'anthropologue à l'Autre, le lieu de la différence, est tout de suite engagée dans l'expérience ethnologique.

Faisons un pas de plus dans le sordide, en rappelant que dans cette relation à la langue, un silence d'un mort était à l'œuvre, celui-là même qui manquait à l'appel. Si la Turquie est devenue un objet de désir, c'est qu'y régnait un silence de(s) mort(s). Plus de quinze ans furent nécessaires à ce qu'il(s) se fasse(nt) entendre. Une angoisse de terrain – le mot est utilisé à

essaim²⁹ -- permettra de saisir ce qui ne fut au départ qu'un obscur murmure. Elle se déroule au début du mois de juin 2000. L'hiver paresse. Il ne fait que 10 degrés alors que nous approchons de midi. Plusieurs mois dans le village d'Hacı Duran, mon « coextime », viennent de s'écouler et l'ennuie commence à s'installer, ou plus exactement comme le diagnostiquera Hacı Duran, le mal du pays. La cigarette offre le temps d'une méditation, l'occasion de divaguer. Le paysage de haut plateau anatolien contraste en tout point avec les paysages qui ont marqué mon enfance. Alors que le calcaire de la Provence balafre de blanc les étendues de pins, marquant autant de points d'arrêts au regard, l'Anatolie est un long paysage silencieux. Une courbe, douce et reposante, conduit à une autre jusqu'à ce que nous nous apercevions que notre regard est déjà loin, qu'il a filé d'étendues vertes d'un blé timide aux jachères brunâtres, sorte de gyrovague. La divagation durait le temps d'une cigarette, sans quoi un vertige – celui de la courbe infinie – naissait, mêlé d'un sentiment confus "océanique". À s'y attarder, l'angoisse perçait. Mieux valait rentrer à la maison, retrouver le poêle, la télévision, ses émissions pour ménagères et les plaisanteries de Duran. Mais ce matin-là, la surprise fut de rester, quêtant ce qu'il allait se passer. L'angoisse céda le pas à autre chose. Le "vague" se densifia peu à peu. Ce paysage se mit à évoquer, « appeler à soi », « faire venir ». Il était jusqu'alors vide, raison pour laquelle le regard se perdait pour se retrouver un ailleurs. Est-ce sans doute une raison pour laquelle nous mettons des tables d'orientation aux points de panorama. Elles sont autant de barrages au sentiment de vacuité. L'orientation fait "signifier" le paysage. En le plaçant dans une chaîne de signifiants, on arraisonne son propre regard, on le cantonne. L'expérience pendant une randonnée le prouverait : qui se met le premier à "commenter" le spectacle ? Pourquoi ce besoin si partagé de venir poser des signifiants sur les montagnes qui nous entourent ? Plus curieux encore est que dans ce besoin de repère, sont désignés certains qui sont alors invisibles tels par exemple le Mont-Blanc "que l'on peut voir par temps clair -- dommage qu'aujourd'hui il pleuve" : il suffit de le savoir présent pour nous rassurer. Il est supposé être là. Nous ne saurions être perdus. Sur le haut plateau de Yozgat, comment ne pas l'être ? En ce jour, quelques repères commençaient à signifier timidement. La tache blanche au loin ? Là s'y trouvait une terre argileuse dont les paysans avaient besoin pour faire la mélasse de raisin tant appréciée dans le yaourt aigre. Le village d'en bas avec qui les relations sont si enjouées et si moqueuses ? Ses habitants viennent de mille kilomètres plus au sud et se sont installés au début du XX^e siècle. Ils ont appris l'agriculture aux anciens nomades caravaniers réduits à la famine parce que forcés de se sédentariser avec les guerres balkaniques de 1912. Les ruines sur l'autre montagne ? Celles d'une cité de l'âge du fer. En haut des collines ? Des *tumuli* d'époque hittite aujourd'hui réinterprétés par les habitants comme des tombes (*türbe*) de saints. Nous étions allés plusieurs fois en famille faire des vœux : des expéditions qui mêlaient la joie d'un pique-nique et l'espoir d'être entendu par un Autre.

²⁹ Devereux Georges, 1998, *de l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris : Aubier Montaigne.

Mais autre chose apparut ce matin-là, bien moins rassurante : le paysage était "amnésique". Là résidait la source du malaise et de l'indéniable attirance. À l'étranger, à l'ignorant, rien ne vient rappeler ce qui s'est passé : des signifiants manquent à la présence d'un réel. Seuls les archéologues le devinent. Les archéologues et les pilleurs de tombes, ces chercheurs de trésors qui, armés de détecteurs de métaux, sillonnent les collines, n'hésitent pas à massacrer à coups de pioche les quelques indices refoulés d'une altérité enfouie et vous présenter les miettes prises à l'histoire le soir à l'abri des regards policiers. En France, nous vivons sur des territoires "historicisés". À tous les coins de rue, nous sont racontées des "histoires". Au moyen de panneaux, d'indications touristiques, de guides, le moindre fait d'armes, chaque événement nous sont remémorés. S'il s'agit bien souvent d'une histoire scolaire – contribution à la fièvre mémorielle française –, cette panoplie nous indique qu'il y a eu quelque chose avant nous. Il nous rappelle la présence d'un Autre.

Hormis quelques sites majeurs, le gouvernement turc ne met pas en valeur le patrimoine incroyable dont il est propriétaire, bien plus riche que celui de son voisin grec. Le ministère de la culture et du tourisme favorise une approche "touristique" des fouilles, en exigeant des restaurations systématiques, ce qui handicape considérablement la progression des recherches en archéologie. Par ailleurs, hors des grands sites visités par les hordes de touristes, ils sont peu entretenus. Sortis des quelques sites antiques comme Ephèse où sont conduits des millions de touristes, nous sommes plongés dans un vide historique, une atemporalité. Il est toujours possible de passer outre, de hausser les épaules devant ces indices qui jonchent les champs et les cours des fermes, de fermer les yeux sur ce socle de colonne grec qui sert dorénavant de mortier pour le blé, ces tombes trop nombreuses pour se dire que rien ne s'est passé, ou encore sur ces toponymes effacés³⁰ mais dont l'ancien nom reste dans la mémoire des habitants et ressurgit dans l'intimité des conversations, lorsque les officiels (ou les étrangers) ont quitté les salons de réception surchauffés des maisons glaciales. En Anatolie, il faut savoir entendre le silence des morts, le même que celui du mort si intime de l'enfance. À la différence du fantôme familial qui, par son acte, prescrit de vivre, ceux-ci ne cessent de répéter. Si vocation il y a, ce fut celle-là : vocation silencieuse des morts manquant à l'appel, appels des signifiants effacés, éludés en forme de croix.

Or, et l'aveu est lourd, il n'y a pas plus sourd qu'un négationniste. En effet, bien que le génocide arménien soit abordé dans le travail doctoral, cela s'est fait sans jamais en prendre la réelle mesure, en l'évitant, en s'inscrivant dans « l'honorable » tradition négationniste de l'orientalisme français depuis plus d'un siècle.

³⁰Voir sur ce sujet, Öktem Kerem, 2008, « The Nation's Imprint: Demographic Engineering and the Change of Toponymes in Republican Turkey », *European Journal of Turkish Studies*, 7 | 2008. URL : <http://ejts.revues.org/2243>

Jusque dans les années 2000, le sujet était mal poli en France³¹. On se souvient de la polémique autour de l'élection de Gilles Veinstein au collège de France. Du génocide, il ne fallait que l'évoquer du bout des lèvres. Faut-il se rappeler du sort académique d'Étienne Copeaux dont la thèse « Espaces et temps d'une nation » fut une véritable révolution dans la frileuse Turcologie française³² ? Il en a payé le prix alors même que son travail fut, indéniablement, celui qui eut le plus d'impact intellectuel dans le champ des études turques ces trente dernières années. Le génocide est là, sous mes yeux. Il est dans les trous des généalogies, dans les recoins des granges, dans les mémoires tues, mais il ne cesse pas de ne pas se dire. C'est, littéralement, un impossible, tellement aisé de mettre de côté.

Il faudra un nouveau lieu, celui des chrétiens fréquentés par les musulmans, pour que l'oreille s'ouvre au silence. Il est alors troublant de voir combien une éducation vous insère dans une interdiction de voir et comment ce qui ne doit pas être vu vient travailler, voire trouer, votre œil. Les lacaniens auront compris que n'est ici évoqué que la force de l'objet a.

L'Objet a

Qu'est-ce qu'un objet a ? Jacques Lacan, qui n'était pas un faux modeste, disait que c'était là sa seule invention. L'objet a se trouve très tôt en substance dans les premiers séminaires. Il reste néanmoins une des difficultés majeures de la pensée lacanienne tout d'abord parce qu'il n'est pas représentable comme tel : ce n'est pas un objet spéculaire. Il ne peut être identifié que sous la forme d'« éclats » partiels du corps : l'objet de la succion, de l'excrétion, la voix, le regard et le rien. L'objet a est l'objet du désir ; il a donc une importance capitale dans la vie psychique puisque c'est en tant qu'objet du fantasme qu'il rend le réel habitable. Dans le séminaire RSI, Lacan va plus loin : l'objet a est au coincement des trois registres noués borroméennement. Plus important encore, si le signifiant est dans le symbolique, la lettre en tant que lettre est dans le réel. L'objet a est l'objet de la psychanalyse. Est-il celui de l'anthropologie ?

Depuis 2006, ce fut un long apprentissage comprendre ce que contrôler, voire araser, le lieu de la différence veut dire, un long processus pour saisir combien ce choix « rationnel » portant sur une langue

³¹ Szurek Emmanuel, 2014, « Les Langues orientales, Jean Deny, les Turcs et la Turquie nouvelle. Une histoire croisée de la turcologie française (XIX^e-XX^e siècle) », in Güneş Işıkşel et Emmanuel Szurek (dir.), *Turcs et Français. Une histoire culturelle 1860-1960*, Rennes, Presses universitaires de Rennes. pp. 327-352.

³² Copeaux Etienne, 1996, *Espaces et temps de la nation turque*, Paris : Editions du CNRS.

« ethnocidée » n'était qu'une façon parmi d'autres de vivre ce qu'avait écrit depuis longtemps Michel de Certeau :

« Que, refoulée, la mort revienne dans un langage exotique (celui d'un passé, de religions anciennes, ou de traditions lointaines) ; qu'elle doive être évoquée en dialectes étrangers ; qu'il soit aussi difficile de la parler dans sa langue que de mourir « chez soi », cela définit un exclu qui ne peut revenir que déguisé.

Symptôme paradoxal de cette mort sans phrases, toute une littérature désigne le point où se focalisent les relations avec l'insensé. Le texte prolifère autour de cette blessure d'une raison. Une fois de plus, il se soutient de ce qui ne peut être que tu. La mort, c'est la question du sujet »³³.

Et de conclure ce chapitre de *L'invention du quotidien* intitulé « l'innommable : mourir » par cette phrase :

« [...] À cet égard, l'écrivain est lui aussi le mourant qui cherche à parler. Mais, dans la mort que ses pas inscrivent sur une page noire (et non plus blanche), il sait, il peut dire le désir qui attend de l'autre l'excès merveilleux et éphémère de survivre dans une attention qu'il altère »³⁴.

Il y a de multiples façons de vivre cette passion du manque de l'absent : lire des romans policiers, psychanalyser, ou faire du terrain dans un pays où un génocide consciencieusement tu, où l'on « tue les morts » pour reprendre la belle expression d'Étienne Copeaux et de Claire Mauss-Copeaux³⁵. Malgré la dénégation, les morts étaient fidèles : ils étaient là, au cœur du transfert de l'expérience ethnologique. Ils n'apparaissent pas seulement lorsqu'au détour d'une histoire familiale, une ancêtre fugitive du passé traversait le récit ou lorsqu'une proie au manteau cousu de pièce d'or fut égorgée par le village voisin. La Turquie vit entière sur la béance génocidaire qui s'articule dans la réforme de la langue.

Ce n'est donc pas en raison d'une idylle amoureuse ou d'une histoire familiale « ottomane » que la Turquie s'est imposée comme objet de désir mais parce que des morts y manquent à l'appel. Est-ce pour autant que l'idylle n'a pas eu lieu ? Là encore, le romantisme s'évanouit devant l'*a-bject*. Le manque de l'absent contribue à développer un goût certain pour le non-sens, la dérision, l'humour qui se fait sur le dos du lieu de la différence. Nous retrouvons ici le revers de la révolte contre l'arbitraire de la langue. Or, la Turquie a une solide tradition de la dérision de l'Autre. Elle s'incarne notamment dans les blagues de Nasreddin Hoca et plus particulièrement dans celles des Bektachis. On s'y moque des puissants, des fidèles, des règles de bienséances, mêlant logique des plus rigoureuses à l'absurdité absolue. Il existe cependant une différence entre les deux

³³ Certeau Michel de, 1990, *L'invention du quotidien*, Paris : Gallimard.p. 279.

³⁴ Certeau 1990 : 287

³⁵ Copeaux Etienne et Mauss-Copeaux Claire, 2005, *Taksim ! Chypre divisé*, Lyon ; Adealsa.

corpus que Michel Balivet a très bien notés³⁶. Nasreddin est un hoca – c'est-à-dire un maître d'école mais aussi un homme de religion – qui se moque du social, des faux-semblants. Jean-Louis Maunoury lui a redonné aussi ses aspérités en collectant les histoires qui laissent une place non négligeable à la grossièreté, la scatologie et à l'érotisme, nous livrant ainsi un « Nasreddin Hoca » moins policé qu'à l'accoutumée. Il reste néanmoins que si Nasreddin Hoca peut être irrévérencieux, il ne se moque que rarement de Dieu. « Idiot complet »³⁷, il renverse le monde mondain, travaille le lieu de l'Autre mais jamais l'Autre lui-même. Ce n'est pas le cas des Bektachis, nous explique Michel Balivet. Sorte de moine musulman, mendiant, pauvre, gyrovague, fou irrécupérable, la figure du bektachi errant est celle du pourfendeur de la bigoterie, du formalisme rituel, de l'hypocrisie sociale : « ses armes sont pacifiques mais redoutablement efficaces ; la moquerie qui fait mouche, le refus d'obtempérer, l'individualisme libre penseur, ou plutôt d'un penseur libre, la transgression religieuse pratiquée avec constance et application comme un art de vivre ». Nasreddin est musulman. Le derviche bektachi se joue des frontières religieuses, tout comme du formalisme : d'où la grande place du raki et du ramadan jamais respecté – la frontière du porc est celle qui reste non transgressée. Mais cet esprit du derviche bektachi va encore plus loin puisqu'il critique directement Dieu : « il accuse entre autres le Créateur non seulement d'avoir fait l'homme imparfait et pécheur mais en plus de lui reprocher ses imperfections et de vouloir le punir pour ses péchés lors du Jugement dernier, ce qui lui semble injuste et absurde »³⁸. Avec cette irrévérence, mauvais genre, on passe outre la différence, fut-elle instaurée au nom de Dieu. Elle vient rappeler le socle du commun : le non-sens de la vie, ce qui n'est pas sans rappeler les *memento mori* qui peuplent l'art occidental. Il n'est pas inutile de dire que s'y trouve l'autre source du rapport transférentiel. Le non-sens a aussi fonction d'objet *a*.

L'expérience ethnologique n'existe pas en dehors de l'amour, que cela soit clairement établi une fois pour toutes. C'est à partir de ce constat que peut se lire la relation avec Hacı Duran (« Bekta » dans *Odyssées turques*) qui fut bien plus qu'un « informateur privilégié », un ami, mais un cheikh. Comment s'est effectué ce transfert sachant que, pour dire un peu de vérité, le terrain choisit l'ethnologue (et non l'inverse) ? Quel amour nous liait ? L'idée saugrenue de faire une thèse sur son village disparu dont il s'est évertué pendant vingt ans à faire revivre (avec succès), tenait à son caractère « nasreddien ». Hacı Duran fut entrepreneur principal de la renaissance de son village. Il en fut le maire pendant une dizaine d'années. Il est mort le 8 janvier 2013. Son épitaphe témoigne de la façon dont il a vécu : « *gülerek geçtim hanenizden. Kalanlara selam olsum* » (« En riant, je suis passé dans vos foyers, Que la paix soit avec ceux qui restent »). Plus d'une centaine de personnes ont fait alors le voyage pour lui rendre

³⁶ Balivet Michel, 2014, *les dits du derviche Bektachi*, Paris : éd. Non-Lieu, Paris.

³⁷ Maunoury Jean-Louis, 2002, *Sublimes paroles et idioties de Nasr Eddin Hoca*, Paris : Phébus. p.9.

³⁸ Balivet 2014 : 10

hommage, l'applaudir dans un dernier *selam*, pour le remercier d'avoir changé leurs vies. La mienne, à l'évidence. Toutes ces années, il fut le destinataire de la plupart de *mon* ethnographie. Il apparaît encore souvent en rêve, dans son village. Dorénavant, il est l'Absent qui nous rappelle, dans son rire, combien important nos présents.

Au rang des aveux, comptons celui-ci : L'amour du silence des morts qu'il ouvre à l'interprétation et le non-sens, baume du quotidien. Dans ce premier moment de l'HDR, il n'a pas été expliqué que l'on ait pris le chemin de traverse plutôt que l'autoroute. Il s'agit juste d'un acte de reconnaissance : l'inconscient laisse peu de chance au hasard. Qu'un possible se présente et il en profite pour venir imprimer son désir, le plus souvent incognito. On s'inscrit en Histoire, on devient ethnologue ; on pousse la porte d'un immeuble parisien par désespoir et on sort analyste. Les pages précédentes sont-elles biographiques ? Le retour effectué sur cette histoire « personnelle », singulière, pourrait nous en donner l'illusion. Le bon sens voudrait que s'y agrègent des interrogations « anthropologiques ». De fil en aiguille, « naturellement », cela nous conduirait vers une anthropologie. Nous pourrions dire que ces éléments biographiques donnent une indication sur l'anthropologue au travail. En ce sens, ils viendraient confortablement remplir leur fonction d'éléments de preuve. N'est-il pas naturel que l'impétrant soit là, à écrire sur la différence, puisqu'il en est le porteur ? Cette homologie entre l'espace de ses lettres et celui de ses signifiants, familiaux, n'est-elle pas évidente ? Rien n'est moins sûr. Un bon comptable verra bien que ces preuves reposent sur un jeu d'écriture. Le faux n'est pas loin. Il aura raison : les comptes ne tombent pas justes ; l'effort pour explorer « l'équation personnelle » débouche au mieux sur une structure permettant de se repérer. Coordonnées peu bavardes, elles tiennent en peu de mots. Une position : l'extimité ; un temps logique : celui du non-sens ; un objet de désir : un mort manquant à l'appel. Voilà les ingrédients peu séduisants d'un rapport anthropologique au monde.

Mobilités institutionnelles

La traversée des institutions fait partie de la formation d'un chercheur. S'y loge d'ailleurs l'une des règles du recrutement au CNRS : ne pas mettre un jeune recruté dans son laboratoire d'origine. Il doit voir ailleurs. La pérégrination ici a pris près de quinze ans, dans une sorte d'aller-retour entre Istanbul (l'IFEA. Institut Français des Études Anatoliennes) et Paris (EHESS), avant de pouvoir « rentrer » à Aix-en-Provence, mettant ainsi en pratique l'archipélisation des territoires, objet des premières recherches.

Il demeure néanmoins que les années postdoctorales (entre 2003 et 2005) furent importantes. L'IFEA a été un refuge durant la rédaction de la thèse grâce à son secrétaire scientifique d'alors, Gilles Dorronsoro, qui me fit l'amitié de prêter un bureau. La dette à son égard est bien plus grande que l'hospitalité puisqu'il a joué le rôle crucial de précepteur en

« Bourdieuci », néologisme formé depuis le Turc³⁹. L'apprentissage de la langue/ de l'usage de Bourdieu fut décisif puisqu'il reste, que l'on veuille ou non la *lingua franca* de la sociologie et sciences politiques françaises. « *Les vacances de Kayalar* » était indéniablement un texte « bourdieusien » si bien que, pour quelques collègues anthropologues, ce doctorat n'assurait nullement une place en anthropologie. La maîtrise de la langue de la science politique française a permis d'engager un dialogue avec les collègues sociologues du politique jusqu'au tournant « lacanien ». Le « Bourdieuci » fut aussi la *lingua franca* des études sur la Turquie contemporaine du fait de la place centrale tenue par Gilles Dorronsoro qui forma – notamment par ses relectures, extraordinaires de pédagogie, – la plupart des doctorants qui passèrent à l'IFEA à ce moment-là. Même si les chemins ont divergé, violemment, il est juste de remercier celui qui fut un grand professeur, au même titre que Christian Bromberger, doublé d'un ami. Il a exercé une influence positive tant par l'apprentissage de la langue de la sociologie française que par son goût pour la conceptualisation.

La dynamique intellectuelle de l'IFEA, au début des années 2000, se concrétisa dans deux réalisations. La première fut un ouvrage collectif qui prenait le contre-pied d'un certain nombre d'idées reçues sur le politique, sur les mobilisations collectives en Turquie⁴⁰. L'initiative était née d'une interrogation simple : au regard des difficultés économiques rencontrées par une bonne partie de la population au début des années 2000, de l'illégitimité des partis et dans une certaine mesure du système politique dans son ensemble, les mobilisations semblaient rares et peu efficaces en Turquie. Nous étions alors bien loin de penser qu'un mouvement comme Gezi fut possible.

L'idée centrale du projet était donc d'étudier les formes que prenaient les mobilisations collectives et d'en tirer des conclusions sur le cadre dans lequel elles opéraient et les contraintes auxquelles elles étaient soumises. Il s'agissait d'utiliser les apports de la sociologie des mobilisations pour mieux comprendre le système politique turc et les relations État / société, tout en dépassant la problématique classique et parfois tautologique de la "démocratisation". Le cadre collectif du projet apportait différents éclairages à ces questionnements croisés.

« De l'action réticulaire à la recherche du semblable »⁴¹ montra combien l'administration turque apparaissait comme un frein à toute action collective, aussi apolitique qu'elle soit. Aussi, l'action collective (voire l'action individuelle) n'était rendue possible, ou du moins facilitée,

³⁹ En Turc, pour parler d'une langue, il suffit de rajouter le suffixe « ci » ou « ca ». Ainsi « fransız » « français » deviendra, selon l'harmonie vocale, « fransızca » la « langue française »

⁴⁰ Dorronsoro Gilles (éd.), 2005, *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Éditions.

⁴¹ Fliche, Benoît, 2005, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in Dorronsoro Gilles (éd.), *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Éditions, 2005. pp.147-165.

que par la capacité de certains individus à faire « lien » avec cette administration, à mener des « actions réticulaires » efficaces. La voie légale n'est pas entièrement inopérante, mais elle se trouve concurrencée par d'autres voies qui ne sont pas illégales mais qui sont autant de raccourcis pour l'action collective. Elles sont d'autant plus privilégiées que les acteurs qui savent les employer les privilégient eux-mêmes, gagnant par là en prestige dans le groupe qu'ils se chargent de représenter, si bien que l'on peut affirmer que l'administration génère un type particulier d'intermédiaires. Cet article a son importance car il a servi d'assise à la rédaction de l'ANR Transtur sur laquelle nous reviendrons plus bas.

La seconde, et principale, réalisation fut la création de l'*European Journal of Turkish Studies* en 2004. Dans cette période dorée de l'IFEA, Gilles Dorronsoro a lancé l'idée de constituer une nouvelle revue scientifique en sciences sociales en ligne sur la Turquie contemporaine, (www.ejts.org). Y collaborèrent Bayram Balci qui était alors en poste à Bakou et rattaché à l'IFEA (il est aujourd'hui le directeur de l'IFEA), Birol Caymaz qui enseigne toujours à l'Université de Galatasaray, Gilles Dorronsoro qui était alors secrétaire de l'IFEA (avant de devenir professeur à Paris I-Sorbonne), Élise Massicard venait d'intégrer le CNRS (elle sera secrétaire scientifique de l'IFEA en 2010 et 2014), Jean-François Pérouse était directeur de l'Observatoire Urbain d'Istanbul de l'IFEA (il sera directeur de l'IFEA entre 2012 et 2017), Alexandre Toumarkine était un ancien allocataire de l'IFEA (il sera également secrétaire scientifique de l'IFEA entre 2008 et 2013. Il est aujourd'hui Professeur à l'INALCO) et moi-même, boursier Lavoisier. L'IFEA a joué un rôle considérable comme lieu de rencontre d'une génération de chercheurs. Depuis sa fondation l'équipe du comité de rédaction a bien changé mais le souci de la représentativité des différentes traditions disciplinaires (ethnologie, géographie, sociologie, science politique et histoire) est resté. L'EJTS fut l'une des premières revues scientifiques à être sur revues.org⁴² et fut un laboratoire pour tester sur le terrain turc les outils théoriques qui façonnent les sciences sociales. La revue est organisée autour d'un dossier thématique, formule qui permet de donner une cohérence intellectuelle aux numéros et de rendre compte des nouveaux enjeux de la recherche sur la Turquie contemporaine. Après neuf ans passés à ne pas compter les heures (ni les 31 décembre – souvent catastrophiques puisqu'il fallait invariablement « sortir le numéro », coûte que coûte), nécessité se fit sentir de passer la main à d'autres plus jeunes, comme Berna Ekal, Noémi Lévi, Benjamin Gourisse. Outre le travail de relecture, d'organisation, etc., le produit « tangible » de ce passage est un numéro sur la parenté⁴³ ainsi

⁴² Il me revient la paternité de l'idée de numéroter les paragraphes des textes et d'abandonner ainsi les références par page, pratique depuis reprise par l'ensemble des revues du CLEO.

⁴³ Fliche, Benoît, 2006, *The social practices of kinship. A comparative study*, *European Journal of Turkish Studies*, thematic issue n° 4, <http://www.ejts.org/sommaire515.html>.

que quatre articles. Avouons que la trace est mince surtout lorsque l'on sait que, « tactiquement », pour un début de carrière s'engager dans une telle aventure était peu rentable, il faut bien l'admettre⁴⁴. Le capital symbolique est comme tous les capitaux. Il a tendance à se concentrer au détriment de la rémunération de la force de travail.

En 2005, entre le CNRS et l'IRD, j'ai choisi de rentrer au premier, non sans regrets. Ma préférence aurait été l'université mais les concours de maîtres de conférences n'avaient absolument rien donné, ce qui était assez vexant. Le jeu des chaises musicales n'a pas permis un retour à l'IDEMEC. L'atterrissage se fit aux Etudes Turques et Ottomanes, futur Centre d'Études Turques Ottomanes Balkaniques et d'Asie Centrale qui, de toute évidence, attendait quelqu'un d'autre. Ont suivi des difficultés d'intégration non négligeables. Pourtant, en témoignent les remarques claires de Gilles Veinstein sur les conséquences pour ma « carrière » de toute velléité de mutation à Aix-en-Provence, à la suite de mon stage, le CETOBAC ne semblait pas tenir à mon départ et me désigna comme place un strapontin au fond du couloir. Cette assise peu stable a néanmoins permis une contribution à la réalisation de deux ANR retenues coup sur coup, contribution qu'il me semble légitime de penser comme déterminante pour le laboratoire. La première portait sur les frictions culturelles, idée qui avait émergé dans un séminaire de l'IDEMEC organisé avec Christian Bromberger et moi-même. En 2006, Christian Bromberger, Gilles Dorronsoro, Olivier Grojean et moi-même, avons monté et déposé ce projet à l'Agence Nationale de la Recherche. L'argument du projet partait du constat que la conflictualité liée aux particularismes identitaires ne revêt pas nécessairement une dimension violente. Hors des conflits ouverts, il existe une large palette de situations plus ou moins conflictuelles. Le projet visait à saisir l'articulation de ces situations, sachant qu'aucune « loi » n'appelle le passage de l'une à l'autre, ni n'organise les seuils de façon prévisible. L'analyse des charnières entre les formes de conflits paraît à même d'éclairer certaines dimensions essentielles de la conflictualité : frictions culturelles, dimension culturelle de la violence, passage à l'action collective, prégnance de l'État.

D'un commun accord, il fut décidé que Gilles Dorronsoro, polémologue en chef, le dirigerait. Intitulé « de la friction culturelle à l'affrontement armé : seuils, échelles et modalités de la conflictualité (Turquie, Iran, Pakistan) », ce projet réunissait 18 chercheurs en

⁴⁴ Hormis le rôle de référent pour plusieurs revues (REMMM, Ateliers d'Anthropologie, *European Journal of Turkish Studies*, Ethnographies.org, etc.), je suis membre du comité scientifique de la Collection Meydan chez Karthala et dont la directrice est Nathalie Clayer. J'ai été aussi membre du comité de rédaction du *Journal des Anthropologues* (entre 2007 et 2009).

anthropologie, sociologie, science politique, histoire et géographie distribués en trois équipes : la première sur le Pakistan, était dirigée par Aminah Mohammed-Arif (CNRS), la seconde sur l'Iran était conduite par Christian Bromberger, la dernière sur la Turquie était coordonnée par moi-même. Ce projet reposait donc sur une association entre l'Institut Français de Recherche en Iran (IFRI), l'IDEMEC (MMSH), et le laboratoire Études Turques et Ottomanes (CETOBaC). Il prit fin en décembre 2010 avec un colloque dont fut issu un livre collectif, en 2015, sorti dernièrement en anglais⁴⁵.

À la suite du projet « conflits-TIP », Élise Massicard, Marc Aymes et moi-même avons monté en 2009 « Ordonner et transiger » [[TRANSTUR 2009-2011](#)] (dir. Élise Massicard). Nous sommes partis des hypothèses de « De l'action réticulaire à la recherche du semblable ». L'objectif de ce projet était de comprendre les modalités d'administration de l'État turc. Celui-ci est généralement considéré comme fort, clairement différencié par rapport au reste de la société et largement imperméable aux demandes sociales. Cette vision ne résiste pourtant pas à l'examen, dès lors que l'on prend acte de l'important décalage entre discours et pratiques, de l'existence de clivages saillants au sein des institutions, et de la « porosité » entre administration et société. L'ambition était donc de mettre à profit les apports de la sociologie de l'État, de la sociohistoire du politique et de la sociologie de l'action publique pour proposer une lecture des modes de gouvernement et d'administration dans l'Empire ottoman et en Turquie. Il s'agissait de passer d'une analyse statique de l'État à l'étude des manières de gouverner et d'administrer. Ce projet trouva une continuité dans le projet ANR "[Transfaire](#)" dirigé par Marc Aymes.

Le passage au CETOBaC n'a donc pas été neutre dans la socialisation à la recherche. Cela a été l'occasion très riche et assez rare d'apprentissage de ce qu'il convient d'éviter ou de favoriser dans le pilotage d'une équipe. Il est généralement pudique de cacher les années de formation au milieu des institutions de la recherche. Je ne ferai pas exception. Je rappellerai seulement que la règle principale sur laquelle repose tout le système est que si le sentiment d'être la cinquième roue du carrosse pointe parfois (souvent) son nez, consolation est invariablement trouvée dans la conscience d'avoir la chance d'appartenir au dit-carrosse, fut-il une citrouille.

Le passage dans un laboratoire comme le CETOBaC fut précieux mais le retour à l'IFEA, entre 2010 et 2014, a été bien plus formateur, car on apprend toujours plus d'une crise que d'une routine. En 2010, au bénéfice d'une affectation d'un an à l'Institut Français d'Études Anatoliennes, la cave a succédé au strapontin. Ce fut pour une courte durée puisqu'au bout d'un an, la directrice de l'IFEA s'employa à ne pas renouveler mon affectation. J'ai demandé l'hospitalité à Hélène Zadjela,

⁴⁵ Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean, *Identity, Conflict and Politics in Turkey, Iran and Pakistan*, Londres : Hurst Publishers.

vice-recteur de l'Université de Galatasaray qui m'a permis d'enseigner, à titre gracieux, dans le département de sociologie. L'expérience fut essentielle tant parce qu'elle m'a permis de renouer avec l'enseignement que parce qu'elle fut une belle occasion pour travailler dans une université et, par-là, de comprendre au plus près les modalités de fonctionnement du monde académique turc. Le passage à l'université de Galatasaray a permis de rendre opérationnel le renforcement des liens entre recherche turque et française au sein de l'IFEA lorsqu'en septembre 2012, j'ai pu réintégrer l'Institut Français d'Études Anatoliennes, grâce à Patrice Bourdelais (Directeur de l'InSHS). Avec le changement de direction et l'arrivée de Jean-François Pérouse, un certain nombre de dossiers ont dès lors été remis sur le métier comme le suivi des doctorants⁴⁶, une priorité vu la distorsion de la réalité dans laquelle ces derniers vivaient, le "cocktail" mondain dans les magnifiques jardins du Palais de France semblant être leur horizon épistémique. Beaucoup ne savaient pas ce qu'était, par exemple, la qualification au CNU. Le séminaire était destiné aux doctorants de l'IFEA. Un doctorant présentait pendant une heure son travail. Suivait une heure de débat. Une quinzaine d'années dans le monde de la recherche me fait constater qu'un des premiers facteurs d'échecs des thèses est l'isolement des doctorants surtout lorsqu'ils sont à l'étranger pour plusieurs années. Le séminaire a donc eu son importance si l'on veut bien prêter attention aux témoignages de ceux qui y passèrent. L'établissement d'une relation scientifique pérenne avec l'Université de Galatasaray a été la seconde priorité⁴⁷. Le numéro d'*Ethnologie Française*, coordonné avec Hélène Bayart-Çan, en est l'un des résultats⁴⁸. De nombreuses contributrices furent des collègues de l'Université de Galatasaray venues présenter leurs travaux dans le cadre du séminaire commun entre GSÜ et l'IFEA.

Puis il y a eu les évènements de Gezi, en juin 2013, et la dégradation considérable de la situation politique qui ne constituait en rien une surprise tant elle était en germe depuis une dizaine d'années. Il fallait être aveugle pour ne pas se rendre compte qu'Istanbul en 2010 était Berlin en 1933. Entre 2010 et 2014, la montée de l'« autoritarisme » politique, avec la complicité d'une partie non négligeable des intellectuels « libéraux » (turcs et français), s'est faite progressivement jusqu'à Gezi où le tournant autoritaire a été pris, dans une sorte de course en avant. Nous

⁴⁶ 2010-2013, Ateliers doctoraux, IFEA, Istanbul (mensuel).

⁴⁷ Un cours sur l'anthropologie du religieux et plusieurs séminaires furent donnés durant cette période. 2013-2014, Séminaire de recherche commun IFEA-Université de Galatasaray (mensuel). 2012-2013, Organisation du séminaire Transfaire (Séminaire de l'ANR "[Matières à transférer: Espaces-temps d'une globalisation \(post-\)ottomane](#)") (mensuel). 2011-2012, Le sujet dans les sciences sociales, Université de Galatasaray, Istanbul (mensuel).

⁴⁸ Bayard-Çan Hélène et Fliche Benoît (ed.), 2014, *Turquie, de l'Etat à l'intime*, *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2.

sommes aujourd'hui devant une dictature. Cela a des conséquences concrètes tant sur les coopérations que sur les terrains travaillés – mais bien mineures, en vérité, comparées aux drames qui s'y déroulent. L'heure n'est plus aux apitoiements d'intellectuels qui se mettent à pousser des cris d'effraie alors qu'ils sont à leurs tours attaqués. Ils n'ont pas levé le petit doigt quand d'autres, moins prestigieux socialement, résistaient. L'heure est à la survie⁴⁹.

En septembre 2014, après avoir effectué trois ans en affectation dans une Umifre et 1 an passé dans une université turque, il était temps de rentrer en France et de rejoindre l'IDEMEC. La mobilité entre un laboratoire parisien, de l'EHESS, une Umifre, une université turque a permis d'acquérir plusieurs compétences concrètes qui pourraient un jour se trouver réunies dans une sorte de manuel de survie en institution. La première règle, d'or, pourrait se résumer dans la leçon tirée d'une mésaventure au Guatemala. Face au danger, nécessité est de sortir la tête du sable.

Nous étions dans un minibus rempli d'une quinzaine de touristes, sur des routes tortueuses, trempées, à l'abrupte particularité d'être bordées de magnifiques falaises. À chaque virage, le chauffeur accélérât de plus en plus. Les pneus n'accrochaient pas et le bus dérapait. De toute évidence, nous étions en danger. Nous en étions tous conscients. Et personne n'osait rien dire. Pourquoi ce silence de mort comme si nous anticipions sur ce qui était en train de s'écrire ? Nous étions complices de ce qui s'écrivait, sans doute par politesse comme la suite de l'histoire l'a montré. La peur du ridicule tue. Un cri dans un anglais approximatif, étranglé par ma colère, signala au chauffeur d'aller moins vite. Surpris, il a ralenti un peu mais se plaignit à un américain qui mettait son honneur à se faire passer pour un « local ». Un ethnologue, en quelque sorte. Il trouva là une merveilleuse occasion pour une leçon de relativisme culturel et nous expliqua doctement, « pauvres touristes apeurés », que cette conduite était « culturelle » et que nous n'avions rien à dire. Le chauffeur réconforté continua gaiement à accélérer, jusqu'à ce qui devait arriver arriva. Le minibus loupa un virage, fila tout droit vers le terre-plein, coupa la route une première fois et, après un coup de volant, recoupa la route, évita de justesse le poids lourd d'en face pour se précipiter vers le vide. Il se redressa dans un dernier slalom désespéré mais salvateur. Expérience du miracle. Mais pas seulement.

Ce n'était pas la première situation de danger immédiat que j'ai eu à vivre ni la première mésaventure routière. En Turquie, les accidents sont les ponctuations morbides des routes anatoliennes. Ce n'est pas pour rien qu'Orhan Pamuk finit son roman *le château blanc* par la mort des héros dans un accident de bus ou *le musée de l'innocence* par un accident de

⁴⁹ Enseigner « Lacan » en Turquie revient à veiller à ce que, sous les radars, les germes d'une subjectivation résistent à la javellisation des esprits.

voiture. Le réel manifeste quotidiennement sa présence, nous rappelant que la vie ne tient qu'à la décision d'une mystérieuse Parque. L'effet en est un sentiment plus intense d'être en vie. La mort se rappelle à moi jusque dans des expériences oniriques du néant qui fait savoir, *somnio ergo sum*, que je suis puisque quelqu'un a conscience que je rêve que je suis mort. Bref, ce n'est pas le réel qui est frappant mais la réaction de ce groupe de touristes devant son apparition qui dérange. Comment avons pu si bien nous taire collectivement ? Comment avons nous cédé aussi facilement à l'aphasie, la résignation, le silence, alors que nous étions tous conscients que nous allions finir écrasés dans un fossé ? Quelques années plus tard, la conséquence de cette aventure, comme celles l'expérience du strapontin fut l'engagement syndical en raison du sentiment confus que le silence des morts ne recouvre pas celui des lâches.

Cependant l'engagement syndical, dont il ne faut nullement exagérer la portée tant elle est minimale, s'il est la conséquence de l'expérience guatémaltèque, il est aussi l'effet, lent, du terrain turc sur une conscience politique chétive, avouons-le, caractérisée jusqu'alors par une totale indifférence pour toute forme d'engagement collectif. Qu'on le veuille ou non, la Turquie politise. La prégnance du politique est telle qu'il est parfois souhaitable d'adopter d'autres perspectives que celles mettant l'accent sur la prépondérance de l'État, des relations de domination et de pouvoir. Néanmoins, on échappe difficilement au politique et détourner le regard pour observer des champs annexes ne résout en rien ce que l'expérience du quotidien met à jour.

Une autre prise de conscience, tout aussi lente, est que l'anthropologie est d'abord acte politique avant d'être acte de science. Cela ne veut nullement dire qu'elle ne peut prétendre à « l'objectivité » ou à la scientificité. Mais son existence même indique qu'elle est le symptôme d'une relation à l'Autre. L'anthropologie est un savoir historiquement situé dont rien n'assure la continuité si ce n'est le politique. L'anthropologie proposée ici, même si elle aspire à être un travail de conceptualisation théorique, est foncièrement politique, bien qu'aucune illusion ne soit entretenue sur l'influence qu'elle pourrait exercer sur les spécialistes du politique. D'ailleurs qui pourrait s'y retrouver dans la formulation qu'elle a adoptée ?

La prégnance de la question du politique est le fruit d'une acrasie, non d'un acte volontaire d'adhésion. Le politique se présente et il faut faire avec. Comme avec la psychanalyse. Car d'un point de vue purement « stratégique » (de carrière, donc), l'engagement dans des tâches collectives dans les instances du CNRS ou d'administration et de direction d'une UMR est tout bonnement contre-productif. La preuve en est cette HDR qui aurait pu être soutenue voilà trois ans. Les prises de fonctions et de responsabilités ont d'ailleurs de tels effets délétères sur le parcours professionnel, notamment des jeunes chercheurs, que le CNRS connaît de

grandes difficultés pour trouver aujourd'hui des directeurs d'unité ou des collègues qui acceptent de siéger dans les comités.

Il revient à Catherine Alès d'avoir eu l'idée de présenter ma candidature à l'élection au Comité National de la Recherche Scientifique du CNRS comme chargé de recherche. Je sais aussi gré à Annie Pralong, vieille amie partie bien trop tôt, qui m'a largement poussé dans cette voie, sous prétexte que cela « me fera le cuir ».

Le comité national a été une expérience de premier ordre. Outre la cornélienne sélection de candidats exceptionnels, l'évaluation de la production des collègues qui force l'admiration, elle a eu pour vertu l'apprentissage d'une forme de modestie face aux travaux des autres et la découverte de la haute valeur de *la tendresse*. Ce fut aussi le temps d'une formation accélérée à la polémologie institutionnelle dont le bénéfice aujourd'hui se fait parfois sentir, pas tout le temps malheureusement, dans la tolérance à supporter des situations qui, antérieurement, auraient été trop largement anxiogènes pour être supportées. L'éducation, car cela en est une, a duré deux mandats en comité national, soit huit ans (2008-2016) sous la présidence de Chantal Bordes et de Marc Abélès, et un autre mandat au conseil scientifique de l'INSHS (2010-2014). Ce fut une chance énorme car le constat est vite fait. Les collègues qui ne connaissent pas ce genre d'expérience restent dans une forme d'ignorance, voire un fantasme, sur l'institution dans laquelle ils travaillent. Le travail « en section » a surtout été une occasion rare pour acquérir une vision large et précise de l'état de la discipline en France. Il en ressort la conviction que la recherche est une entreprise collective où la question de la carrière personnelle ne devrait avoir qu'une importance mineure tant, au final, nous ne laissons rien. Ce constat va bien sûr à l'encontre de tout le système d'évolution qui se fonde sur l'individualisation des carrières. La logique scientifique et la logique « managériale » sont épistémologiquement orthogonales mais force est de constater que prévaut largement la seconde sur la première. Pourtant notre destin ne peut être que collectif et, ne le cachons pas, ce dernier est préoccupant.

Entre 2009 et en 2010, pour le comité national, j'ai dressé le portrait, peu flatteur, de la démographie de la discipline qui ne semble pas s'être beaucoup redressée en dix ans. Rappelons qu'en 2009, des sections relevant de l'INSHS, la « 38 » est celle qui comptait le plus de départs à la retraite : entre 2009 et 2024, 62 % des effectifs de chercheurs partiront à la retraite. Elle était l'une de celles qui comptaient le plus d'agents de 60 ans et le moins d'agents de moins de cinquante ans. La moyenne d'âge des chercheurs y était la plus élevée des sections de sciences sociales avec 52,2 ans pour une moyenne de 50 ans pour l'INSHS. Cette séniorité ne s'accompagnait pas des « honneurs » puisque la 38 compte le pourcentage de Directeurs de recherche sur le nombre d'agents le moins élevé des SHS. Seulement 31 % des agents sont DR, pour une moyenne de 37 %. L'anthropologie affichait la moyenne d'âge la plus haute pour les DR (59

ans. moyenne de 57 ans en SHS) comme pour les CR (49 ans pour une moyenne de 46 ans en SHS). Enfin, en 2009, la durée des doctorats – 7 ans et demi en moyenne –, et l'âge moyen des candidats en CR2 – était 37 ans. La « 38 » la plus petite section de l'INSHS en termes démographiques. Or aucune politique forte de recrutement n'est venue remédier à l'hémorragie. Or, la diminution sensible du nombre de postes par candidat ne peut qu'inquiéter. En 2007, nous comptons 20 candidats pour 1 poste en SHS. En 2009, nous en avons 32. En 2016, pour les CR2, nous étions à 33,6 candidats pour 1 poste... La fragilité de l'anthropologie au CNRS se retrouve dans son architecture institutionnelle. Avec seulement 15 laboratoires relevant uniquement d'elle, la section 38 est celle du CNRS qui compte le moins d'unités de recherche, très loin derrière les autres sections SHS. Autrement dit, les anthropologues au CNRS ne sont pas dans des laboratoires d'anthropologie : 45 % des anthropologues sont dans des unités qui ne relèvent pas de la 38. Bref, l'anthropologie est une discipline qui risque de disparaître, mécaniquement, en raison d'une crise démographique.

À cela s'ajoutent une « invisibilisation » des travaux d'anthropologie et une crise de la production de l'écrit anthropologique. Un chercheur en anthropologie est censé produire 4 articles originaux tous les 4 ans. En 40 ans de carrière, il aura écrit environ 200 articles. Or il se produit 2 millions d'articles scientifiques dans le monde par an. Le calcul est donc vite fait. À moins de croire dur comme fer à l'homéopathie, le réel est là : l'anthropologie est inaudible, à moins de jouer systématiquement un « hors-jeu », celui de l'expertise. Au niveau de la communauté des anthropologues en France, soit environ 300 personnes, nous avons affaire à une double contrainte. D'un côté, le message scientifique de l'anthropologie est invisible : qu'est-ce que 300 ou 400 articles par an par rapport à 2 millions de publications ? De l'autre côté, l'invisibilité se conjugue à la dévalorisation de l'article contre le livre. Nous ne comptons pas plus de cinq ou six grandes revues d'anthropologie en France. Ces revues ne peuvent publier qu'une centaine d'articles par an. Conséquence logique : la capacité d'écoulement des publications est largement inférieure à la capacité de production, ce qui entraîne un engorgement structural des publications dans les revues, d'où le recours systématique aux ouvrages collectifs dont il est assez facile de voir que personne ne les ouvre alors que très souvent ils sont le fruit d'un énorme travail éditorial. À la différence de la communauté des économistes, par exemple, qui ne publie que dans des revues scientifiques, la moitié des publications en anthropologie sont sous la forme de chapitres d'ouvrage collectif. Précisons bien que les chapitres d'ouvrage ont une valeur scientifique équivalente aux articles dans des revues. Dès lors, pour exister comme praticien de la lettre, l'anthropologue a moins intérêt à publier des articles, mal diffusés et pas lus, que des ouvrages en nom propre. Se pose alors un autre problème, celui des exigences mercantiles des éditeurs. L'entrée dans le marché de l'édition nécessite de céder sur l'exigence scientifique.

Elle s'accompagne aussi d'une mise en concurrence avec d'autres formes d'écritures que sont les essais, les expertises, ou les enquêtes de journalisme. Le cheval de Troie particulièrement pervers de la « vulgarisation » ou de la « lisibilité par le grand public » entraîne une sape de la théorisation, seul capital dont nous disposons et dont nous pouvons nous prévaloir face aux autres disciplines. Il y a dix ans, grâce notamment au travail remarquable de Frédéric Keck, Lévi-Strauss « sortait » dans *La Pléiade*⁵⁰. Mais qui est capable de lire Lévi-Strauss ? Quel éditeur aujourd'hui prendrait le risque d'éditer un livre aussi hermétique que *les structures élémentaires de la parenté* ou *la pensée sauvage* ? Tout le problème est ici : l'anthropologie, en raison du marché de l'édition, entame son capital scientifique. Pour continuer à exister, les anthropologues semblent avoir renoncé à tenir un propos théorique qui aille au-delà de l'exposition ethnographique. Cela se traduit dans le sentiment maintes fois éprouvé en séminaire que l'anthropologie n'est plus une science *cumulative* et qu'aucune question commune ne vient faire champ. Dès lors, discipline en miettes, elle perd peu à peu la place qu'elle avait dans les sciences sociales entre les années cinquante et soixante-dix. Alors qu'elle était minoritaire mais dominante, elle est aujourd'hui une discipline dominée et n'a plus de crédit ni auprès du « public » ni auprès des autres sciences sociales.

Ces remarques ne doivent cependant pas faire croire qu'est prêché un renforcement des frontières disciplinaires. S'il est important que la reproduction disciplinaire soit assurée, ne croyons pas que cela suffise et que le salut serait dans la construction de ligne de démarcation. C'est un réflexe que nous observons largement dans les discussions entre collègues dans le maniement stérile de la disqualification et de l'exclusion (« ce n'est pas de l'anthropologie »). Se barricader ne sert à rien. D'abord, nous ne faisons pas le poids démographiquement. Ensuite, nous n'échappons pas à la révolution topologique, comme les autres d'ailleurs.

Filiation insupportable, anthropologues, nous sommes les enfants de Colomb et d'une terre devenue « ronde ». Tous les jours, nous faisons l'expérience topologique d'un monde sphérique. Nous en faisons l'expérience par cet effacement de l'intérieur et de l'extérieur. Nous en faisons l'expérience dès que nous ouvrons notre ordinateur ou notre frigidaire : le cercle imaginativement le plus éloigné de nous fait partie de « notre » cercle, voire nous englobe et détermine notre quotidien. Pourtant, il semble que les logiques du social et de l'anthropologie continuent d'opérer comme si la terre était plate quitte, pour cela, à bâtir des murs lui redonnant de la platitude. Dans une topologie sphérique, le rapport à l'autre se transforme structurellement ; si dans un espace plan le « je est un autre », la conséquence structurelle d'un espace sphérique est

⁵⁰ Lévi-Strauss Claude, 2008, *Œuvres*, Paris : La Pléiade. Edition de Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé.

que « l'autre est en je », et « enjeu ». Les crispations de l'anthropologie ne la préservent en rien du rapport à l'altérité qui la fonde.

La disparition de l'anthropologie est le symptôme d'une crise plus grave qui annonce une autre disparition, celle de l'objet même de cette science, l'humanité. La correspondance entre le déclin de la science des universels, de l'altérité et l'effondrement épistémique de la définition de l'humanité – prise entre l'explosion de l'intelligence artificielle, l'animalisme et le transhumanisme – n'est en rien une coïncidence. Les anthropologues sont, qu'ils le veuillent ou non, dans un minibus sur une route trempée du Guatemala. Nous avons le choix de nous taire, de regarder nos nombrils ou d'essayer d'influer un peu la trajectoire pour éviter le grand saut.

Ce long et pessimiste laïus explique un peu les raisons de l'acceptation de la proposition de Dionigi Albera de prendre la direction-adjointe de l'IDEMEC, en 2015, pour prendre ensuite la direction, en 2016, à la faveur de la rédaction du nouveau projet quinquennal. Qu'il soit entendu que ce n'est pas dans l'espoir d'avoir les clefs d'un minibus, ce qui permettrait une conduite plus prudente mais que cette prise de fonction s'est faite avec lucidité sur l'illusion sur laquelle elle reposait, à savoir : faire quelque chose avant la catastrophe dans laquelle l'humanité s'enfonce par jouissance. La lucidité d'une illusion est une façon de prendre conscience que l'on rêve.

Le témoignage des difficultés du *métier* de directeur d'unité ne sera pas développé ici. Le rêve lucide nécessite un dosage subtil entre conscience et sommeil. Pour autant, il n'est pas nécessaire non plus de fuir dans les euphémismes. La direction d'une UMR, par la charge des responsabilités et des contraintes qu'elle représente, n'est pas seulement une activité parmi tant d'autres qui constituent le métier de chercheur. Elle est un métier à part, métier qui n'est pas reconnu comme tel. Pour certains directeurs d'unité, le CNRS verse une prime de l'ordre de 10 % du salaire. Nous en déduisons que ce pourcentage doit exprimer le pourcentage de temps supposé que le chercheur est censé consacrer à la vie du laboratoire en tant que directeur. Or, il apparaît à l'expérience que le rapport est largement inverse (90 % du temps pour l'administration de la recherche contre 10 % pour la recherche). Lorsque, comme en 2017 pour l'IDEMEC, en raison de l'absence de gestionnaire et du *burn-out* de notre ingénieur de recherche, ce temps consacré à l'administration peut largement dépasser 90 %. Ne parlons pas des 37 heures réglementaires...

Quoi qu'il en soit, diriger un laboratoire d'anthropologie n'est pas seulement signer des ordres de missions pour des pays à risque (et endosser la responsabilité si cela se déroule mal). Il est aussi un exercice intellectuel qui se rapproche du jardinage, activité très riche, surtout lorsqu'elle s'effectue en compagnie d'un collègue comme Christophe Pons, directeur adjoint de l'IDEMEC.

Pourquoi, pour reprendre la comparaison classique d'Haudricourt, diriger un laboratoire d'anthropologie relève-t-il du jardinage ? Partons de ce point : les anthropologues sont des individualistes mais ils sont liés à un destin commun, celui de l'anthropologie. Dès lors comment faire ? L'option choisie est de faire fructifier la diversité, de cultiver les différences d'approches ethnographiques et théoriques. Cependant, tout jardinage nécessite une cohérence minimale, une organisation précise pour que le rendement soit maximum, afin que la créativité ne perde pas son heuristique dans un foisonnement trop éclectique. Le risque est décuplé par la forme pluri-polaire de la recherche aujourd'hui, chacun étant désormais partagé entre divers programmes avec des unités partenaires, projets interdisciplinaires, etc., auquel il est convié à prendre part mais qui, inévitablement, éloignent les chercheurs de leur unité commune d'appartenance. Consciente du péril de dispersion, l'équipe a souhaité partir de ces risques pour repenser l'architecture du laboratoire pour les cinq prochaines années. Celle-ci a pris appui sur une restructuration entière des séminaires, sur une politique de valorisation et sur une concentration des axes de recherches en trois thématiques (Altérités et pluralités en Méditerranée/L'Autre subjectivation/Hétérographies des modes contemporains). On le sait depuis Lévi-Strauss, « les fleurs fragiles de la différence ont besoin de pénombre pour subsister ». Un laboratoire d'anthropologie doit savoir fournir lumière et protection.

Ces quelques pages ont essayé de rendre compte d'un double parcours : celui lié à une mobilité géographique et celui lié à un engagement dans le travail collectif. Ce parcours entre différentes unités et positions, fonctions, prises de responsabilité s'accompagne d'un autre aspect laissé de côté : celui de l'enseignement à travers plusieurs séminaires depuis 2007 et l'encadrement de masters et de doctorats. Pour ces derniers, Berna Ekal a soutenu une thèse en 2015 qui lui a permis d'effectuer un post-doctorat d'excellent niveau en Suède puis d'être recruté dans une très bonne université en Turquie. Deux autres thèses, dont une qui devrait se finir bientôt, sont en cours. Une dernière a été abandonnée, d'un commun accord entre la doctorante et les directeurs, faute de financement et de perspective professionnelle. Le travail d'enseignement est intrinsèquement lié à celui de la recherche. Il est dès lors temps de s'expliquer.

Présentation de l'HDR

La synthèse proposée dans les prochains chapitres a la vocation de faire apparaître le cadre théorique sur lequel repose l'ensemble des travaux développés depuis 2000. Il est le fruit d'une théorisation nouvelle qui ne se retrouve que partiellement dans les articles. Il s'agit de faire remonter au premier plan ce qui constitue le fond. La structure s'organise autour de trois notions clefs : le désir, l'objet du désir (l'objet *a*) et le lieu d'origine du désir (l'Autre, *A*). Ces trois notions sont exotiques à l'anthropologie. Nous verrons toutefois comment elles peuvent rendre intelligibles et mettre en

relation des travaux qui, à première vue, sont incomparables. Elles ouvrent surtout de nouvelles questions de recherche comme la place des nombres irrationnels, la jouissance de l'Autre, les six manques fondamentaux. S'élabore une première anthropologie qui sera désignée, peut-être rapidement, par l'adjectif « lacanienne ». En effet, sans renier l'origine, voire la paternité, des concepts utilisés, l'hétérodoxie n'est pas absente des propositions faites et les lacaniens « orthodoxes », il en existe, n'y retrouveront pas un lacanisme de bon aloi. Le travail de conceptualisation doit cependant comporter un préalable qui retrace rapidement pourquoi Lacan s'impose de la sorte.

Le point de départ, nous l'avons dit, était une thèse « bourdieusienne » sur les changements d'habitus entre village et ville. Elle a donné lieu à un livre qui posait trois questions. Qu'est-ce qui a poussé des paysans anatoliens à abandonner leur village dans les années soixante-dix ? Qu'est-ce qui les a conduits à le réinvestir trente ans plus tard ? Que sont-ils devenus, installés à Ankara, en Allemagne ou en France ? Les questions que sont le départ, l'arrivée et le retour, montraient que partir n'était en rien « naturel », mais résultait d'un enchevêtrement de niveaux de causalité comme les appartenances régionales et locales, les caractéristiques des lieux d'immigration et les ressources disponibles. Il faut cependant ici préciser que si des formes de mobilité ont pu se succéder (le nomadisme et les migrations internationales, par exemple), les unes n'expliquent pas les autres. Ainsi les nomades sédentarisés au XX^e siècle apparaissent comme les plus sédentaires et moins tentés par l'expérience migratoire. L'hypothèse d'une culture de la mobilité, comme ensemble de compétences transmises d'une génération à l'autre, ne peut rendre compte de l'habileté migratoire dont les Anatoliens ont su faire preuve à partir des années soixante.

Par ailleurs, l'étude des migrations montrait que les migrants turcs, loin d'être d'irréductibles « communautaristes », connaissaient des modes d'implantation variés selon les contextes d'immigration : Narbonne n'était pas Ankara. Enfin, elle nous permettait de voir les changements profonds de modes de vie et d'esthétique quotidienne, en Turquie comme en Europe. Au final, elle nous faisait comprendre comment des territoires aussi hétérogènes que les villages d'Anatolie centrale, les mégapoles de Turquie et les banlieues de l'Europe sont en relation. Cette recherche sur les mobilités entre villages, villes de Turquie et d'Europe débouchait sur la question de la territorialisation et des changements culturels en Turquie en prenant pour centre de gravité les transformations des habitus.

Dès lors la question posée, à l'origine du projet de recherche pour rentrer au CNRS, partait de ce constat : la société turque n'échappait pas à l'hétérogénéisation des socialisations et des clivages des habitus inter et intra individuels. En effet, depuis les années soixante-dix, s'observe une nette différenciation des socialisations secondaires entre des individus issus des mêmes groupes sociaux, notamment en raison des migrations massives. En 1970, plus de 60 % de la population turque était rurale ; trente ans plus tard, le rapport est inversé : près de 70 % de la population

vit aujourd'hui en ville. Par ailleurs, la « Turquie de l'extérieur », ou la 68^{ème} province de Turquie, représente près de 5 % de la population de la République de Turquie. Il est très rare qu'une famille turque n'ait pas un de ses membres à l'étranger, principalement en Europe. La migration a mis en relation des espaces aussi hétérogènes que les villages, les mégapoles anatoliennes et les banlieues de l'Europe. Cette mise en archipel de lieux différents engendre au quotidien des dynamiques culturelles. L'expérience migratoire n'est pas seulement pourvoyeuse de devises et de fonds ; elle introduit aussi des changements dans l'esthétique quotidienne de la société de départ – au sens que lui donnait Leroi-Gourhan.

L'étude de l'évolution de l'esthétique quotidienne sous l'influence de la territorialisation en archipel était observable, par exemple, dans l'évolution des manières de gérer l'évènement et le quotidien dans les habitations de *gecekondu* (habitations auto-construites caractéristiques des quartiers populaires en Turquie), ceci à travers le salon, espace de réception et espace de vie situé au croisement de l'évènement et du quotidien. Au village, le *selamlık* (la pièce de réception) était nettement séparé des pièces de vie intime (*haremlık*). L'évènement et le quotidien étaient spatialement séparés. En ville, une nouvelle configuration spatiale marque le passage du quotidien à l'évènement, grâce au salon urbain comme lieu d'une nouvelle articulation entre intimité et représentation publique.

L'évolution de l'esthétique quotidienne s'est aussi traduite dans l'émergence et la valorisation de formes esthétiques « néo-rurales », « anatoliennes », témoins de l'évolution des habitus. Inscrites dans une logique de distinction avec leurs cousins villageois, les néo-urbains étaient jusqu'alors dans un déni esthétique de leur passé villageois. Le décorum des intérieurs devait signifier leur urbanité et leur « modernité ». Apparaissent, à partir du début des années 2000, des objets rappelant le village. Leurs introducteurs sont ces *almançı*, migrants d'Allemagne ou d'Europe, qui ont connu d'autres socialisations. Ces derniers impulsent des retours symboliques et physiques vers les villages d'origine, après une vie passée entre la Turquie et l'Europe. Or, ces retours ne sont pas sans conséquence. Il y a reconstitution d'un champ social concurrentiel et conflictuel autour de la terre d'origine.

Plus généralement, soumis à des changements importants (comme la migration), les matrices de socialisation se diversifient et produisent des individus ayant des dissonances intra et interindividuels. De ces dissonances, naissent des dynamiques culturelles originales – comme l'engouement esthétique pour le rural – qui, prises dans les mailles des logiques distinctives, conduisent à des transformations sensibles des habitus d'autrui. Dernière étape, cette transformation des habitus produit des configurations sociales conflictuelles ; ils contribuent, par effet retour, à la dynamique de fabrication des champs sociaux. Ce que montrent ces travaux tient en une phrase : alors qu'il est admis que le champ produise l'habitus, ici l'habitus peut produire le champ.

Le champ de l'esthétique et de l'habitus sont repris dans le chapitre II « Anthropologie, désir et topologie ». Ce chapitre constitue une prise à revers de l'habitus à partir de l'irruption du désir dans le jeu social. Il repose en fait sur une critique silencieuse, une longue action de déconstruction des travaux qui a commencé en 2008, par l'inscription au Groupe d'Introduction à la Psychanalyse de L'Association Lacanienne Internationale pour apprendre à lire Lacan. Le séminaire étudié en petit groupe était *Les formations de l'inconscient*. Disons le simplement : lire Lacan fut une naissance. L'anthropologie paraissait bien fade en comparaison. En 2009, le tournant lacanien était pris et, avec lui, le début des problèmes. Là encore, les questions stratégiques « de carrière » ne sont pas rentrées en ligne de compte. Pourtant nombreux furent ceux qui signalèrent que le sulfureux a toujours un prix fort. *De facto*, il fut payé comptant.

Venant d'une ethnologie "leroi-gourhaniennne", filiation intellectuelle toujours revendiquée, était alors au travail la question de la transformation de « l'esthétique quotidienne » (Leroi-Gourhan), des changements d'*habitus* en fonction des configurations sociales (Bourdieu ; Elias). C'est à ce titre que furent interrogées les expériences migratoires. L'idée principale est que les changements d'esthétique, d'habitus, déterminent le champ social alors même que la « doxa bourdieusienne » tend à indiquer au contraire que le champ détermine les *habitus*⁵¹, nous l'avons vu.

À la suite de l'expérience d'un divan (elle reste singulière), il y a donc eu la découverte de la pensée de Lacan. Or, la lecture du séminaire II (*le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*) a débouché rapidement sur une critique de *l'habitus* et les modèles *implicites* de psychologie que l'on retrouve dans les travaux de nombreux sociologues et anthropologues. Beaucoup évoluent sur des présupposés psychologiques jamais éclaircis ou, pour le dire autrement, sur une « anthropologie », c'est-à-dire « une théorie de l'homme » qui ne dit pas son nom. Il en va de même de l'inconscient ou de la division subjective. Cette cécité est d'autant plus curieuse qu'on ne la retrouve pas chez les « maîtres ». Bourdieu était beaucoup plus intéressé que ses disciples par ce que pouvait être l'inconscient pour le social – le dialogue avec Jacques Maître est passionnant à cet égard puisqu'il va plus loin que Maître. Or ces

⁵¹ 2012, « Retour sur la question de l'émigration en Turquie : Une analyse des propositions au départ dans un village d'Anatolie centrale » in Kamel Chachoua (éd.), *L'émigration Algérienne en France, Un cas Exemplaire, Hommage à Abdelmalek Sayad (1933-1998)*, Alger : CNRPAH, 2012, pp.139-152.

2012, « Clivage des *habitus* et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (éd.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger : CNRPAH, pp.193-207.

présupposés renvoient, par le jeu des références non lues, à une affiliation – comme le montre Anne Raulin, dans son magistral *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner*⁵² –, à la psychologie américaine des années cinquante. Ils conduisent tous vers une "ego-psychologie", une psychologie fondée sur l'idée d'un "moi" fort, la notion de "self" étant un des avatars tardifs. Une psychologie particulière a donc domestiqué la "peste" qu'aurait amenée Freud dans ses bagages. Il est à ce titre troublant de lire la lecture "ego-psychologique" américaine de la subjectivité d'un Foucault ou d'un Lacan. Un grand malentendu subsiste entre les approches contemporaines qui voudraient voir dans la subjectivation l'expression d'un soi et les conceptions structuralistes qui entendent la subjectivation comme un effet de structure du langage, comme il est possible de le lire textuellement chez Lévi-Strauss (*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*). Pour faire bref, à partir de la critique des modèles de psychologie silencieux et efficaces de l'anthropologie, sont réinterrogées des questions comme le sujet, la personne, le symbolique etc. Tout le projet défendu ici tient en cela : faire travailler Lacan ailleurs.

Dans le chapitre II, la critique de l'habitus a pour point d'entrée la question du désir qui est posé clairement dans l'article « *la cage et le site web* ». Ce dernier a un objet que nous nommerons l'*a-bjet*. Son importance dans le quotidien des relations sociales est analysé dans le chapitre III « Exercices d'irrationalité : lien social et objet *a* ». Il s'agit donc de conceptualiser à partir de l'objet *a*, un second volet de la recherche portant sur les réseaux sociaux. Là encore l'introduction de l'irrationnel permet d'envisager les problèmes d'usage des liens sociaux sous un angle qui semblera nouveau alors qu'en fait, il est déjà bien présent.

Revenons un instant sur la territorialisation en archipel. Les usages des réseaux sociaux y ont un rôle prépondérant dans la structuration des différents espaces. Dès lors, quels en sont les usages ? Deux séries de travaux ont marqué ce chantier. La première, déjà évoquée plus haut, concerne le fait qu'en Turquie, les actions collectives sont facilitées par la capacité de certaines personnes à personnaliser leur relation avec l'administration. La voie légale n'est pas entièrement inopérante, seulement elle se trouve concurrencée par d'autres voies qui, sans être illégales, sont autant de raccourcis pour l'action. Dans ce processus de personnalisation des relations avec l'administration, des liens de natures différentes, ainsi qu'un large éventail de stratégies, peuvent être mobilisées. Elles sont d'autant plus privilégiées que les acteurs qui savent les employer les privilégient, gagnant par là en prestige dans le groupe qu'ils se chargent de représenter, si bien que l'on peut dire que l'administration génère un type particulier d'intermédiaires.

Le second volet concerne la parenté qui ne constitue pas un réseau comme les autres. Lieu de représentations et d'idéologies transmises par

⁵² Raulin Anne, 2016, *Les traces psychiques de la domination : Abraham Kardiner*, Lormont : Les Bords de l'Eau.

la socialisation familiale, elle est un système qui façonne les échanges économiques, symboliques et affectifs des membres qui la composent et qui est façonné par les rapports de reproduction et de forces que ces derniers entretiennent entre eux. C'est donc un système, soumis à d'importantes dynamiques sociales, qui évolue. La parenté sert à faire autre chose que de la parenté. Ces fonctions sociales ne se limitent pas à celles décrites par Maurice Godelier⁵³. La parenté sert aussi, et peut-être avant tout, à partir à la chasse avec son beau-frère pour reprendre un exemple connu, c'est-à-dire à faire bien autre chose que fabriquer des parents : faire la guerre, courir le monde, s'engager en politique ou plus simplement encore monter des affaires économiques. Comme l'a montré Jack Goody – s'opposant ainsi à la lecture wébérienne de l'essor du capitalisme – la parenté, loin d'être un frein, en constitue une ressource fondamentale. Les structures familiales sont à la fois une ressource et un cadre d'action. La conclusion est que pour mener une action à l'aide de parents, l'acteur se place dans un système réticulaire structuré par des cadres idéologiques qui légitiment et orientent plus ou moins fortement son action. Les dynamiques de production de ces cadres, notamment en raison de l'hétérogénéité des producteurs sont centrales à étudier. Produits d'une façon multiple, ces cadres ne sont pas forcément homogènes et peuvent parfois rentrer en concurrence voire en confrontation. Les logiques sociales qui régissent leur alignement ou leur dissonance constituent dès lors une question fondamentale qu'il convient de développer. Les processus d'adhésion à ces cadres doivent se comprendre en terme d'accès à des ressources ; les idéologies « familiales » n'échappant pas à des logiques de marché. Il faut donc « lever le nez » du champ de la parenté pour comprendre son insertion dans l'environnement idéologique de l'action. Une autre conclusion qui paraît importante est que « faire famille » demande de déployer des forces de fusion qui contrebalancent les forces de fission. La famille peut dès lors être abordée comme un acteur collectif et être considérée comme le fruit d'une mobilisation qui ne découle pas forcément de stratégies collectives de reproduction – il s'agit plutôt d'une raison plus que d'une cause –, mais de la place de certains mobilisateurs familiaux dans les rapports de domination économique, symbolique et affective. La famille présente en définitive un double visage. Elle peut être un élément majeur de la reproduction sociale, c'est d'ailleurs comme cela que la majorité des études l'ont abordé, mais aussi un amplificateur, un accélérateur, voire un facteur important de mutation. Matrice de reproduction, elle est aussi une matrice de transformation sociale.

Dans le chapitre III, en raison de la réintroduction du désir dans l'espace des champs sociaux, il sera montré quelle logique articulée à l'objet *a* sous-tend la recherche « du semblable » et, plus largement, l'usage des réseaux sociaux. L'idée est de montrer que les réseaux d'inscription de la personne, qu'ils soient de parenté, d'amitiés ou géographiques, sont travaillés, voire structurés, par l'objet *a*. Il sera montré, en dernière partie, qu'il s'agit d'un nombre irrationnel : le nombre

⁵³ Godelier Maurice, 2004, *Les métamorphoses de la parenté*, Paris : Fayard.

d'or. La question corollaire est de se demander si une anthropologie des (nombres) « irrationnels » est possible ?

Le chapitre IV est dans la continuité du chapitre III puisqu'il s'agira de comprendre le lieu de l'origine du désir, le lieu de l'Autre, à travers l'ethnographie des lieux partagés de culte entre les chrétiens et les musulmans en Turquie. Ce terrain a été commencé en 2005, grâce à Dionigi Albera qui a joué un rôle fondamental en proposant de travailler avec lui sur certains sites chrétiens fréquentés par les musulmans, comme l'Église de Saint Antoine à Istanbul. Un monde s'ouvrait et un renversement de perception en profondeur de la Turquie s'opéra. À partir de ce terrain sur les lieux de culte mixte se posa, au départ confusément puis de plus en plus clairement, la question de la différence. Elle a graduellement pris corps, trop lentement peut-être. Le problème n'était pas tant une question de terrain qu'une véritable difficulté à conceptualiser la différence en Turquie. En ce point, la lecture de Lacan commença à porter ses fruits. À partir de ce point de départ, les lieux partagés de culte, s'est élaboré une anthropologie de l'Autre et de la différence en Turquie. Il ne s'agit nullement d'une anthropologie des différences ethniques, religieuses ou sociales mais bien d'une anthropologie ayant pour objet la différence. Très largement développé dans le chapitre IV, il n'est pas nécessaire de s'y attarder ici. Qu'il en soit cependant livré une première conclusion. Inspiré par Michel de Certeau – un lacanien – l'argument soutenu est que si "croire est une pratique de la différence", elle est aussi une "pratique de l'indifférence". La différence « chrétienne » semble soumise à une pratique de l'élimination par les musulmans qui se rendent dans les églises pour s'adresser à Allah. Il ne s'agit pas de la rejeter, donnant lieu ainsi à de l'intolérance, ni de fascination comme on pourrait le voir dans l'exotisme, pas plus que de l'irénisme qui voudrait passer outre cette différence pour viser un point commun. Il s'agit de l'éviter. Nous ne sommes pas non plus devant une sorte de syncrétisme qui s'accompagnerait de formes de bienveillance et de tolérance. Pas de bricolage qui appellerait à une manipulation manifeste des différences, il s'agit d'un braconnage : une jouissance discrète de la coupure de l'Autre. Tout l'enjeu de ce braconnage – de ce jeu silencieux sur la différence – et de l'écriture votive sur lequel il s'appuie, est de pouvoir préserver le manque dans l'Autre pour que le désir puisse s'écrire.

Le travail de synthèse se clôt sur le lieu de l'Autre. Il ouvre volontairement sur la question du politique, objet du développement du manuscrit inédit puisque le lieu de l'Autre est le lieu du politique dès lors qu'une écriture y prévaut. En découle l'introduction de ce que Lacan a appelé le discours social, à savoir l'articulation structurelle entre quatre places (celles de la vérité, de l'agent, de la production et de la plus-value) et quatre éléments que sont le sujet (\$), les signifiants maîtres (s1), les savoirs (s2) et l'objet *a*. Si Lacan distingue quatre discours (+ 1), il est possible à travers l'observation empirique d'en analyser d'autres, ce que nous montrerons à travers l'exemple de l'Empire ottoman puis de la Turquie contemporaine, avec le discours nationaliste et le discours de l'amour. Le point théorique n'est cependant pas la découverte d'autres

discours sociaux « possibles ». Il réside dans la parenté entre discours, formule canonique, mythe et subjectivation. L'argument soutenu est le suivant : la subjectivation ne peut se comprendre sans rendre compte de la structure qui entretient une parenté avec le groupe de Klein.

En conclusion, six propositions servent de soubassements théoriques au travail de l'habilitation : 1) Le "moi" n'est pas maître dans sa demeure en raison de la division subjective ; 2) l'inconscient est structuré *comme* un langage ce qui veut dire que "l'inconscient, c'est le social", et non « le social, c'est l'inconscient », voire que « l'inconscient, c'est le politique » ; 3) doivent être distingués nettement trois registres (le réel, le symbolique et l'imaginaire) qui permettent de définir les six manques anthropologiques que sont la castration, la frustration, la privation, le deuil, l'ignorance et l'a-diction ; 4) la subjectivation ne peut être analysée, anthropologiquement, que par son enchâssement dans le discours social qui la produit ; 5) il existe une parenté structurelle avec le groupe de Klein entre discours social, mythe et matrice individuelle de subjectivation ; 6) cela en raison de l'équivalence entre écriture et mort, équivalence que nous nommons comme la « mort-sûre ».

II. Anthropologie, désir et topologie

Le chapitre pose le cadre théorique sous-jacent aux travaux tenus entre 2000 et 2012 sur les trois champs suivants : la pilosité, l'esthétique quotidienne et la migration. Le dénominateur théorique commun en est la question du désir. Cependant, en questionnant le désir, un déplacement théorique de taille s'opère puisque nous passons d'une conception euclidienne à une géométrie en caoutchouc. La topologie est le soubassement de l'anthropologie même si elle n'est jamais interrogée, ce que nous proposons ici de faire.

Les deux articles qui sont au fondement de cette élaboration sont « Éléments pour une trichologie turque », in Auzépy Marie-France et Cornette Joël (éd.), *Histoire du poil*, Paris : Belin et "La cage et le site web : de quelques transformations contemporaines des villages anatoliens, *Anthropology of the Middle East*, 6,2.

Pilosité

2000, « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, n° 35, <http://terrain.revues.org/1133>

2011, « Éléments pour une trichologie turque », in Auzépy Marie-France et Cornette Joël (éd.), *Histoire du poil*, Paris : Belin, p. 211-233.

Esthétique quotidienne

2004, « 'La modernité, elle est en bas' : ruralité, urbanité chez les habitants d'un gecekondü d'Ankara », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n°1, Gecekondü, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>

2004, « Ethnologie d'une particularisation populaire en milieu urbain (Ankara-Turquie) », in Boumaza, Nadir (éd.), *Patrimonialisation, rapport au patrimoine et question urbaine*, Rabat : CJB, 2004, pp. 69-76.

2005, "The hem ehrik and the village : the stakes of an association of former villagers in Ankara", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, 2005, <http://www.ejts.org/document385.html>

2006, « L'Événement et le quotidien : une ethnologie du salon dans un quartier de 'gecekondü' d'Ankara (Turquie) », *Anthropology of the Middle East*, 2006, vol 1, n° 1, pp.25-36.

2010, "Türkiye'de Köyden Kente Göçle Birlikte Temizlik Alı kanlıklarının Deği şimi" in Gürsoy Naskali E. ve Salih Mehmet Arçın (éd.), *Temizlik Kitabı*, İstanbul : Kitabevi Yayıncılık.

2012, "La cage et le site web : de quelques transformations contemporaines des villages anatoliens, *Anthropology of the Middle East*, 6,2, pp.14-20.

2012, « Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua

- (éd.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger : CNRPAH, pp. 193-207.
- Migrations
- 2004, « ghurba/gurbet : variations autour de l'exil », EHESS-IISMM, *Labyrinthe*, 2004, n° 17, p.127-129.
- 2005, "The hem ehrilik and the village : the stakes of an association of former villagers in Ankara", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 2, Hometown Organisations in Turkey, 2005, <http://www.ejts.org/document385.html>
- 2006, « Le nomade, le saisonnier et l'almancı : une culture de la mobilité en Anatolie centrale ? », *Études Rurales*, n° 177, 2006, pp.109-119.
- 2007, « Contextes d'implantations et reconfigurations sociales à Narbonne et Ankara », in de Tapia, Stéphane, Guillou Anne et Wadbled Poleth, (éd.), *Migrations turques dans un monde globalisé. Le poids du local*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp.141-155.
- 2007, *Odyssées Turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Éditions, 236 p.
- 2008, « Maladan orağa : Narbonne'daki Alevilerin toplumsal yeniden biçimlenme ve yerle me bağlamı », in Irti , Verda et Danı , Didem, (éd.), *Fransa'da Türkiye'nin göçmenleri*, Istanbul : Istanbul Bilgi Universitesi Yayinlari, 2008, pp 209–223.
- 2012, « Retour sur la question de l'émigration en Turquie : Une analyse des propositions au départ dans un village d'Anatolie centrale » in Kamel Chachoua (éd.), *L'émigration Algérienne en France, Un cas Exemple*, Hommage à Abdelmalek Sayad (1933-1998), Alger : CNRPAH, 2012, pp.139-152.

L'entrée en hétérologie ethnographique s'est faite à l'occasion d'une proposition de Christian Bromberger parfaitement ridicule : l'étude des poils chez les Turcs. Nasredin Hoca aurait apprécié. Ce sujet était pourtant parfait dans sa valeur d'illustration des impondérables malinowskiens. Prise dans les rets de l'ethnologie, une cocasserie de la vie quotidienne devient loquace. Le détail se mettait à bavarder. Ne revenons pas sur l'enquête, ou seulement pour dire que « faire parler » de parfait-e-s inconnu-e-s sur leurs pratiques trichologiques est un entraînement de choix pour l'acquisition des fameuses « techniques » d'entretien dont peuvent se prévaloir les ethnologues : ferrage, engagement, silence, relance, écoute plus ou moins flottante, confidences, séductions. Le trait distinctif de ce premier travail n'est pas l'acquisition des tactiques et des ruses de terrain mais ce à quoi il introduisait, à savoir aux dimensions du signe. L'entame par la pilosité n'est donc pas innocente.

Sur le bord du non-sens

Il convient de donner un point de départ. Situons-le arbitrairement et commençons par l'article de Christian Bromberger – pour une sémio-technologie, première boussole méthodologique⁵⁴. Bromberger y met à jour la triple dimension de l'objet comme peu l'avaient fait avant lui : dimension technique tout d'abord – c'est l'objet des pratiques sociales ou individuelles – ; dimension symbolique ensuite, comme traduction des schèmes mentaux ou des thèmes idéologiques sous-jacents ; enfin l'objet comme signe des variations formelles représentant une différence statutaire et sociale. Ces trois dimensions ne sont pas sans rappeler celles proposées par Lacan, à savoir le réel, l'imaginaire et symbolique. Mais lire ainsi cet article constituerait sans doute un forçage car la filiation est toute autre. Elle est leroi-gourhanienne, ce qui est manifeste dans l'effort de penser esthétique, technique et signe dans un même mouvement. « Pour une sémiotologie » est une véritable méthode « Boscher » du monde matériel, pour le déchiffrer ethnologiquement, en dépassant la formule geertzienne de la culture comme texte.

Toutefois, si cet article a pris une si grande importance, c'est qu'il s'est articulé à une préoccupation plus profonde, celle de rendre intelligible des disparus à partir des restes qu'ils auraient pu laisser. Les morts qui manquent à l'appel donnent le goût des énigmes et des puzzles incomplets, ils rendent friands des signes d'un ailleurs. L'œil devient observateur à force de croire qu'en des détails insignifiants peuvent se lire des réalités refoulées. Des choses tenues au secret peuvent se lire à partir des relents, des déchets, des manqués, des détails apparemment négligeables. Avant tout une sémiotique procède, et en ce sens, sciences policières, psychanalyse, médecine, anthropologie, archéologie partagent un objet similaire : l'indice. Carlo Ginzburg a désigné cela par le terme de « paradigme indiciaire »⁵⁵ (1989). Or, si toutes ses opérations qui vont de la lecture d'une piste de chasse à la cartomancie relèvent d'une sémiotique indiciaire, elles procèdent aussi d'un « pas de sens ». Et c'est là le génie de Ginzburg : comprendre qu'il faut prendre à la lettre la « lecture » des traces d'animaux. Lire les traces revient à faire science de l'écriture, c'est-à-dire à postuler à l'étude de l'efficacité du caractère, de la particularisation, du style, de l'individu, à l'opposé d'une science où « *individuum est ineffabile* ». C'est bien cette question du style, de la particularisation qui est l'objet de l'ethnologie, comme la distingue très nettement Leroi-Gourhan⁵⁶ de l'anthropologie. L'ethnologie est la science de la particularisation des groupes sociaux et culturels tandis que

⁵⁴ Bromberger Christian, 1979, « Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémio-technologie », *L'Homme*, tome 19 n°1. pp. 105-140.

⁵⁵ Ginzburg Carlo, 1980, *Signes, Traces, pistes, racines d'un paradigme de l'indice*. Le débat n°6, pp. 3-44.

⁵⁶ Leroi-Gourhan André, 1968, « L'expérience ethnologique » in *Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris : Gallimard. pp. 1816-1825.

l'anthropologie est la recherche des invariants. Max Caisson rappelle l'orientation donnée par le Maître dans « L'indien, l'ethnologue et le détective »⁵⁷ cette phrase du Maître :

« Si un clou chante chinois comme un poème de la dynastie des T'ang, on ne voit pas pourquoi on n'essaierait pas de traduire son chant. Ici se présente un obstacle : entre sentir qu'un objet parle chinois, et répéter ce qu'il raconte, il y a toute l'ethnologie, non pas seulement passée et présente, mais encore celle qui a encore un bon morceau du chemin à parcourir »⁵⁸.

Là encore, l'ethnologie se présente comme une science du détail, des restes, de l'insignifiant. La parlotte du clou chinois n'est qu'un surplus insensé, nous dit Caisson, un non-sens. Lewis Carroll n'est pas loin. Dans l'expérience ethnologique, nous ne sommes jamais dans un univers de sens. L'hypothèse non dite est toujours que ce non-sens doit bien avoir un sens⁵⁹. Alice ethnologue est moins au pays des merveilles que de l'autre côté du miroir⁶⁰ : dans sa navigation vers le trône de reine, elle tend vers l'autre rive, celle du sens. Alors qu'elle déambule au pays du non-sens, Alice se balade sur un échiquier, un espace ordonné par des coordonnées symboliques. Au fur et à mesure qu'elle progresse dans la partie, dont Lewis Carroll retrace en annexe le déroulement, elle apprend les règles qui y président. Elle finit reine. Cette navigation du non-sens vers le sens est exactement l'inverse d'une psychanalyse, longue expérience de déprise du sens, plongée dans le non-sens de l'inconscient. L'ethnologie suppose donc une ligne d'horizon, un ailleurs signifiant. Dans toute démarche ethnographique se dissimule une promesse d'Amérique ; parenté difficile à assumer, nous sommes les enfants de Colomb en ceci que nous supposons une limite, une finitude, avant même de poser l'idée de sphère. Nous supposons une caractéristique topologique à notre espace : nous croyons fermement à un bord au non-sens. La supposition tient lieu de seule hypothèse sur laquelle nous fondons notre géométrie ; un bord vient clôturer notre espace d'investigation. Mais de quelle nature est-il ? Quelle topologie écrit-il ?

Pilosité et bande de Moebius

Cette relation topologique entre sens et non-sens est particulièrement prégnante dans la pilosité. Pourquoi les cheveux longs des Turques « symbolisent »-ils la sexualité ? Pourquoi ce « fétichisme » du poil facial ? Pourquoi, dans ces moustaches, barbes, cheveux, courts,

⁵⁷ Caisson Max, 1995, « L'Indien, le détective et l'ethnologue », *Terrain* [En ligne], 25 | septembre 1995, mis en ligne le 07 juin 2007, consulté le 30 janvier 2016. URL : <http://terrain.revues.org/2856> ; DOI : 10.4000/terrain.2856

⁵⁸ Leroi-Gourhan André, 1982, *Les racines du monde*, Paris, Belfond.

⁵⁹ Caisson Max, « L'Indien, le détective et l'ethnologue », *Terrain* [En ligne], 25 | septembre 1995, mis en ligne le 07 juin 2007, consulté le 30 janvier 2016. URL : <http://terrain.revues.org/2856> ; DOI : 10.4000/terrain.2856. § 35.

⁶⁰ Carroll Lewis, 1990, *Œuvres*, Paris : La Pléiade.

longs, bruns, blonds, frisés, lisses, « fermés » (*kapalı*) ou « ouverts » (*açık*), s'y lisent les multiples différenciations politiques et religieuses ? Pourquoi en Turquie, comme en France, la question du foulard déclenche des crises politiques si importantes ? Si la différence entre soi et l'autre ne tient souvent qu'à un cheveu, pourquoi alors est-elle vécue comme substantielle⁶¹ ?

La pilosité est un de ces impondérables de la vie quotidienne particulièrement prolifiques⁶². Elle est au point de rencontre entre le registre de l'imaginaire (le sens de la signification), celui du symbolique (le non-sens du signifiant) et le destin que dessine l'anatomie de chacun – c'est-à-dire ce morceau de réel avec lequel nous composons. Le poil est matière à incarnation de l'objet *a*.

La question serait de savoir si nous retrouvons la même valeur de fonction dans les autres objets *a*, classiques, que la psychanalyse a su repérer. Car la pilosité a ceci de commun avec les autres objets partiels (l'objet de la succion, de l'excrétion, la voix, le regard et le rien) de disparaître et de réapparaître puisqu'il repousse. Dans ce jeu de coupe et de repousse se loge un lien biologique à la signification. Il permet le travail d'articulation d'une absence et d'un retour. Objet du corps, il plonge ce dernier dans un rythme, une suite de + et de -, c'est-à-dire un ordre symbolique. Sans doute pour cette raison, le poil est matière à signifier : il revêt une valeur sémiotique exceptionnelle, constituant un instrument de classement privilégié entre les genres, les statuts, les âges, les engagements sociaux, etc. En Turquie, comme souvent ailleurs, il noue des significations de trois ordres : religieux, politique et sexuel⁶³. Il prend un rôle de *shifter* entre un code et un autre⁶⁴. Ainsi la pilosité corporelle dont le traitement renvoie à la bonne hygiène musulmane et à une sexualité maîtrisée, signifie le bon respect à « l'ordre social ». Pratique de l'intime, elle signifie sans toutefois communiquer puisque largement invisible. La connotation « ordre social » est peu diserte. Si elle ouvre sur une série d'équivalences, elle s'inscrit difficilement dans une rhétorique, alors que généralement le processus de connotation est associé à ce genre de procédés. Cela s'explique aisément puisque la rhétorique prend pour terreau la communication. Nous avons donc ici une connotation peu rhétorique puisque peu communicative. Avec les poils corporels, nous sommes en présence d'une trichologie sans « trichologos ». C'est là une opposition forte avec la pilosité céphalique (faciale et capillaire), car les poils de la tête sont visibles et matière à communication. Cheveux des femmes, moustaches, barbes lient le genre et le positionnement politique. Ces deux

⁶¹ Fliche Benoît, 2000, « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, n°35, <http://terrain.revues.org/1133>

⁶² Bromberger Christian, 2012, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris : Bayard.

⁶³ Fliche Benoît, 2012, « Éléments pour une trichologie turque », in Auzépy Marie-France et Cornette Joël (éd.), *Histoire du poil*, Paris : Belin, p. 211-233.

⁶⁴ Barthes Roland, 1985, *L'aventure sémiologique*, Paris : Le Seuil.

registres de significations sont ainsi enchevêtrés, mais les sens politiques estompent la signification du genre : la communication prédomine sur la signification. Avec le poil, nous touchons la force de la connotation, à ceci près que la matière trichologique n'est pas matière à une mythologie ; elle n'est pas l'objet d'une mythologie. *Elle est mythologie* car elle revêt cette fonction de savoir faire passer d'un ensemble à l'autre des significations ou, pour le dire en des termes plus « lévi-straussiens », de créer du continu là où il y avait du discontinu. Parce qu'elle est un « système sémiologique second », une mythologie⁶⁵, elle peut sexualiser le religieux, sacraliser le politique et politiser la sexualité. En ce sens, il revêt une identité de mythologie. L'opération logique n'est pas des plus simples car elle revient à situer sur un même plan des registres de significations qui, a priori, s'agencent sur des plans différents. Nous pourrions dire qu'elle consiste à faire passer une surface bilatère à une surface unilatère : elle met en continuité ce qui est perçu a priori comme discontinu.

Sur une surface-plan, le tracé d'une courbe fermée s'apparente à la pensée catégorielle : un espace est ainsi délimité par un bord, espace dont nous supposons qu'il est peuplé d'éléments si bien que nous pourrions dire qu'il fait « ensemble ». Dans cette perspective, la division qu'offre la pilosité entre sens et non-sens s'y retrouve aisément. Le poil délimite un espace de sens (sexuel, politique, religieux). Passer les bornes, c'est-à-dire interroger l'arbitraire de ce jeu de signification, et nous pensons sombrer dans le non-sens. La connotation de second degré opère un doublement du lacet : le bord se recoupe. Ce doublement nous fait croire que des registres appartiennent à d'autres. Ainsi, par exemple, le registre du sexuel appartiendrait à celui plus large du religieux qui, lui-même, appartiendrait à celui du politique. D'un ensemble, nous passerions à trois ensembles inclus. Bien sûr, ce jeu d'inclusion est fonction d'interprétation des déterminations à l'œuvre. Un freudien verra en dernier ensemble le sexuel, là où un anthropologue du politique désignera l'ensemble des rapports de domination. Cette lecture du redoublement du lacet n'est satisfaisante que si nous restons sur une surface à deux dimensions, une surface-plan. Mais cette opération de dédoublement du lacet change profondément la topologie du problème. Ce lacet redoublé nous plonge dans un espace à trois dimensions. Le bord ne se recoupe plus. Il devient le bord unique d'une bande à une seule face : il délimite une bande de Moebius, un ruban unilatère. Nous passons alors sans difficulté d'un registre à l'autre : ils sont de fait sur la même face. Le sexuel et le politique ne sont plus séparés par un bord, en discontinuité ; ils sont mis en continuité. Encore une fois, toute la force du mythe est dans l'acte topologique de rendre continu du discontinu.

Les miettes du signe

Derrière lui, le signe laisse quelque chose d'autre que lui-même. Ce qui tombe de la table de la signification n'est pas à jeter aux « petits chiens », puisqu'il se pourrait qu'il soit le sel même de notre quotidien,

⁶⁵ Barthes Roland, 1957, *Mythologies*, Paris : Le Seuil, p 187.

bien que parfois grains de sable dans les grandes industries de sens. Ces petits riens relèvent d'appréciations délicates à décrire, et pourtant si déterminantes, des « pas grand-chose » en forme d'autant « pas de sens », croisés par inadvertance au moment où le signe avoue son incompetence à rendre compte, comme lorsque devant une dernière question de l'ethnologue, se rabat une ouverture définitive vers un autre lieu, celui d'une esthétique hors texte. La répétition, le rythme, la pulsation, contre la barre du signifiant et du signifié. En jeu, avec ce reste, est l'introduction à une autre topologie. Nous quittons la géométrie des feuilles de papier pour une première approche des nœuds.

L'expérience du signe et celle de l'esthétique se croisent mais ne se confondent pas. Elles se rencontrent en ce lieu qu'il est d'usage d'appeler la vérité. L'esthétique s'impose tout autant et structure notre expérience quotidienne, nous détermine, jusque dans les activités les plus abstraites, comme les mathématiques où sa part est majeure (une démonstration doit être « élégante »)⁶⁶. Là est le point de départ de Leroi-Gourhan : en cette part prégnante de la sensibilité de l'humanité dans l'orientation qu'elle peut donner à sa vie.

L'œuvre de Leroi-Gourhan a une étrange unité. De ces premières missions au Japon aux derniers cours au collège de France, le fil rouge reste celui de l'esthétique. Insistons : l'esthétique n'est pas limitée à l'appréciation du beau, ou du sublime, mais prend sa valeur dans le banal et l'insignifiant. En dehors des grandes « œuvres », la conception gourhanienne s'étend à la perception des rythmes, des formes et des valeurs, perception sur laquelle repose l'insertion spatio-temporelle des individus et des groupes humains et, de par sa fonction particularisante, leurs relations avec les autres groupes⁶⁷. En ce sens, l'étude de l'esthétique quotidienne n'est en rien une anthropologie de l'art. Il s'agit moins d'aborder l'esthétique comprise comme les conditions sociales de production d'œuvres artistiques ou comme une série de jugements de valeur déterminés par des relations sociales (La distinction de Pierre Bourdieu ou les styles de vie Max Weber) que comme lieu de production du reste qui fait style, ce qui n'est pas sans effet sur le social et le politique. Il reste néanmoins que, comme le sens, elle trouve une articulation avec la fonction imaginaire puisque le style est lié à une fonction de particularisation – porte d'entrée de l'expérience ethnologique (Leroi-Gourhan 1968). Dans cet article de 1968, malheureusement méconnu qui

⁶⁶ Dieudonné Jean, 1996, *Abrégé d'histoire des mathématiques*, Paris : Hermann. Grothendieck Alexandre, 1996, *Récoltes et Semailles : réflexions et témoignage sur un passé de mathématicien*, Université Paris 6, Grothendieck Circle, 929p. <http://lipn.univ-paris13.fr/~duchamp/Books&more/Grothendieck/RS/pdf/RetS.pdf>

⁶⁷ Leroi-Gourhan André, 1966, *Le geste et la parole*, deux volumes, Paris : Albin Michel. Martinelli Bruno, 2005, *L'interrogation du style. Anthropologie, technique et esthétique*, Aix-en-Provence : Presses de l'Université de Provence.

vient pourtant clore le volume d'Ethnologie générale dans l'encyclopédie de la Pléiade, Leroi-Gourhan écrit :

« Sur un autre plan, mais toujours dans la forme de l'alternance, la recherche généralisante des lois qui se résolvent dans la nature de l'homme s'oppose à la recherche particularisante des assemblages culturelles. À la notion de « structures » adhérente à des cadres de possibilités nues s'oppose la notion complémentaire de « style » inhérente aux harmonies qui se développent dans une trame culturellement vêtue »⁶⁸.

À l'anthropologie revient la recherche des lois générales à travers l'étude des structures, à l'ethnologie, la fonction ethnographique, la recherche des lois de particularisations et l'étude du style. Si l'opposition entre anthropologie et ethnologie pourra paraître datée, il est posé néanmoins la question de la particularisation esthétique des groupes sociaux avec cette idée que nous conserverons comme principe méthodologique, le style et la structure sont des oppositions complémentaires. Cela n'est pas sans poser des problèmes théoriques et des dangers non moins prégnants dont le premier est sans doute de rabattre la particularisation sur la distinction, le style sur l'identité formulée. Si l'on peut entendre que le style soit lié au registre de l'imaginaire, il n'est pas toutefois certain qu'il relève uniquement de la relation spéculaire.

L'affirmation du naturaliste, « le style c'est l'homme » est connue pour l'anthropologie. Ce mot invite à son renversement. Si l'homme peut se lire à travers ce style, de quoi ce dernier relève-t-il au final ? Le style désigne une manière d'agir. Reste que dire cela n'est rien avancer d'autre que lorsqu'il y a du style, nous sommes alors en présence d'un « même ». Nous suivrons ici A. Compagnon lorsqu'il écrit que « l'axiome du style est donc celui-ci : il y a plusieurs manières de dire la même chose, des manières que le style distingue. Aussi le style, au sens d'ornement et d'écart, présuppose la synonymie »⁶⁹. Synonymie supposée, dans une structure dite, mais jamais effective puisque le style vient remettre un écart, se glissant dans les interstices les plus minces que la fonction laisse à la forme⁷⁰ : il vient poser une différence mineure, une « langue dans la langue » pour reprendre la formulation de Deleuze et Guattari⁷¹.

Placé à l'intersection de plusieurs champs⁷² -- celui de l'identité (la particularisation avec les marqueurs⁷³), celui de la sensibilité (goût, dégoût, etc.), celui de la technique et celui de l'économie – mais ne se

⁶⁸ Leroi-Gourhan 1968 : 1818.

⁶⁹ Compagnon, A. *Le démon de la théorie*, Paris, Le Seuil 1998

⁷⁰ Leroi-Gourhan 1966.

⁷¹ Deleuze Gilles et Guattari Felix, 1980, *Mille Plateaux*, Paris: Le Seuil. p.123.

⁷² Martinelli 2005

⁷³ Gell, Alfred, 2009, *L'art et ses agents*, Paris : Les Presses du réel. p.198.

confondant avec aucun d'eux, le style « confère une immanence à l'objet que suggèrent les métaphores de la personnalité »⁷⁴. Il traduit un ailleurs au champ de ce qu'il donne à voir. L'étymologie veut que le mot renvoie au poinçon du scribe qui venait marquer (*stilus*). Le style n'est donc pas sans être sans rapport avec l'écriture. Le style, c'est ce qui permet de (se) marquer, c'est-à-dire dans une acception large du mot écriture, c'est ce qui permet de s'écrire. Il est bien évident que l'écriture ne se limite pas à la codification, qu'elle existe antérieurement à l'écriture de la parole (nous retrouvons cette idée tant chez Lacan que chez Leroi-Gourhan). L'écriture fait support à la pensée et le style est l'impression de l'imaginaire sur l'opération symbolique, raison pour laquelle elle donne à voir une singularité irréductible, par lequel le sujet va pouvoir soutenir une identification imaginaire. Est-ce pour autant qu'il pose une identité ? Indiquer une différence est-ce nécessairement affirmer une opération d'égalité ? Le pas ne devrait pas être franchi et distinguer les deux opérations, la manière et l'être. Ce bord de l'ineffable fut la porte d'embarquement vers la Turquie.

Dans cette perspective, il s'agit de repartir de cette vieille interrogation qui travaille l'ethnologie depuis le XVIII^e siècle « comment peut-on être persan ? ». Le comique de la phrase tient en la pédanterie découlant de la supposition qu'être persan serait du ressort de la possibilité d'un choix. Disant ça, il est aussi posé – ce qui est bien là le trait d'esprit de cour – que l'être relève de la manière. L'un des points de départ est bien dans ce trait d'esprit : le « comment être », les « modes », les manières d'être prévalent sur l'être, l'habitus l'emporte sur l'ontologie. Ce faisant, est postulé un autre espace de découpage de la différence, celui des pratiques qu'on suppose alors le décalque d'un espace de sens. La relation bijective entre ces deux ensembles est au fondement du questionnement. Or rien ne nous assure que nous soyons dans une relation d'ordre bijective : elle pourrait être aussi injective ou surjective.

L'esthétique du banal

En partant vivre dans ce quartier de *gecekondu* (habitat autoconstruit), il s'agissait au départ de comprendre comment une esthétique villageoise persistait en milieu urbain. L'intuition était fautive. La ville devenait moins villageoise que le village, situé à cinq heures d'Ankara, qui s'urbanisait. L'image associée à ces quartiers qui constituaient alors plus de 60 % du bâti ankariote, était « ruraliste ». Largement partagée par la littérature sociologique que par les habitants eux-mêmes, elle ne résistait pourtant pas à l'ethnographie. Appliqué à la morphologie urbaine des villes turques du début des années 2000, le « village urbain » était un concept inopérant. Outre que les anciens habitants de Büyükkı la se sont parfaitement appropriés symboliquement et cognitivement l'espace ankariote, l'espace du village lui-même n'était plus pertinent jusqu'à ce que des entrepreneurs de la patrimonialisation,

⁷⁴ Martinelli 2005

dont le principal artisan était Hacı Duran, eurent l'idée, jugée alors au début comme « folle », de le faire revivre.

Il était possible d'analyser ce mouvement de retour vers le rural de plusieurs points de vue, en mettant l'accent par exemple sur les liens organiques entre les économies différenciés et complémentaires des deux espaces⁷⁵, etc. L'entrée restait les évolutions de l'esthétique : comment et pourquoi des anciens paysans qui avaient tant détesté le village se retrouvent trente ans après pris d'amour pour lui ? Elle conduit à plusieurs autres interrogations dont la première est de comprendre l'hétérogénéisation des socialisations et des clivages des habitus inter et intra-individuel. La notion d'habitus s'est imposée puisqu'il s'agissait de comprendre les cadres de perception socialisés qui permettaient de ressentir et d'agir en adéquation supposée avec le champ d'inscription.

L'introduction de l'habitus a fait basculer la question de l'esthétique sur un versant plus banalisé vers une sémiotique de la distinction. C'est ici qu'une opération logique, jamais nommée, se loge. L'habitus est un des opérateurs de la transformation de la différence, en posant une relation de bijection réciproque. À une pratique correspond un sens. À un sens répond une pratique. Ce basculement est motivé par l'impossibilité de tenir un questionnement sans réponse – donc un rapport au sens – sur un long terme. L'interrogation du style trouve refuge dans le sens. Cela est particulièrement visible dans la renaissance de *Büyükki* la qui donnait à voir des mécanismes de mythologisation similaires au traitement sémio-technologique de la pilosité. Le montre l'analyse des processus de patrimonialisation de la soupe *a ure*⁷⁶, dans la cérémonie de

⁷⁵ Fliche, Benoît, 2004, « « La modernité, elle est en bas » : ruralité, urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n°1, *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>

⁷⁶ *Aşure* : nom donné au 10^{ème} jour du mois musulman de *muharrem*, considéré traditionnellement comme celui de la mort tragique de Hüseyin, fils d'Ali et petit-fils de Mahomet, sur le champ de bataille de Kerbelâ, en 61 selon le calendrier musulman (soit le 10 octobre 680 selon notre calendrier). Il s'agit d'un jour de jeûne facultatif pour les musulmans en général, et d'un jour de deuil pour les chiïtes. Par extension, ce terme désigne le mets rituel préparé à cette occasion. Il est composé de douze ingrédients, symbolisant les douze imams.

l'*Ayn-î cem*⁷⁷, et la danse rituelle qui s'y effectue, le *sema*⁷⁸⁷⁹. Selon le même procédé, lorsque furent analysées les transformations esthétiques des intérieurs du village à la ville et les changements de gestion de l'impromptu dans l'intimité quotidienne, l'une des clefs privilégiée était celle de la distinction sociale⁸⁰. Il est difficilement contestable que les décors intérieurs reposent sur une volonté de paraître, sur la nécessité sociale de donner une image à autrui. Cependant, ayant dit cela, nous avons laissé de côté la part la plus obscure du phénomène, à savoir ce qu'est une image et en quoi elle suppose un regard. Autrement dit quelle fonction accordée à l'œil dans cette société ? Enfin, les rythmes, les intervalles, « l'*architexture* » du sensible, n'ont pas été réellement analysés. Nous sommes restés cois devant l'objet pour le renvoyer là où il parle d'autre chose que de lui-même, le sens social, en se réfugiant derrière l'argument que « c'était de l'anthropologie ».

Il est apaisant de croire que les concepts ne transportent pas avec eux une épistémè particulière, que ce sont là de simples outils, tournevis, marteaux, et pinces, juste utiles à saisir le réel. C'est loin d'être le cas en ce qui concerne l'*habitus*. Michel de Certeau a raison de dire que l'*habitus* suppose un acquis. Dès lors, il convoque un passé et renvoie à une genèse des pratiques⁸¹.

⁷⁷ *ayn-ı cem* (ou *cem*) : *ayin* désigne la cérémonie, et *cem* signifie communauté, rassemblement. Comme le terme *cami* (mosquée), il vient de la racine arabe *cam'a*. Le *cem* est la principale cérémonie des alévis et des bektachis. La cérémonie serait la répétition sur terre du *Kırklar Meclisi*, le Banquet des Quarante, qui eut lieu dans l'au-delà, sous la présidence d'Ali, pendant l'ascension céleste du Prophète (*mirac*). Elle a lieu généralement la nuit, réunit les fidèles de deux sexes et se termine, chez les bektachis et certains groupes alévis, par des agapes arrosées d'alcool, ce qui suscite de vives critiques des milieux orthodoxes

⁷⁸ *sema*, *semah* : « audition divine », « concert spirituel ». A l'origine, ce terme désigne le fait d'écouter la récitation du Coran ou de poésies mystiques. Cette action réveille un sens interne chez le soufi, qui le conduit à l'absorption en Dieu. Par la suite, ce terme a fini par désigner la danse, accompagnée de musique, que les derviches pratiquent pour faciliter leur fusion avec le divin. Chez les alévis, il désigne les danses rituelles, souvent circulaires, pratiquées durant le *cem*.

⁷⁹ Fliche Benoît, 2005, « The *hemşehrilik* and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 04 mars 2015, Consulté le 06 mai 2016. URL : <http://ejts.revues.org/385>

⁸⁰ Fliche Benoît, 2006, « l'Évènement et le quotidien : une ethnologie du salon dans un quartier de 'gecekondu' d'Ankara (Turquie) », *Anthropology of the Middle East*, 2006, vol 1, n°1, pp.25-36. Fliche Benoît, 2010, "Türkiye'de Köyden Kente Göçle Birlikte Temizlik Alışkanlıklarının Değişimi" in Gürsoy Naskali E. ve Salih Mehmet Arçın (éd.), *Temizlik Kitabı*, İstanbul : Kitabevi Yayıncılık.

⁸¹ Certeau Michel de, 1990, *L'invention du quotidien vol 1, Arts de faire*. Paris : Gallimard. p.92-93.

Le tore du désir

Double déplacement, donc, celui du sens et celui du temps que fait opérer l'habitus. Ce déplacement a un prix, qu'indique Michel de Certeau, celui du désir de l'inconscient. Il renvoie aussi à une « économie du lieu » que pose le champ, autrement dit à une topologie de la surface plan. Enfin, il instaure une relation à la vérité – « mon Dieu, ils *savent* ce qu'ils font » –, puisque le champ tend à déterminer les habitus. Or, ce que montre la renaissance de Büyükkı la est l'inverse : la transformation des habitus crée le champ social⁸².

Büyükkı la ramène surtout à une interrogation en termes de genèse, celle des habitus, et par là à une histoire qui viendrait expliquer sa singularité. Dans la région, presque tous les villages furent affectés par les départs en migration, comme le montre l'analyse de la démographie sur un siècle dans la sous-préfecture de Sorgun. Néanmoins Büyükkı la fut l'un des rares, en raison de la migration, à disparaître entièrement des cartes. Dès qu'ils le purent, ces villageois quittèrent leurs terres pour tenter leur chance en Europe ou à Ankara. L'absence d'attachement pour leur lieu était si visible qu'elle faisait l'objet de plaisanteries des villages voisins. Pourtant, ce même village fut réinvesti par un mouvement de retour et de patrimonialisation⁸³, au grand étonnement des villageois voisins.

Dès lors comment expliquer cet aller-retour ? Pourquoi ce village disparaît et renaît de ses cendres trente ans plus tard ? Ce ne sont pas là de « simples » questions, issues d'une curiosité toute justifiée, ceci non en raison des réponses qu'elles appellent mais parce qu'elles ne sont pas sans effet sur le régime de causalité qu'elles mettent en place. Elles viennent, en toute discrétion, replacer le temps comme agent de causalité. Une histoire est donnée à entendre. Poser ces questions est une production du temps comme explicatif ; il est supposé qu'un passé viendrait éclairer un présent.

Büyükkı la est constitué de *türkmen* anciens caravaniers forcés à la sédentarité au début du XX^e siècle. Leur conversion économique du commerce à l'agriculture ne se fit pas sans mal. À prêter attention aux histoires qui circulent sur leur installation dans leur « grand hivernage » (traduction littérale de Büyükkı la), ils semblaient entièrement étrangers au travail de la terre. Ils ne savaient manifestement pas ce que labourer voulait dire puisqu'ils se demandaient ce que signifiaient ces grands dessins que leurs voisins faisaient sur la terre. La reconstitution des économies pré-migratoires montre qu'elle était plutôt orientée sur

⁸² Fliche Benoît, 2012, « Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (éd.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger : CNRPAH, pp.193-207.

⁸³ Fliche Benoît, 2005, "The hemşerilik and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, *Hometown Organisations in Turkey*, 2005, <http://www.ejts.org/document385.html>.

l'élevage. La sédentarisation fait immédiatement disparaître le cadre tribal au profit de grands lignages concurrentiels. L'espace villageois était clos et agonistique. Seul la cérémonie du *cem*, une fois l'an, présidée par un *dede*⁸⁴ (« grand père », officiant religieux), venait apporter un semblant de paix sociale. Il reste que malgré les excommunications, les tensions étaient si vives qu'elles finirent par un homicide lors d'une bagarre générale. Le village était une cage. Pas dorée.

Comment expliquer le départ massif ? Si nous comparons avec l'ensemble des autres villages (une centaine) et que nous croisons propensions au départ et passé nomade, nous constatons que la culture antérieure nomade n'explique en rien les départs des années soixante-dix. La continuité entre les différentes formes de mobilité n'est pas observable. En revanche, au niveau individuel ou familial, les mobilités passées ont influencé la constitution des ressources des dispositions particulières nécessaires à l'émigration, même si elles ne sont pas nécessaires et suffisantes comme facteur explicatif des mobilités contemporaines. Bref, les habitants de Büyükkı la n'ont pas quitté leur village parce qu'ils étaient atteints d'une bougeotte nomade et il est bien malaisé de parler de « culture de la mobilité » en Anatolie⁸⁵, même si les pratiques séculaires de la mobilité ont profondément influencé la culture notamment par le biais de la langue⁸⁶.

Si la culture de la mobilité n'existe pas, comment comprendre ce « goût » pour le mouvement et l'engouement contemporain du village ? Là réside une autre mathématique présupposée mais jamais déclarée. À bas bruit, elle est structure du raisonnement des différents textes publiés sur ce sujet. Lorsqu'un ensemble A appartient à un ensemble B alors le jeu des opérations opérés sur B s'opère aussi sur A. Toute l'analyse de variations d'échelles pour expliquer le départ repose sur ces appartenances régionales, locales, familiales⁸⁷. Le jeu des poupées russes des déterminations laisse cependant le ressort de l'action en dehors. Il n'explique pas non plus les configurations nouvelles d'installation, le moment où les habitus sont mis en confrontation avec d'autres matrices

⁸⁴ *dede* : litt. « grand-père ». Titre porté par les maîtres spirituels dans la confrérie bektachie. Chef spirituel d'une communauté alévie.

⁸⁵ Fliche Benoît, 2006, « Le nomade, le saisonnier et l'almancı : une culture de la mobilité en Anatolie centrale ? », *Etudes Rurales*, n° 177, 2006, pp.109-119

⁸⁶ De Tapia Stéphane, 2010, « Le lexique anatolien de la mobilité et de la migration », *Turcica*, volume 42, pp. 89-144.

⁸⁷ Fliche Benoît, 2007, *Odyssées Turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Editions, 236 p.

2012, « Retour sur la question de l'émigration en Turquie : Une analyse des propositions au départ dans un village d'Anatolie centrale » in Kamel Chachoua (éd.), *L'émigration Algérienne en France, Un cas Exemple, Hommage à Abdelmalek Sayad (1933-1998)*, Alger : CNRPAH, 2012, pp.139-152.

de socialisation à Narbonne⁸⁸, à Ankara ou en Allemagne. L'analyse de l'émigration fait appel à un jeu présumé de détermination en raison de l'appartenance. Autrement dit, le contexte détermine le départ. Il est la variable. L'analyse de l'immigration, lui, repose aussi sur l'idée que le contexte « détermine ». Cela renvoie à un « ça dépend » final et aux notions dissimulées d'adaptation et de milieu, nuancées par des raisons intrinsèques, dont la distinction. Néanmoins, la structure d'opportunité, notamment économique, reste première.

Sauf qu'intervient une fois *encore* le désir. Il chamboule un contexte, un nécessaire, il impose un autre texte. Distinctement s'écrit une contingence. Se faisant, il nous déplace vers une autre topologie que celle de l'espace-plan.

Le retour vers le village – dont à l'époque personne ne mesurait l'importance du phénomène à l'échelle de la Turquie – se matérialisait dans des constructions architecturales très éloignées des maisons à toits plats et en mur de pisé « traditionnel ». À Ankara, les transformations esthétiques touchant le mobilier, le décor, sont en lien avec les recompositions de la sociabilité, des temporalités, du privé, du public et de l'intime⁸⁹. Lire seulement les transformations d'esthétique dans les logiques de la distinction ne suffit cependant pas à expliquer les dynamiques territoriales fortes à l'œuvre comme "La cage et le site web : de quelques transformations contemporaines des villages anatoliens", le montre.

Durant la seconde moitié du XX^e siècle, l'image d'un monde rural moribond est commune en Turquie. Au début des années 2000, elle est pourtant fautive. Les villages anatoliens sont insérés dans des dynamiques originales saisissables dans des « territoires en archipel » (l'expression est d'Altan Gokalp lors d'une école d'été, fondatrice, sur les champs migratoires, organisée par Gilles de Rapper et Jean-François Pérouse en juin 2001 à Istanbul). Ils sont en relation avec des espaces très hétérogènes, comme les banlieues des villes européennes, les quartiers de *gecekondu* ou des grandes métropoles turques. Cette archipélisation a des conséquences sur les transformations que connaissent les villages : ces derniers ont changé de fonction. D'un milieu auquel étaient associées des

⁸⁸ Fliche Benoît, 2007, « Contextes d'implantations et reconfigurations sociales à Narbonne et Ankara », in de Tapia, Stéphane, Guillou Anne et Wadbled Poeth, (éd.), *Migrations turques dans un monde globalisé. Le poids du local*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp.141-155.

Fliche Benoît, 2008, « Maladan orağa : Narbonne'daki Alevilerin toplumsal yeniden biçimlenme ve yerleşme bağlamı », in Irtiş, Verda et Daniş, Didem, (éd.), *Fransa'da Türkiye'nin göçmenleri*, Istanbul : Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, pp 209–223.

⁸⁹ Fliche Benoît, 2010, "Türkiye'de Köyden Kente Göçle Birlikte Temizlik Alışkanlıklarının Değişimi" in Gürsoy Naskali E. ve Salih Mehmet Arçın (éd.), *Temizlik Kitabı*, Istanbul : Kitabevi Yayıncılık.

ressources (terres etc.), ils sont devenus une ressource parmi d'autres. La « cage » étriquée⁹⁰ – l'horizon des possibilités d'attente – qu'était le village est devenue elle-même une possibilité d'attente. Le village est un objet de jouissance, voire un objet de désir, comme nous le montre cette explosion de sites internet consacrés au village, l'augmentation depuis les années quatre-vingt des associations de compatriotes et de village ou la diffusion d'une esthétique « néo-rurale ». La conséquence logique est que, comme objet de désir, il peut choir, d'autant que les ressources qui lui sont associées peuvent disparaître. Ainsi les problèmes de sécheresse en Anatolie ces dernières années ont-ils rendu le passage de l'été difficile, si bien que certains des « retraités » reconsidèrent leur retour à la terre. Inscrit uniquement dans le désir de ses occupants, la survie du village anatolien n'est nullement assurée. La cage peut être abandonnée.

En disant que le village est objet de désir, qu'est-il avancé ? Que veut dire « l'objet de la « contrainte » devient l'objet du « désir » » ? Plus largement, quelle part du désir dans l'histoire migratoire ? Si les études sur la mobilité s'intéressent aux facteurs *pull and push*, fondement du raisonnement, peu mettent au centre de leur interrogation le désir. Or, le désir n'est pas simplement un « élément » factoriel de plus. Il procède à un renversement de conception de la topologie dont les phénomènes de patrimonialisation ne sont qu'un cas particulier.

Dans quel espace nous situons-nous lorsque nous ethnographions un champ social ? Le modèle d'espace sous-jacent du champ est un échiquier et la majorité des livres de sociologie, bourdieusienne ou non, sont des livres d'échecs. Ils indiquent comment la partie – la stratégie ou la tactique – s'explique par les positionnements des pièces sur cet échiquier dont l'un des enjeux est justement la définition de la clôture du champ, c'est-à-dire le bord de l'échiquier. L'habitus est l'art de bien jouer, raison pour laquelle, chez Bourdieu, il est généré par le champ et non l'inverse. Certains iront jusqu'à adopter une perspective plus historique ou anthropologique pour expliquer pourquoi le jeu se déroule sur un échiquier et non sur un damier de go. L'important n'est pas là mais dans la conception de l'espace supposé supporter la partie, un espace plan euclidien. Pourtant, à regarder de plus près, il n'est en rien évident qu'un échiquier soit une surface-plan, ceci en raison même de l'orientation de sa clôture, une des questions fondamentales que pose la théorie bourdieusienne des champs sociaux. Les deux suites de chiffres et de lettres qui bordent le damier l'orientent. Si nous recollons les quatre bords en suivant l'orientation [1 > 8] et [A > H], nous obtenons un tore. Comment joue-t-on aux échecs sur un tore ? Joue-t-on de la même manière que sur un espace plan ? Rien n'est moins sûr. Pourquoi nécessairement procéder à l'étalement du tore pour en rendre compte ? Que perd-on dans l'opération ? En étalant le tore, certains mouvements ne sont tout simplement pas observés alors qu'ils sont tout aussi bien « joués ». Contrairement aux apparences, un tore est un quadrilatère mais

⁹⁰ Ginzburg 1980.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

orienté, une structure doublement trouée, c'est-à-dire en anneau organisé autour d'un trou central et d'un trou périphérique.

A/8 → H/8

↑↑

A/1 → H/1

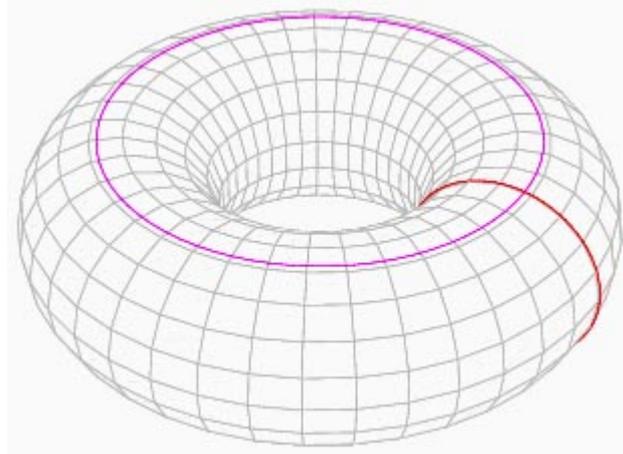


Figure 1. De l'échiquier au tore

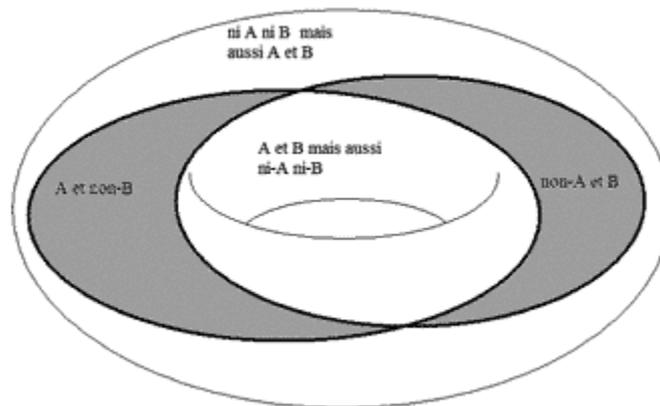
Ainsi, en se déplaçant sur un espace que l'on croit plan, il se peut que nous soyons sur une autre topologie, bien plus subversive. Le tore, si nous suivons cet exemple, repose des questions importantes aux questions de l'appartenance et de l'identité. Nous touchons ici l'une des conclusions d'un parcours de recherches, économe en mots déjà écrits par Jean Petitot⁹¹ : une primauté de la topologie s'exerce sur la logique. La démonstration nous ait donnée par Bernard Vandermersch dans ses *Douze leçons de topologie à Montpellier*⁹² à la suite de laquelle il est impossible de se questionner sur l'identité ou sur la logique sans se poser au préalable la « nature » des surfaces d'inscription de nos descriptions ethnographiques. Soit la classe A, l'ensemble des psychanalystes. En dehors, se situent les non-psychanalystes, les non A. Si cette opération s'effectue dans un espace plan, il est impossible de « passer » de A à non A dans une transformation continue. Toutefois, les choses changent considérablement si l'on opère sur un espace torique. On voit alors que le terrain occupé par les psychanalystes se retrouve en continuité avec le champ des non-psychanalystes. Les psychanalystes se retrouvent non-psychanalystes et inversement. Dans un tore, une courbe fermée ne peut pas délimiter un intérieur et un extérieur. Il en va de même avec la sphère. Soit deux « cercles », A et B, sur une sphère : « A peut se sentir tranquille par rapport à B, puisque B est en dehors de lui, B ne peut le circonscire, l'englober, l'incorporer. Mais si par hasard, nous étions sur une sphère, B pourrait s'étendre de l'autre côté et venir englober A », ceci par

⁹¹ Petitot Jean, 1988, « approche morphodynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, tome 28, n°106-107. pp. 24-50.

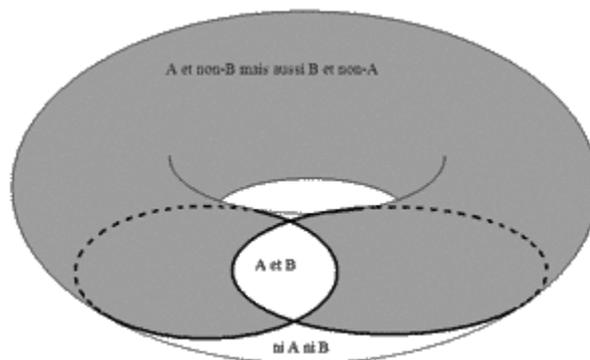
⁹² Vandermersch Bernard, 2014, *Douze Leçons de topologie à Montpellier*, Editions de l'Association lacanienne Internationale : Paris.

déformation continue, sans coupure, ni déchirure, sans modification de la nature de l'objet⁹³. Tous les jours, nous faisons l'expérience topologique que le monde est une sphère et que, dès lors, le cercle imaginativement le plus éloigné de nous fait partie de « notre » cercle, voire qu'il nous englobe et n'est pas sans déterminer notre quotidien. Sur une sphère, l'altérité ne peut pas s'écrire comme sur un plan. Pourtant, nous continuons à agir et à penser comme si la terre était plate.

Nous pouvons reproduire le même raisonnement avec la logique classique des cercles d'Euler. Soit deux cercles, A et B, qui se recoupent. Posés sur surface plane, les deux cercles délimitent quatre parties [A, B, « A et B », « ni A – ni B »]. Sur un tore⁹⁴, les conséquences logiques changent considérablement puisque les « A et B » se retrouvent identiques aux « ni A-ni B ».



Jean Brini va plus loin puisqu'avec justesse, il indique que, sur un tore, « ceux qui sont (ont ?) l'un (A) sans être (avoir ?) l'autre (B), sont identifiés, font partie de la même zone mais se différencient de ceux qui sont l'un et l'autre et de ceux qui ne sont ni l'un ni l'autre ».



⁹³ Vandermersch Bernard 2014, p. 16-17.

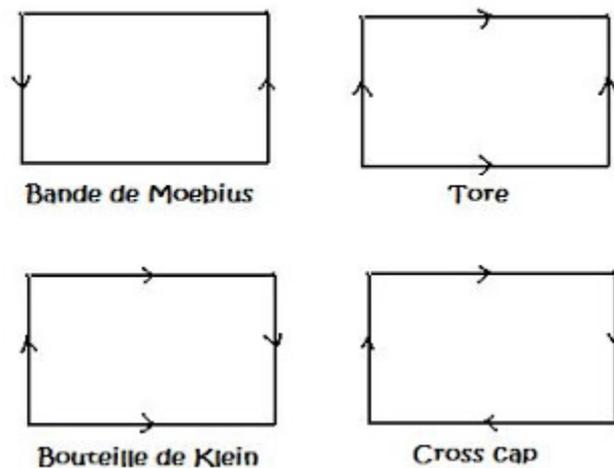
⁹⁴ Brini, Jean, 2006, *L'identité et ses tours*, <https://www.alp-rhonealpes.org/archives/topologie/13-lidentit-et-ses-tours>

La démonstration montre que la question de l'appartenance, de l'inclusion et de l'exclusion trouve *nécessairement* une inscription topologique. L'orientation de la clôture d'un champ n'est donc en rien un problème annexe.

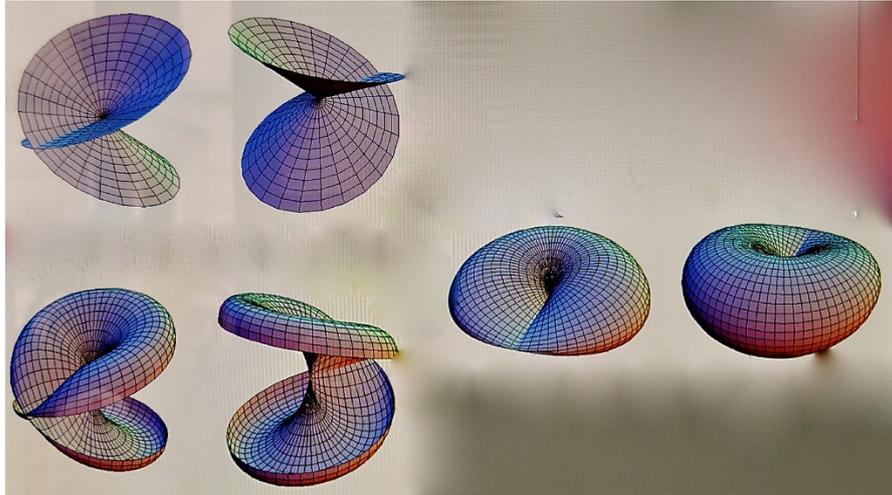
Avec le retour à Büyükkıla, le champ devient le fruit du changement d'habitus et le produit d'un désir puisque le village est devenu l'objet du désir. Le champ villageois se reconstruit – et se traduit concrètement dans la vingtaine de procès au début des années 2000 – en raison du désir d'un homme, Hacı Duran. Hacı Duran recrée un champ social en le transformant, en lui donnant une nouvelle forme, par une vectorisation inédite.

La longue histoire de l'abandon du village montre que le champ était structuré par quatre « vecteurs » souvent décrits par les sciences sociales comme des « champs ». La théorie « inter-sectionnelle » des champs et sous-champs gagnerait peut-être à être reprise à partir de la notion de « vecteur », seule possibilité pour expliquer une influence quelconque entre « champs ». Le vecteur est ce qui permet le déplacement de points d'une position à une autre. Il permet des translations dans un champ.

Quatre vecteurs de mouvements permettent de comprendre les dynamiques du village : celui de la migration, de l'économie, de l'héritage et de l'esthétique. Lors des vagues migratoires des années soixante-dix, le champ du village a été structuré essentiellement par le vecteur de l'économie puis celui de la migration, en contradiction même de l'héritage, puisque l'on vend les terres pour pouvoir migrer. Il s'ajoute à ce déplacement économique et migratoire une nouvelle vectorisation, celle de l'esthétique. Avec l'expérience migratoire, des changements esthétiques s'opèrent, entraînant des changements sociaux. La somme semblait être le vecteur du patrimoine. À suivre la quadrature des vecteurs, nous aurions alors une structure de bord non sans lien avec un cross-cap⁹⁵.



⁹⁵ <http://ephep20112012.blogspot.fr/>



Construction d'un cross-cap. <http://www.valas.fr/Jacques-Lacan-et-Jean-Pierre-Petit-Cross-cap-et-surface-de-Boy,296>



Bouteille de Klein

<https://www.chambre237.com/wp-content/uploads/2014/10/La-Fascinante-Topologie-de-la-Bouteille-de-Klein-02.jpg>

Avec le retour au village, Hacı Duran renverse les logiques patrimoniales. L'économie est le point de départ de la revalorisation du patrimoine. En inversant le vecteur « patrimoine », il forme un tore de Klein. Son génie est d'avoir donné forme, depuis sa propre dialectique de la demande et du désir, à celle des autres, ces villageois dont il écrira

« qu'ils étaient comme les ennemis du village »⁹⁶ et dont il en fera des amoureux.

« Si nous sommes là, c'est parce qu'il a changé notre vie », dira de lui son plus proche ami au moment de son enterrement, déclenchant l'applaudissement de la centaine de personnes réunies, sous la neige, aux pieds des rochers comme il le désirait⁹⁷. Hacı Duran changea leurs vies – comme il a changé la mienne – en y remettant au centre un objet perdu et désiré, métonymie de l'objet a. Il a donné une « structure de bord » de l'Autre, représentée par l'appel du village, ce jour d'hiver 1997 où il vient « par hasard » se promener au village et où il ne peut repartir car quelque chose le tire en arrière, le retient, l'appelle à rester (*durmak* : rester ; *duran* : celui qui reste), comme il l'écrira quelques mois avant son départ⁹⁸. Il devient dès lors le promoteur de la demande de l'Autre et se fait voix désirante de l'Autre jusqu'à devenir son écrivain. Sa mise au service du désir de l'Autre pour susciter le désir des autres vers une origine, un lieu de l'Autre, dans lequel il souhaite trouver le repos éternel. La démarche d' Hacı Duran n'est pas celle d'un entrepreneur du patrimoine mu par la nostalgie. Son désir est mystique. Ce mangeur d'imam était un amoureux, *a ik* (amoureux, fou, barde), de l'Autre.

Comprendre le désir dans l'analyse anthropologique, n'est-ce pas utopique ? Les aspirations, les volontés, les souhaits, certainement... Mais le désir ? Car il est entendu qu'ici, on ne saurait se satisfaire du sens commun accroché au désir. Qu'en soit donnée une première définition : le désir est l'effet de la marque du signifiant sur le *parlêtre*.

Encore faut-il pouvoir ethnographier la marque du signifiant. Nous l'avons vu avec le rêve de Duran : combien de temps fut nécessaire pour qu'il se fasse entendre par l'anthropologue ? L'ouate de la théorie assourdissait ce qui se parlait, un désir de l'Autre, incarné dans un topos. Lors des longues conversations que nous avons à l'heure de l'apéritif (un double pastis pour lui) où invariablement, lorsque l'imam appelait à la prière, fusaient des plaisanteries sur ces « bigots » de sunnites, Hacı Duran dévoilait des morceaux entiers de son histoire désirante, ce long manque qui l'a orienté. Prenons le point de départ confié, le traumatisme infligé par son père. Hacı Duran se décrivait comme un enfant animé par un profond attrait de connaissance qui rêvait de devenir instituteur. Sous prétexte de ne pas le vouloir à sa charge lorsqu'il serait fonctionnaire, son père lui mentit et ne l'inscrivit pas au concours d'entrée provoquant une colère qui ne passa jamais. Dans cette trahison – car il s'agit bien de cela, un père qui a trahi le désir de son fils – doit-on chercher l'unique ressort de l'action ?

Hacı Duran s'inscrit dans une histoire désirante plus ancienne. Une généalogie du désir se déploie et épouse celle, réelle ? des ascendants.

⁹⁶ Alpyıldız Hacı Duran, *Köye dönüş (biz eskiden böyle yaşadık)*, sans éditeur, p. 141.

⁹⁷ Alpyıldız, *ibid*, p. 403 : « Tout le monde sait que mon lieu est là [aux pieds des rochers] ».

⁹⁸ Alpyıldız, *ibid*, p. 141.

Une des sources fut l'histoire d'amour entre la « plus belle femme du village » et le Don Juan du village, Kamil. Mariée à un vieux bonhomme, elle est enlevée par son amant. Suivent la fuite, le scandale, l'excommunication de Kamil, etc. Ce qui importe est qu'est née de cette union scandaleuse une autre femme, Halime, la belle Halime ! qui devra vivre toute son enfance avec cette haute conscience qu'elle n'est pas le fruit du droit mais celui de la passion, de l'amour contrariée. Elle est la fille du scandale. Elle épousera Durak. Elle connaîtra la douleur de perdre tous ses enfants en bas âge jusqu'à ce que naisse Hacı Duran. Cet enfant porte dans ses deux prénoms l'histoire de ces parents. Duran, d'abord qui veut dire littéralement « celui qui reste ». En ce sens, il porte le même prénom que celui de son père Durak (*qui arrête, l'arrêt*). Entamons ici l'étude des effets de la nomination sur la subjectivité et posons l'hypothèse que ce signifiant a un effet⁹⁹. Ce type de prénom est donné aux enfants qui viennent après une série d'enfants morts. Duran indique donc qu'il est désiré à la différence d'autres enfants, surtout filles, à qui il est posé des prénoms comme Yeter, « ça suffit ». Hacı enfin. Hacı Bekta serait lui-même apparu en rêve à Durak et lui aurait dit que l'enfant vivra mais qu'il demandait qu'il porte son nom et que soit effectué un sacrifice du retour de son service militaire. Au final, Hacı Duran est la composition de deux prénoms, d'une nomination symbolique (Hacı) doublée d'une nomination imaginaire (Duran). Il épousa très jeune Satı qui est aussi porteuse d'un prénom apotropaïque. Veli, Satılmı et sa forme féminine « Satı » sont des prénoms qui renvoient à un marché avec les Saints. Satılmı , et Satı, signifie « qui a été vendu ». C'est un prénom que l'on donne lorsque la mère a des difficultés pour avoir un enfant ou qu'un enfant est mort auparavant. Elle se rend alors sur la tombe d'un saint gisant, fait le vœu d'appeler l'enfant par ce prénom pour signifier à la mort qu'il a été vendu au saint et qu'elle ne peut pas le prendre. Ainsi Hacı Duran et Satı sont des rescapés et sont engagés avec l'Autre dans un marché. Hacı Duran n'aura de cesse de ne pas faire mentir son prénom. Il ne sera pas l'instituteur mais l'instituant, celui qui reste, qui fonde. Au début de sa carrière de maçon en France, il prendra la décision de rester seul à Narbonne, lorsque l'usine qui l'embauchait ferma et que ces concitoyens décidèrent de partir rejoindre les grands centres de migrations turques en France et en Allemagne. Il fondera ainsi la communauté turque de Narbonne. Après sa ruine, il instituera de nouveau, préférant encore rester là où les autres sont partis, refondera le village. Hacı Duran était un passeur. Son voyage fut celui d'un mystique. Un lieu manquant lui fit écrire, encore et encore, son désir de l'Autre. Toute sa vie, il écrivit et il laissa en héritage ce livre sur son village, publié post mortem, comme dernière façon de rester.

⁹⁹ Fliche Benoît, 2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126.

III. Exercices d'irrationalité : lien social et objet *a*

Ce chapitre est dans la suite logique du second en ce qu'il entend saisir, l'objet du désir : l'objet *a* (qui sera ensuite désigné comme l'*a-bjet*).

L'idée est de montrer que les réseaux d'inscription de la personne, qu'ils soient de parenté, d'amitiés ou géographiques, sont travaillés, voire structurés, par l'objet *a*. Il sera montré, en dernière partie, qu'il s'agit d'un nombre irrationnel : le nombre d'or.

Ce chapitre est la théorisation des travaux sur le lien social. L'article fondamental pour le comprendre est 2012, "Le mauvais œil, l'angoisse et l'autre", paru dans *La Célibataire*. Il a été à l'origine du travail de conceptualisation qui est aussi à l'origine du dernier chapitre sur la subjectivation. Pour le compléter, nous avons pensé le renforcer avec une analyse sur le jeu d'*okey*, texte inédit.

La question sous-jacente ici est de se demander si une anthropologie des (nombres) « irrationnels » est possible ?

1.2005, "Blood, gelin and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen Hege Irene (éd.), *Alevism and social change*, Istanbul : ISIS, 2005, pp.31-44.

2.2005, "The hem ehrilik and the village : the stakes of an association of former villagers in Ankara", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 2, Hometown Organisations in Turkey, 2005, <http://www.ejts.org/document385.html>.

3.2005, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in Dorronsoro Gilles (éd.), *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Éditions, 2005, pp.147-165.

4.2006, "Social practices and mobilisations of kinship : an introduction", in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document629.html>

5.2006, [with Élise Massicard], « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document627.html>

6.2006, The social practices of kinship. A comparative study, *European Journal of Turkish Studies*, thematic issue n° 4, <http://www.ejts.org/sommaire515.html>.

7.2008, « Comment utiliser ses parents ? », *Anthropology of the Middle East*, 2008, vol 3, 1, pp. 92-105.

8.2012, "Le mauvais œil, l'angoisse et l'autre", *La Célibataire*, 24, pp.11-16.

9.2013, [avec Élise Massicard], "Die Ulusoy-Familie in der republikanischen Türkei: Abstammungsgebundene religiöse Autorität und Versuche ihrer Transformation" in Langer R., Aguiçenoglu H, Karolewski J., Motika R. (dirs) *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten, [Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients 36]* Peter Lang, Frankfurt am Main. pp. 133-157.

Le désir fait donc marque. Parce que plein d'une charge corrosive sur le lien social¹⁰⁰, faut-il croire pour autant qu'il viendrait s'imprimer aisément ? L'anthropologie et la psychanalyse partent toutes deux de ce point : le désir incestueux trouve barrage dans l'interdit, dans la loi. À la machine désirante vient s'opposer la machinerie du social.

La parenté contrariée

Que nous racontent ces aventures extra-conjugales, ces romances prémaritales, ces fuites et ces faux-enlèvements, si ce n'est l'irruption de quelque chose qui échappe au compte des capitaux ? La corruption des stratégies familiales par le désir n'est pas à prendre à la légère. Les histoires d'amour contrariées viennent le rappeler sans arrêt¹⁰¹, surtout en Anatolie où le « bon sens », moins que la morale, édicte qu'un mariage réussi ne saurait être d'amour. La raison se veut première. Le désir, parce qu'il est supposé prendre la figure du divorce, est redouté. En dépendent les équilibres familiaux. Un divorce amènerait la discorde à l'intérieur des grands groupes familiaux qui ne résistent guère à la dissolution d'une alliance entre deux cousins. L'augmentation des séparations redistribue les tactiques familiales de la reproduction. Se marier trop près revient à prendre un risque considérable d'une déstructuration. Se marier trop loin revient à courir celui de l'inconnu, porteur de dissensions et de mécompréhension. La bonne distance se calcule à l'abri du désir. Qui lira *le musée de l'innocence* pourra s'en trouver plus convaincu. Ce qu'y décrit Orhan Pamuk, pour le milieu bourgeois de Nişantaşı, vaut pour l'ensemble de la Turquie, tout comme *Winter Sleep* brosse parfaitement l'ennui meurtrier des villages anatoliens. L'homomorphisme des structures culturelles de coercition reste l'une des grandes énigmes de la Turquie.

Une parenté s'exerce contre le désir. De cette évidence émane l'anthropologie. Avançons dès lors qu'une pratique des autres ne trouve pas écho dans le désir de l'Autre même si le chiasme pourrait être réduit.

¹⁰⁰ Godelier Maurice, 2004, *Les métamorphoses de la parenté*, Paris : Fayard.

¹⁰¹ Fliche Benoît, 2005, "Blood, gelin and love: changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen Hege Irene (éd.), *Alevism and social change*, Istanbul: ISIS, 2005, pp.31-44.

Ne cherchons pas à diminuer tout de suite la fracture indiquée par cette autre altérité du semblable, tout simplement parce que rien ne saurait justifier l'opération visant à simplifier le social au seul désir. Cela reviendrait à reprendre à notre compte les erreurs du psychanalisme, de ne promouvoir qu'une seule clef de lecture – le complexe d'Œdipe – alors même qu'il est évident que plusieurs sont à l'œuvre. Encore une fois l'inconscient s'explique par le social et le social ne peut s'expliquer uniquement par l'inconscient.

Le désir nous avait conduits à verser une première critique dans le dossier de l'habitus. Nous la retrouvons ici en majesté lorsque l'on aborde l'usage des réseaux, singulièrement lorsqu'il concerne la parentèle ? Le réseau de parents, comme le langage, est un objet contraint que nous ne « dominons jamais du regard »¹⁰², contraint par la terminologie de la parenté, par la microéconomie des pouvoirs familiaux.

Microéconomie, le mot est lâché. L'analyse des usages des réseaux de parenté renvoie à la notion de capital réticulaire ou social, au carnet d'adresses, sésame de l'action réticulaire. Il va cependant plus loin en introduisant un acte comptable non sans conséquence puisqu'il s'agit, ni plus ni moins de penser, en termes d'entrant et de sortant. L'économie suppose un propre intérieur et une altérité extérieure. C'est une pensée de la bourse. Encore une fois, nous voyons ici la place de la topologie dans ce qui est notre quotidien et la façon dont le faux trou – car qu'est-ce qu'une bourse si ce n'est un faux trou ? – vient construire notre représentation du monde. La comptabilité du monde n'est pas seulement les mathématiques + la violence¹⁰³ mais avant tout un contenu et un contenant, une jarre à remplir et à vider. Le passage du paléolithique au néolithique tient dans cette stase, cette retenue qui prend pour premier objet le temps. La topologie du transit est remplacée par celle de la panse. Sont ainsi apparus à Babylone (-5 000 ans) les fameux *calculi*, boules d'argile dans lesquelles étaient placées des billes, pour tenir la comptabilité.

Parler de capital réticulaire pour la parenté est donc recourir à une topologie de la bourse, du faux trou, depuis une utilité supposée. Elle présume – malgré elle – une fonctionnalité du simple fait qu'elle désigne également quelque chose qui lui est extérieur. L'anthropologie n'a pas cessé de montrer, malgré sa valence de corrosion, que la parenté façonne les échanges sociaux en dehors de son propre champ. La parenté sert à faire autre chose que de la parenté. Elle « vectorise ». Elle constitue une ressource fondamentale au capitalisme¹⁰⁴ : les affaires, qu'elles soient politiques ou économiques, (se) font (en) famille, en Turquie comme ailleurs¹⁰⁵. Le parangon en est la famille Ulusoy, descendants du saint

¹⁰² Certeau Michel de, 1990, *L'invention du quotidien. Arts de faire*, Paris : Folio essais, p. 25.

¹⁰³ Graeber David, 2013, *Dettes : 5000 ans d'histoire*, Paris : Les liens qui libèrent.

¹⁰⁴ Goody Jack, 2001, *La famille en Europe*, Paris : Le Seuil.

¹⁰⁵ Fliche Benoît, 2006, "Social practices and mobilisations of kinship: an introduction", in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue

anatolien Hacı Bektaş Veli qui a une grande importance chez les Alévis de Turquie. Les 'Çelebi' – qui adoptent le patronyme Ulusoy dans les années 1930 – constituent un lignage qui se présente comme descendant d'Hacı Bektaş, saint anatolien éponyme du bektachisme et lié à l'alévisme. En son sein est désigné un guide spirituel, *mürşit*, dont la mission est d'orienter de nombreux groupes alévis à travers les dignitaires religieux qu'ils contrôlent. Les Ulusoy se caractérisent par un investissement important en politique. La famille compte sept députés depuis 1920, ce qui en fait une 'famille de la République'. Cependant l'avènement de la République a provoqué la rupture des circuits de ressources contrôlés collectivement par la famille depuis la période ottomane classique et déjà mis à mal au XIX^e siècle. Dès lors, des logiques structurelles induisent un processus de segmentation, sur lequel se greffent des dynamiques de fragmentation qui se traduisent dans la diversification des profils socio-professionnels des membres et l'individualisation de leurs stratégies. Ils ne font plus bourse commune : les *calculi* se sont individualisés.

Ce lignage est un exemple particulièrement saillant de la façon dont la parenté articule plusieurs secteurs de la vie sociale comme le politique et le religieux. Il montre aussi que nous sommes loin d'un collectif agissant de concert, dans une économie politique commune. L'usage de la parenté n'implique nullement un front de parenté. Pour les Ulusoy, on hésiterait même de nos jours à parler de « maison » bien qu'ils en aient formé une au début de la période républicaine. Aujourd'hui les Ulusoy composent plus un ensemble d'individus qui ont un illustre ancêtre et un nom en partage. Cependant, quelques Ulusoy « produisent », plus que d'autres, « de la famille » en adoptant des comportements matrimoniaux et natalistes familialistes. L'espace familial devient leur instrument. Sans surprise, ce sont les Ulusoy députés et/ou *mürşit* qui se distinguent alors dans l'adoption de ces pratiques familialistes spécifiques. Ils ont plus d'enfants en moyenne que les autres, les marient préférentiellement dans le lignage, échangent plus leurs filles que leurs fils au sein de la famille. Ces mariages endogames permettent de s'allier des branches de la famille et renforcent leur place au sein de celle-ci. Ils donnent l'impression de créer de véritables floches de parents « plusieurs fois » apparentés. La logique qui sous-tend cela est l'acquisition d'une centralité qui prend sens par rapport à la quête du *mürşitlik*, poste accordé après un vote « familial »¹⁰⁶, Ils convertissent une structure de contraintes en structurant d'opportunité.

N°4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document629.html>
Fliche Benoît, 2008, « Comment utiliser ses parents? », *Anthropology of the Middle East*, 2008, vol 3, 1, pp. 92–105

¹⁰⁶ Fliche Benoît, 2006, [with Elise Massicard], « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document627.html>

L'exemple de la famille Ulusoy démontre que ce n'est pas parce que nous sommes dans une société familialiste – notamment en raison de son importance assurancielle – que les fronts de parenté, la mobilisation des parents dans un objectif commun, sont « naturels ». Un travail politique est à l'œuvre, il commence bien souvent par la production des cadres idéologiques et leur alignement lorsqu'ils sont dissonants. La famille n'est donc pas à prendre pour argent comptant, cela d'autant plus que, pour chaque membre, cet espace de liens et de nœuds n'a pas la même orientation. Les contraintes et les opportunités ne sont pas homomorphes. Le capital réticulaire diffère au sein même d'une même fratrie. Entre deux frères, les parents n'ont pas de valeur analogue du simple fait qu'un aîné se distingue d'un cadet. Autrement dit, au regard de l'action, pour *ego*, les parents ne se valent pas tous parce qu'ils s'inscrivent dans un ordre symbolique organisateur des différentes places. L'action prend fonction ici d'étalon et, dans cette mise à plat de la parentèle, chaque point du réseau acquiert une valeur particulière. Outre la différenciation hiérarchique de place entre père-mère et enfants, grands-parents et petits enfants, oncle paternel ou maternel et neveu, la terminologie de la parenté indique d'autres distinctions structurelles liées aux logiques de l'alliance, comme la relation entre le *kayın birader* (frère de l'épouse) et l'*enişte* (époux de la sœur) plutôt marquée par la rivalité et la méfiance, ce que traduit par exemple cette expression quand on est devant une personne que l'on juge trop avenante pour être sincère et sans arrière-pensées : « *bayram değil, seyran değil ; eniştem beni niye öptü* » (« nous ne sommes pas en représentation ni en fête. Pourquoi mon beau-frère m'a-t-il embrassé ? »)¹⁰⁷. Pensons aussi aux *bacanak*, terme désignant les hommes qui ont épousé des sœurs. Ils partagent une position commune dans le rapport d'échange qui les lie à un même donneur de femme, ceci à travers leurs épouses respectives. Ils sont égaux dans leurs dépendances aux donneurs. Cette égalité les place dans une égalité statutaire qui abolit la hiérarchie des âges. De nombreuses entreprises familiales s'appuient sur cette relation de parenté car fondée sur une égalité alors même que la famille est avant tout une structure de contraintes inégalitaire, hétéromorphe pour chaque point le constituant. La famille n'a pas la même morphologie pour chacun de ses membres.

L'égalité comme signe désiré

Contrastent avec le réseau de parents, ceux des amis et des connaissances. Le réseau de parenté n'est qu'une partie du réseau de chacun. S'il peut se découper pour le besoin de l'analyse, nous ne devons

2013, [avec Elise Massicard], "Die Ulusoy-Familie in der republikanischen Türkei: Abstammungsgebundene religiöse Autorität und Versuche ihrer Transformation" in Langer R., Ağuıçenoglu H, Karolewski J., Motika R. (dirs) *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, [Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients 36] Peter Lang, Frankfurt am Main. pp. 133-157.

¹⁰⁷ Gokalp Altan, 2011, *Têtes rouges et bouches noires (et autres écrits)*, Paris : CNRS Editions.

jamais perdre de vue qu'il existe un ailleurs qui participe tout autant à la structure des liens sociaux dans laquelle s'enclasse l'individu. Il sera montré que cet ailleurs prend la forme d'un objet-nombre mais avant cela, il se fait relation binaire entre objets signifiant une identité supposée.

Les études sur les migrations turques ont mis l'accent sur les réseaux de parenté (*akrabalık*) et réseaux de compatriotes (*hemşehrilik*). Si cette distinction peut être critiquée par le fait qu'elle écrase l'enjeu réel de l'action réticulaire, qu'elle efface l'économie des échanges¹⁰⁸ – on fait migrer tel ami ou tel parent parce que le coup/le coût s'intègre dans des rapports précis et la morphologie dynamique du réseau --, il n'en reste pas moins qu'elle met le doigt sur une distinction fondamentale, à savoir la dissemblance entre une structure hiérarchisée (la parenté) et un réseau d'égaux. Car, que recouvre ce terme d'*hemşehrilik* ? Littéralement, il veut dire « concitoyenneté ». Nous devons le ressaisir de façon plus large. Dans les nombreuses actions réticulaires où l'on fait flèche de tout bois, où la relation est créée dans et par l'action, parfois de façon éphémère, ce lien de commune appartenance, du « même », est récurrent. Nous sommes dans une société du « *hem* » (*hem* = même), à l'instar de la société iranienne¹⁰⁹ : le « semblable », le « même », est créateur de liens sociaux qui ne trouvent, *a priori*, d'autre justification que cette commune appartenance. Cela semble être les légitimer amplement aux yeux des acteurs. Ce « *hem* » revêt des formes et des sens différents (origine géographique, appartenance politique, équipe de football). Via l'imaginaire, est recherchée une identité qui échappe à la hiérarchie. Jusque dans les liens avec l'administration, il est privilégié une quête du « semblable »¹¹⁰.

Logique du même et logique d'État

L'importance de la logique du même exerce sa prégnance dans le quotidien des relations entre administrés et administration. En effet, la logique du « même » structure les logiques de l'État.

L'État kémaliste, comme les autres États, avait nécessité de différencier ses citoyens pour les gouverner et, pour cela, de réintroduire des coupures en maîtrisant les matrices de production des signifiants. Dans cette perspective, l'une des grandes réformes kémalistes eut pour objectif d'imposer l'obligation du port d'un nom de famille¹¹¹. Imposer l'adoption d'un nom revenait à imposer une différence, à identifier pour mieux authentifier. Auparavant, le système de nomination ne reposait pas sur un prénom (*ad*) et un

¹⁰⁸ Fliche Benoît, 2007, *Odyssées Turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Editions, 236 p.

¹⁰⁹ Christian Bromberger, communication personnelle, le 27 mars 2003.

¹¹⁰ Fliche Benoît, 2005, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in Dorransoro Gilles (éd.), *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Editions, 2005, pp.147-165.

¹¹¹ Fliche Benoît, 2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126.

nom de famille (*soyadi*, se traduit littéralement par nom de la lignée) : il était composé d'un système de plusieurs noms – *isim*, *lakâp* et *mahlas*, que l'individu recevait ou qu'il décidait de prendre au cours de sa carrière ou des circonstances de la vie. Héritée de la prénomination arabe, la prénomination d'un sujet ottoman n'est donc pas stable et établie une fois pour toutes au moment de sa naissance. La réforme avait donc pour objectif d'augmenter la précision identificatoire en fixant une nomination stable pour le restant des jours du citoyen – changer de prénom ou de nom ne se fait plus sur une simple décision personnelle mais doit nécessiter un jugement – et en baissant le nombre d'homonymies par l'instauration du nom de famille. Or ce gain d'authentification par l'État fut très relatif dans un premier temps. Cette réforme y fut amortie par la masse des homonymies qu'elle rencontra, c'est-à-dire par la prégnance de la logique du « même ». En forçant volontairement le trait, avant la réforme tout le monde se prénommaient Mehmet ; après elle, tout le monde s'appelait Mehmet Aslan (Mehmet Lion). L'homonymie constitue donc un premier voile à l'authentification rigoureuse des individus. Compte tenu de sa banalité et des nombreuses falsifications et erreurs sur les dates de naissance, l'État a d'ailleurs recours aujourd'hui à d'autres indicateurs pour authentifier un individu, comme le recours systématique à l'indication du prénom du père et de la mère ou au numéro de citoyenneté (*TC Kimlik Numarası*) qui connaît une expansion importante et un usage très étonnant depuis dix ans. Les cas de confusion restent nombreux comme nous avons pu le voir dans l'étude de la « fausse morte ». Il s'agit de l'histoire d'une femme déclarée décédée voilà une trentaine d'années à la place de sa sœur. Suite à une question d'héritage, alors même qu'elle a eu pendant trente ans une vie officielle (elle s'est mariée, a migré en France légalement, etc.), elle doit résoudre ce problème sans quoi elle ne peut faire valoir ses droits sur l'héritage de son père. Situation ubuesque, elle finit par se résoudre d'une façon très simple. Elle prit officiellement la date de naissance de sa sœur aînée. Pour ce faire, il a fallu la déclarer morte¹¹²

L'homonymie, contre quoi vient achopper un moment la réforme kémaliste, règne parce qu'elle soutient la fabrication réelle de la famille. La logique de différenciation impulsée par l'État kémaliste venait rencontrer la « logique du même » sur laquelle reposait un certain nombre de ressorts de la reproduction des familles villageoises. Non pas que la logique de la différenciation n'existait pas. Mais elle concerne les filles qui portent des prénoms plus singularisant que les hommes. Or, que font les femmes, une fois

¹¹² Fliche Benoît, 2014, " La "fausse morte" et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation", in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Elise Massicard (éd.), *L'art de l'Etat. Arrangements de l'action publique en Turquie*, Paris : Karthala, pp. 363-376.

l'âge du mariage atteint ? Elles partent vers un autre foyer, c'est-à-dire qu'elles ne contribuent pas au maintien de l'ordre familial. L'ordre symbolique est patrilinéaire et il trouve appui dans la chaîne de signifiants qu'il ordonne. Nous voyons alors comment l'ordre du signifiant vient travailler le réel de la reproduction en l'entravant ou en la favorisant. En voulant réformer l'Autre, l'État turc a buté sur le nouage particulier entre le symbolique, l'imaginaire et le réel dont l'objectif était la conservation de la logique du semblable.

Le lien d'égalité imaginaire, dans le domaine des démarches administratives prouve l'efficacité de ce « même » à l'œuvre. Bien que très fragile, le fait d'être « *hem* » permet au requérant de sortir de l'anonymat, par là de désobjectiver l'administration, et ainsi d'être aidé. Point n'est besoin, pour l'administré, d'attendre une telle coïncidence pour prouver au fonctionnaire qu'il lui est semblable. Le « semblable » peut aussi être créé, provoqué ou même feint, à travers l'utilisation de signes de reconnaissance : ainsi, à Yozgat, il n'est pas rare de voir certains alévis se faire pousser la moustache qui caractérise l'extrême droite (en forme de lune ou de « crocs ») pour faciliter certaines démarches auprès des administrations contrôlées par le MHP.

La même logique est à l'œuvre concernant le « *hemşehrilik* », littéralement « le fait d'être de la même ville », c'est-à-dire l'appartenance géographique commune. Si l'on s'interroge cependant sur la réalité émique du *hemşehrilik*, on s'aperçoit vite que ce terme désigne de multiples appartenances géographiques qui s'étendent bien au-delà du seul village d'origine : deux originaires de Yozgat se rencontrant à Istanbul se désigneront par ce terme, de la même façon que deux migrants turcs, de régions différentes, se diront *hemşehri* à l'étranger. Au village, ce terme était utilisé pour s'adresser à un étranger que l'on ne connaissait ni d'Ève ni d'Adam, un détail qui semble bien souvent être ignoré. Ainsi, nous avons vu le père d'Hacı Duran interpellera un marchand, inconnu, de cuillères en bois qui passait dans le village avec son âne par cette expression courante « *nerelisin hemşehrim* » (« d'où viens-tu, mon compatriote ?). L'interpellation de Durali est assez précise pour voir que, *face à une inconnue, il est posé une égalité*. Ce terme ne désigne pas une réelle appartenance géographique commune mais a pour fonction de faire lien afin de sortir l'interlocuteur de l'anonymat, de le faire « même » et, par-là, de pouvoir amorcer une relation avec lui qui peut passer par quelques mots, ou par l'offrande d'un *çay* (thé). Cette commune origine peut être décisive dans l'acte réticulaire : s'il faut aider quelqu'un, on aidera plutôt le « *hem* » que l'anonyme, l'inconnu. Nous sommes devant une catégorie de relations très précise qui se caractérise par la fragilité du lien.

Cette recherche de l'égalité se retrouve, paradoxalement, dans l'usage quotidien des termes de parenté en dehors du cercle des parents. L'inconnu, du moment où une relation est engagée avec lui, sera qualifié en fonction de son âge et de son statut de père (« *baba* », plutôt rare), d'oncle paternel (*amca*) ou de tante maternelle (*teyze*), de grand frère (*ağabey*, *abi*) ou de grande sœur (*abla*), ou de belle fille (*yenge*). Si ces

termes de parenté soulignent la relation hiérarchique des deux protagonistes, dans le même temps, ils permettent de passer outre l'altérité pour plonger les deux éléments dans un ensemble commun, celui de la famille, ce qui revient à passer de la différence absolue à la différence relative. Ce passage repose sur la supposition d'une égalité d'appartenance.

Aussi, ce n'est pas simplement l'idée de l'imposition d'une égalité qui est dans cette « quête » éperdue du « *hem* ». La logique est d'éluder une inconnue, un x , pour un connu, un 1. Si bien que nous avons toujours un x qui tend vers un 1 :

$$1 \rightarrow x$$

La nécessité de sortir de l'inconnu, de savoir à qui l'on s'adresse est au fondement même de l'action réticulaire. Mais celle-ci se soutient d'une logique, mathématique et inconsciente, qui tient à l'établissement d'un nombre irrationnel. Dire que l'action réticulaire renvoie à la fonction d'un nombre est iconoclaste tant pour les partisans de l'analyse des réseaux sociaux que pour les anthropologues. Qu'il soit bien clair que ce nombre n'est pas à trouver dans une régularité que prendraient les formes des réseaux. L'idée est ailleurs. Elle renoue avec l'idée première de Moreno : l'inconscient et le réseau d'inscription ne sont pas si éloignés qu'il pourrait y paraître. Dire cela paraîtra incongru puisque Moreno voulait, à travers l'analyse de réseau, construire une anti-psychanalyse en montrant que la morphologie du réseau d'inscription de l'individu influençait ce dernier. Sa position expliquerait non seulement son comportement mais aussi son psychisme. Il en découle que l'hypothèse structuraliste de l'analyse des réseaux – jamais avouée, comme dans la théorie de Bourdieu, repose néanmoins sur l'hypothèse de l'inconscient. L'inconscient est bien présent puisque, jusqu'à preuve du contraire, il est très rare d'avoir une représentation totale et fidèle de son propre réseau d'inscription. Qui dispose en effet de sa matrice relationnelle ? Qui connaît sa place réelle dans son réseau de relations ? Nous en sommes coupés, de toute évidence, pour cette première et simple raison que nous disposons rarement d'information sur la nature des liens des personnes avec lesquelles nous sommes liés, même à l'heure de Facebook, de Whatsapp et autre Viber. Mis à part les réseaux de forte interconnaissance, il est impossible de connaître si les autres se connaissent et selon quelles modalités. Or cette information est cruciale pour comprendre sa place structurelle dans notre réseau. L'hypothèse de Moreno, en avançant que la structure de notre réseau nous conditionne, revient à dire que ce dernier exerce une influence inconsciente, en dehors de notre conscience.

L'analyse réticulaire suppose dès lors une autre scène, dont elle refuse de donner un nom, engagée immédiatement dans un rapport du connu et de l'inconnu, du conscient et de l'inconscient. Or, comme dans le « *hem* », l'appartenance à un réseau repose sur ce qu'un x tend vers un 1. C'est donc moins la dialectique d'un 1 et d'un 0 qui aiderait à comprendre la logique réticulaire mais bien d'un x et du 1 comptable. Nous ne sommes donc pas dans une théorie de l'information. Nous nous situons en son amont car une inconnue traîne dans les *calculi* : quelque chose nous

échappe en permanence et nous détermine. Par sa mise en rapport du connu et de l'inconnu, du x et du 1, l'action réticulaire est parente du jeu le plus pratiqué de Turquie (l'*okey*) et du *nazar*, le mauvais œil. Les mêmes irrationnels y président.

Jouer au okey avec l'Autre

La popularité de l'*okey* doit être posée dans cette perspective. L'hypothèse serait dès lors qu'il est une métaphore de l'action réticulaire. Ce jeu, venu d'Allemagne dans les années 80 par les migrants turcs, est issu du rummikub. Sorte de rami, il se joue généralement à quatre personnes. Il est composé de 106 dominos (*taş*) que l'on dispose sur des chevalets à deux niveaux (1 par joueur). L'ensemble des *taş* sont deux fois quatre séries de 1 à 13 de quatre couleurs (noir, jaune, bleu et rouge). Chaque joueur reçoit 14 *taş*, sauf le premier qui en compte 15. L'objectif est de faire des suites de même couleur (minimum de 3 *taş*) et/ou des ensembles de même nombre mais de couleurs différentes, ou (exclusif alors) des paires. Le premier joueur qui arrive à n'avoir qu'une seule *taş* dans son jeu à gagner. Le premier joueur (à 15 *taş*) commence donc par se débarrasser de l'une d'entre elles qu'il ne désire pas conserver, en la donnant à son voisin de droite. Celui-ci peut décider de la refuser et pioche alors une autre. Ainsi à chaque tour, les joueurs peuvent décider soit de prendre la nouvelle *taş* proposée soit de piocher.

Deux jokers circulent dans le jeu : ils peuvent remplacer n'importe quelle autre *taş*. Ils sont déterminés de la façon suivante. Juste avant que commence la distribution, toutes les *taş* sont disposées, face contre la table, par paquet de cinq. Il reste donc un domino. Un coup de dé détermine un paquet sur lequel se place la *taş* en *sus*. Le paquet compte dès lors six dominos. Un second coup de dé indique la *taş* à dévoiler. Cette *taş* a pour nom « *gösterge* », littéralement ce qui montre. C'est le signifiant linguistique. Il indique le joker qui est égal à la valeur du *gösterge* + 1. Terminer la partie en ayant le luxe de jeter le joker fait perdre le double de points aux adversaires ; car, et c'est là une première relation à l'autre, en gagnant, on n'accumule pas des points mais on en fait perdre aux autres. Chacun part avec un crédit de 20 points.

Ce jeu fait donc intervenir la chance. Comme dans la « vie », il s'agit littéralement de *composer* avec ce que l'on a. Cette main de départ n'est pas définitive. Le jeu est modifiable tout à long de la partie. Il faut pouvoir s'engager dans des tactiques sur un certain temps, ne pas changer en permanence de plan de jeu, être capable de tout changer dans la disposition des dominos pour s'adapter avantageusement à l'évolution de la partie qui, les tours passant, voit les opportunités se réduire. L'équilibre est à trouver entre faire des suites et des ensembles et garder un jeu suffisamment ouvert pour recevoir les nouvelles opportunités. Cet engagement ne se fait pas à l'aveugle. Il faut être capable de retenir ce que les autres ont rejeté de leurs jeux. Si le calcul et l'anticipation sont importants, il est aussi nécessaire de se mettre à la place de l'autre, disposer de la faculté de projection de ce que l'autre pense. Tout réside dans cette position subjective de chercher à voir avec les yeux de l'autre

dans une sorte d'allocentrisme sans altruisme. Ce sont là les qualités que l'on retrouve dans la moindre action réticulaire.

Si nous reprenons par exemple les techniques développées par Hacı Duran¹¹³, nous voyons sans peine l'analogie entre action réticulaire et *okey* dont il était un joueur hors pair par sa façon de saisir la chance au vol, de créer des opportunités, de faire en sorte de recevoir les bonnes *taş* aux bons moments. Il faisait preuve d'un art du *kairos* même si souvent, il procédait à des tentatives, des tâtonnements, bien plus que d'une stratégie planifiée : « on essaye... Si ça marche, c'est bien. Si ça ne marche pas, on fera autre chose. On verra alors ». La tactique prévalait toujours sur la stratégie. Michel de Certeau souligne combien le « propre » que suppose la stratégie est une victoire du lieu sur le temps¹¹⁴. Or la tactique dépend du temps du fait même qu'elle n'a pas de lieu propre. Elle joue dans le lieu de l'Autre. Agir au lieu de l'Autre suppose l'impasse de sa temporalité. Le temps joue en la faveur du tacticien. L'art du *kairos* n'en a que plus de valeur, comme dans une partie d'*okey* où le temps joue contre les joueurs. À chaque tour, les opportunités de construire des suites et des ensembles diminuent. Lorsque la moitié de la pioche a disparu, il est alors temps de conclure avant qu'un autre le fasse à votre place, à moins que l'on décide de « faire tourner » pour pouvoir trouver l'occasion de jeter le joker comme dernière pierre assassine.

Ce jeu sur le temps suppose une prise en considération du temps comme élément logique à part entière. L'hésitation de l'autre, la hâte de conclure ont une fonction logique en raison du jeu de regard sur lequel tout repose. Comment ne pas noter la similitude entre l'*okey* et le sophisme des trois prisonniers sur la tête desquels sont disposées des boules ? Le jeu du *okey*, l'action réticulaire et le sophisme repris par Lacan dans ce texte fameux des *Écrits* « le temps logique et l'assertion de certitude anticipée »¹¹⁵.

On se souvient de l'énigme. Trois prisonniers sur la tête desquelles sont placées trois boules tirées d'un sac contenant deux noires et trois blanches. Le premier prisonnier qui trouve la couleur de sa boule est libéré. Chaque prisonnier voit donc les couleurs de deux boules et doit en déduire la sienne. Après un certain temps, les trois prisonniers avancent en même temps et déclarent qu'ils ont une boule blanche. Tous les trois ont raison et sont libérés. Pour résoudre cette énigme, le temps qui s'écoule doit être indissociable du raisonnement. Le temps qui s'écoule fait partie du raisonnement. Le temps silencieux de l'observation est le socle de la compréhension de l'énigme. Il est le seul élément qui permette d'entrevoir la solution. En revanche, le moment de conclure doit s'effectuer dans la hâte. Si agir au lieu de l'Autre suppose de transformer la contrainte du

¹¹³ Fliche Benoît 2005, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in Dorronsoro Gilles (éd.), *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Editions, 2005, pp.147-165.

¹¹⁴ Certeau Michel (de), *ibid.*

¹¹⁵ Lacan Jacques, 1966, « le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Les Écrits*, Paris : Le Seuil.

temps en fonction logique, au moment de conclure, il est impératif d'abattre sa carte ou de prendre la porte ? Le plus rapidement possible. Mais avant cela, le temps de comprendre fait circuler autre chose entre les prisonniers. Ce temps silencieux – qui est le même que celui qu'un entrepreneur passe à traîner dans les administrations ou dans les cafés, n'est pas vide pour autant. Il y circule un objet : le regard. Comme pour l'okey, il est nécessaire de se mettre à la place de l'autre. Dès lors une logique particulière qui tient de la suite, fait jour : que voit l'autre que je ne peux savoir ? Si j'ai une boule noire, l'autre voit une boule noire et une boule blanche. S'il se pose la même question que je me pose, il devrait se demander ce que le troisième voit. Admettons qu'il voit deux boules noires, alors il devrait savoir qu'il a une blanche et tout de suite sortir. Il ne fait pourtant rien. Il n'en sait donc rien. Il voit une boule blanche. Or ce deuxième prisonnier tient aussi le silence : il n'en sait rien lui non plus. C'est qu'il voit deux boules blanches. Je sais donc que j'ai une boule blanche. Nous ne pouvons avoir que des boules blanches. Comme pour l'okey, le voir et le savoir rentrent en relation logique : autrui sait ce que je ne vois pas et je sais ce qu'il ne voit pas, si bien que le voir devient le signifiant du savoir. L'œil détermine le savoir. Nous sommes ici devant des « Saint Thomas ». Un croire est indexé à un voir puisque l'énigme ne peut se résoudre sans cette première proposition : avant de supposer un savoir à l'autre, il faut lui supposer une vision, un œil. *L'imaginaire a la main sur le symbolique.*

Le voir vient signifier le savoir, $\frac{\text{voir}}{\text{savoir}}$. Le regard indexe le savoir de l'autre. Jouer au okey avec l'Autre ou avoir des actions réticulaires ne sont que deux manières de mettre en rapport voir et savoir. Or nous retrouvons ce rapport dans un autre phénomène : le *nazar*¹¹⁶.

L'œil de la jalousie

Rapprocher la fonction logique du *nazar* de celle du okey ou de l'action réticulaire revient à glisser dans l'ordre de la structure, non sans risque de forçage car il met en scène le réel d'une structure. Autrement dit, non content de convoquer à « tout bout de champ » l'inconscient, nous quittons le domaine du social pour une assise mathématique qui le désenclave de l'espace de la croyance pour le plonger dans l'autre dimension de la théorie des nombres.

À l'origine du mauvais œil, il est souvent dit que se trouve l'envie. Pour Lacan, l'envie est liée à l'expérience d'une frustration (manque imaginaire d'un objet réel), qu'elle est provoquée par « la possession de biens qui ne seraient [...] à proprement parler d'aucun usage »¹¹⁷, dont la véritable nature n'est même pas soupçonnée, cela à la différence de la jalousie qui concerne des biens *définissables*. Avec l'envie, un « in(dé)fini » prend place dans la relation à autrui. Or, et nous retrouvons

¹¹⁶ Fliche Benoît, 2012, « Le mauvais œil, l'angoisse et l'autre », *La Célibataire*, 24, pp.11-16.

¹¹⁷ Lacan Jacques, 1964, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Le Seuil. p.131-132.

ici l'in(dé)finissable, l'autre différence, soulignée par Marc Darmon, est que l'envie est surtout provoquée par l'image de la complétude¹¹⁸. Un objet est dit complet lorsque l'on ne peut rien lui ajouter. Avec le mauvais œil, plutôt qu'éviter à l'autre l'expérience d'une frustration, il s'agit surtout d'éviter de lui donner une image de complétude. Il ne faut donc pas paraître comblé, satisfait, complet, c'est-à-dire "non manquant". Une personne qui se répand de façon excessive en compliments peut être jugée "envieuse", surtout si elle ne ponctue pas son discours de "*maşallah*" ("*Dieu l'a voulu*") accompagné de la gestuelle de se tenir l'oreille gauche, de frapper la table avec les phalanges du poing droit tout en émettant trois bises en l'air. On se mordra alors la langue pour conjurer le sort, ou on se grattera la fesse gauche. Ou encore, technique intéressante car elle fait apparaître la notion de miroir : on en rajoutera, on reprendra le compliment en l'accentuant, comme pour renvoyer à l'autre l'image de son envie. À image de complétude, image et demi.

Cette image de complétude ne doit pas être donnée uniquement à autrui. Elle ne doit en rien être cédée à soi-même. Nous le voyons particulièrement bien dans le fait que le *nazar* est souvent provoqué par les mères qui jettent le mauvais sort à leurs propres enfants. Dire des compliments à son enfant ("tu es beau") porte malheur : il faut s'exprimer par antiphrase ("que tu es laid !") pour ne pas attirer le *nazar*. L'image de la complétude, de la satisfaction, attire le malheur, fut-elle notre propre image adressée nous-même. Ainsi, comme dans le sophisme des prisonniers, un jeu de regard existe entre envieux et envié. Du côté de "l'envieux", si tant est qu'il existe, à travers l'image de la complétude de l'autre, est faite l'expérience d'un manque, et par là se constitue un sujet. Mais cet envieux est d'abord supposé du côté de l'envié. Ce que l'envié voit dans le regard de "l'envieux" supposé est un autre manque : celui du manque lui-même. Autrement dit, l'envié voit qu'il y a un manque du manque en sa position. Or, l'angoisse, nous dit Lacan, a pour objet le manque et apparaît lorsque le manque vient à manquer. Autrement dit l'expérience du *nazar* est d'abord une angoisse : "l'envié", comblé, fait l'expérience du manque du manque.

L'existence « réelle » de "l'envieux" n'est pas le problème même si, dans les histoires de *nazar*, une accusation portée sur un semblable est toujours présente. En revanche, l'envieux est logiquement nécessaire à l'envié. Bien que cela puisse paraître naturel, il pourrait en être autrement. Le mauvais sort pourrait être mis sur le dos de la mauvaise chance, de la destinée, voire de Dieu. Or Dieu ne semble rien à voir avec le *nazar* parce que ce dernier n'est pas une histoire entre Dieu et le sujet mais entre semblables. Le *nazar* n'est pas de l'ordre de l'écrit divin, du *kismet*, du *kader*. Il est de l'ordre du sort, de l'accident. Ce n'est pas écrit.

Pourquoi, dans cette angoisse, le semblable est-il si logiquement nécessaire ? Pourquoi n'est-ce pas l'Autre qui se charge de la responsabilité plutôt que l'autre. Pourquoi, face à l'angoisse, option est faite pour le

¹¹⁸ Darmon Marc, 2009, « Envie », *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris : Larousse. p.182.

nazar, pourquoi ce recours à la xénopathie adressée au semblable ? Après tout, nous pourrions inscrire ce manque du manque dans le champ de l'Autre – le mauvais sort ne serait pas le fait du voisin mais de Dieu – et laisser ce même voisin tranquille. Quant à l'envieux, le vrai, il ne ferait pas plus peur qu'une personne un peu chagrine. Son œil ne compterait pas. Or, cet œil compte si bien que cela détermine les relations entre individus : il y a toujours une suspicion d'avoir affaire à un envieux.

Comment faire taire un manque qui viendrait à manquer si ce n'est en ouvrant une brèche au réel – une tasse qui se casse, un mal de tête, une "clocherie" et qui vient signifier qu'il y a bien un manque. Ce "truc qui cloche", cet encombrant réel, comment tamponner sa prégnance ? Le supposé envieux prend ici sa fonction logique. Il vient prendre la responsabilité de ce qui s'est passé, endosse l'opération d'imposition de sens posée sur le réel et réengage le sujet dans la boucle du désir. Ce dispositif repose sur l'ambivalence du rapport du sujet à l'autre : fondé sur l'agressivité – « c'est un envieux qui m'indique que je suis dans la complétude » –, ce même rapport fait de l'autre notre garde-fou littéralement. Il est responsable de mon malheur et, en raison de cela, il me garde du réel.

L'œil de l'autre doit être nécessairement mauvais sans quoi il ne sert à rien. Car, ce n'est pas cet autre qui me protège mais son œil, en raison de sa malignité. Dans le *nazar*, cet œil semble "autonome" de l'autre : il ne le contrôle pas, raison pour laquelle d'ailleurs on ne tient pas l'autre responsable du *nazar*. Il en est la cause, non le responsable, et c'est la grande différence entre *nazar* et sorcellerie. Il faut, pour que cette déresponsabilisation fonctionne, que l'œil se "détache" de l'autre. Ce détachement de l'œil nous importe parce qu'il introduit une bascule entre autre et Autre. L'œil de l'autre devient pour un moment l'œil de l'Autre. C'est ce que traduit finalement l'expression "n'importe qui peut jeter le sort". Le *nazar* est l'œil du frère, de la mère, du voisin, de l'ami proche, voire de l'inconnu mais pris comme semblable. Il faut bien le supposer pour se défaire de l'angoisse de complétude.

L'œil indique une absence de différence. Œil "taiseux", il est besoin qu'il se taise pour pouvoir l'incriminer. Œil sans regard, il ne reflète rien car l'absence de manque n'a pas d'image. De cette absence, nous supposons l'absence qui nous concerne. L'image de soi dans l'œil de l'autre est inexistante. Il ne nous regarde pas mais on doit supposer qu'il le fasse sans quoi il nous condamne à être prisonniers de son semblable. En ce point, nous retrouvons l'articulation avec le problème des trois prisonniers. La relation particulière aux autres nécessite, pour comprendre, d'en passer par l'Autre. *C'est parce que le prisonnier ne voit rien de signifiant que le silence s'installe* et ce n'est qu'au bout d'un *certain temps, le temps de comprendre que l'œil se tait*, que les trois hommes se mettent à parler. Parler pour dire quoi ? Qu'il n'y a pas de différence entre eux, qu'ils sont tous porteurs d'une boule blanche, qu'aucune exception à cette castration (manque symbolique d'un objet imaginaire – ici la boule « supposée ») n'est possible. L'œil ne voit rien parce qu'il est devant une absence de différence. Sa fonction dans cette énigme est celle-ci : savoir

qu'il n'y a rien à voir. Parce qu'il n'y a rien à voir, personne ne l'a et tout le monde le sait. À partir de ce moment peut s'engager la déclaration "je sais que j'ai une boule blanche". Déclarer que l'on est victime du *nazar* est une façon de se placer sous la loi du manque, autrement dit de faire preuve d'incomplétude, de se déclarer homme aux autres hommes.

Rencontre avec une inconnue

Le *nazar* tient dans une similitude de rapport entre voir et savoir rencontré dans l'*okey*, la pratique des réseaux ou l'énigme des trois prisonniers. Il met en rapport un voir avec un savoir que l'on peut écrire ainsi.

$$\frac{\text{voir}}{\text{savoir}}$$

Ce rapport d'un $\frac{\text{voir}}{\text{savoir}}$ ouvre sur une autre scène du seul fait que le savoir est induit par le voir. *savoir* Il indique que « voir » est le signifiant du savoir. De cela s'engage une suite logique :

$$\text{savoir} \leftarrow \frac{\text{voir}}{\text{savoir} \leftarrow \frac{\text{voir}}{\text{savoir} \leftarrow \frac{\text{voir}}{\text{savoir} \dots}}}$$

La régression, comme dans un jeu de miroirs mis en regard, va à l'infini. Elle a été soulignée par Lacan dans l'énigme des prisonniers. Or, formellement, nous sommes proches de ce qu'écrit Lacan sur le *Cogito*, dans *l'Identification*, lors de la leçon du 10 janvier 1962¹¹⁹.

Lacan y reprend le « *je pense, donc je suis* » pour lui donner une expression mathématique. Repartant sur le constat que le « *je pense* » est à proprement parler un « non-sens ». Ce « *je pense* » nous plonge dans une série :

« le « *je pense* » [...] voit très facilement se reproduire la même duplicité, à savoir que je ne peux faire que de m'apercevoir que, pensant que je pense, ce *je pense*, qui est au bout de ma pensée sur ma pensée, est lui-même un *je pense* qui reproduit le « *je pense, donc je suis* ».

$$\begin{array}{c} \text{Je suis} \leftarrow \text{Je pense} \\ \hline \text{Je suis} \leftarrow \text{Je pense} \\ \hline \text{Je suis} \leftarrow \text{Je pense} \end{array}$$

« Est-ce *ad infinitum* ? Sûrement pas ».

¹¹⁹ Lacan Jacques, 1962, *L'identification*, Paris : ALI.

Lacan interrompt la suite en soulignant la parenté entre le *cogito* et le sophisme utilisé dans *l'assertion de certitude anticipée*. Il rappelle la fonction logique du temps dans ces trois oscillations « hésitantes » qui permettent aux sujets de sortir de prison. La comparaison des prisonniers et du cogito ne tient pas qu'à une simple analogie car ce n'est pas indéfiniment que défilent les « je pense donc je suis » ; la limite est touchée en trois tours. Lacan propose pour le montrer une mathématisation du cogito en donnant une valeur unaire, un « 1 », au « je pense » et en attribuant la valeur de l'inconnue, « i », au « je suis ».

$$i + \frac{1}{i + \frac{1}{i + \frac{1}{i + 1 \dots}}}$$

Ces deux attributions pourraient d'une façon toute aussi légitime être faites à la suite dégagée dans l'étude des réseaux, du *okey* ou de l'énigme des trois prisonniers. Le « voir » relève ici d'un « 1 » connu devant un « x » inconnu, le savoir de l'autre. Que sais-je du savoir d'autrui ? Et que sais-je du savoir d'autrui sur mon propre savoir ? Je sais seulement que seul celui qui voit sait. Tout comme le « je pense », le « voir » prend valeur d'1, tandis que le « savoir » et « je suis » sont des inconnus qui tendent vers 1. Les deux séries sont donc tout simplement les mêmes d'un point de vue structural. Nous aurons aussi reconnu une série de Fibonacci. Si, à la place de l'inconnu, venait un « 1 », alors nous aurons :

$$1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + \frac{1}{1 + 1 \dots}}}$$

La suite converge vers le nombre d'or.

$$\varphi = \frac{1 + \sqrt{5}}{2}$$

Cette suite peut s'écrire de façon plus simple encore.

$$x = \frac{1}{1+x}$$

Or Lacan, dans le séminaire *D'un Autre à l'autre* (leçon du 22 janvier 1969¹²⁰), pose la question du rapport entre l'objet de la perte, l'objet *a*, et le lieu de l'Autre où vient prendre place le trait unaire, le 1 différenciateur. Il dresse rapidement cette équation :

¹²⁰ Lacan Jacques, 2006, *D'un Autre à l'autre*, Paris : Le Seuil.

« S'il s'agit de perte, il semble bien que ce rapport doive être égal à la conjonction par un et additif du 1 écrit de la perte, a .

$$\frac{1}{a} = 1 + a \text{ » }^{121}$$

L'objet a , c'est le nombre d'or. Il est ce qui articule l'incommensurable au 1. Nous devons marquer ici un *temps* de suspension. Tomber sur un irrationnel en fin de parcours ouvre plusieurs perspectives qui ont le fâcheux désavantage de décourager.

Au moment même où l'irrationnel pointe le bout de son nez, nous tombons nez à nez devant une des grandes questions anthropologiques : qu'est-ce que l'objet de l'Homme ? Non la matière ou le geste, ni même *les* objets, mais bien l'objet. Outre que nous retrouvons l'esthétique, bien que nous soyons ici légèrement en amont des interrogations qui nous ont servis de porte d'entrée, elle pose en substance le problème de la relation constituante de l'humanité par l'objet.

Laissons ici un moment cette question et continuons notre excursion extra-disciplinaire. Elle n'est pas sans risque de nous mener à une impasse, le hors-piste se révèle souvent une fausse piste. Nous ne pouvons pas toutefois glisser dessus sans évoquer que le nombre d'or est courant dans la nature. En physique, une distinction majeure est effectuée entre système conservatif et système non-conservatif d'énergie, entre les systèmes où rien ne se perd et tout se transforme et les systèmes où une perte s'effectue. Cette distinction pourrait très bien être reprise en sciences sociales, dans l'analyse de la culture matérielle par exemple. Les maisons en pierre constituent des systèmes conservatifs puisque l'on peut reconstruire d'autres maisons avec les mêmes pierres. En revanche, les maisons en ciment, c'est-à-dire fabriquées (sur) avec du sable, sont dispersifs. Une fois effondrées, nous ne pouvons pas récupérer le ciment, le sable, pour en faire de nouvelles. La perte est définitive, si bien que nous avons aujourd'hui une crise mondiale du sable et un grand groupe de cimentiers qui n'hésite plus à pactiser avec le Diable.

Dans la nature, les systèmes non conservatifs tiennent parce que le nombre d'or permet l'économie maximale d'énergie et la stabilité du système. Il permet surtout l'achoppement salvateur qui prévient de la mise en résonance des harmonies, ce qui amènerait l'explosion du dit-système. L'exemple connu est celui d'une troupe de militaires passant sur un pont. Si les soldats passent le pont en cadence, les vibrations rentrent en harmonie, s'amplifient jusqu'à ce que le pont lui-même se mette à onduler, pouvant ainsi casser. Pour faire passer un régiment sur un pont, les soldats ne doivent pas marcher au pas de l'oie. L'irrationnel permet la plus fonctionnelle des dysharmonies.

Pont et pas de l'oie ne sont en rien éloignés des structures sociales. L'hypothèse première serait donc que l'objet a , objet du manque et du désir, contrairement à ce que nous pourrions penser et ce que nous avons

¹²¹ Lacan Jacques, 2006, *D'un Autre à l'autre*, Paris : Le Seuil. p.128.

écrit dans un premier temps comme étant une opposition forte entre désir et ordre social, constitue la condition même de la stabilité du système social. L'irrationnel permet de contenir les tensions du système, pour que le social ne rentre pas en résonance. L'analogie – mais en est-ce une ? – pourra paraître audacieuse. Il reste cependant que si le rapport entre *savoir* ← *voir* disparaissait, nous rentrons alors dans une mise en phase du social. Nous verrons plus loin que, pourtant, il existe des structures, dangereuses, où plus rien ne vient jouer la fonction de nombre irrationnel, où tout tombe juste, où plus rien ne vient clocher, où les choses se bouclent. À l'endroit même où il serait aisé de déduire qu'il introduit le chaos, l'objet *a* instauré une économie des forces et stabilise le jeu social.

La seconde hypothèse concerne plus directement la vie psychique et son lien avec la vie physique. Elle voudrait que l'objet *a* fasse la passerelle entre la théorie « énergétique » freudienne, la libido, et la théorie logico-mathématique de l'inconscient lacanien. Car, bien que tout bon lacanien se dise freudien, le fossé entre les deux cadres théoriques est difficilement franchissable. Lacan a emprunté les rares ponts entre freudisme et structuralisme, pont donc Freud lui-même ignorait l'existence puisqu'il n'avait pas lu Saussure. Avec l'objet *a*, comme nombre irrationnel ayant fonction de stabilisation de l'énergie, nous découvrons une autre relation possible entre freudisme et lacanisme. Savant omnivore – sans doute le dernier –, Lacan ne semble pas avoir eu beaucoup de prédilection pour la physique. Il y fait peu référence alors même que son travail s'apparente à celui d'un physicien : les mathèmes ont pour ambition de traduire l'inconscient. Lacan ne paraît pas avoir vu que l'objet *a* qu'il a mis au jour ouvrait sur le champ de l'énergie alors même qu'il l'a pensé en lien étroit avec la jouissance, donc avec le corps. L'hypothèse, sans doute trop fonctionnaliste pour les lacaniens mais qui pourra faire sens chez l'anthropologue, serait donc qu'une fonction physiologique d'économie maximale de l'énergie libidinale serait associée à l'objet *a*.

À la marge de l'anthropologie, la relation entre objet *a* et énergie libidinale soulève tout de même le problème de savoir comment la structure agit-elle sur l'énergie, c'est-à-dire sur le corps. Comment s'incorpore-t-elle ? Plusieurs baguettes magiques furent manipulées pour articuler corps et esprit : l'habitus, les chaînes opératoires, cognition, etc. Toutes supposent un inconscient qu'il soit freudien ou non. Elles laissent cependant toutes de côté ce point délicat du nouage de ce qui est de l'ordre du langage et ce qui est de l'ordre de la biologie alors même que notre humanité repose sur l'emprise du premier sur le second. L'évidence de l'emprise langagière sur notre corps est très clairement énoncée par Lévi-Strauss dans l'efficacité symbolique¹²². Mais celui-ci ne nous dit nullement pourquoi s'exerce cette emprise ? Sans même évoquer le *parlêtre* de Lacan, faut-il se souvenir des cas de catatonies mortelles décrits par Mauss pour comprendre que ce n'est pas là seulement une « influence », une « somatisation », ni même une incorporation mais un tissage ou plus

¹²² Lévi-Strauss Claude, 1958, « L'efficacité symbolique », *Anthropologie structurale I*, Paris : Plon.

exactement un nouage, au cœur duquel se trouve l'objet *a*, entre l'anatomie réelle du corps, son image et les lettres qui le grèvent¹²³.

Remarquer cela sous-entend une critique difficile à l'encontre de l'anthropologie contemporaine, à savoir qu'elle ne dispose pas de théorie de l'Homme, à la différence de la psychanalyse, freudienne ou lacanienne. Un silence s'exerce à l'endroit même de l'interrogation fondamentale de la discipline à savoir « qu'est-ce que l'humanité pour l'anthropologie ? ». En ce sens, l'absence d'anthropologie pour l'anthropologie trouve son expression claire dans le programme de Philippe Descola au Collège de France : vouloir sortir l'anthropologie de l'anthropocentrisme permet à coup sûr de faire l'économie définitive de la définition de l'humanité alors même qu'elle sous-tend la question des relations « humains-non humains ». Passons sur le problème logique que pose ce décentrement – comment en effet sortir d'un espace, celui de l'humanité, alors même qu'aucune définition n'en est donnée – puisque la pirouette théorique de la prépondérance de l'émique – les fameuses « représentations » des « gens » – sera posée d'entrée de jeu. Peu importe la définition « étique » de l'humain, ce qui compte pour l'anthropologue serait la définition à laquelle se tiennent des « autres ». Le dédouanement camoufle mal notre ignorance. La meilleure preuve que nous ne savons pas de qui nous parlons est de constater combien les anthropologues s'en tiennent trop souvent à une docte ignorance en préhistoire, combien nous sommes muets face à nos collègues paléontologues et leur conception de l'humanité. Où commence l'humanité pour un anthropologue ? Commence-t-elle avec l'apparition du premier biface stéréotypé, du débitage Levallois, du premier signe d'anthropophagie, de la première sépulture ?

L'absence de définition de l'humain en anthropologie trouve un écho particulier aujourd'hui. Elle est fille de son temps. Il n'est pas insignifiant que les théories de l'agentivité puis des ontologies trouvent un écho si fort au moment même où nos sociétés acceptent que la frontière entre humain et non-humain ne soit en rien garantie, dans la continuité du XX^e siècle. Plus que jamais la question de Primo Lévi résonne : *si c'est un homme*.

Nous poserons ici qu'il n'y a pas d'humanité sans cet objet non spéculaire, ce nombre irrationnel qui place au cœur même de l'humain l'infini. Qu'il soit entendu que l'objet *a* n'est en rien une nouvelle baguette magique plus efficace que les précédentes. Il constitue une hypothèse nécessitant un acte peu glorieux de piratage sauvage. Car nous volons l'objet *a* à la psychanalyse lacanienne, en prenant le risque de nous faire contaminer par la peste. L'emprunt n'est jamais sans intérêt.

¹²³ Gaudard, Pierre-Yves, 2010, « Suggestion de l'idée de mort chez Marcel Mauss, catatonie mortelle aigüe, phobie et nodalités symboliques », *Journal français de psychiatrie*, vol.39, n°4, pp. 42-48.

IV. Écrire contre le possible

Le chapitre 4 est consacré au *lieu de l'Autre*. Nous sommes ici dans le cœur des recherches entreprises depuis 2005. Ce travail sur les lieux de culte mixte n'a pu être que grâce à Dionigi Albera qui a littéralement mis l'objet devant le nez dessus. Le tournant « lacanien » a fait envisager les choses d'une façon radicalement autre. Peu à peu la question de l'Autre – comme lieu de la différence – est apparue comme centrale. Cela a nécessité un long travail de conceptualisation qui ne se retrouve pas nécessairement dans les articles écrits durant cette période. Le seul fondamental est « *Ethnographie d'une pratique de l'indifférence. Les écritures votives de l'église de Saint Antoine à Istanbul* », *Ethnologie Française, tome XLIV n° 2, pp. 319-330* » puisque s'y concentre la plupart des idées qui m'ont travaillé toutes ces années.

L'idée principale est celle de la jouissance du manque de l'Autre pour que le désir (ici votif) puisse advenir. Dès lors, nous retrouvons la question des six manques anthropologiques (frustration, castration, privation, deuil, ignorance, et a-diction).

Lieux de l'Autre

1.2009, [avec Dionigi Albera], « Les pratiques dévotionnelles des musulmans dans les sanctuaires chrétiens : le cas d'Istanbul », *in* Albera D. et Couroucli M. (éd.), *Lieux saints en partage en Méditerranée*, Arles : Actes Sud, pp.143-176.

2.2010, [Traduction de Albera et Fliche 2009] [avec Dionigi Albera], « *práticas devocionales de los musulmanes en los santuarios cristianos. El caso de Estambul* », dir. D. Albera et M. Couroucli (éd.), *religiones entrecruzadas*, Lleida : Milenio, pp.101-125.

3.2010, « Les frontières de l' « orthodoxie » et de l' « hétérodoxie » : türbe et églises à Istanbul », *in* Valtchinova G. (éd.), *Religion, Boundaries, and the Politics of Divine Intervention*, Istanbul : ISIS, pp. 81-95.

4.2012 [Traduction of Albera et Fliche 2009], [with Dionigi Albera “Muslim Devotional Practices in Christian Shrines : the Case of Istanbul”] *in* Dionigi Albera et Maria Couroucli (éd.), *Sharing sacred spaces in the Mediterranean area*, Indianapolis : Indiana university press, pp. 94-117.

5.2012, “Ortodoksluğun ve heterodoksluğun sınırları, Istanbul'da türbelere ve kiliseler”, *Toplumsal Tarih*, 220, p. 40-47

6.2013, "Mais où sont les dede d'antan ? Les transformations de l'autorité religieuse chez des alévis d'Anatolie centrale (1919-2009)", *in* Nathalie Clayer, Alexandre Papas et Benoît Fliche (éd.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Londres : Brill, pp.195-208.

7.2013, "Participating Without Converting. The case of Muslims Attending st Anthony's Church in Istanbul", in Nadia Marzouki et Olivier Roy (éd.), *Religious conversions in the Mediterranean world*, Basingstoke : Palgrave Macmillan, pp. 162-174.

8.2013, [avec Nathalie Clayer, Alexandre Papas (éd.)], *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Londres : Brill.

9.2013, [with Nathalie Clayer, Alexandre Papas (éd.)], "Introduction", *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Londres : Brill, pp.1-7.

10.2014, "Ethnographie d'une pratique de l'indifférence. Les écritures votives de l'église de Saint Antoine à Istanbul", *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2, pp. 319-330.

11.2018. Xenophilia, Difference, and Indifference : Dialogical Introduction I, *Common Knowledge*, Volume 24, Issue 2, April 2018, p.218-233.

En conséquence, avec la même fausse simplicité qu'un mathématicien posant un axiome, nous rentrons dans le lieu de l'Autre – l'espace où s'organise toutes différences – sans procéder à des palabres ethnographiques qui démontreraient par *induction* la nécessité d'une formalisation particulière, pour imposer la topologie, dans ce coup de force renouvelé et toujours aussi peu légitime, dans l'analyse de la structure sociale¹²⁴. Comme cela l'a été montré dans le chapitre précédent, la topologie prime sur la logique, *fut-elle sociale*.

Pour l'heure, l'objet *a* indique qu'un nombre joue les troubles dans l'organisation du social, sans qu'il renvoie à l'univers épistémique de la quantité (les statistiques), mettant ainsi à l'épreuve l'autonomie même du social. Il ne peut s'expliquer uniquement par lui-même. Doit-on avouer ici que le projet structuraliste n'est peut-être en rien « durkheimien » puisque l'hypothèse centrale, mais dissimulée, repose sur l'idée démontrée dans « la chaîne de Markov », à savoir que l'efficacité symbolique est autonome de tout support de sens. La chaîne aléatoire de + et de –, si elle se trouve coupée tous les trois signes, enregistre une détermination structurante indépendante de toute intervention de sens¹²⁵.

Dès lors que faisons-nous, anthropologues, de ces nombres ? Une « anthropologie algébrique » qui ne relèverait pas de l'anthropologie des sciences, serait-elle possible pour comprendre en quoi des nombres –, mais lesquels ? Les premiers, les entiers, les rationnels, les imaginaires ? – exercent un magistère invisible sur une scène qui leur est, *a priori*, étrangère ? Qu'est-ce que compter pour un anthropologue lorsque s'impose un irrationnel ou la notion d'infini nullement soutenue par une représentation du divin ou de l'immortalité ?

¹²⁴ Petitot Jean, 1988, « Approche morphodynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, tome 28 n°106-107. p. 34.

¹²⁵ Lacan 1966.

Darmon Marc, 2004, *Essais sur la topologie lacanienne*, Paris : ALI.

Laissons de côté l'épineuse algèbre du social, continuons notre exploration des relations « structurales » entre l'objet *a* et l'Autre. Le « religieux » constitue l'un des « domaines » propices d'observation. Alors même qu'il était difficilement imaginable que l'ethnographie des lieux de culte partagés en Turquie puisse aboutir à ce résultat, il apparaît qu'une asymptote aide à saisir la relation entre *a* et A.

Dit/faire/errer

Pour la suite du développement, il est impératif d'établir quelques précisions quant à la sémantique utilisée. Nous désignons par le terme d'« *exopraxis* » les pratiques religieuses effectuées dans les lieux de confession autre que celui du pratiquant. Le terme d'« *hétéropraxis* » désigne toute pratique divergente de la doxa. En Turquie, pour un musulman sunnite, aller dans une église est une *exopraxis* et y allumer des bougies est une *hétéropraxis*. Si l'*exopraxis* n'attire pas nécessairement la réprobation des autorités religieuses turques (*Diyanet İşleri Bakanlığı* ; Ministère des affaires religieuses), en revanche, les *hétéropraxis* sont plus sévèrement combattues.

Les *exopraxis* permettent d'observer combien l'articulation entre A et *a* est mis en tension dans l'Autre présentifié dans l'altérité supposée absolue, mais toujours contestée, de Dieu. Or, ces tensions trouvent souvent une inscription. Le recours à l'écrit est quasi-systématique, que cela soit à Büyükada (église orthodoxe), Eyüp (lieu musulman) ou Saint Antoine (Église catholique), comme si trace devait être faite. Bien plus qu'un simple besoin de témoigner du passage dans le lieu des autres, le vœu est une façon d'altérer l'altérité toute symbolique de Dieu pour y déposer l'image même du demandeur, parfois en guise de rappel¹²⁶. Le vœu fore l'Autre pour en faire un autre, un semblable. En raison de l'attente, du simple fait qu'est demandée une créance¹²⁷, le temps est l'enjeu silencieux de l'acte votif. Celui-ci rabat le divin vers le séculier (le siècle), dans une répétition – combien de temps avant sa réalisation ? – et laisse apparaître une inconnue déjà vue. L'*x* qui exerçait entre voir et savoir, œuvre de nouveau entre croire et pouvoir, espoir et renoncement, mort et éternité, fini et infini. Les garants de la foi musulmane ont bien compris que l'acte votif était une révolte contre l'écriture divine, c'est pourquoi ils cherchent à l'interdire. Une part croissante de partisans de l'orthodoxie religieuse (*sunna*), notamment en raison du réformisme

¹²⁶ Fliche Benoît, 2014, "Ethnographie d'une pratique de l'indifférence. Les écritures votives de l'église de Saint Antoine à Istanbul", *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2, pp. 319-330.

¹²⁷ Certeau Michel de, 1981, "Une pratique sociale de la différence: croire", *in Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Actes de la table ronde de Rome (22-23 juin 1979), Rome, Ecole Française de Rome, Publications de l'Ecole française de Rome, 51: 363-383.

musulman depuis le XVIII^e siècle¹²⁸, conçoivent les pratiques votives comme une forme d'idolâtrie (*şirk*) – *bid'ât* (hérésie) ou *hurâfe* (superstitions), relevant de la mécréance (*kâfir*). Si la tolérance s'exerce parfois à l'égard du culte des saints, la plus grande fermeté peut se déployer contre ces pratiques puisque s'y joue le rapport à la causalité divine, autrement dit à l'Écriture.

Les partisans de la *doxa* occultent que l'acte votif renoue avec l'acte même de mourir, celui-là même qui fait écrire¹²⁹. L'écriture votive, loin d'être une supplique innocente, subvertit autant par la coupure qu'elle opère en l'Autre (sans qu'en découle le sentiment d'une commune appartenance) que par la transformation des chaînes de détermination. L'écriture de la transcendance et de la nécessité est garantie par les dépositaires des lettres sacrées et s'oppose à l'écriture « prosaïque » des vœux. Ses dépositaires sont là pour le rappeler à l'instar des moines orthodoxes de Büyükada qui n'hésitent pas à interpeler les pèlerins avec Job lorsque le prophète dit « Je suis sorti nu du ventre de ma mère et j'y retournerai nu » (Job 1 : 21). Ce passage bien connu rejoint les déclinaisons turques, quotidiennes, des *Memento mori* au propos desquels mon maître en « dervicherie », Hacı Duran, rétorquait « qu'entre les deux, on peut bien s'habiller ».

Écrire des vœux est une façon d'entendre ce trait d'esprit. Entre la naissance et la mort, un espace s'ouvre au désir au nom duquel un autre régime de causalité, une autre nomination, *diffère* de celle à laquelle il est nécessaire de faire reddition. Parler de nomination renvoie littéralement au mot même de vœu puisque l'*adak* (acte votif) vient de la racine *ad-* (le nom), et désigne ce « qui est destiné à être nommé »¹³⁰. L'*adak* est un acte de nomination imaginaire¹³¹; il vient dédicacer un désir et prend diverses formes d'écritures (*hétérographies*), autant de pratiques scripturaires instauratrices d'un hiatus dans la chaîne des déterminations, appelant par là-même à la contingence. Alors que le dogme déroule un régime de nécessité – l'écriture divine « ne cesse de s'écrire » (*kismet*, destin) – que l'horizon bouché du malheur inscrit souvent le sujet dans un impossible – qui « ne cesse pas de ne pas s'écrire »¹³² –, et que les horizons qui « cessent de s'écrire » laissent le champ à l'angoissante expérience d' « un tout est possible », les *hétérographies* votives sont tactiques pour que « cesse que cela ne s'écrive ». Elles œuvrent à finir avec les impossibles de la maladie, forment des points de repère – souvent très matériel – dans le brouillard des possibles. Raison principale de leur condamnation par les orthodoxies

¹²⁸ Mayeur-Jaouen Catherine, 2015, « Pèlerinages », in François Georgeon, Nicolas Vatin, Gilles Veinstein (éds.), *Dictionnaire de l'empire Ottoman*. Paris, Fayard.

¹²⁹ Certeau 1990.

¹³⁰ Gokalp Altan, 1996, « Les Yatır, idukut, ou la part de la providence », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et Aksel Tibet (dir.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, Ankara : Türk Tarih Kurumu. pp. 121-124.

¹³¹ Darmon 2004.

¹³² Lacan Jacques, 1975, *Encore*, Paris : ALI.

religieuses, chrétiennes comme musulmanes, les hétérographies votives sont autant de ruptures de la nécessité divine. Elles disent que « cela ne s'écrit pas comme cela devrait s'écrire » : qu'un enfant adviene enfin, que soit gagnée l'entrée à l'université, que le visa pour l'ailleurs soit en poche, que quelque chose d'autre s'écrive tant pour le sujet du désir que pour le désir du sujet. Pratiques de la contingence, au sommet de l'île de Büyükada, dans les couloirs sombres de Saint Antoine, ou dans les recoins du mausolée du Compagnon de la conquête d'Istanbul du Prophète, ces hétéropraxis montrent moins la présence d'une logique du miracle et de la sainteté qu'une logique de l'espoir « sauvage » (au sens Lévi-straussien).

Une logique ou une topologie ? Nous l'avons vu, l'opération prévalente est une coupure dans l'espace de l'Autre. L'adhésion à une suite de raisonnements, l'idéologie ou le contenu représentationnel ont peu de poids dans ces pratiques de l'espoir. L'élosion même des acteurs divins, évacués de la scène, voire du rituel, le montre. À Saint Georges, Saint Antoine ou Eyüp Sultan, les pèlerins rendent d'abord visite au lieu sacré, ne demandent que peu d'intercession aux « Gisants ». À Saint Georges, sur mille vœux photographiés et retranscrits, seulement trois occurrences concernent Yorgi (Georges). La personne d'Eyüp est désignée dans 12 messages sur 1 000 étudiés. Saint Antoine est invoqué directement dans une centaine de vœux (sur plus de 2000 vœux). À Saint Antoine et à Eyüp, peu de graffitis mentionnent le nom des deux personnages reposant dans les mausolées concernés. La demande écrite n'est en rien une demande d'intercession. Les scripteurs écrivent à Dieu et non à ses saints : aucune adresse n'est effectuée à l'Autre des autres mais bien à l'Autre de soi.

Le manque, inscrit dans l'écrit votif, entame l'altérité divine. Dieu n'est pas complètement Autre puisque lui aussi est incomplet, incomplétude qui est d'ailleurs soutenue par la logique même : « Il n'y a pas d'universel qui ne doive se contenir d'une existence qui la nie »¹³³. Écrire son manque à l'Autre revient donc à lui en supposer un. Signer est du même ressort puisque cela présume, logiquement, que Dieu ne sait pas tout. L'adresse à l'altérité absolue pose, par la signature même du message, une incomplétude de l'Autre signalée. La fonction première de l'exopraxis est donc celle d'assurer le manque en Dieu, horizon ouvert à la demande.

À ce manque en Dieu correspondent des objets du désir – au risque de l'angoisse, oblitérer le manque n'est-ce pas la fonction des déclinaisons de l'objet *a* ? – au premier rang desquels nous retrouvons les demandes de guérisons, de bonheur, de sérénité (*huzur*), d'argent, les demandes de mariage, d'enfants, de réussite scolaire, etc. Bref, le malheur qui façonne notre quotidien. Certains vœux font clairement part du manque d'un objet réel comme la guérison de telle maladie, tel problème d'argent, etc. L'objet manquant est circonscrit, précisé, défini. D'autres appartiennent d'avantage au registre de l'imaginaire comme la "santé", le "bonheur", « être riche », etc. : ils ne renvoient à rien de précis si ce n'est à l'appétit d'un « plus ». Que veut dire exactement le « bonheur » ? Cela renvoie à

¹³³ Lacan Jacques, 2001, *Autres écrits*, Seuil : Paris. p. 451.

une « image » de complétude bien plus qu'à un objet précis, fut-il l'argent (qui ne fait pas le bonheur) ?

Étudier le registre d'inscription des objets ouvre un domaine totalement inexploré. Il sera aisé de repenser un certain nombre de problèmes économiques ou écologiques dans cette perspective, dans un cadre plus large d'une anthropologie du manque. Pourquoi « anthropologie » ? Parce que nous partons de l'hypothèse que le manque est constitutif de notre humanité.

Les six manques

L'aparté pourrait se révéler utile. Nous l'avons dit : Lacan distingue très tôt, dans son œuvre, trois types de manque construits à partir des trois registres fondamentaux (symbolique, imaginaire et réel). Dans cette conceptualisation particulière très largement inconnue des sciences sociales, il est nécessaire de procéder à des différenciations claires dont la première, la plus intuitive, est celle entre l'objet du manque et l'agent du manque. L'idée de dissocier le manque de l'objet du manque lui-même n'est en rien évidente et nécessite une forme de gymnastique de l'esprit. Pour le comprendre, reprenons l'exemple de la bibliothèque et du livre « perdu » parce que mal replacé. Le manque du livre est « réel », bien que le réel ne manque jamais de rien par définition. Il est réel notamment pour le lecteur qui en a besoin pour finir son HDR. En revanche, l'objet « livre » n'est manquant qu'en ce qu'il est pris dans le registre « symbolique » puisqu'il est « physiquement » (supposé mais rien ne le garantit) encore dans la bibliothèque, à une autre place. Le manque est donc réel – quiconque voudra ce livre ne pourra pas y avoir accès. Le livre étant toujours dans la bibliothèque, l'objet du manque n'est pas réel : il est symbolique puisqu'il vient à manquer comme « côte ». Le manque n'est donc pas son objet. Quant à l'agent, il est imaginaire : l'étudiant distrait, le concurrent malhonnête du concours agrégatif, le bibliothécaire négligent.

Partant du principe que les trois éléments que sont le manque, l'objet et l'agent ne peuvent coexister dans le même registre d'inscription (symbolique, imaginaire et réel), Lacan distingue trois manques qualifiables « d'anthropologiques » tant ils sont constitutifs de notre humanité. Le premier est la castration : un manque symbolique d'un objet imaginaire par un agent réel. Il est constitutif de notre accès au langage : sans lui, l'humanité ne parlerait pas (ce qui n'est pas le cas des robots. Mais parlent-ils ?). Nous n'allons pas nous étendre sur la castration, expérience première de tout accès au langage (et de l'Œdipe), tant la littérature lacanienne l'a prise en charge.

Le second est la frustration : un manque imaginaire d'un objet réel par un agent symbolique – père de toutes les jalousies, décrit par cette scène où (saint) Augustin jalouse la satisfaction de son frère (imaginaire) du sein (objet réel) de (sainte) Monique (agent symbolique).

Le troisième peuple notre vallée de larmes, celui de la privation : un manque réel d'un objet symbolique par un agent imaginaire, que nous avons croisé dans l'exemple du livre perdu dans la bibliothèque.

À ces trois manques fondamentaux, bien que Lacan ne l'ait jamais fait, nous pouvons ajouter, logiquement, trois autres possibilités anthropologiques construites d'une façon similaire. Le premier serait le manque réel d'un objet imaginaire par un agent symbolique que nous pourrions nommer comme le deuil. Dans un deuil, le manque, intolérable, est réel. L'objet qui vient à manquer, l'objet d'amour et d'investissement, n'est en rien du registre du réel (il n'est plus) mais relève de l'image qui nous « impressionne » encore. Combien de temps faut-il pour que l'image du disparu s'estompe, pour que nous puissions continuer à vivre, un peu, en son absence ? (Dans le plus grand silence, trois ans durant, chaque jour). Il est aisé de comprendre que la mort est l'agent symbolique. Le travail de deuil est la longue transformation d'un manque réel de l'être aimé en son manque symbolique que vient marquer la pierre du cimetière. Parfois ce travail de symbolisation de l'absence prend la direction de l'objet plutôt que celui du manque et le sujet s'enracine alors dans une privation éternelle, une carence incurable puisqu'incrustée dans la chaîne symbolique.

Le manque symbolique d'un objet réel renvoie à l'absence de mots pour désigner un réel que l'on ne reconnaît pas. Le déficit symbolique par rapport au réel se traduit dans l'impossibilité d'en avoir une image. Le sujet est connu de longue date : les mo(r)ts servent à voir (avoir). Ce manque pourrait dès lors être défini comme celui de l'ignorance qui entretient un lien étroit avec la privation (manque réel d'un objet symbolique par un agent imaginaire). Ce manque marque notre humanité, antidote à notre prétentieux qualificatif de « sapiens sapiens », alors que notre quotidien se structure en ce point : nous ne savons pas que nous ne savons pas, bien plus que nous savons que nous (ne) savons (pas).

La définition du manque imaginaire d'un objet symbolique par un agent réel est beaucoup plus hasardeuse. Il faut avouer que nous sommes dans un grand flottement conceptuel. Après plusieurs hésitations – il revient, sous forme de conclusion, qu'il s'agit de quelque chose de l'ordre de l'insatisfaction permanente, d'une impossible satiété, de l'avarice, de la boulimie ou de l'avidité. L'objet absent n'est pas réel, comme dans la frustration mais symbolique, comme l'argent. Il reste néanmoins que, comme dans la frustration, le manque est imaginaire, sans ancrage dans un réel, toujours présent comme chez les Arpagons. Ce manque fondamental, nous lui donnons le nom de l'a-diction, soulignant ainsi dans ce mot valise, la proximité entre l'objet a et le langage, au fondement de cet appétit sans satiété. Ce manque, tristement commun, oriente notre monde. En forme de retenue dans le jugement, qu'il soit permis d'indiquer que l'a-diction est la maladie de notre monde depuis l'avènement du capitalisme. Jouissance de l'impossible satiété, il se rencontre tant dans les addictions (qui explosent), dans notre consommation effrénée des ressources écologiques, dans la concentration de l'argent et le creusement des inégalités, dans l'avarice savamment érigée en système (à l'inverse du potlach). Il fait le lien entre les formes des polyeroxies contemporaines (de la toxicomanie à l'anorexie) à surprimes toxiques qui sapent le lien social par l'endettement.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

	Manque	Objet	Agent
Castration	Symbolique	Imaginaire	Réel
Frustration	Imaginaire	Réel	Symbolique
Privation	Réel	Symbolique	Imaginaire
Deuil	Réel	Imaginaire	Symbolique
Ignorance	Symbolique	Réel	Imaginaire
a-diction	Imaginaire	Symbolique	Réel

Quels sont les manques en jeu dans les pratiques votives ? Si le dogme religieux des monothéismes ne vise qu'à l'unique promotion de l'expérience de la privation [le manque réel (l'absence) d'un objet symbolique (de Dieu) par un agent imaginaire (par l'Homme, en raison d'Adam)], les pratiques de l'espoir sont bien souvent autant d'expressions de la frustration [objet réel vient à manquer sur un mode imaginaire]. Incrire le nom d'un amoureux sur le pilier d'un mausolée, acte scripturaire délictueux, n'est-ce pas faire état d'un manque imaginaire, le registre même de l'amour, d'un objet réel (l'amoureux existe bien), par un agent symbolique (« l'ordre des choses ») ? N'est-ce pas là une expérience sociale de la frustration ? Lorsque l'objet de la demande est imaginaire, comme dans le cas d'une demande de « sérénité » (huzur) ou de bonheur, le manque paraît être pour autant réel, la douleur n'est en rien feinte. Nous sommes dans ce manque que nous avons appelé « deuil ». Dans le deuil comme dans la frustration, le divin est agent du symbolique. L'adresse se fait donc bien à celle de l'Autre.

Le Dieu écrit dans les messages est donc bien plus symbolique qu'une présence réelle ou imaginaire, cela contre la vision même des cultes et des rituels (la présence réelle du Christ au moment de l'Eucharistie, par exemple). Dieu est attendu comme devant combler, opérant un véritable renversement du che voï lacanien. Le votif ne désire pas le désir de l'Autre (« mais qu'est-ce qu'il me veut ? ») mais désire que cet Autre fasse disparaître le manque (« je désire qu'il me comble »). L'adresse à Dieu n'est en rien sur le mode de la supplique, de la rédemption, et encore moins sur celui de l'échange mais sur celle de la revendication. Les vœux, les uns après les autres ne disent qu'une chose : "remplis-moi" (de bonheur, d'argent, de santé) « épargne-moi l'absence de l'objet ». La première occurrence dans tous les corpus votifs demeure le verbe "donner" sous la forme impérative "ver" (*vermek* : donner). Dieu doit donner, il se doit de combler ce manque que produit l'objet a. Il n'est jamais posé de pacte, d'échange, de marché (« donne moi et je ferai ça »). Les vœux sont des anti-vœux tant ils sont hors-marché. Ils n'engagent nullement dans une dialectique du désir. Et pourtant à les lire, nous avons l'impression d'une proximité avec Dieu, aux antipodes d'une représentation théologique, tel un proche que l'on appelle pour qu'il vienne pallier un problème. L'intimité

prend corps dans cette expression "*Canim Allahim*" qui pourrait se traduire par "Mon Dieu Chéri" ("*canim*" : litt. "mon âme").

Dans ces adresses votives à l'Autre, la différence (la coupure entre le scripteur et Lui) ne travaille pas l'élaboration de l'écrit. L'écriture votive n'en découle pas. La différence est atténuée, pour faire place à une doléance. L'altérité de Dieu en est altérée. En cela les vœux ne sont pas des écritures "mystiques"¹³⁴. Dans la mystique, l'Autre est absent. Cette séparation de l'être manquant met au travail l'écriture – la demande sans cesse renouvelée du désir de l'Autre s'enroule autour de "l'Absent de l'histoire" : deux tores (du désir et de la demande) s'enlacent. Les couloirs de Saint Antoine ne sont pas les châteaux de Thérèse. Le manque de Dieu ne concerne pas son absence réelle. Dieu est bien présent. Son manque est un manque "logique" d'un ordre symbolique. Ces manques de l'Autre ne conduisent nullement vers une écriture désirante de l'Autre mais vers le désir d'être comblé. Alors que la mystique est une jouissance de l'altérité de Dieu, de sa différence, ici nulle jouissance de sa différence. L'anti-vœu est une opération de « décomplétude » de l'Autre, ce que nous avons cherché à formaliser dans l'écriture suivante $A = \frac{1}{1+a}$

$$A = \frac{1}{1+a}$$

De quoi retourne-t-il ? Cette formule résume à elle seule l'ethnographie, menée depuis dix ans, de la fréquentation braconnière par les musulmans des lieux de culte chrétiens en Turquie engagée avec (et grâce à) Dionigi Albera. Maigre résultat dont la valeur ne pourra s'estimer qu'à l'aune d'une théorie plus vaste des structures sociales du désir. Aucune valeur, donc, à lui accorder maintenant si ce n'est qu'elle indique : si l'objet a tend vers 0, alors A tendra *infiniment* vers 1 ; si l'objet a tend vers un infini positif, A tendra *infiniment* vers 0. Récolte fragile d'une première ethnographie des infinis.

Quelle valeur donner à $A = \frac{1}{1+a}$, écriture masquée et pourtant bien présente dans l'ensemble des articles qui ont abordé la question de l'exopraxis et de l'hétéropraxis ? Écrire ainsi sera jugé, avec raison, prétention d'autant que cette écriture propose d'expliquer une des articulations entre politique et inconscient. Répétons-le – l'empreinte de l'imaginaire freudienne sur les sciences sociales l'oblige –, il ne s'agit nullement de postuler un inconscient expliquant le champ du politique. Au contraire : le social, donc le politique, exerce une emprise sur le champ de l'inconscient, emprise ici décrite au moyen de deux lettres, un nombre et trois opérations. Cette écriture n'épuise en aucun cas la relation. Il en existe d'autres.

Effectuons un détour pour éclairer ce mathème. Si l'évidence de l'observation ethnographique (dont il convient de se méfier – il faudra bien un jour admettre que les ethnologues sont guidés par leur propre

¹³⁴ Certeau Michel de, 1982, *La fable mystique*, Paris : Gallimard.

incarnation de l'objet *a* et n'observent que ce qu'ils sont *en mesure* de *désirer* observer) permet aisément de comprendre en quoi les fréquentations par des musulmans de Saint Antoine de Padoue sur l'avenue passante de Beyoğlu, d'Aya Yorgi dans l'île de Büyükada, etc., ont à voir avec le politique en Turquie. Les phénomènes de croisement religieux sont d'excellents objets du politique. Les tensions y sont des plus vives. Elles ne tiennent pas qu'aux pratiques de l'espoir mais au contexte de suspicion dont la traduction se trouve dans les interrogations du pouvoir conservateur sur le rôle que les lieux partagés jouent dans les conversions¹³⁵. Pourtant, emprunter le chemin de l'évidence ethnographique ne suffit pas à mettre en lumière les logiques identitaires au travail dans le lieu de l'Autre, car l'ethnographie n'est pas la panacée au manque de théorie.

Si la formule $A = \frac{1}{1+a}$ est l'écriture, dense, du rapport entre Dieu et l'objet du désir à l'œuvre dans ces lieux partagés, elle nous dit aussi autre chose sur le rapport qu'introduisent les exopraxis. Ces dernières ne tendent nullement vers une reconnaissance des autres. Les figures de l'Autre des autres sont ignorées, et l'altérité de la figure de l'Autre de soi est toute aussi minimisée. Si la différence est soustraite pour ce qui concerne les agents destinataires des messages, il en va de même pour la frontière religieuse que les scripteurs traversent. L'irénisme n'est pas de mise car le même travail d'élimination de la différence est à l'œuvre mais selon une autre voie que l'intimation. La différence de Dieu est altérée par l'intime (dont on entendra l'équivoque : « intimer » voulant aussi dire « ordonner », comme l'a très bien écrit Nicolas Elias¹³⁶) dans le lieu des autres.

L'exopraxis – des pratiques religieuses effectuées dans les lieux de confession autre –, si elle n'a pas été désignée sous ce terme, a été de longue date décrite et analysée¹³⁷. Ce phénomène n'a rien d'exceptionnel en Turquie. Il reste néanmoins étonnant, car il contraste avec les actes "xénophobes"¹³⁸ violents qui sont régulièrement perpétrés contre les

¹³⁵ Fliche Benoît, 2013, "Participating Without Converting. The case of Muslims Attending st Anthony's Church in Istanbul", in Nadia Marzouki et Olivier Roy (éd.), *Religious conversions in the Mediterranean world*, Basingstoke : Palgrave Macmillan, pp. 162-174.

¹³⁶ Elias Nicolas, 2019 (à paraître) *la République des danseurs*, coll. Meydan, Paris : Karthala.

¹³⁷ Albera et Couroucli, 2009.

¹³⁸ «Xénophobe» est mis ici entre guillemets puisqu'il ne s'agit pas d'étrangers: les Alévis ne sont pas plus étrangers à la Turquie que les Arméniens, les Grecs ou les Juifs de nationalité turque. Ils sont pourtant régulièrement victimes de pratiques discriminatoires, vexatoires et violentes et replacés dans une position d'« étrangers », comme n'appartenant pas au "corps" national.

alévis¹³⁹, comme les événements de Sivas, de Gazi¹⁴⁰, contre les chrétiens¹⁴¹, ou la profanation systématique, et dans une totale impunité, des tombes chrétiennes dans un des cimetières de la capitale. En passer par la différence – confessionnelle – pour s'adresser à Dieu, n'est pas un geste anodin, même s'il est courant. L'exopraxie induirait un mode de relation à l'autre – *a minima* une forme d'hospitalité – et appellerait à un acte de confiance dans l'autre, pour reprendre Michel de Certeau¹⁴². Loin des logiques irénistes ou d'hospitalité ou, à l'inverse, d'intolérance, l'élimination de la différence prévaut sur une logique de l'indifférence, notamment à Istanbul. Il en va différemment en Anatolie où nous retrouvons l'articulation entre exopraxis et hétéropraxis, selon une autre modalité : celle de l'anamorphose.

Anamorphoses de la piété sauvage

Traverser l'Anatolie laisserait à penser que nous sommes dans une continuité géographique et temporelle. Le voyageur aura bien du mal à trouver des repères chronologiques, comme si le temps avait été arasé de ses hauts plateaux. Sauf à quitter les axes routiers et à s'engager dans les sentiers communaux pour rejoindre les villages à l'ombre des peupliers italiens, ce voyageur ne verra pas en quoi la continuité de surface est trouée par les passés de la différence culturelle. Le silence des morts du génocide arménien rend peu audible la présence de la diversité anatolienne enfouie. D'autres béances laissent transparaître des histoires hétérochrones de celle imposée par la République de Turquie¹⁴³. Un morceau de colonne romaine, une dalle gravée en byzantin, les restes d'une église, les tumulus hittites viennent énoncer un « futur antérieur », une hypothèse en forme de bilan. Dans cette chronologie refoulée, la différence, qu'elle soit ethnique ou religieuse, se pose comme une énigme renouvelée : qui sont ces anciens nomades, ces agriculteurs, ces alévis, ces sunnites, ces Kurdes ou ces Turcs, etc. ? Par quel jeu de « hasard » se juxtaposent ainsi ces éléments hétérogènes aux antécédents si contrastés ? Voisine la plus grande diversité entre villages situés à quelques kilomètres, avec parfois

¹³⁹ Les Alévis sont des minoritaires religieux considérés comme hétérodoxes par les sunnites et le *Diyanet*. Héritiers d'un fort syncrétisme religieux remontant à l'Anatolie du Moyen-âge, ils se caractérisent par une adoration d'Ali et sa famille, bien qu'ils ne puissent être considérés comme chiïtes.

¹⁴⁰ Le 2 juillet 1993, les participants à une manifestation culturelle organisée par une association aléviste à Sivas furent assiégés dans un hôtel huit heures durant. Trente-sept d'entre eux moururent brûlés vifs par des manifestants de droite radicale (islamistes et nationalistes).

¹⁴¹ Citons l'assassinat du prêtre italien Andrea Santoro en février 2006 à Trabzon, l'agression de son collègue slovène, Martin Kmetec, quelques jours plus tard à Izmir, l'agression du Père Brunissen en juillet 2006 à Samsun, les manifestations contre la venue du Pape à l'automne 2006, le meurtre du journaliste arménien Hrant Dink, le 19 janvier 2007, et le meurtre de trois protestants à Malatya, le 18 avril 2007.

¹⁴² Certeau 1981.

¹⁴³ Copeaux 1996.

des fossés insurmontables scindant l'intérieur même de groupes *a priori* cohérents, comme ceux fondés sur la commune obédience religieuse. Ainsi, même s'ils sont alévis, des voisins ne sacrifieront pas au même rite, ne reconnaîtront pas les mêmes autorités religieuses ou ne partageront pas la même histoire ni les mêmes orientations politiques. Nazim Hikmet a raison : les paysages humains de l'Anatolie renvoient à des récits dont il n'est jamais possible de déterminer s'ils se croisent ou s'ils suivent des parallèles.

À s'approcher au plus près, d'autres anamorphoses se dissimulent. Il existe un « au-delà » à ces différences, moins visible encore, qui prend la forme d'arbres ornés de bouts de bandelettes de tissus, de mausolées perdus au sommet des collines pelées – pourtant bel et bien visités et entretenus –, de rochers chéris et vénérés. En dehors des villes, à la frontière des villages, dans l'espace que les villageois désignent comme *yaban* (*sauvage*), des lieux de la présence divine laissent réalisables des croisements de la différence. S'y dépassent les frontières des coupures culturelles. Ces lieux sacrés ponctuent le paysage. Les saillances liées à la nature du relief, à la manifestation de la vie (*hayat*) comme un lierre particulièrement conquérant, à une particularité géologique, comme un rocher troué par lequel passer donne la santé, sont reprises à l'aune de l'expérience du numineux¹⁴⁴. La matière turgescence du paysage donne corps au sacré. Quelque chose diffère et porte ce dernier. Et, des arbres se remplissent d'étoffes et d'espoirs. Dans ces interstices de la géographie se trament les « hétéropraxis ». Cultes des arbres, culte des pierres, des sources, cultes des *yatır*¹⁴⁵, forment autant de dévotions peu au goût des autorités religieuses étatiques. Un double jeu d'écriture travaille la géographie anatolienne du sacré. L'une relève du croire en un possible espoir, l'autre de l'institution dogmatique d'une *fides* soucieuse de comptabiliser les actes pieux. Le premier est du ressort d'un possible tandis que le second est de l'ordre du nécessaire.

À l'instar d'Istanbul, les lieux du numineux partagé ne sont pas situés aléatoirement¹⁴⁶. Une logique y préside. Les accidents de la géographie physique ne sauraient expliquer à eux seuls la géographie du sacré. C'est ce qui est observable dans la sous-préfecture de Sorgun (préfecture de Yozgat). En 2007, nous avons pu compter 49 lieux sacrés pour 93 villages. La répartition des 49 sites n'est pas homogène. Sur 93 villages, seulement 31 comptent un lieu de culte. Trois villages comptent trois lieux sacrés, 8 en comptent 2. Il se dégage nettement que les lieux sacrés sont majoritairement situés dans des villages alévis. Autrement dit le « fait alévi » se corrèle à cet autre fait « lieu sacré ». Les différences de qualité de la terre, de dates de fondation, de politisation, d'origine

¹⁴⁴ Hasluck Frederik, 2000 [1929] *Christianity and Islam Under the Sultans*. Istanbul : Isis Press.

¹⁴⁵ Du verbe « *yatmak* : coucher, reposer. Endroits où est supposé reposer un vénérable, une bénédiction, ou un (ou une) saint(e) (re)connu ou non.

¹⁴⁶ Pénicaud Manoël, 2013, *Le réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne*, Paris : Le Cerf.

ethnique ou de passé migratoire ne se traduisent pas dans une différence de répartition des *tekke*¹⁴⁷ alors qu'il est bien clair que cette hypothèse de l'équipartition ne saurait tenir entre villages alévis et ceux qui ne le sont pas. Nous pouvons donc établir que le sacré ne déploie pas sa géographie selon n'importe quelle logique. Prévaux une différence religieuse entre alévis et sunnite, puisqu'il ne reste aucun chrétien dans la région depuis 1915, si bien que nous pouvons dire que, derrière les hétéropraxis, se cache une « exopraxis ». Ici se loge la première anamorphose anatolienne. Derrière les hétéropraxis se dissimulent des exopraxis, alors même qu'à Istanbul ou à Ankara l'exopraxis recèle des hétéropraxis.

Si les lieux de culte sont souvent dans des villages alévis, les sunnites ne sont cependant pas les seuls exoprates. Les alévis vont aussi dans le lieu de l'Autre pour des demandes d'intercession. Ainsi, le *tekke* de Durali Baba, situé dans le village sunnite voisin de Büyükkışla, est très prisé par les alévis des environs, particulièrement pour les femmes enceintes et les rhumatismes. Entouré d'une couronne d'arbres réputés protégés par le Saint, cet ancien tumulus hittite est localisé en haut d'une colline. Il fait partie d'un ensemble de trois *tekke*, situés sur trois sommets de montagnes alignées, où reposent trois frères – Durali Baba, Burhan Baba, et Ali Baba.

La « *lingua franca* de l'espoir », pour reprendre l'expression de Dionigi Albera¹⁴⁸, n'abolit en rien les séparations identitaires, surtout lorsque ces dernières relèvent du narcissisme de la petite différence. Malgré des pratiques religieuses communes ou proches, la frontière entre alévisme et sunnisme pose une antinomie, à bien des égards, infranchissable¹⁴⁹. Les alévis et les sunnites, à Sorgun comme ailleurs en Turquie, forment deux groupes (et non deux communautés) distincts, matérialisés par une endogamie forte. Les alévis constituent une constellation de groupes minoritaires dont il est difficile de déterminer un élément d'identification commun. Des exceptions viennent faire mentir toute tentative de généralisation. Ils partagent toutefois l'histoire mouvementée des « syncrétismes » anatoliens de l'époque seldjoukide et du début de l'Empire ottoman¹⁵⁰. Peu regardant sur la forme et les prescriptions religieuses, ils sont généralement considérés comme « hétérodoxes » par les sunnites et le *Diyanet* (Direction des Affaires religieuses). L'État turc ne les reconnaît pas comme confession à part entière. Aussi ne sont-ils pas « autres » comme peuvent l'être les derniers Juifs d'Istanbul ou les derniers chrétiens d'Anatolie. Se désignant souvent, mais pas toujours, comme « musulmans », ils sont différents sans être autre. Cette position de différence sans altérité alimente une féroce stigmatisation présente encore de nos jours. Il n'est pas rare que les sunnites ne les situent comme « plus loin encore que les mécréants

¹⁴⁷ *Tekke* désigne en turc le couvent soufi. Il prend ici une autre acception puisqu'il renvoie aux lieux de la piété sauvage. En revanche, comme dans un couvent, ce sont des lieux porteurs de l'*ıdukt* – de la bénédiction.

¹⁴⁸ Albera Dionigi, 2009.

¹⁴⁹ Fliche 2015.

¹⁵⁰ Barkey 2013.

(*gavur*) ». Ils sont jugés « sans livre » (*kitapsız*), ce qui constitue une insulte. Définis comme impurs, les alévis sont régulièrement accusés de participer à des orgies sexuelles « où ils ne reconnaissent ni leur fille, ni leur mère ». Ils sont associés à ce trou langagier de la langue turque, au mot qui manque pour qualifier l'innommable, à savoir : l'inceste. Ils sont donc associés à une béance langagière, véritable métonymie de la Chose freudienne¹⁵¹.

La violence à leur égard peut aller plus loin que la stigmatisation comme en témoigne le drame de Sivas, le 2 juillet 1993. Des manifestants de l'extrême droite mirent le feu à un hôtel où une association alévie organisait un évènement autour de l'auteur Aziz Nesin, traducteur en turc des *Versets sataniques*. Le bilan fait état de 37 morts¹⁵². Ces actes de violence se répètent depuis le début de la République (1938, révolte du Dersim ; 1979, massacre de Maraş ; 1993, Sivas et l'hôtel Madımak ; 1995, les évènements de Gazi Mahalesi). Rappelons que le « coup d'État » du 15 juillet 2016 a bien failli donner lieu à des pogroms à leur encontre. Au quotidien, l'État travaille à « sunniser » les alévis en menant une politique depuis les années quatre-vingt-dix obligeant les alévis à construire des mosquées – alors même qu'ils refusent de se rendre à la mosquée pour prier – sans quoi sont refusées toutes demandes d'infrastructures (route, téléphone, voire électricité). Des imams sont envoyés dans les villages alévis, ce qui donne parfois des scènes cocasses où il est explicitement signifié au fonctionnaire du culte musulman qu'il se « mêle de ses histoires et qu'ils (les villageois) n'iront pas se mêler des siennes ».

L'Autre autorise

Dans la région de Sorgun des modalités relationnelles apaisées existent entre villages alévis et villages sunnites. Elles trouvent un terrain d'entente sur l'alcool et le religieux. La consommation d'alcool par les alévis joue un grand rôle dans la relation alévie-sunnite, tout simplement en ceci : les sunnites viennent boire chez les alévis. L'été, ces libations ont lieu dans les champs, loin du regard désapprobateur des moralistes du cru. L'hiver, il est nécessaire de trouver un refuge. Il est bien sûr hors de question de se réunir dans le *çayhane* (maison de thé) du village, comme cela peut se faire dans les villages alévis une fois la nuit tombée, pour éviter l'opprobre générale et d'être l'objet d'une dénonciation auprès des gendarmes. Boire, lorsque l'on est sunnite, nécessite de la ruse. Qui mieux que les alévis peuvent offrir l'hospitalité à l'ivresse d'un soir ? Ce recours aux alévis pour une jouissance interdite n'est pas sans signification. Nicolas Elias a très bien saisi comment l'alcool « imbibait » la différence entre alévis et sunnites. Les alévis peuvent boire parce qu'ils restent

¹⁵¹ Fliche 2015.

¹⁵² Voir, pour une description détaillée de cette journée, Susam Sokak, esquisse 68. Sivas, 2 juillet 1993 – L'athée Aziz Nesin (<http://www.susam-sokak.fr/2017/06/esquisse-n-68-sivas-2-juillet-1993-l-athee-aziz-nesin.html>)

maîtres de leur *nefes* (moi)¹⁵³. L'ivresse est une épreuve de l'âme dans le rituel alévi. Pour les sunnites, boire est interdit en raison même de la perte de conscience que cela peut entraîner. Chez les alévis, la maîtrise est mise à l'épreuve par l'alcool tandis que chez les sunnites, l'absence de consommation d'alcool est la preuve de la maîtrise. Le rapport à la jouissance de l'alcool est donc structurellement inverse. Or, à Sorgun, des sunnites vont boire chez des alévis, ils se rendent dans le lieu des autres pour transgresser un interdit religieux majeur. La transgression se fait par le truchement de l'autre. Les alévis permettent donc aux sunnites une hétéropraxis, une pratique « hétérodoxe » puisque contraire au dogme religieux. La pratique du lieu de la différence culturelle (les alévis) offre donc la possibilité d'une hétéropraxis. Les Autres, sous forme d'hypostase, autorise.

L'hétéropraxis ne se retrouve pas seulement dans les bouteilles de bière décapsulées chez le voisin alévi. Elle est au cœur des pratiques votives entreprises dans les lieux de la piété sauvage. Boire ou faire un vœu chez les alévis est une jouissance transgressive d'une différence sans altérité. L'hétéropraxis cache l'exopraxis qui, pourtant l'expliquerait : on va pratiquer chez les autres ce qu'il est impossible de faire chez soi. Si les lieux de la piété sauvage sont dans les villages alévis, ce serait en raison de la plus grande « liberté » qu'ils offrent. Pourtant, nous ne pouvons pas rester à cette première anamorphose. En effet, l'exopraxis relève d'une autre logique bien plus discrète. Les hétéropraxis n'ont pas besoin nécessairement de l'exopraxis pour s'exprimer. L'exemple pourrait être donné d'Eyüp, lieu de nombreuses pratiques jugées hétérodoxes par le *Diyanet* qui ne cesse pourtant de multiplier, depuis plus de dix ans, des politiques d'orthodoxisation tant y sont fortes, et contestataires, les hétéropraxis¹⁵⁴.

À Sorgun, dans un sens ou dans l'autre, des alévis chez les sunnites ou des sunnites chez les alévis, la jouissance de la différence est au cœur des pratiques de l'espoir « sauvage ». Il faut en passer par les autres pour faire accéder sa demande à l'Autre. Si cette nécessité de l'altérité se fait discrète en Anatolie, elle est particulièrement donnée à voir dans la demande de bénédiction des musulmans par des prêtres chrétiens à Istanbul. Elle n'est pas le monopole des croyants musulmans puisque nous la retrouvons aussi chez les chrétiens au XIXe siècle. Aude Aylin de Tapia, dans sa thèse sur les relations entre chrétiens orthodoxes et musulmans en Cappadoce au XIXe siècle, démontre qu'en matière de médiation divine, l'altérité est toujours convoquée. Les musulmans demandent l'intercession des prêtres et les chrétiens, celle des *hocas*¹⁵⁵. Or, ce qui soutient cette

¹⁵³ Elias Nicolas, 2016, « La discipline de l'ivresse dans une confrérie musulmane de Turquie », *Archives de sciences sociales des religions*, 174, (2), p. 241-254. <http://www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2016-2-page-241.htm>.

¹⁵⁴ Fliche 2014.

¹⁵⁵ De Tapia Aude Aylin, 2016, *Villages et villageois grecs orthodoxes de Cappadoce (fin XVIIIe - début XXe s.) : vie quotidienne, cultures, et relations socio-économiques avec les populations musulmanes*, thèse en

demande à l'Autre est le passage par l'altérité de la langue des autres, l'arabe des hocas pour les chrétiens, le grec des popes orthodoxes pour les musulmans. L'efficacité de la formule liturgique n'est pas à chercher dans le sens qu'auraient ces liturgies mais bien dans la différence absolue qu'elles transportent puisque les chrétiens ne comprennent pas l'arabe comme les musulmans ne comprennent pas le grec et que ni les uns ni les autres ne désirent que cela se déroule en turc, la langue commune. Autrement dit, l'efficacité thérapeutique ne repose nullement sur le registre imaginaire du sens. Elle ne prend appui que sur la différence linguistique, à savoir le registre symbolique. Lévi Strauss ne dit pas autre chose dans son article de 1958 sur l'efficacité symbolique. En plongeant dans le lieu des signifiants, celui-là même qui permet l'organisation de la différence, s'ouvre la voie vers l'espoir de la guérison, du souhait entendu, du vœu exaucé. Dès lors on saisit un peu mieux pourquoi une coupure religieuse (alévie-sunnite) associée à la jouissance d'un trou langagier (l'inceste) vient organiser la géographie de la croyance à Sorgun. Au service de l'espoir, l'altérité est mise au travail pour échanger et rendre Dieu accessible à ces demandes, pour infléchir les écritures du nécessaire, pour décompléter ce qui serait alors un tout « écrit ». La différence introduit une ouverture en l'Autre qui le rend dès lors vivable.

Altérer l'altérité de Dieu, éviter d'énoncer la différence religieuse et faire l'économie de l'altruisme semblent être les modalités relationnelles que les exoprates entretiennent avec ce qui fait coupure. Il ne s'agit pas de rejeter la différence donnant lieu ainsi à de l'intolérance ou de la fascination comme dans l'exotisme ou l'irénisme qui voudrait passer outre cette différence pour viser un point commun. Nous ne sommes pas non plus devant une sorte de syncrétisme qui s'accompagnerait de formes de bienveillance et de tolérance, c'est-à-dire d'appropriation de ce qui vient de l'Autre.

Si l'expression de la foi votive conduit les exoprates à franchir des frontières, il serait erroné de penser que ces dernières ne sont pas vives ou que, produites par les institutions, elles n'ont pas de sens pour eux. Ce n'est pas parce qu'une frontière n'est pas marquée ou soulignée qu'elle n'est pas signifiante : ces pèlerins se rendent comme musulmans dans des lieux chrétiens, même s'il y a parfois des brouillages notamment dans la gestuelle.

Si l'on peut voir dans ces espaces religieux mixtes des lieux de partage, il serait sans doute exagéré de les décrire comme des endroits de rencontre et de dialogue interreligieux entre Islam et Christianisme. L'exopraxie ne produit pas nécessairement une ouverture ou un lien avec la différence confessionnelle. Prier Dieu dans le lieu de l'autre s'effectue souvent dans une méprise qui se transforme rapidement en mépris comme

nous avons pu le voir dans de nombreuses interactions entre chrétiens et musulmans¹⁵⁶.

Il reste néanmoins à déduire de cette ethnographie d'une indifférence une logique de l'exopraxie. De quoi s'agit-il, en définitive ? Au départ, d'un manque qu'il s'agit de combler. Pour cela, il faut adresser une demande à l'Autre. Nous l'avons vu, cela nécessite une altération de Dieu : pour lui adresser une parole, il doit exister un manque dans l'Autre. Plein, il reste inaccessible. La demande suppose ce manque. Interviens alors le fait de se rendre dans un lieu autre car la mosquée ne suffit pas. Se rendre à l'église est une façon d'instaurer ce manque en l'Autre. De même, écrire relève de la même logique. La prière orale est insuffisante ; pour accéder à Dieu, il faut en passer par le scriptural. C'est donc moins une logique de renforcement – on double la prière par l'écrit pour la renforcer – qu'une logique d'instauration d'un manque pour que la demande puisse émerger. Elle nécessite d'en passer par une différence mais cette dernière doit être maintenue silencieuse pour qu'elle fonctionne. Énoncer la différence sous la forme d'un lieu plus efficace qu'un autre (l'église et le *tekke* alévi seraient plus efficaces que la mosquée) revient à replacer Dieu dans une logique de la complétude (où est-il (le) Tout Puissant/ où est-il complet ?). Or, tout l'enjeu de ce braconnage – ce jeu silencieux sur la différence pour que la demande puisse s'écrire – est de pouvoir préserver le manque dans l'Autre. Moins qu'une manipulation plus ou moins consciente des différences (un « bris-collage », pour reprendre le terme d'André Mary¹⁵⁷), s'exerce une jouissance discrète de la coupure.

Le braconnage n'est pas pour tous mais pour chacun, raison pour laquelle les messages dont les bénéficiaires seraient "l'universel", sont presque absents. Non pas qu'il y ait une défiance pour l'altérité ou que les scripteurs soient égoïstes, mais l'enjeu se situe ailleurs, dans la fonction de la différence du lieu. Pour cela, la communauté ne doit pas se faire. Aucun ensemble ne doit se former, aucune chapelle ne doit advenir. La différence doit se maintenir sans quoi l'Autre reste inaccessible. La logique d'un "chacun pour soi et Dieu pour chacun" (et non "Dieu pour tous") prévaut sur une logique de la construction d'un "nous" qui abolirait alors l'altérité du lieu, sa fonction de coupure dans l'Autre. Autrement dit, et nous touchons peut-être ici un universel, à la différence de la castration, *la frustration ne saurait faire communauté*.

¹⁵⁶ Fliche 2010.

¹⁵⁷ Mary André, 2010, *Le bricolage africain des héros africains*, Paris : Editions du Cerf.

Bibliographie

- Abraham Nicolas et Torok Maria 2002, *L'écorce et le noyau*, Paris : Flammarion.
- Alpyıldız Hacı Duran, *Köye dönüş (biz eskiden böyle yaşırdık)*, sans éditeur, p. 141.
- Balivet Michel, 2014, *les dits du derviche Bektachi*, Paris : éd. Non-Lieu, Paris.
- Barthes Roland, 1957, *Mythologies*, Paris : Le Seuil, p 187.
- Barthes Roland, 1985, *L'aventure sémiologique*, Paris : Le Seuil.
- Bayard-Çan Hélène et Fliche Benoît (ed.), 2014, *Turquie, de l'État à l'intime, Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2.
- Berger Laurent, 2012, « Ritual, history and cognition : from analogy to hegemony in highland Malagasy polities », *Anthropological Theory*, 12(4), pp. 351-385.
- Bourdieu Pierre, 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 43, juin 1982, *Rites et fétiches*. pp. 58-63.
- Bourdieu Pierre, 1982, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 43, *Rites et fétiches*, pp. 58-63. p. 59. www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1982_num_43_1_2159
- Bourdieu Pierre, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63. pp. 69-72. url : [/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317](http://web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1986_num_62_1_2317)
- Consulté le 26 février 2015
- Brini, Jean, 2006, *L'identité et ses tours*, <https://www.alp-rhonealpes.org/archives/topologie/13-lidentit-et-ses-tours>
- Bromberger Christian, 1979, « Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémio-technologie », *L'Homme*, tome 19 n° 1. pp. 105-140.
- Bromberger Christian, 2012, *Trichologiques. Une anthropologie des cheveux et des poils*, Paris : Bayard.
- Caisson Max, 1995, « L'Indien, le détective et l'ethnologue », *Terrain* [En ligne], 25 | septembre 1995, mis en ligne le 07 juin 2007, consulté le 30 janvier 2016. URL : <http://terrain.revues.org/2856> ; DOI : 10.4000/terrain.2856
- Caroll Lewis, 1990, *Œuvres*, Paris : La Pléiade.
- Certeau Michel de, [1975] 2002, *l'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard. p. 211.
- Certeau Michel de, 1981, "Une pratique sociale de la différence : croire", in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Actes de la table ronde de Rome (22-23 juin 1979), Rome, École Française de Rome, Publications de l'École française de Rome, 51 : 363-383.
- Certeau Michel de, 1982, *La fable mystique, I. XVIe-XVIIe siècle*, Paris : Gallimard.
- Certeau Michel de, 1990, *L'invention du quotidien vol 1, Arts de faire*. Paris : Gallimard.
- Christian Bromberger, communication personnelle, le 27 mars 2003.
- Compagnon Antoine, 1998, *Le démon de la théorie*, Paris : Le Seuil.

- Copeaux Etienne et Mauss-Copeaux Claire, 2005, *Taksim ! Chypre divisé*, Lyon ; Adealsa.
- Copeaux Etienne, 1996, *Espaces et temps de la nation turque*, Paris : Editions du CNRS.
- Darmon Marc, 2004, *Essais sur la topologie lacanienne*, Paris : ALI.
- Darmon Marc, 2009, « Envie », *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris : Larousse. p.182.
- De Tapia Aude Aylin, 2016, *Villages et villageois grecs orthodoxes de Cappadoce (fin XVIIIe - début XXe 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).p. 620.
- De Tapia Stéphane, 2010, « Le lexique anatolien de la mobilité et de la migration », *Turcica*, volume 42, pp. 89-144.
- Deleuze Gilles et Guattari Felix, 1980, *Mille Plateaux*, Paris : Le Seuil. p. 123.
- Devereux Georges, 1998, *de l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris : Aubier Montaigne.
- Dieudonné Jean, 1996, *Abrégé d'histoire des mathématiques*, Paris : Hermann.
- Grothendieck Alexandre, 1996, *Récoltes et Semailles : réflexions et témoignage sur un passé de mathématicien*, Université Paris 6, Grothendieck Circle, 929 p. <http://lipn.univ-paris13.fr/~duchamp/Books&more/Grothendieck/RS/pdf/RetS.pdf>
doi : 10.3406/arss.1982.2159
- Dorronsoro Gilles (éd.), 2005, *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Éditions.
- Elias Nicolas, 2016, « La discipline de l'ivresse dans une confrérie musulmane de Turquie », *Archives de sciences sociales des religions*, 174, (2), p. 241-254. <http://www.cairn.info/revue-archives-de-sciences-sociales-des-religions-2016-2-page-241.htm>.
- Elias Nicolas, 2019 (à paraître) *la République des danseurs*, coll. Meydan, Paris : Karthala.
- Fliche Benoît, 2000, « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, n°35, <http://terrain.revues.org/1133>
- Fliche Benoît, 2004, « « La modernité, elle est en bas » : ruralité, urbanité chez les habitants d'un gecekondü d'Ankara », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n° 1, Gecekondü, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
- Fliche Benoît, 2005, "Blood, gelin and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen Hege Irene (éd.), *Alevism and social change*, Istanbul : ISIS, 2005, pp.31-44.
- Fliche Benoît, 2005, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in Dorronsoro Gilles (éd.), *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Éditions, 2005.
- Fliche Benoît, 2005, « The *hemşehrilik* and the village : the stakes of an association of former villagers in Ankara », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 4 mars 2015, Consulté le 6 mai 2016. URL : <http://ejts.revues.org/385>
- Fliche Benoît, 2006, "Social practices and mobilisations of kinship : an introduction", in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4,

The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans, 2006, <http://www.ejts.org/document629.html>

Fliche Benoît, 2006, [with Élise Massicard], « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document627.html>

Fliche Benoît, 2006, « Le nomade, le saisonnier et l'almancı : une culture de la mobilité en Anatolie centrale ? », *Études Rurales*, n° 177, 2006, pp.109-119

Fliche Benoît, 2006, « l'Évènement et le quotidien : une ethnologie du salon dans un quartier de 'gecekondu' d'Ankara (Turquie) », *Anthropology of the Middle East*, 2006, vol 1, n° 1, pp.25-36.

Fliche Benoît, 2006, *The social practices of kinship. A comparative study*, *European Journal of Turkish Studies*, thematic issue n° 4, <http://www.ejts.org/sommaire515.html>.

Fliche Benoît, 2007, « Contextes d'implantations et reconfigurations sociales à Narbonne et Ankara », in de Tapia, Stéphane, Guillou Anne et Wadbled Poeth, (éd.), *Migrations turques dans un monde globalisé. Le poids du local*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp.141-155.

Fliche Benoît, 2007, *Odyssées Turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Éditions.

Fliche Benoît, 2008, « Comment utiliser ses parents ? », *Anthropology of the Middle East*, 2008, vol 3, 1, pp. 92–105.

Fliche Benoît, 2008, « Maladan orağa : Narbonne'daki Alevilerin toplumsal yeniden biçimlenme ve yerleşme bağlamı », in Irtiş, Verda et Danış, Didem, (éd.), *Fransa'da Türkiye'nin göçmenleri*, Istanbul : Istanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, pp 209–223.

Fliche Benoît, 2010, "Türkiye'de Köyden Kente Göçle Birlikte Temizlik Alışkanlıklarının Değişimi" in Gürsoy Naskali E. ve Salih Mehmet Arçın (éd.), *Temizlik Kitabı*, İstanbul : Kitabevi Yayıncılık.

Fliche Benoît, 2012, "Le mauvais œil, l'angoisse et l'autre", *La Célibataire*, 24, pp.11-16.

Fliche Benoît, 2012, « Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (éd.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger : CNRPAH, pp.193-207.

Fliche Benoît, 2012, « Éléments pour une trichologie turque », in Auzépy Marie–France et Cornette Joël (éd.), *Histoire du poil*, Paris : Belin, p. 211-233.

Fliche Benoît, 2012, « Retour sur la question de l'émigration en Turquie : Une analyse des propositions au départ dans un village d'Anatolie centrale » in Kamel Chachoua (éd.), *L'émigration Algérienne en France, Un cas Exemplaire, Hommage à Abdelmalek Sayad (1933-1998)*, Alger : CNRPAH, 2012, pp.139-152.

Fliche Benoît, 2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126.

Fliche Benoît, 2013, "Participating Without Converting. The case of Muslims Attending st Anthony's Church in Istanbul", in Nadia Marzouki et Olivier Roy

(éd.), *Religious conversions in the Mediterranean world*, Basingstoke : Palgrave Macmillan, pp. 162-174.

Fliche Benoît, 2013, [avec Élise Massicard], "Die Ulusoy-Familie in der republikanischen Türkei : Abstammungsgebundene religiöse Autorität und Versuche ihrer Transformation" in Langer R., Aguiçenoglu H., Karolewski J., Motika R. (dirs) *Ocak und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, [Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients 36] Peter Lang, Frankfurt am Main. pp. 133-157.

Fliche Benoît, 2014, " La "fausse morte" et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation", in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Élise Massicard (éd.), *L'art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie*, Paris : Karthala, pp. 363-376.

Fliche Benoît, 2014, "Ethnographie d'une pratique de l'indifférence. Les écritures votives de l'église de Saint Antoine à Istanbul", *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2, pp. 319-330.

Gaudard Pierre-Yves, 2010, « Suggestion de l'idée de mort chez Marcel Mauss, catatonie mortelle aiguë, phobie et nodalités symboliques », *Journal français de psychiatrie*, vol.39, n°4, pp. 42-48.

Gell Alfred, 2009, *L'art et ses agents*, Paris : Les Presses du réel. p.198.

Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean, *Identity, Conflict and Politics in Turkey, Iran and Pakistan*, Londres : Hurst Publishers.

Ginzburg Carlo, 1980, *Signes, Traces, pistes, racines d'un paradigme de l'indice*. Le débat n°6, pp. 3-44.

Godelier Maurice, 2004, *Les métamorphoses de la parenté*, Paris : Fayard.

Godelier Maurice, 2013, *Lévi-Strauss*, Paris : Le Seuil. p. 280.

Gokalp Altan, 1996, « Les Yatır, ıdukt, ou la part de la providence », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et Aksel Tibet (dir.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, Ankara : Türk Tarih Kurumu. pp. 121-124.

Gokalp Altan, 2011, *Têtes rouges et bouches noires (et autres écrits)*, Paris : CNRS Éditions.

Goody Jack, 2001, *La famille en Europe*, Paris : Le Seuil.

Graeber David, 2013, *Dette : 5000 ans d'histoire*, Paris : Les liens qui libèrent.

Hasluck Frederik, 2000 [1929] *Christianity and Islam Under the Sultans*. Istanbul : Isis Press.

Havelange Carl, 2008, « Périphéries du sujet », conférence prononcée dans le cadre de la journée d'études « Le Je en histoire », Université Catholique de Louvain, 22 avril 2008.

[orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/175744/1/Havelange-2008\(3\).pdf](http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/175744/1/Havelange-2008(3).pdf)

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1982_num_43_1_2159

Lacan Jacques, [1966] 1999, *Les écrits (I et II)*, Paris : Le Seuil.

Lacan Jacques, 1962, *L'identification*, Paris : ALI.

Lacan Jacques, 1964, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris : Le Seuil. p.131-132.

Lacan Jacques, 1966, « le temps logique et l'assertion de certitude anticipée », *Les Écrits*, Paris : Le Seuil.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

- Lacan Jacques, 1968-69, *D'un Autre à l'autre*, séminaire XVII, Paris : Éditions Association Lacanienne Internationale.
- Lacan Jacques, 1971, *D'un discours qui ne soit pas du semblant*, Séminaire XVIII, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 1975, *Encore*, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 2001, *Autres écrits*, Seuil : Paris. p. 451.
- Lacan Jacques, 2006, *D'un Autre à l'autre*, Paris : Le Seuil.
- Leroi-Gourhan André, 1966, *Le geste et la parole*, deux volumes, Paris : Albin Michel.
- Martinelli Bruno, 2005, *L'interrogation du style. Anthropologie, technique et esthétique*, Aix-en-Provence : Presses de l'Université de Provence.
- Leroi-Gourhan André, 1968, « L'expérience ethnologique » in *Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris : Gallimard. pp. 1816-1825.
- Leroi-Gourhan André, 1982, *Les racines du monde*, Paris, Belfond.
- Lévi-Strauss Claude, 1955, « the structural study of Myth », *Journal of American Folklore*, oct-dec. 55, vol. 68, n° 270, pp. 428-444.
- Lévi-Strauss Claude, 1958, « L'efficacité symbolique », *Anthropologie structurale I*, Paris : Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon. p. 264.
- Lévi-Strauss Claude, 1970, *Mythologiques (tome 4) : L'homme nu*, « Finale », Paris : Plon. p. 556.
- Lévi-Strauss Claude, 2008, *Œuvres*, Paris : La Pléiade. Édition de Vincent Debaene, Frédéric Keck, Marie Mauzé.
- Lucchelli Juan Pablo, 2006, « Le mythe individuel revisité », *L'information psychiatrique*, 2, volume 82, pp. 155-158.
- Lucchelli Juan Pablo, 2011, « À propos de Lacan et Lévi-Strauss », *L'information psychiatrique*, 1, volume 87, pp. 5-6.
- Mary André, 2010, *Le bricolage africain des héros africains*, Paris : Éditions du Cerf.
- Maunoury Jean-Louis, 2002, *Sublimes paroles et idioties de Nasr Eddin Hoca*, Paris : Phébus. p.9.
- Mayeur-Jaouen Catherine, 2015, « Pèlerinages », in François Georgeon, Nicolas Vatin, Gilles Veinstein (éds.), *Dictionnaire de l'empire Ottoman*. Paris, Fayard.
- Melman, Charles, *Etude critique du séminaire RSI de Jacques Lacan*, séminaire 1981-1982, Paris : Éditions Association Lacanienne Internationale, leçon VI, 8 mars 1982.
- Nora, Pierre, 1987, *Essais d'égo-histoire*, Paris : Gallimard.
- Öktem Kerem, 2008, « The Nation's Imprint : Demographic Engineering and the Change of Toponymes in Republican Turkey », *European Journal of Turkish Studies*, 7 | 2008. URL : <http://ejts.revues.org/2243>
- Pénicaud Manoël, 2013, *Le réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamochrétien en Bretagne*, Paris : Le Cerf.
- Petitot Jean, 1988, « approche morphodynamique de la formule canonique du mythe », *L'Homme*, tome 28, n°106-107. pp. 24-50.
- Raulin Anne, 2016, *Les traces psychiques de la domination : Abraham Kardiner*, Lormont : Les Bords de l'Eau.
- Scubla Lucien, 1995, « À propos de la formule canonique, du mythe, et du rite », *L'Homme*, tome 35 n°135. pp. 51-60.
- Scubla Lucien, 1998, *Lire Lévi-Strauss, le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

Szurek Emmanuel, 2014, « Les Langues orientales, Jean Deny, les Turks et la Turquie nouvelle. Une histoire croisée de la turcologie française (XIX^e-XX^e siècle) », in Güneş Işıksel et Emmanuel Szurek (dir.), *Turcs et Français. Une histoire culturelle 1860-1960*, Rennes, Presses universitaires de Rennes. pp. 327-352.

Vandermersch Bernard, 2014, *Douze Leçons de topologie à Montpellier*, Éditions de l'Association lacanienne Internationale : Paris.

Vernier Bernard, 1999, *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Paris : PUF.

Curriculum Vitae

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

Benoît Fliche

Anthropologue

(CR - CNRS)

benoit.fliche@cnrs.fr

benoit.fliche@univ-amu.fr

Thèmes de recherche (2000-2012)

Anthropologie des migrations

1. Analyse des territoires migratoires en archipel turcs : Europe-grandes mégapoles turques-villages d'Anatolie centrale
2. Analyse des retours au village : les nouvelles dynamiques rurales d'Anatolie centrale

Anthropologie de la famille et de la parenté

1. Usages sociaux de la parenté : structure des réseaux dans le champ économique et politique (Turquie-Europe)
2. Les transformations contemporaines de la famille turque (Turquie Europe)
3. Famille et politique (Turquie)

Anthropologie de l'esthétique

1. La part de l'esthétique dans l'expérience quotidienne (Ankara-Istanbul)
2. Esthétique et politique : anatolisme et néo-ottomanisme

Nouveaux thèmes de recherche (depuis 2012)

Anthropologie et topologie

1. Topologie : l'exemple de la formule canonique (Lévi-Strauss)
2. Théorie des nœuds et des tresses : quelles modélisations possibles pour l'anthropologie ?
3. Informatique et anthropologie : prospero, méthodes informatiques et statistiques en analyse de texte.

Anthropologie de la subjectivation

1. Analyse des écritures votives musulmanes dans les lieux de culte chrétiens et musulmans (Istanbul).
2. Les écritures : possible, impossible, nécessaire et contingent.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

3. Les pratiques de la différence (Istanbul, Anatolie centrale)
4. La santé mentale en Turquie et en contexte migratoire.
5. Théories de la personne et du sujet : psychanalyse et anthropologie.

Anthropologie du politique

1. Les discours sociaux
2. L'Autre comme lieu du politique
3. Dissimulation, vérité et politique
4. Logiques génocidaires

Terrains

Turquie (Ankara, Anatolie centrale, Istanbul)

France (région parisienne, région PACA et Occitanie)

Terrain 2014-2015

*Consultations psychiatriques « turcophones », Hôpital Simone Veil,
Enghien-les-Bains (avec le Docteur Derya Gürsel, Psychiatre des Hôpitaux)*

2016-2017-2018

Ankara, Anthropologie politique et vie psychique

Postes et affectations

2017. directeur de l'IDEMEC. Prise de fonction : 1 janvier 2017.

2015-2017. Directeur adjoint de l'IDEMEC (UMR 7307, MMSH, CNRS-AMU), Aix-en-Provence.

2014-aujourd'hui. Affectation à l'IDEMEC (MMSH, CNRS-AMU), Aix-en-Provence.

Chercheur associé au CETOBAC (EHESS, CNRS)

2013-2014. Affectation à l'IFEA (CNRS-MAEE), Istanbul, Turquie.

2012-2013. « Longue mission », Université de Galatasaray, Istanbul (enseignement : 2 semestres - *Anthropologie des religions*).

2010-2012. Affectation à l'IFEA (CNRS-MAEE), Istanbul, Turquie.

2005-2010. Chargé de recherche (CNRS). Affectation au CETOBAC (CNRS-EHESS-Collège de France), Paris.

2004-2005. A.T.E.R, Anthropologie, Université de Provence.

2003-2004. Boursier Lavoisier, IFEA, Istanbul, Turquie.

1999-2002. Allocataire de recherche, Anthropologie, Université de Provence.

Mandats et participations jurys

2010-2014. Membre élu du Conseil Scientifique de l'INSHS (CNRS).

2008-2016. Membre élu du comité national du CNRS, section 38 (anthropologie et sociologie des religions) (2 mandats).



2016- . Membre du comité scientifique de sélection du Musée du Quai Branly-Jacques Chirac.

2015-. Membre du jury bourses pour doctorats et pour post-doctorats Labexmed.

2016. Membre du jury, sélection des résidents pour l'IMERA.

2015. Membre de deux comités de sélection en Anthropologie, Université de Toulouse Jean Jaurès (postes : 20eMCF0681 et 20eMCF0408).

2014. Membre du comité de sélection en Turcologie, MCF, Université Aix-Marseille.

Formation

Psychanalyse et Psychopathologie clinique

2010-2015. Diplômé de l'EPhEP, École Pratique des hautes Études en Psychopathologies, Paris.

2011-2012. Master II *Psychanalyse et esthétique*, Université de Paul Valéry Montpellier III (mention très bien), dir. Jean-Bernard Paturet (CRISES).

2008-2010 Groupe d'Introduction à la Psychanalyse, Association Lacanienne Internationale, Paris.

Anthropologie

2003. Doctorat d'anthropologie, Université de Provence, Aix-en-Provence.
Les vacances de Kayalar : Histoire migratoire, usages et représentations d'un village anatolien en milieux urbains (Turquie, France).

Jury : Marcel Bazin (Université de Reims), Christian Bromberger (Université de Provence), Hamit Bozarslan (EHESS), Jean-Charles Depaule (CNRS), Jean-Pierre Digard (CNRS), Nükhet Sirman (Université du Bosphore).
(Félicitations du jury à l'unanimité)



1999. DEA d'anthropologie. Université de Provence (mention très bien).

1998. Maîtrise d'anthropologie. Université de Provence (mention très bien).

1997. Licence d'anthropologie. Université de Provence.

Histoire

1996. Licence d'histoire. Université de Provence.

Formations complémentaires

(Logiciels, Méthodologies d'enquêtes)

1. Formation à Prospero, sous la direction de Francis Chateaufreynaud, EHESS, 28-29 juin 2016.

2. MISAT, Méthodes informatiques et statistiques en analyse de texte, 19/06/2010 - 24/06/2010, CNRS, Fréjus.

3. 23 janvier 2009 Formation LODEL 0.8.

4. 2 avril 2008 Formation BiblioCNRS (webex), INIST.

5. 23 janvier 2008 Formation BiblioCNRS (webex), INIST.

6. 5 octobre 2007 Formation BiblioCNRS, INIST, Nancy

7. 10 juin - 14 juin 2007 « Repérer et construire son parcours de chercheur » - formation CNRS-, Le Croisic, Délégation Paris B.

8. 7 septembre - 14 septembre 2006 école d'été sur l'analyse des réseaux, Lille, CERAPS.

9. octobre 2005. Formation LODEL (revues.org)

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

Séminaires de recherche et enseignements

- 1.2016-, charge d'enseignement à l'EPHEP (Paris) : Phénomènes d'emprise, suggestion et croyances.
- 2.2015-2016, séminaire de recherche recherches, arts et pratiques numériques, avec Cédric Parizot (IREMAM), Jean Cristofol (École Supérieure d'Art d'Aix-en-Provence), Jean-Paul Fourmentraux (LESA, AMU, CNE, EHESS), IMERA, IREMAM, AMU, École Supérieure d'Art. (mensuel, 3h).
- 3.2015-2016, séminaire de recherche commun IDEMEC (avec Christophe Pons), confiance et sphère de vérité, IDEMEC (mensuel, 3h).
- 4.2015-2016 : Série de 10 cours (3h/cours) donnée sur Lacan, la psychanalyse et l'anthropologie à l'Académie Düşünbil (Ankara, Turquie), en turc, Département de psychologie de l'Université Technique du Moyen-Orient (ÖDTÜ).
- 5.2013-2014, Séminaire de recherche commun IFEA-Université de Galatasaray (mensuel 2h).
- 6.2012-2013, Organisation du séminaire Transfaire (Séminaire de l'ANR "[Matières à transfaire: Espaces-temps d'une globalisation \(post-\)ottomane](#)") (mensuel 3h).
- 7.2011-2012, Le sujet dans les sciences sociales, Université de Galatasaray, Istanbul (mensuel. 2h)
- 8.2010-2013, Ateliers doctoraux, IFEA, Istanbul (mensuel. 2h).
- 9.2010-2012, groupe de lecture et d'écriture en Anthropologie, IFEA, Istanbul (mensuel. 2h).
- 10.2009 – 2010, SIDET, Séminaire Interdisciplinaire d'Études Turques [avec Marc Aymes et Işık Tamdoğan], EHESS, Paris (bimensuel. 2h).
- 11.2009-2010, Le faux [avec Marc Aymes], EHESS, Paris (bimensuel. 2h).
- 12.2008-2009, Anthropologie de la Turquie, EHESS, Paris (bimensuel. 2h).
- 13.2008-2012 [Sociologie historique de l'État en Turquie depuis les Tanzimat](#) [Avec Marc Aymes, Nicolas Camélio, Benjamin Gourisse, Élise Massicard, Emmanuel Szurek], EHESS, Paris (bimensuel. 2h).
- 14.2007-2008, Anthropologie de l'altérité en Turquie, EHESS, Paris (bimensuel. 2h).
- 15.2004-2005 : ATER, Anthropologie, Université de Provence. « Anthropologie religieuse », niveau L3, cours magistral, 70 étudiants. « Méthodologie de l'enquête de terrain », niveau L3, cours magistral et travail de terrain, 120 étudiants.
- 16.2003-2004, Responsable du séminaire doctoral de l'IFEA, Institut Français des Études Anatoliennes, Istanbul, Turquie.
- 17.14-20 juin 2004 : Encadrement scientifique et pédagogique de l'école doctorale « Pouvoirs et Territoires en Turquie Contemporaine », IFEA-EHESS-IISMM, Istanbul, Turquie.

18.2003 et 2004 : Encadrement des étudiants lors des stages de terrain de la licence d'ethnologie, corrections et soutenances des mémoires.

19.2000 : 60 heures travaux dirigés « initiation à l'ethnologie », premier cycle d'ethnologie, Université de Provence.

Direction de recherche

1. 2008-2015. co-direction de thèse. Berna Ekal, *Anthropologie des Centres d'accueil pour femmes et la politique de violence envers les femmes en Turquie*, EHESS, en codirection avec Michel Agier (DR, EHESS-IRD).

Thèse soutenue le 14 décembre 2015 à l'EHESS. Félicitations du jury à l'unanimité [Jury : Michel Agier (EHESS), Nükhet Sirman (Université du Bosphore), Verda Irtis (Université de Galatasaray), Laurence Hérault (AMU), Marc Aymes (CNRS), Benoît Fliche (CNRS)].

2. Depuis 2010, co-direction de thèse. Maroussia Ferry, *Migrants caucasiens en Turquie : religion, genre, ethnicité*, EHESS, en codirection avec Alain Blum (DR, CNRS-EHESS). Soutenance prévue pour l'automne 2018.

3. 2014-2016, co-direction de thèse, Serine Kocharyan, *Le tremblement de terre de Spitak : impacts sociaux de séisme*, IDEMEC, en codirection avec Laurence Hérault (Prof. AMU). Abandon.

4. 2014-2015, direction M1 puis M2 (2014-2016) de Mathieu Burgalassi, « Etude comparative du Krav Maga entre pratique française et pratique israélienne », IDEMEC, AMU. Mention très bien.

5. 2017-, codirection de thèse. Mathieu Burgalassi, « l'Apocalypse comme utopie », avec Philippe Aldrin (professeur Science-po), CHERPA-IDEMEC. Contrat doctoral Inter ED (ED 67 et ED 355).

Responsabilités dans des programmes internationaux de recherche

1. 2009-2012, coordinateur de l'équipe « Transactions » dans le projet de l'ANR « Ordonner et transiger : modalités de gouvernement et d'administration en Turquie et dans l'Empire ottoman, du XIX^e siècle à nos jours », resp. Élise Massicard (IFEA, MAEE).

2. 2009-2011, Coordinateur du groupe de recherche « autorités religieuses », CETOBAC, avec Nathalie Clayer (DR, CNRS) et Alexandre Papas (CR, CNRS), EHESS.

3. 2008-2010, avec Marc Aymes (CNRS, CETOBAC), « forging administration », contrefaire l'administration : le faux administratif sous l'Empire Ottoman et dans la Turquie contemporaine, CETOBAC, EHESS.

4. 2006-2010, coordinateur de l'équipe « Turquie » dans le projet de l'ANR « De la friction culturelle à l'affrontement armé. Seuils, échelles et modalités

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

de la conflictualité (Turquie, Iran, Pakistan) », responsable Gilles Dorronsoro (Université de Paris I Sorbonne).

Participations à des réseaux de recherche

1.2012-2016 : Membre du programme de recherche ANR franco-allemand *Neoreligitur* « Les nouveaux mouvements religieux en Turquie » (dir. Alexandre Toumarkine, Orient-Institut, Istanbul).

2.2012-2016 : membre du programme de recherche ANR *Transfaire* (dir. Marc Aymes, CETOBAC)

3.2015, membre du GIS Moyen-Orient et Mondes Musulmans.

Activités éditoriales

Membre du comité scientifique de la Collection Meydan, Karthala, (directrice : Nathalie Clayer).

2004-2013. *European Journal of Turkish Studies*. Membre fondateur et membre du comité de rédaction de l'*European Journal of Turkish Studies* (www.ejts.org), dont le premier numéro a été publié à l'automne 2004.

2007-2009. Membre du comité de rédaction du *journal des Anthropologues*

Divers

Commissaire scientifique de l'exposition *Musulmanes, Musulmans*, au Caire, à Téhéran, Istanbul, Paris, Dakar, La Villette, du 19 mai au 14 novembre 2004.

PUBLICATIONS

Livre

2007, *Odyssées Turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Éditions, 236 p.

Revue

1.2014, [avec Hélène Bayard-Çan (éd.)], Turquie, de l'État à l'intime, *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2.

2.2013, [avec Olivier Bouquet (éd.)], Politique du nom, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin.

3.2007, [avec Marc Aymes, Élodie Cassan, Déborah Cohen, Héloïse Hermant, Bérengère Hurand, Laurence Marie, Charles Ruelle (éd.)] Penser par extraordinaire », *Labyrinthe* n° 26, p. 17-97.

4.2006, The social practices of kinship. A comparative study, *European Journal of Turkish Studies*, thematic issue n° 4, <http://www.ejts.org/sommaire515.html>.

Volumes collectifs

1.2016, [avec Jean-Pierre Digard, Christophe Pons (éd.)], *Ethnologue, passionnément. Études offertes à Christian Bromberger*, Paris : Karthala.

2.2013, [avec Nathalie Clayer, Alexandre Papas (éd.)], *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Londres : Brill.

Articles dans des revues scientifiques

1.2018, « Xenophilia, Difference, and Indifference : Dialogical Introduction I », in Benoît Fliche, Jeffrey M. Perl, Paul Fenton, John Tolan, Francis X. Clooney, Caroline Walker Bynum, *Xenophilia, A Symposium on Xenophobia's Contrary*, Part 4, *Common Knowledge* 24 :2, pp. 218-234.

2.2015, « L şeması - R şeması : Lacan topolojisine bir girişi », *Libido*, pp.36-40 [en turc].

3.2014, [avec Hélène Bayard-Çan], "Introduction. Manzara. Anthropologies de la Turquie", *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2, pp. 197-206.

4.2014, "Ethnographie d'une pratique de l'indifférence. Les écritures votives de l'église de Saint Antoine à Istanbul", *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2, pp. 319-330.

5.2013, [avec Olivier Bouquet], "La réformes des noms en Turquie : une introduction", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp. 7-16.

- 6.2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126.
- 7.2013, [avec Élise Massicard], "Die Ulusoy-Familie in der republikanischen Türkei: Abstammungsgebundene religiöse Autorität und Versuche ihrer Transformation" in Langer R., Ağuıçenoglu H, Karolewski J., Motika R. (dirs) *Ocak und Dedelik. Institutionen religiöser Spezialistentums bei den Aleviten*, [Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients 36] Peter Lang, Frankfurt am Main. pp. 133-157.
- 8.2012, "Le mauvais œil, l'angoisse et l'autre", *La Célibataire*, 24, pp.11-16.
- 9.2012, La cage et le site web : de quelques transformations contemporaines des villages anatoliens, *Anthropology of the Middle East*, 6,2, pp.14-20.
- 10.2011, « Écraser le serpent ? Violences privées et violences politiques dans l'espace rural turc », postface au numéro 186 *d'Études Rurales, ruralité, urbanité et violence au Kurdistan*, dirigé par Clémence Scalbert-Yücel et Jordi Tejel Gorgas, pp. 197-208.
- 11.2008, « Comment utiliser ses parents ? », *Anthropology of the Middle East*, 2008, vol 3, 1, pp. 92-105.
- 12.2006, « l'Événement et le quotidien : une ethnologie du salon dans un quartier de 'gecekondu' d'Ankara (Turquie) », *Anthropology of the Middle East*, 2006, vol 1, n° 1, pp.25-36.
- 13.2006, « Le nomade, le saisonnier et l'almancı : une culture de la mobilité en Anatolie centrale ? », *Études Rurales*, n° 177, 2006, pp.109-119.
- 14.2006, [with Élise Massicard], « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document627.html>
- 15.2006, "Social practices and mobilisations of kinship : an introduction", in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document629.html>
- 16.2005, "The hemşehrilik and the village : the stakes of an association of former villagers in Ankara", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 2, *Hometown Organisations in Turkey*, 2005, <http://www.ejts.org/document385.html>.
- 17.2004, « « La modernité, elle est en bas » : ruralité, urbanité chez les habitants d'un gecekondu d'Ankara », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n° 1, *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
- 18.2000, « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, n° 35, <http://terrain.revues.org/1133>

- 1.2018, « The Narcissism of the Minor Difference » and Religious Violence : The Case of the Alevi and Sunni of Central Anatolia », in Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean, *Identity, Conflict and Politics in Turkey, Iran and Pakistan*, Londres : Hurst Publishers, pp. 23-45.
- 2.2017, « 'sözde ölü' ve memur : bir gömlek deęiřtirmenin etnografyası », in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Élise Massicard (éd.), Devlet Olma Zanaatı Osmanlı'dan Bugüne Kamu İcraatı, İstanbul : İletişim yayınları.
- 3.2016, « Pour une lecture topologique de l'histoire ottomane », *Les amours fatales de l'Identité. Enjeux cliniques et politiques*, Paris : Cahiers de l'Association Lacanienne Internationale, pp. 95-103.
- 4.2016, « Le miroir de la méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie », in Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche et Christophe Pons (éd.), *Ethnologue, passionnément. Études offertes à Christian Bromberger*, Paris : Karthala, pp.284-306.
- 5.2015, « Officialdom and the woman who was "meant to be dead" », in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Élise Massicard (éd.), *Order and compromise*, Leiden-Boston : Brill, pp. 362-375.
- 6.2015, « Narcissisme de la petite différence » et intolérances religieuses. Le cas des alévis et des sunnites en Anatolie centrale, in Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean (éd.), *Identités et politique. De la différenciation culturelle au conflit*, Paris : Les Presses de Science Po, pp. 141-169.
- 7.2014, " La "fausse morte" et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation", in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Élise Massicard (éd.), *L'art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie*, Paris : Karthala, pp. 363-376.
- 8.2013, "Participating Without Converting. The case of Muslims Attending st Anthony's Church in Istanbul", in Nadia Marzouki et Olivier Roy (éd.), *Religious conversions in the Mediterranean world*, Basingstoke : Palgrave Macmillan, pp. 162-174.
- 9.2013, [with Nathalie Clayer, Alexandre Papas (éd.)], "Introduction", *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Londres : Brill, pp.1-7.
- 10.2013, "Mais où sont les dede d'antan ? Les transformations de l'autorité religieuse chez des alévis d'Anatolie centrale (1919-2009)", in Nathalie Clayer, Alexandre Papas et Benoît Fliche (éd.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Londres : Brill, pp.195-208.
- 11.2012, « Retour sur la question de l'émigration en Turquie : Une analyse des propositions au départ dans un village d'Anatolie centrale » in Kamel Chachoua (éd.), *L'émigration Algérienne en France, Un cas Exemple, Hommage à Abdelmalek Sayad (1933-1998)*, Alger : CNRPAH, 2012, pp.139-152.
- 12.2012, « Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (éd.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger : CNRPAH, pp.193-207.
- 13.2012 [Traduction of Albera et Fliche 2009], [with Dionigi Albera "Muslim Devotional Practices in Christian Shrines : the Case of Istanbul"] in Dionigi Albera et Maria Couroucli (éd.), *Sharing sacred spaces in the Mediterranean area*, Indianapolis : Indiana university press, pp. 94-117.
- 14.2011, « Eléments pour une trichologie turque », in Auzépy Marie-France et Cornette Joël (éd.), *Histoire du poil*, Paris : Belin, p. 211-233.

- 15.2010, « Les frontières de l' « orthodoxie » et de l' « hétérodoxie » : türbe et églises à Istanbul », in Valtchinova G. (éd.), *Religion, Boundaries, and the Politics of Divine Intervention*, Istanbul : ISIS, pp. 81-95.
- 16.2010, [Traduction de Albera et Fliche 2009] [avec Dionigi Albera], « pratias devocionales de los musulmanes en los santuarios cristianos. El caso de Estambul », dir. D. Albera et M. Couroucli (éd.), *religiones entrecruzadas*, Lleida : Milenio, pp.101-125.
- 17.2010, "Türkiye'de Köyden Kente Göçle Birlikte Temizlik Alışkanlıklarının Değişimi" in Gürsoy Naskali E. ve Salih Mehmet Arçın (éd.), *Temizlik Kitabı*, İstanbul : Kitabevi Yayıncılık.
- 18.2009, [avec Dionigi Albera], « Les pratiques dévotionnelles des musulmans dans les sanctuaires chrétiens : le cas d'Istanbul », in Albera D. et Couroucli M. (éd.), *Lieux saints en partage en Méditerranée*, Arles : Actes Sud, pp.143-176.
- 19.2008, « Maladan orağa : Narbonne'daki Alevilerin toplumsal yeniden biçimlenme ve yerleşme bağlamı », in Irtiş, Verda et Danış, Didem, (éd.), *Fransa'da Türkiye'nin göçmenleri*, İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, pp 209–223.
- 20.2007, « Contextes d'implantations et reconfigurations sociales à Narbonne et Ankara », in de Tapia, Stéphane, Guillou Anne et Wadbled Poeth, (éd.), *Migrations turques dans un monde globalisé. Le poids du local*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp.141-155.
- 21.2005, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in Dorronsoro Gilles (éd.), *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Éditions, 2005, pp.147-165.
- 22.2005, "Blood, gelin and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen Hege Irene (éd.), *Alevism and social change*, İstanbul : ISIS, 2005, pp.31-44.
- 23.2004, « Ethnologie d'une particularisation populaire en milieu urbain (Ankara-Turquie) », in Boumaza, Nadir (éd.), *Patrimonialisation, rapport au patrimoine et question urbaine*, Rabat : CJB, 2004, pp.69-76.

Comptes rendus

- 1.2014, ouvrage de Dionigi Albera, *Au fil des générations. Terres et pouvoir et parenté dans l'Europe alpine (XIVe-XXe siècles)*, Grenoble, PUG, 2011. in *L'Homme*, 210/2014.
- 2.2012, ouvrage d'Arnaud Ruffier, *Samarcande. Identités et espaces festifs en Ouzbekistan, Turcica*, 2011/43 : pp. 627-630.
- 3.2004, « ghurba/gurbet : variations autour de l'exil », EHESS-IISMM, *Labyrinthe*, 2004, n° 17, p. 127-129.

Articles divers

- 1.2015, « Discours d'Empire, discours « d'en pire », <https://ephep.com/fr/content/bfliche-discours-dempire-discours-den-pire>

2.2012, "Ortodoksluğun ve heterodoksluğun sınırları, İstanbul'da türbelere ve kiliseler", *Toplumsal Tarih*, 220, p. 40-47.

3.2008, « Pourrons nous encore le lire demain ? » (à propos de Claude Lévi-Strauss), *Le Nouvel Observateur* 1er mai 2008, <http://bibliobs.nouvelobs.com/2008/05/02/le-plus-grand-anthropologue>.

Séminaires, journées d'études, conférences, colloques

Organisation

1.31 mars 2017, *La question kurde dans l'espace proche-oriental*, colloque organisé en partenariat avec Gérard Groc, IDEMEC-IREMAM, Aix-en-Provence.

2.21 novembre 2014, [avec Özge Soysal, mcf T.C. İstanbul Kültür Üniversitesi], colloque international, *Les travaux interculturels II : Postmodernité et subjectivité*. Institut Français d'Études Anatoliennes, T.C. İstanbul Kültür Üniversitesi, İstanbul, Turquie.

3.13 juin 2014, Dr Marc Darmon, conférence *topologie et sciences sociales. Les formules logiques de la sexuation chez Lacan*, IFEA, İstanbul, Turquie.

4.23 mai 2014, Stéphane Thibierge (mcf Université de Poitiers), *La vie après Fukushima*, IFEA, İstanbul, Turquie.

5.13 mars 2014, [organisée par Verda Irtis, mcf GSÜ], Journée d'études *Autour de Robert Castel*, Université de Galatasaray, IFEA, İstanbul.

6.21 octobre 2013, Philippe Descola, conférence *L'Anthropologie en France. De Lévi-Strauss à nos jours*, IFEA-Université de Galatasaray, İstanbul.

7.8 octobre 2013, Christian Bromberger (prof. AMU), conférence *An anthropological approach of the Mediterranean World*, IFEA, İstanbul, Turquie.

8.21 au 22 octobre 2011, [avec Marc Aymes et Christine Jungen], *Archives and collections at work : forgery scenes. International Workshop*, Université du Bosphore, IFEA, CETOBAC, İstanbul, Turquie.

9.8 octobre 2011, *Grande Conférence Notre-Dame de Sion*, IFEA : Charles Melman (ALI), [Amour et désir chez Freud et Lacan](#), İstanbul.

10.24 mai 2011 Biray Kolluogly (Yard Doc. Université du Bosphore), conférence "[1990 Sonrası İstanbul'da Kentsel Dönüşüm ve Sosyal Tabakalaşma](#)" (Intervention en turc), IFEA, İstanbul.

11.11 avril 2011, Leyla Neyzi (Prof. Université de Sabanci), conférence "[Speaking to one Another: Personal Memories of the past in Armenia and Turkey](#)", IFEA, İstanbul.

12.15 avril 2011, [avec Élise Massicard], Journée d'études « Nommer et ordonner ? L'introduction des noms de famille en Turquie », IFEA, İstanbul.

13.14 mars 2011, Hakan Yılmaz (prof : Université du Bosphore), conférence "[We, Others and Othering in Turkey: Empirical Findings Based on an Opinion Poll](#)", IFEA, İstanbul.

14.17 février 2011, Fabio Salomoni (lect. Université Koç), conférence [The Lion and the Gazelle](#) (sur les alévis), IFEA, İstanbul.

15.18 janvier 2011, Nükhet Sirman (Prof. Université du Bosphore), conférence *Umutta biterse : (sur les « suicides » et les meurtres de femmes à Diyarbakır)*, IFEA, İstanbul

- 16.15 septembre 2009, [avec Nathalie Clayer], *Atelier Autorités religieuses*, EHESS, Paris.
- 17.20-21 décembre 2008, [avec Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean], deuxième séminaire du projet ANR « De la friction culturelle à l'affrontement armé. Seuils, échelles et modalités de la conflictualité (Turquie, Iran, Pakistan) » (dir. Gilles Dorronsoro), ETO-IFRI, Sèvres.
- 18.5 décembre 2008, [avec Nicolas Camélio, Benjamin Gourisse, Élise Massicard, Emmanuel Szurek], [Servir l'Etat en Turquie. La rationalisation de l'Etat en question. Journée d'études](#), ETO-IISMM, EHESS, Paris.
- 19.22-25 novembre 2008, [avec Marc Aymes], [42e congrès annuel](#) de la [Middle East Studies Association](#) of North America, Washington, D.C., ; co-organisation et présidence de l'atelier « Forgers of Administration » ; discutant : Will Hanley (Florida State University).
- 20.18-19 juin 2008, [avec Marc Aymes], workshop [Forging Administration](#), Zentrum Moderner Orient- ETO, Berlin.
- 21.14 mars 2008, [avec Gilles Dorronsoro et Élise Massicard], [Journée d'Etudes Turques, atelier « où en est l'Anthropologie de la Turquie ? »](#), ETO-FASOPO, Paris.
- 22.20-21 décembre 2007, [avec Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean], Premier séminaire du projet ANR « De la friction culturelle à l'affrontement armé. Seuils, échelles et modalités de la conflictualité (Turquie, Iran, Pakistan) » (dir. Dorronsoro Gilles), ETO-IFRI, Sèvres.
- 23.19-21 octobre 2006, [avec Dionigi Albera et Pierre Sintès], *Les compétences à la mobilité : Angles d'approche, échelles d'observation*, journées d'études IDEMEC, École Française d'Athènes dans le cadre du réseau Ramses², Athènes.
- 24.7-8 mai 2004. *Prises de risque en famille : la parenté à l'épreuve de l'économie et du politique, de l'Iran aux Balkans*, IDEMEC - IFEA, Istanbul, Turquie. En collaboration avec Gilles de Rapper (CNRS).
- 25.13 février 2004. *Les usages sociaux de la parenté de l'Iran aux Balkans*, IDEMEC, MMSH, Aix-en-Provence. En collaboration avec Gilles de Rapper (CNRS).

Participations

1. 1er décembre 2017, « Anthropologie politique », Séminaire de recherche de l'IDEMEC, Aix-en-Provence.
2. 11 novembre 2017, « radikalitenin topolojik okumasi nasil olurdu ? » Lacanyen Sonbahar Sempozyumu : *Siddet* ; ÖDTÜ, Ankara, Turquie.
3. 13 octobre 2017, « Penser l'Autre en Turquie. Une hétérologie de la différence », Séminaire transversal de recherche du LADEC, Lyon.
4. 12 juin 2017, « Discours de la paranoïa et nationalisme », Séminaire de recherche de l'URMIS, Paris.
5. 24 mai 2017, « On peut s'en passer, à condition de s'en servir : Lacan et l'anthropologie du Politique », Séminaire « Réinventer l'anthropologie politique » (Marc Abélès et Lynda Demattéo), EHESS, Paris.
6. 21 mai 2017, « Kimlikler ve Kimlikleşme : Topolojinin Katkısı », *I. Lacanyen Psikanaliz Sempozyumu Tema : Kimlik ve Kimlikleşme*, ÖDTÜ, Ankara, Turquie.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

7. 3 mai 2017, discutant, séminaire de recherche du Musée du Quai Branly, Paris.
8. 25 avril 2017, « tactiques et stratégies », séminaire *désOrdinaires*, TELEMME, IDEMEC, CNE, PsyCle, MMSH, Aix-en-Provence.
9. 14 janvier 2017, « Loudun, une reprise », Séminaire de la Question de la suggestion, EPHEP, Paris.
10. 5 janvier 2017, « Quel sujet de l'anthropologie ? Retour sur l'histoire d'un meurtre sans cadavre », Séminaire de recherche *Entre Ego de la parenté et « je » du langage : la personne* (Enrique Porquerez i Genè), EHESS, Paris.
11. 8 juin 2016, « Analyse des discours sociaux en Turquie », séminaire de l'ANR Transfaire, EHESS, Paris.
12. 19 mai 2016 « Coordonnées symboliques et topologie du sujet », Journée d'études La personne, sujet et objet du champ urbain. IIAC - LAUM - Frontière et Mouvements de la ville. EHESS : Paris.
13. 1 avril 2016, « D'un discours social en Turquie : mathématiques de la suspicion et érotomanie d'État », séminaire de recherche « Sphères de vérité », IDEMEC, Aix-en-Provence.
14. 12-13 mars 2016, « les formules canoniques de l'Homme aux rats », Colloque de l'ALI, « L'homme aux rats », Paris.
15. 26 février-29 février 2016, « Dört temel kavramına bir giriş », *Lacan seminerleri*, Düşünbil Akademisi, Ankara, Turquie.
16. 25 février 2016, « le temps et la psychanalyse », séance « se loger et dormir », Séminaire intelaboratoire *Désordinaires* (IDEMEC, TELEMME, IREMAM, CNE, PsyCLE) MMSH, Aix-en-Provence.
17. 21 janvier 2016, « Désordre inerte », séance « s'habiller et se soigner », Séminaire intelaboratoire *Désordinaires* (IDEMEC, TELEMME, IREMAM, CNE, PsyCLE) MMSH, Aix-en-Provence.
18. 4 décembre 2015, avec le Dr. Gürsel, « L'expérience de l'exil ou le difficile lien au lieu de l'Autre », colloque international, *De la transmission traumatique dans l'exil : regards croisés de cliniciens et d'anthropologues*, IMERA, IDEMEC, MMSH.
19. 16 octobre 2015, *confiance et sphère de vérité : une introduction*, séminaire commun de recherche, IDEMEC.
20. 19 septembre 2015, *Topoloji ve Kimlik*, 1. Uluslararası Lacan Sempozyumu, 19-20 juin 2015 Kültür Üniversitesi, Istanbul
21. 19 juin 2015, *Topologie et production des identités. L'exemple de la Turquie*, colloque international « Les amours fatales de l'identité. Enjeux cliniques et politiques », A.L.I, Paris, 19-20 juin.
22. 15 juin 2015, *An ethnography of Indifference : Writing Prayers, Intentions in Saint Anthony Church in Istanbul*, colloque international « Negotiating Shared Sacred Spaces in the Middle East, the Balkans, and India », CERI, ScPo et Institute for Religion, Culture, and Public Life, 15-16 juin 2015, Paris.
23. 5 juin 2015, *Consonances des écritures votives chrétiennes et musulmanes à Istanbul*, colloque international « Lieux saints en Méditerranée entre partage et partition », MUCEM-IDEMEC, 3-5 juin 2015, Marseille.
24. 31 mai 2015, « Babanın Adı ve Lacan'ın Topolojisi », séminaire de Düşünbil Akademisi, Ankara, Turquie.
25. 22 mai 2015, « retour de terrain : une consultation turcophone en psychiatrie », Groupe de travail « Corps, sains et santé dans l'exil : les regards croisés de l'anthropologie et de la clinique », IMéRA, IDEMEC.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

- 26.20 mai 2015, Retour de terrain : une consultation turcophone en psychiatrie (en région parisienne), Groupe de travail « Corps, soins et santé dans l'exil : les regards croisés de l'anthropologie et de la clinique », IMéRA, IDEMEC.
- 27.13 mai 2015, « Lacan in the field », Séminaire de travail de l'ANR TRANSFAIRE, EHESS, Paris.
- 28.2 février 2015, *L'adolescence en Turquie*, Séminaire doctoral « Sociétés urbaines méditerranéennes », École française d'Athènes, Centre de recherche Europes Eurasie de l'INaLCO, Institut français d'Études anatoliennes (Istanbul), Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain, LAU (EHESS/CNRS).
- 29.21 novembre 2014, *Gezi : un amour 1-possible*, colloque international Les travaux interculturels II ? Postmodernité et subjectivité, Kültür Universitesi, Istanbul Turquie.
- 30.30 septembre 2014, *Ni vu ni connu ? L'anonymat en Turquie*, Colloque ces villes là. Journées d'hommage à Colette Pétonnet, 29-30 septembre 2014, IIAC, LESC, IDHES, SOPHIAPOL, Université Paris Ouest Nanterre.
- 31.25 mai 2014, « Roméo et Juliette, les Anatoliens ? Anthropologie d'une folie amoureuse », Istanbul Universitesi, colloque *Farkli disiplinlerde Shakespeare Tartisilacak*.
- 32.19 avril 2013, "Writing to an Other. Votives practices in the St. Antoine Church (Beyoğlu)", *The yogi and the dervish. News religious movements in Turkey : presentations on field studies workshop II*, dir. Alexandre Toumarkine, Orient Institut, Istanbul.
- 33.2 novembre 2012, "migrations et urbanisation : des villages urbains ?", IFEA, Istanbul, Collège Européen. Natolin Campus.
- 34.27 juin 2012, Anthropologique (-) ment parlant : la place du mensonge chez Lacan », Marc Aymes et Christine Jungen séminaire « La domestication du faux : supports et suppôts », EHESS.
- 35.23 juin 2012, "Loi patronymique, famille et homonymie : une esquisse topologique", *L'invention en topologie*, journées d'études de l'Association Lacanienne Internationale organisées par Marc Darmon, Pierre-Christophe Cathelineau, Jean-Jacques Tyszler, 23 et 24 juin 2012, Paris.
- 36.29 mai 2012, "Domestic heating practices and energy transition in Turkish cities", *Politiques énergétiques métropolitaines : le cas des villes turques*, organisateurs : Eric Verdeil (EVS CNRS-Lyon University) – Jean-François Pérouse (Toulouse-II University/Galatasaray U.)
- 37.11 octobre 2011, "Étude d'un quartier de Gecekondu à Ankara et comparaison avec Ben U Sen". *Conference Ben U Sen à Diyarbakir, Potentiels d'évolution d'un quartier autoconstruit*? Atelier International de Maîtrise d'Oeuvre Urbaine, Diyarbakir, Turquie, 9 au 22 octobre.
- 38.22/24 juin 2011. *Nazar*, Session plénière ANR TRANSTUR, Sèvres.
- 39.15 avril 2011, "Prénommer au village : la construction de la famille anatolienne", Journée d'études *Nommer et ordonner ? L'introduction des noms de famille en Turquie* ? 15 avril 2011, ANR Transtur, CETOBAC.
- 40.18 mars 2011, « Participating without converting : the case of Muslims attending Saint Antoine Church in Istanbul », *Converts as Commuters* :

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

Conversions in the Mediterranean World, organised by Prof. Olivier Roy, European University Institute in Florence.

41.18 mars 2011, « Participating without converting : the case of Muslims attending Saint Antoine Church in Istanbul », *Converts as Commuters : Conversions in the Mediterranean World*, organised by Prof. Olivier Roy, European University Institute in Florence.

42.29 janvier 2011, « Le K de Qemal : analyse de quelques trous d'identité en Turquie », Première journée d'Étude de l'EPHEP, *La question de l'identité aujourd'hui, entre amnésie et hypermnésie*, Faculté de médecine Paris Descartes, Paris.

43.4 décembre 2010, "Honor in rural Turkey", Honor in Ottoman and Turkish Studies, Université de Bilgi, Turquie.

44.24 juillet 2010, « Zöhre Ana, an alevi prophetess », Panel *Sufism, neosufism and spirituality in Turkey*, WOCMES, IE MED, Barcelone, Espagne.

45.14 juin 2010, « Sur la dépression », présentation de malades du Dr Daudin, Hôpital Henri Ey, Paris.

46.5 mai 2010, « La migration, l'urbain et le rural en Turquie », Anthropologie des migrations. Université de Nanterre. Resp : Virginie Milliot, Stéphane Le Courant. M2.

47.4 mars 2010, « Gecekondu », Anthropologie urbaine, École d'architecture Marne la Vallée, resp : Muriel Girard (mcf).

48.25 janvier 2010, « Le cas Anna », Présentation de malades du Dr Daudin, Hôpital Henri Ey, Paris.

49.22 janvier 2010, « Macro-Micro », « SIDET, Séminaire Interdisciplinaire d'Études Turques » [avec Marc Aymes et Işık Tamdoğan], EHESS, Paris.

50.19 janvier 2010, « Pendant vingt ans, toutes les nuits, je me suis rêvé dans mon village » : Analyse d'un retour à la terre en Anatolie centrale", Séminaire Mémoires et déplacements, resp. M. Baussant, S. Camelin, M. Couroucli. Département d'Anthropologie, Université de Nanterre.

51.11 décembre 2009, « accès aux ressources et relations interethniques : l'exemple de Sorgun (Turquie) », colloque *La dynamique des conflits : seuils, recompositions et logiques de passage*, Sèvres, 10 au 11 décembre 2009. Projet ANR « De la friction culturelle à l'affrontement armé. Seuils, échelles et modalités de la conflictualité (Turquie, Iran, Pakistan) ».

52.28 novembre 2009, *Trois leçons sur la Turquie*, Saison de la Turquie en France, Bibliothèque Nationale de France, Paris.

53.20 avril 2009, "Recasting Religious Identity in Turkish Communities", *Transatlantic Network Of Scholars On Muslims Religious Identity, Secularism, Democracy And Citizenship*, Université de Californie, Berkeley, USA.

54.10 février 2009, « l'anthropologie en Turquie », Séminaire de recherche *Les sciences humaines et sociales en Grèce et en Turquie. Outils, enjeux et orientations*. Resp. Méropi Anastassiadou-Dumont, EHESS, Paris.

- 55.14 janvier 2009, séminaire de travail autour du doctorat d'Anna Neubauer, *Celle qui n'existe pas. Soufisme et autorité féminine à Istanbul*, Institut d'Ethnologie, Université de Neuchâtel, Neuchâtel.
- 56.21 décembre 2008, « petites frictions et frontières », deuxième séminaire du projet ANR « De la friction culturelle à l'affrontement armé. Seuils, échelles et modalités de la conflictualité (Turquie, Iran, Pakistan) » (dir. Gilles Dorronsoro), ETO-IFRI, 20-21 décembre 2008, Sèvres.
- 57.20 décembre 2008, « une lecture transversale de Sahlins, Tambiah, Bateson et Freud », deuxième séminaire du projet ANR « De la friction culturelle à l'affrontement armé. Seuils, échelles et modalités de la conflictualité (Turquie, Iran, Pakistan) » (dir. Gilles Dorronsoro), ETO-IFRI, 20-21 décembre 2008, Sèvres.
- 58.18 novembre 2008, « Glissements de terrain : de la friction interculturelle au reiki », Séminaire de recherche ETO, EHESS, Paris.
- 59.21 juin 2008, « Usages, prises de risques et crises familiales : l'exemple de la Turquie », Colloque *la Parenté en Iran et dans les pays voisins*, organisé par le Centre pour la Grande Encyclopédie de l'Islam et l'Institut Français de Recherche en Iran, Téhéran, Iran, 20-22 juin 2008.
- 60.19 juin 2008, "Identités des administrés et administration turque", workshop *Forging Administration*, Zentrum Moderner Orient - ETO - Centre Marc Bloch, Berlin.
- 61.27 février 2008, « Qu'est-ce qu'un köylü ? la stigmatisation du paysan anatolien dans la société turque contemporaine », séminaire *L'Anatolie dans l'histoire*, resp. Emmanuel Szurek, Nicolas Camélio, Ségolène Debarre, Olivier Decottignies, Adrien Dejean, ENS Ulm, Paris.
- 62.9 janvier 2008, « La soupe et le village : patrimoines culturels et mobilisations sociales dans la Turquie contemporaine », Séminaire de recherche « Famille, mobilité sociale, patrimoines dans l'Empire ottoman et la Turquie républicaine », resp. Méropi Anastassiadou-Dumont, EHESS, Paris.
- 63.21 décembre 2007, « la goutte et la cascade », premier séminaire du projet ANR « De la friction culturelle à l'affrontement armé. Seuils, échelles et modalités de la conflictualité (Turquie, Iran, Pakistan) » (dir. Dorronsoro Gilles), ETO-IFRI, 20-21 décembre 2007, Sèvres.
- 64.12 décembre 2007, « Ethnologie de l'exode rural en Turquie », CERI Rencontres-débats "Observer la Turquie aujourd'hui", CERI-Sc-Po. Resp. Jean-François Bayart.
- 65.3 décembre 2007, participation à la conférence "le relazion Fra Europa e Turchia. Passato, Presente, prospettive future", Organisée par la société italiana per l'organizzazione Internazionale (SIOI), Turin.
- 66.21 novembre 2007, "How to become urban", Türk Kültüründe Temizlik Sempozyumu, Université de Marmara, Istanbul.
- 67.20 octobre 2007, « Territoires en archipel, mobilités et changements culturels dans la Turquie contemporaine : l'exemple de l'esthétique 'anatolienne' », AFS- FSAC, Québec, 17 octobre, 21 octobre.
- 68.25 mai 2007, « Plurivocité et pèlerinage en Turquie », séminaire de recherche *Quels concepts pour appréhender le religieux ? Le sens du pèlerinage*, IDEMEC, Resp. Abderrahmane Moussaoui.
- 69.24 mai 2007, « Esthétique quotidienne et expériences migratoires en Turquie », séminaire de recherche *Atmosphères ? Ethnographies du sensible*, Laboratoire d'Anthropologie Urbaine, resp. Jean-Charles Depaule.

- 70.3 avril 2007, « Les candidatures à la section 38 : une première approche », séminaire AFA-APRAS, séance *Recrutements, évaluations, contractualisation : carrières de chercheurs et d'enseignants, destins des doctorants, diplômés et « hors-statuts »*, coordonnée par Laurent Bazin.
- 71.1er mars 2007, « Les religiosités contemporaines en Turquie », Séminaire de recherche « pouvoirs et territoires en Turquie contemporaines », resp. Élise Massicard.
- 72.19 janvier 2007, « Le caravanier, le saisonnier et l'almancı : une culture de la mobilité en Anatolie ? », Séminaire de recherche *Cultures de la mobilité*, IDEMEC, resp. Lisa Anteby.
- 73.12 décembre 2006, « Présentation des axes de travail Équipe Turquie Contemporaine », séminaire de recherche ETO, EHESS.
- 74.20 octobre 2006, (avec P. Sintès) *La question des échelles dans l'étude du mouvement, les compétences à la mobilité : Angles d'approche, échelles d'observation*, journées d'études IDEMEC, École Française d'Athènes dans le cadre du réseau Ramses², Athènes, 20 et 21 octobre 2006. Resp : Albera, D., Fliche, B., P. Sintès.
- 75.25 mars 2006, (avec D.Albera), « Une exploration des pratiques de musulmans en lieux chrétiens à Istanbul », *Les lieux partagés du religieux et les pèlerinages interconfessionnels en Méditerranée. Approches anthropologiques*, Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative (LESC) – Maison Renée Ginouvès Archéologie et Ethnologie (MAE) – Université Paris X-Nanterre, dans le cadre du Réseau d'Excellence des centres européens de recherche en sciences humaines sur l'ensemble euro-méditerranéen (RAMSES² du 6e PCRD), 24 et 25 mars 2006.
- 76.6 mars 2006, « Un ethnologue en Turquie », Séminaire de recherche SIDET. Resp. François Georgeon, Altan Gokalp.
- 77.7 février 2006, « Le *quotidien* et l'exotique : un extraordinaire ethnologique ? », séminaire Penser par extraordinaire, revue Labyrinthe, 6-7 février 2006, Paris.
- 78.27 janvier 2006, « De la faucille à la truelle, contexte d'implantation et reconfiguration sociale des alévis à Narbonne », colloque *Les migrants originaires de Turquie en France*, Université de Galatasaray, Istanbul.
- 79.8 mai 2005, « Les patrimonialisations ruralistes en Turquie. Mobilisations, sens et acteurs », colloque international *Patrimoines en partages. Enjeux et mécanismes de la patrimonialisation*, Resp. S. Denoix et A. Roussillon, CEDEJ-IFAO, Le Caire, Égypte, 7-8 mai 2005.
- 80.17 décembre 2004, discutant de Swanie Potot (CNRS, LAMES), *Les formes sociales de la circulation migratoire trans-européenne : bilan et perspectives de recherche*. Séminaire du LAMES, MMSH, Aix-en-Provence.
- 81.19 novembre 2004, « la goutte d'eau et le volcan : les petites frictions interculturelles en Turquie », *Les petites frictions interculturelles*, séminaire de recherche de l'IDEMEC, MMSH, Aix-en-Provence.
- 82.22 octobre 2004, « Mobilité, culture du lien et territorialisation en archipel », présentation en Master I et II d'ethnologie (Université de Provence) de l'atelier *Monde Turco-Iranien*.
- 83.12 octobre 2004, « De Musa à Zöhre : évolution de l'alévitité d'un groupe de villageois (1915-2004) », *La question alévie en Turquie d'aujourd'hui*, IISMM-CHDT (EHESS-Collège de France), IISMM, Paris.

84.23 septembre 2004, « la truelle, l'école et la faucille : contextes d'implantations et reconfigurations communautaires à Narbonne et à Ankara », colloque international *Migrations turques, de la Bretagne à l'Europe. Le poids du local*, Centre d'Etude et de Recherche sur les Relations Interethniques et les Minorités, Rennes II (CERIEM), Fonds d'Action Sociale pour l'Intégration et la Lutte contre les Discriminations (FASILD), Université de Haute-Bretagne, Rennes II, Rennes, 23-24 septembre 2004.

85.5 juin 2004, conférence Istanbul, Musulmanes, Musulmans, La Villette.

86.28 avril 2004, « Kilim, soup and village : popular patrimonialisations of rural culture in an Ankara shantytown », atelier *Objects from elsewhere : Material expressions of difference and belonging*, colloque international d'Anthropologie *Entre Autres rencontres et conflits en Europe et en Méditerranée*, Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore et Association d'Anthropologie Méditerranéenne, Marseille, 26-30 avril 2004.

87.20 avril 2004, « Du village à la ville : économies des temps multiples chez des migrants urbains (Ankara-Turquie) », 129^e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, CTHS, *Le Temps*, Besançon, 19-24 avril 2004.

88.2 avril 2004. « « Les vacances de Kayalar ». Histoire migratoire d'un village anatolien », *troisième journée d'études turques*, CHDT (EHES- Collège de France), Collège de France, Paris.

89.29-30 mars 2004. « « Bak! Köy yeniden başladı ! » : Une mobilisation collective autour d'une association de village à Ankara », *Table ronde autour des associations de hemşehri (association de pays) en Turquie*, Institut Français des Études Anatoliennes, Istanbul, Turquie.

90.17 mars 2004, « Religiosité et transformations des habitus de la croyance en Turquie », séminaire doctoral de l'IFEA, Institut Français des Études Anatoliennes, Istanbul, Turquie.

91.10 mars 2004, « Esthétique quotidienne et phénomènes migratoires », séminaire doctoral de l'IFEA, Institut Français des Études Anatoliennes, Istanbul, Turquie.

92.24 février 2004, « Dispositions et techniques migratoires : une « culture de la mobilité » ? », RTF2, *Migrations et Relations Interethniques*, 1^{re} congrès de l'Association Française de Sociologie (AFS), *Dynamiques de transformations de la société française contemporaine*, Université de Paris XIII, Villetaneuse, 24-27 février 2004.

93.2 juin 2003, « Partir ou ne pas partir : variation shakespearienne autour de l'émigration en Anatolie Centrale », séminaire de l'IFEA, Institut Français des Études Anatoliennes, Istanbul, Turquie.

94.21 février 2003, « Kayalar, le village retrouvé et le mot perdu », *les frontières identitaires en question*, journée d'études IDEMEC, MMSH, Aix-en-Provence.

95.24 janvier 2003, « Il est des jours où Cupidon... Géographie matrimoniale, réseaux familiaux et célibat masculin en Turquie », *Les formes de parenté contemporaine : alliance et rupture d'alliance*, Journée d'études, IDEMEC, MMSH, Aix-en-Provence.

96.9 janvier 2003, « Réseaux et mobilisations collectives populaires en Turquie, réflexions autour d'un village anatolien ». *Table ronde sur les actions et les mobilisations collectives en Turquie*, Institut Français des Études Anatoliennes, Istanbul, Turquie.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 1. Une théorie sociale du désir

97.11 octobre 2002, « Sharing the meat and the meaning : the *Kurban Bayramı* in a gecekondu neighbourhood (Ankara) ». Colloque international, *Animals and people*, Université du Bosphore, Istanbul, Turquie.

98.21 septembre 2002, « La route, la forêt et les poteaux : actions collectives et actions réticulaires autour d'un village anatolien ». Atelier *Mobilisations collectives en Turquie*, 7^e congrès de l'Association Française de Science Politique, Lille.

99.19 avril 2002, « Urbanisation et ruralité, ou de la déconstruction de la notion de « village urbain » en Turquie », session d'études doctorales IISMM/IFEA, *La ville de la Méditerranée orientale et méridionale, XIX^e -XXe siècles*, Istanbul, Turquie.

100.22 janvier 2002, « Ethnologie d'une patrimonialisation populaire, le cas du village de Kayalar », troisième session d'études doctorales du réseau des observatoires urbains du pourtour méditerranéen, *le patrimoine et la ville*, CJB, Rabat, Maroc.

101.28 mai 2001, « Culture de la mobilité, immigration turque : la notion de réseau », deuxième session d'études doctorale du réseau des observatoires urbains du pourtour méditerranéen, *Mobilités et migrations*, IFEA, Istanbul, Turquie.

102.13 février 2001, « Chronique d'un migrant anatolien : famille, réseaux et capital social », *Migrations, familles et réseaux sociaux*, séminaire de l'IDEMEC, MMSH, Aix-en-Provence.

103.17 avril 2000, « Esthétiques, religiosités et identités anatoliennes dans le mouvement alévi en France et en Turquie », séminaire de l'IFEA, Institut Français des Études Anatoliennes, Istanbul, Turquie.

Habilitation à Diriger des Recherches

Sous la direction de

Dionigi Albera

Directeur de recherche au CNRS

Aix Marseille Univ, CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence, France

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence

Benoît Fliche

CRCN au CNRS

Aix Marseille Univ, CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence, France

Volume II

Perspectives de recherche : pour une théorie des structures matricielles de subjectivation



Idemec

Unité mixte de recherche 7307

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Habilitation à Diriger des Recherches

Garant : Dionigi Albera (directeur de recherche au CNRS, IDEMEC)

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence

Benoît Fliche

Volume II

Perspectives de recherche
Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Table des matières

I.	Le lieu du politique	3
	Acte premier	3
	Les discours sociaux	5
	Groupe de Klein et structure discursive.....	7
	Loudun, une lecture.....	13
	<i>Roméo et Juliette</i> , un discours de l'amour.....	19
II.	Discours d'empire.....	31
	Un discours d'emprise	31
	Discours <i>d'en pire</i>	41
	Discours du nationalisme.....	44
	La conquête de l'Autre.....	52
	Une amnésie d'Etat.....	62
III.	Fragments d'un discours amoureux	77
	L'Un dans l'Autre.....	78
	« Tout anatolien est turc »	94
	« Tous les turcs sont musulmans »	100
	Le nom de l'amour d'un père	106
	Korkma	119
	La différence comme racine du mal	122
	Gezi, un amour 1-possible	129
IV.	Retour sur l'histoire d'un meurtre sans cadavre	148
	Un hors-sujet.....	148
	Les formules de la névrose	163
V.	Quatre lettres pour conclure.....	185
	L'âme orale de l'histoire	185
	Trois discours + une résistance = ?.....	188
	Le discours de la recherche comme résistance	189
	Bibliographie	192

I. Le lieu du politique

Acte premier

Après ce premier périple dans le lieu de l'Autre, à l'endroit de sa rencontre avec l'objet du désir, nous repartons sans escale depuis la barre entre le signifiant (*S*) et le signifié (*s*), liés par le « point de capiton ». BA ba de la psychanalyse (lacanienne) : lorsque les points de capiton sont défaits, les deux chaînes (des signifiants et des signifiés) se désarrent l'une à l'autre et se mettent à « filer » en des sens contraires. C'est là le signe d'une décompensation psychotique. Le sujet délire dans une langue qui ne renvoie plus à des signifiés socialement attendus. La déliaison entre signifiants et signifiés n'est pas du seul domaine psychique. Elle peut être aussi sociale, raison pour laquelle ce n'est pas de la coquetterie de mettre en regard capitalisme et schizophrénie comme l'ont fait Deleuze et Guattari¹.

Le structuralisme, issu de la linguistique saussurienne, prend sa genèse dans la barre séparant signifiant et signifié. Il y a là un acte topologique majeur qui constitue un enjeu parfaitement saisi par Lacan lorsqu'il inversera l'algorithme $\frac{s}{S}$ en $\frac{S}{s}$. La nouvelle mise en (/au) rapport est capitale puisque les places du numérateur et du dénominateur deviennent déterminantes. Le renversement lacanien est subversion de la logique du sens. Dans l'inconscient, le signifiant – pure différence négative – prime sur le signifié, raison pour laquelle nous sommes obligés d'en passer par la logique pour en saisir quelque chose. La barre pose aussi une opération régulant les échanges entre l'ensemble des signifiants et des signifiés. En disant cela, nous rejoignons la perspective critique quant à la relation biunivoque entre l'ensemble des signifiants et l'ensemble des signifiés². Toutefois la barre n'est pas seulement le signe d'une « transformation » entre deux groupes, elle peut aussi s'entendre dans sa fonction de démarcation. L'Autre est un espace ouvert, sans limite, puisqu'aucun signifiant ne fait bord à l'ensemble pour en faire un univers clos. Pourtant il est bordé. Se distingue l'espace des signifiés dont on notera ici qu'il ne porte aucun signifiant qui vienne le qualifier (est-ce parce que nous sommes ici devant un impossible que nous le nommerons « réel » ?) de l'espace des signifiants (l'Autre). Ce bord n'appartient pas à l'Autre – puisque ce dernier est « ouvert » -- mais au monde des signifiés. Tout le social s'y origine. Tout part/barre de là : le reste – le contrat social rousseauiste, l'échange lévi-straussien, les rapports de production, les modes du partage du sensible, les quatre ontologies, etc. –, n'est qu'une conséquence du bord des signifiants. Le bord de l'Autre appartient *a priori* aux signifiés. Qu'est-ce que dès lors « parler » si ce n'est poser l'empreinte des signifiants sur les signifiés ? La

¹ Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1972, *L'antioedipe, Capitalisme et Schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1980, *Mille plateaux*, Paris : Éditions de Minuit.

² Darmon Marc, 2004, *Essais sur la topologie lacanienne*, Paris : ALI. p. 44.

parole n'est jamais que la morsure du signifiant sur le signifié : le signifiant « entre dans le signifié pour produire du sens »³.

Associons à cette dernière proposition son inverse, plus troublante : l'écriture n'est que le passage du bord de l'espace des signifiés à celui des signifiants, mouvement qui est le premier geste inaugural du politique. L'écriture est l'empreinte des signifiés sur les signifiants. Dépôt du sens passé dans la chaîne symbolique, elle est l'anti-parole. Nous suivons en cela Roland Barthes, dans *Le degré zéro de l'écriture*⁴, lorsqu'il pose que l'écriture est le lieu du politique du fait qu'elle présente un « caractère de clôture étranger au langage parlé. L'écriture n'est pas un instrument de communication. Elle n'est pas une voie ouverte par où passerait une intention du langage ». Elle impose, à commencer par « *l'image d'une parole construite bien avant d'être inventée* ». Pour Barthes, l'écriture est « langage et coercition », ou pour le dire autrement, « langage fait coercition ». L'écriture est politique en ce qu'elle impose l'élimination de l'espace « entre le fait et la valeur », acte topologique majeur en ce qu'elle rend connexe – continu – ce qui ne l'était pas. L'écriture demeure toujours policière : elle met en ordre. Elle « intime »⁵, colonise, dresse une utopie qui aspire à l'efficacité⁶. Elle l'est. L'écriture fait clôture à la parole par le frayage répété dans le réseau des signifiants, indice qu'un signifié est passé par là, marque d'un disparu, un « déjà-là ». Sans l'empreinte d'un signifié, comment distinguer un hiéroglyphe d'un dessin ? Il lui est supposé une parole antérieure « *construite* ». Parce qu'elle est trace d'un signifié passé, l'écriture forme la clôture du cimetière de l'Autre. En ce sens, elle est l'agent du signifié mort. Derrida et Certeau ne disent pas autre chose : l'écriture est la trace de la mort qui tend à clore le langage au temps. Comme le dit Valérie Feschet, « écrire, c'est dater » (Séminaire de l'IDEMEC, 6 avril 2018).

L'expression graphique de l'écriture n'est qu'une conséquence de l'inclusion des morceaux de bordure dans le lieu de l'Autre, morsures (mort-sure) des signifiants pour qu'ils demeurent, même s'ils sont muets pour l'éternité. L'écriture n'est aucunement l'objet du politique. Elle en est la matrice. Le politique est le produit de ce premier geste mortuaire dans le lieu de l'altérité, bien loin du geste premier du politique dans la doxa foucauldienne – une action sur l'action d'autrui. Lorsque la prédation ne laisse pas de trace, elle n'est pas politique. Elle le devient lorsqu'elle devient « chasse », la mise à mort décomptée, lorsque le chasseur grave sur un bout d'os les encoches de ces trophées, pour reprendre l'exemple connu de l'analyse de Lacan du bâton de Lortet⁷.

L'écriture a bien sûr une action sur l'action et sur la cognition⁸. Elle est cependant plus que la mâchoire du prédateur en ce qu'elle constitue l'acte fondateur du politique. Qu'il soit entendu que le graphique n'est en rien la

³ Darmon 2004, p. 43.

⁴ Barthes Roland [1953], 1972, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris : Le Seuil.

⁵ Elias Nicolas, 2019 (à paraître) *la République des danseurs*, coll. Meydan, Paris : Karthala.

⁶ Certeau Michel de, 1990, *L'invention du quotidien vol 1, Arts de faire*. Paris : Gallimard.

⁷ Lacan Jacques, 1961-1962, Séminaire *L'identification*, Paris : ALI.

⁸ Goody Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris : Éditions de Minuit.

graphie. En cela, la vieille dichotomie entre société à écriture et société orale n'est pas pertinente puisque l'écriture n'est liée en rien à la graphie mais est du ressort de la *logique* graphique. Nous le comprenons mieux si nous considérons les tracés des lettres comme l'expression de l'écriture, son *imaginarisation*, et non comme l'écriture elle-même. Autrement dit, à partir des trois registres R, S et I, l'écriture peut être considérée comme la mise à plat d'un nœud borroméen où le réel chevauche le symbolique (la « mort-sûre » des signifiés dans le signifiant) qui chevauche lui-même l'imaginaire (*imaginarisation* de la lettre) qui lui-même chevauche le réel. La parole, lorsqu'elle est *pleine* – c'est-à-dire « efficace » – est l'inversion de ces chevauchements. Dès lors, aucune parole efficace ne peut être politique, raison de la solitude de la psychanalyse, pratique d'une parole *pleine*. Elle ne peut se payer par des discours.

Trace de signifiés, mortels, dans la demeure des stèles éternelles, l'écriture donne naissance au politique. Toute l'anthropologie proposée tient dans cette inversion du rapport entre écriture et politique.

L'Autre est le lieu du politique dès l'instant qu'une écriture y prévaut.

Les discours sociaux

En découle une autre possibilité de théorisation du politique et du lien social. L'Autre est structuré par des signifiants maîtres, « S1 », signifiants qui déterminent d'autres séries de signifiants que l'on qualifiera de « savoirs » et qui seront désignés comme « S2 ». L'exemple le plus commun est celui des S1 inscrits sur les frontons des mairies françaises : « Liberté, Égalité, Fraternité ». Ces trois signifiants maîtres déterminent nos codes de lois, nos politiques, nos débats, bref nos savoirs sociaux (S2). Rien n'indique d'ailleurs qu'ils soient « cohérents » entre eux, comme le montre le débat de l'écriture dite « inclusive ». L'exemple est révélateur puisque, quoique puisse être notre opinion sur la question, il donne à voir comment le signifiant maître « Égalité » travaille *littéralement* les savoirs grammaticaux (S2) et les transforme. Un autre exemple pourra être donné. Durant la campagne présidentielle de 2017, Emmanuel Macron a fait un cours de science politique dans une école de primaire. Il écrivit alors les deux signifiants « Égalité » et « Liberté », expliquant que pour certains Français, ceux de « gauche », prévalait « l'égalité », tandis que pour ceux de droite, primait la « liberté ». Emmanuel Macron, même si sa démonstration visa à concilier les deux signifiants, a bien noté l'opposition, peu complémentaire, des deux S1. En cela, il a raison comme le montre l'augmentation exponentielle de la concentration des richesses, au nom de la « liberté », dévastant ainsi toute possibilité d'« égalité ». Par ailleurs, force est de constater que « Fraternité » paraissait le frère oublié, ce que nous pouvons vérifier chaque matin. La France n'aurait pas alors choisi l'indignité comme « solution » à la question migratoire, durant cette décennie où l'Afrique et le moyen Orient se noient quotidiennement dans la Méditerranée. Signifiant-maître occulté, voire délibérément attaqué en raison même de l'« Égalité », comme le fait Réjane Sénac⁹ par exemple, « Fraternité » devient vide de savoirs. Qui parle aujourd'hui au nom d'un tel S1 (saint) en France ? Personne.

⁹ Sénac Réjane, 2017, *Les non frères au pays de l'égalité*, Paris : Presses de Sciences Po.

S'articule aux signifiants le sujet dont nous posons qu'il se constitue dans sa division. La position subjective ne nous offre aucune transparence sur nous-mêmes, fusse-t-on l'objet d'une introspection. Le sujet est donc divisé *raison pour laquelle nous l'écrivons comme suit* : $\$$. Une définition « classique » chez les lacaniens doit être ici rappelée : S1 désigne le signifiant qui représente le sujet ($\$$) auprès de l'ensemble des signifiants S2. Si nous reprenons l'exemple de la bibliothèque, cette définition est facilement compréhensible. Les côtes (signifiants) sont dans un ordre. Chaque côte représente le livre – au sens littéral, le sujet dont parle le livre – auprès des autres côtes. Un signifiant représente donc bien un sujet auprès d'autres signifiants. Toute la différence avec le signe se situe ici puisqu'un signe est ce qui représente quelque chose pour quelqu'un. Dès lors parler de sujet ne renvoie pas nécessairement à de la « psychologie » ou à de la communication mais bien à de la logique en raison même de ce lien structural avec l'ordre symbolique. S (sujet) est donc barré ($\$$) pour indiquer qu'il n'est pas un sujet autonome mais qu'il est déterminé par les signifiants ayant barre sur lui. Une psychanalyse est la découverte de l'organisation de ces signifiants. Toutefois, nous devons aussi indiquer que si le sujet a un pied dans le symbolique, le second est dans l'imaginaire en raison même de la fonction de l'objet *a*, au moment du stade du miroir, dans la constitution du sujet. L'objet *a* est l'objet de la perte liée à l'entrée dans le langage du petit homme, insaisissable, sans image, nous ne le connaissons que sous ses déclinaisons érotisées, traditionnellement retenues, que sont les fèces, le sein, le phallus, le regard, l'ouïe, l'odeur, le regard, la voix, etc. Tout ce qui est détachable du corps et qui se trouve pensé comme une lettre, celle qui se détache du signifiant. Alors que le signifiant est dans le symbolique, la lettre est dans le réel.

La stabilité et la cohérence des signifiants maîtres entre eux ne sont en rien immuables, ceci en raison de leur mode d'enchâssement dans une structure que Lacan nomme « discours social »¹⁰. Nous ne devons pas confondre avec le discours du politicien et le discours social « lacanien ».

L'invention de Lacan présente l'une des deux solutions élégantes pour réduire le hiatus entre sujet et sociétés (l'autre étant le schéma L sur lequel nous reviendrons lorsque nous questionnerons la relation entre le sujet et la personne). Loin de nous éloigner de l'anthropologie, les discours sociaux n'ont pas fait l'objet d'une appropriation par cette dernière. Pourtant deux ouvrages remarquables de clarté et d'intelligence ont bien tenté de rompre avec la confidentialité limitée à la seule psychanalyse. Charles Pradelles de la Tour est l'un des rares anthropologues français à se servir des « discours », notamment dans son ouvrage *la dette symbolique* où il explore comment des phénomènes aussi « classiques » que la sorcellerie ou la magie sont des discours « lacaniens », qu'ils s'organisent autour des manques anthropologiques décrits plus haut comme la castration, la frustration ou la privation¹¹. Il était précédé une dizaine d'années auparavant, par Christian Geffray qui fut le premier à importer les discours dans les sciences

¹⁰ Lacan Jacques, 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris : ALI.

¹¹ Pradelles de la Tour Charles, 2014 : *La dette symbolique. Thérapies traditionnelles et psychanalyse*, Paris : Epel.

sociales¹², si nous faisons abstraction de Michel de Certeau et sa Possession de Loudun¹³, dont l'écriture repose sur l'analyse d'un discours, celui de la sorcellerie, bien que jamais explicité¹⁴. « Trésors. Anthropologie analytique de la valeur » est le dernier ouvrage de Christian Geffray, paru l'année de sa mort accidentelle en 2001. Coup du sort, la disparition précoce de l'auteur, explique sans doute que l'ouvrage n'a pas connu le succès qu'il mérite. Il est pourtant central pour comprendre la relation structurale entre mort et valeur. Souligné plusieurs fois dans ce texte, faut-il rappeler qu'en matière d'écriture, la mort n'est jamais loin. Il suffit de lire la fin des « arts de faire » de Certeau, pour comprendre ce lien structurel entre écriture, politique, valeur et mort. Geffray va plus loin : la Mort est le signifiant premier de la chaîne des signifiants de la parole. Le sujet doit à se positionner par rapport à ce signifiant premier. Diffère ici légèrement la proposition soutenue dans ce texte : la mort est le signifiant premier de l'écriture, genèse du politique. En raison de la nouveauté de l'outil conceptuel, il est nécessaire de s'y attarder en rappelant tout d'abord l'assise mathématique. Marc Darmon souligne très précisément dans ses *essais*, que Lacan prend appui sur le graphe tétraédrique supportant les transformations du groupe de Klein¹⁵. Autrement dit, il existerait un lien structurel entre le mathème du discours social, le groupe de Klein et la formule canonique, puisque cette dernière est un groupe de Klein comme l'a montré Emmanuel Désveaux dans son *Quadratura Americana*¹⁶. La parenté entre le quadrant kleinien et le discours social doit être gardé à l'esprit car nous la retrouverons lors de « l'application » de la formule canonique des mythes dans la névrose, notamment obsessionnelle.

Groupe de Klein et structure discursive

L'originalité du montage est d'avoir mis en relation quatre places – celles de la vérité, de l'agent (du discours), de la production (de l'Autre) et de la plus-value – reliées de façon structurale (un groupe de Klein auquel sera enlevé une relation). Autrement dit, utiliser le discours revient à penser ensemble des places qui, généralement, ne le sont pas. Décomposons cette structure. Nous suivrons ici Geffray¹⁷ tant son mode d'exposition est clair. Il sera *assez simple d'admettre qu'une place d'agent agit sur une autre place, celle de l'Autre*. La place de l'agent du discours n'est pas nécessairement celle de la personne qui tient le discours mais celle qui permet au discours d'opérer et produire des effets en « place de l'autre », de sorte qu'un lien social spécifique s'en trouve noué.

Agent → Autre

¹² Geffray Christian, 2001, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg : Arcanes.

¹³ Certeau Michel de, 2005, *La possession de Loudun*, Paris : Folio.

¹⁴ <https://ephep.com/fr/content/beno%C3%A9t-fliche-loudun-une-reprise>

¹⁵ Darmon, p. 346.

¹⁶ Désveaux Emmanuel, 2001, *Quadratura Americana: essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève : Georg, « Ethnos », p. 44.

¹⁷ Geffray, 2001.

L'Autre ne désigne en rien une hypostase comme le sens qui il lui est donné classiquement en anthropologie. Lieu de l'organisation de la différence, il est aussi le lieu de *référence* du discours, non pas lieu de celui auquel le discours entend s'adresser mais celui que le discours avoue vouloir maîtriser, ce sur quoi opère l'agent du discours.

La place de l'agent est soutenue par celle de la vérité dont nous posons tout de suite que nul retour n'y est possible, raison pour laquelle Lacan « retire » la flèche du bas du graphe original du groupe de Klein. C'est donc la « moitié » d'un groupe de Klein qui offre la structure supportant le discours social. Il s'agit là presque d'un axiome : pour que la vérité fonctionne, sa place doit être sanctuarisée. Nous verrons cependant plusieurs exceptions à la règle qui indiqueront d'ailleurs, en creux, combien la question de la position de la vérité est centrale dans la constitution du lien social. Geffray indique d'ailleurs avec beaucoup de justesse que la vérité se trouve être la chose *en cause* dans le discours, elle est l'enjeu pour la personne qui l'énonce. Ce qui se trouve en position de vérité est donc situé du côté de « celui qui tient le discours » et n'entretient pas de lien direct avec la référence à autrui. Cela passe toujours par le truchement de l'agent qui le représente. Lacan figure cette médiation de la vérité par l'agent du discours en les séparant par une barre. La transparence de la vérité n'est pas de mise : elle est toujours mi-dite. Lorsque nous déclarons vouloir agir, ou non, sur quelqu'un, nous nous plaçons dans un rapport à la vérité, puisque rentrent en jeu, invariablement le crédit et la confiance que cette personne peut ou non nous accorder. La place de la vérité agit donc sur la place de la référence, du travail puisqu'il faut bien s'accorder sur un minimum de vérité pour qu'une action puisse se tenir.

$$\frac{\text{Agent}}{\text{Vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{?}$$

La dernière place est celle de la production. En cela on le reconnaît, un discours produit un effet, à distinguer de ce que le discours avoue vouloir maîtriser chez l'autre car il échappe à la maîtrise, aux fins conscientes des sujets du discours. La production retourne à la place de l'agent mais non à celle de la vérité en raison de l'axiome qu'aucun retour vers la vérité n'est possible. Plus que la place de la production, Lacan désigne cette place comme celle de la plus-value. Dans une perspective marxienne, la plus-value est-ce à quoi est obligé de renoncer le travailleur et le capitaliste pour être réinvesti dans le circuit de la production. Lacan donne une acception plus large du terme en parlant de « plus-de-jouir lus-de-jouir ».

$$\uparrow \frac{\text{Agent}}{\text{Vérité}} \quad \swarrow \nearrow \frac{\text{Autre}}{\text{production}} \quad \downarrow$$

Répetons que ces quatre places sont les sommets d'un tétraèdre orienté, une figure géométrique à quatre faces et six arêtes orientées. Si ces arêtes sont toutes orientées, il n'existe alors qu'une seule possibilité de les orienter de façon à « circuler » sur l'ensemble du tétraèdre. Lacan barre une des arêtes, entre la vérité et la production. La circulation en est donc bloquée. Il s'agit

tant d'écrire l'impuissance, ou l'impossible, propre à chaque structure que de souligner le retour impossible vers la vérité depuis la place de la plus-value.

Dans ces places prennent position les quatre éléments que nous avons évoqué : *a*, *S*, *S1*, *S2*. Lacan forme dès lors quatre discours : celui du maître, de l'université, de d'hystérique et de l'analyse, auquel il viendra en rajouter un dernier, celui du capitalisme dont on remarquera qu'une flèche fait « retour » vers la position de vérité.

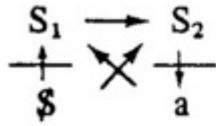
La question de l'inscription du sujet dans le discours est le point nodal du dispositif. Il faut bien qu'il y ait un sujet au discours. Cependant, chez Lacan, notamment dans *l'envers de la psychanalyse*, le discours est l'explication du lien social, dans sa structure et non seulement le sujet. Il le formule remarquablement lors d'un cours, très chahuté, à Vincennes où il déclare aux étudiants que le discours de l'URSS est le discours de l'Université¹⁸. Non seulement nous voyons encore une fois que le point de différence majeure entre lacanisme et freudisme est que dans le premier, l'inconscient, c'est le social alors que pour les post-freudiens, le social, c'est l'inconscient, mais nous comprenons toute la portée politique des discours. L'inversion du rapport de causalité entre inconscient et social nous permet de postuler que la structure discursive assure une équivalence entre assujettissement politique et constitution du sujet.

On pourra reprocher sans doute que les discours ne sauraient réduire la complexité du social. Nous n'en sommes malheureusement pas si sûrs : la simplicité de la structure dans laquelle s'enchâssent nos vies, présente parfois une brutalité, en raison même de cette simplicité « biblique », qui pousse à s'en défendre. En tout cas, à la suite de Geffray, est avancé ici que les structures discursives sont « anhistoriques » et « universelles », mais qu'elles trouvent des compositions historiques et singulières auxquelles nous avons affaire comme analystes du social¹⁹.

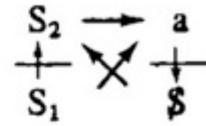
¹⁸ Lacan 1969-1970.

¹⁹ Geffray 2001 : p.12 et p.121.

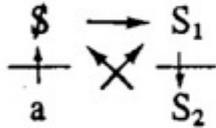
Discours du Maître



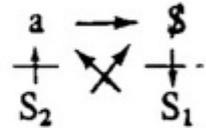
Discours de l'Université



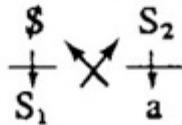
Discours de l'Hystérique



Discours de l'Analyste



Discours du Capitaliste



Sans nous attarder d'avantage, nous chercherons ici à donner quelques éléments d'explications pour chaque discours. Dans le discours du maître que Lacan construit à partir de la dialectique de l'esclave, le sujet \$ (le maître) est en position de vérité, position depuis laquelle il commande à S1 (l'esclave) en position d'agent. La jouissance de l'objet *a*, en place de la plus-value, ne revient pas au maître mais à l'esclave. Geffray, à partir du cas des Yanomami, montre comment le discours social qui régit les rapports d'honneur est un discours du maître. Ce discours de la Mort et de l'Honneur s'écrit ainsi.

Mort (et ses métaphores signifiant la valeur du sujet) → doute (désir de savoir) d'autrui
 Sujet divisé foi d'autrui

Le sujet (\$) Yanomami en doit passer par la mort (S1), comme métaphore de sa valeur, pour éliminer le doute (S2) qu'autrui pourrait avoir sur cette valeur. L'objet de la plus-value est la foi d'autrui qui ne « revient » pas à \$ mais bien à la mort qui en bénéficie avec le sacrifice final du sujet.

Le discours de l'Université se caractérise par le Savoir (en hypostase) en position de vérité. Il commande aux disciplines (S2) qui mettent au travail les unités de valeur (*a*). La plus-value est l'étudiant « diplômé » qui ne revient pas au Savoir mais aux disciplines enseignées qui sont jugées moins sur les connaissances qu'elles entendent transmettre qu'au nombre d'étudiants qui peuplent ses amphithéâtres. Le discours de l'université ne produit donc pas du savoir mais des étudiants. En revanche, le discours de l'hystérique produit des savoirs nouveaux. En position de vérité, l'objet du désir hante le sujet, ce qui explique cette plainte somatique souvent observée chez l'hystérique. Le sujet questionne les signifiants-maîtres (S1). Il remet en question les « vérités » établies. En découlent des nouveaux savoirs (S2) dont le sujet bénéficie. Le discours scientifique est donc un

discours hystérique. Mais il n'est pas le seul. Christian Geffray a montré avec une analyse de la Kula que le discours de la marchandise en Mélanésie en est un autre.

$$\frac{\text{Sujet divisé}}{\text{Bien du sujet}} \rightarrow \frac{\text{bien d'autrui (signifiant la valeur du bien du sujet)}}{\text{(marchandise)doute (désir de savoir) d'Autrui}}$$

Ce rapprochement entre hystérie, commerce et science se soutient en ceci qu'il s'agit toujours de la même opération. La structure du discours de l'hystérique se trouve attestée chaque fois qu'une personne s'emploie à faire désirer une autre, s'érigeant en représentant de l'objet de ce désir : « tu ne sais pas ce que tu perds à ne pas jouir de mon objet ». Geffray rajoute aux trois métiers impossibles de Freud « gouverner, éduquer, analyser », « faire désirer ». La mission commune de l'hystérique, du marchand et du scientifique est de « faire désirer ».

Le dernier discours est celui de l'analyse. En position de S2 est le savoir « supposé » que l'analysant prête au psychanalyste (sans quoi il n'irait pas le voir). Ce dernier est l'objet *a* de l'analysant. Il est en position d'agent et met au travail le sujet, en position Autre. En résultent les signifiants maîtres (S1) qui structurent le psychisme de l'analysant et qui sont donnés en retour au psychanalyste (objet *a*).

Lacan, plus tardivement, évoque un cinquième discours, celui du capitalisme qui a cette propriété de boucler le tétraèdre en inversant la flèche qui va de l'agent à la vérité. La vérité n'est en rien sanctuarisée. Les signifiants maîtres qui s'y trouvent appartiennent à un marché, comme tout autre bien, le marché de la vérité. Ils sont d'ailleurs la production du sujet. À ce dernier, en position d'agent, revient l'objet *a* en place de plus-value, ce qui caractérise la consommation effrénée du capitalisme. Les savoirs ne sont là que pour produire toujours plus d'objets de consommation. Dans le discours capitaliste, nous avons un discours où le sujet se trouve à la fois rivié à son objet et en position d'agent, comme assujéti à rien, maître des mots, des choses et de « ses » vérités qui vaut bien celles des autres.

D'autres discours possibles

Quatre discours + 1 sont-ils seuls capables de rendre compte de la réalité sociale ? La doxa lacanienne prescrit qu'il faut s'en contenter sauf qu'elle n'en donne aucune raison théorique (autrement dit, la théorie devient une dogmatique) et qu'à lire un peu la littérature psychanalytique, certains se sont sentis plus autorisés que d'autres à transgresser et à proposer d'autres types de discours, à commencer par l'un des plus célèbres héritiers de Lacan : Charles Melman. Toutefois si nos connaissances du champ lacanien ne sont pas trop mauvaises, nous trouvons deux articles parus en 1977 dans la Lettre de l'école (n° 21. Le numéro portait sur les mathèmes). S'y trouvent deux articles qui proposent de nouveaux discours. L'article de Solange Faladé, avec beaucoup de prudence, propose le discours du pervers et du phobique²⁰.

Discours du pervers

²⁰ Faladé Solange, 1977, « Pour un mathème de la perversion », *La lettre de l'école*, Paris. pp.69-70.

$$\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Discours du phobique

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{S1}{\$}$$

D'une autre dimension par l'ambition, Bernard This dans un article touffu propose de « nommer » les 25 discours possibles, si nous gardons la contrainte de ne pas sans changer le sens des flèches²¹. Bien que ce soit là un travail de bénédictin, il sera proposé un tableau récapitulatif en fin de chapitres de l'ensemble des discours trouvés empiriquement et mis en correspondance. Sorte de tableau périodique, il s'agit d'une première esquisse de l'ensemble des structures discursives du social. L'entreprise tombe à coup sûr sous la (dure) critique que fit Petitot à This :

« tout ce qui est structure fait sens : c'est un des problèmes grave du mathème, à savoir que, quand on écrit le mathème, on écrit des matrices structurelles ; ces matrices structurelles, si elles ont une certaine forme engendrent une certaine combinatoire elle-même matrice structurelle ; et se pose immédiatement la question de l'interprétation. [...] toutes ces combinaisons sont en fait des combinaisons trouées. Et c'est parce qu'elles sont des combinaisons trouées (l'anthropologie a montré ça : il n'y a pas de combinatoire complète), ces combinaisons ne valent que par les trous qui les limitent. D'où c'est comme produire au niveau de l'écriture elle-même ces trous qui font limite. C'est un problème qui renvoie au problème assez complexe qui est que l'intuition qui supporte le fait d'écrire un tableau, d'écrire des lettres est incompatible avec le discours analytique, justement pour cette raison-là. [...] c'est très différent de partir de l'empirique que de se fier aveuglément à certaines écritures et d'en faire l'exhaustion au niveau du sens, c'est-à-dire vouloir étiqueter toutes les cases ».

En aucune façon, il est donc souhaitable de partir des discours mais, au contraire, de l'idée d'incomplétude des matrices utilisées. La prudence est de mise car l'interprétation peut rapidement être erronée par une trop grande rapidité de lecture du social. Par ailleurs se limiter aux 25 discours possibles *a priori* revient à ne pas s'autoriser à penser les situations observées. En cela nous suivons l'exemple de Charles Melman lorsque, devant le discours du colonialisme, il n'hésite pas à renverser tout simplement les barres entre vérité / agent et Autre/ plus de jouir, pour proposer une autre structure où la vérité est en continuité avec l'agent, lui-même séparé de la place de l'Autre, en continuité avec la place de plus de jouir, elle-même séparée de la vérité, \$, S1, S2 et a se mettant en position du discours du maître²².

Nous reviendrons plus loin sur les propositions de Melman. Pour le moment, il serait peut-être utile de rappeler qu'un autre maître utilise les

²¹ This Bernard, 1977, «Mythèmes et mathèmes», *La lettre de l'école*, Paris.pp.167-199.

²² Melman Charles, 1995, « Casa grande e senzala », *De l'inconscient colonial, s'il existe*. Paris : Association freudienne Internationale-Maison de l'Amérique Latine. pp.7-12.

discours de Lacan sans qu'il n'en fasse pourtant clairement état. Michel de Certeau, dans son livre sur la possession de Loudun fait plusieurs fois référence au « discours de la sorcellerie ». En le lisant de près, il est possible d'en saisir la teneur.

Loudun, une lecture²³

Comme première protagoniste, Michel de Certeau parle de la ville elle-même, Loudun, un lieu où la vérité n'est plus au sacré. Dans ce contexte de la contre-réforme, la vérité n'est plus en lieu sûr, dans cette ville mixte, « brisée » entre catholiques et protestants. La bataille pour la vérité reste indécise, indécision qui se traduit dans la fragmentation des groupes sociaux. Les Ursulines, « héroïnes de la possession », sont un de ces groupes qui a cette particularité de vivre au centre de la ville, dans un haut degré d'enfermement.

Loudun est l'objet d'un enjeu politique puisque Richelieu veut détruire les remparts ainsi que le château tenu par les protestants et déplacer le grenier à sel pour renforcer, sa propre ville, La Rochelle. Il envoie pour cela un émissaire (Jean Martin de Laubardemont). Loudun subit donc une vraie attaque du pouvoir central. Face à elle, des résistances apparaissent, du côté protestant comme catholique, notamment en la personne d'Urbain Grandier, prêtre, auteur d'un pamphlet contre Richelieu.

La place de la vérité est donc centrale, surtout dans la confrontation entre le Diable et Dieu. Les démons ne peuvent pas dire la vérité, sauf sous une forte contrainte. Le mensonge signe la présence démoniaque. Un démon ne peut pas dire la vérité, comme dans l'énigme bien connue de la porte de l'enfer et de la porte du paradis. Le lieu de la vérité n'est en rien sacralisé : il est profané. Disons tout de suite que cela suppose un retour structurel sur ce lieu. À la suite de Michel de Certeau, avançons qu'à Loudun, le religieux ne fait plus la vérité. Ce rôle revient au politique. La place de l'agent détermine la place de la vérité. Les autres lieux (de l'agent, de l'Autre, de la plus-value) ne connaissent pas de particularités. Ils sont dès lors, à équivalence avec le lieu de la vérité qui, dans le discours « classique » lacanien, est un lieu de départ jamais d'arrivée du discours. Dès lors, quelque chose s'est mis « à tourner rond » à Loudun. En 1631, une épidémie de peste décime la population (un quart de sa population disparaît). Cinq mois plus tard, commencent les possessions.

$$\downarrow \frac{\text{Agent}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{plus de jouir}}$$

Urbain Grandier est la principale victime du discours sorcellaire de Loudun. Il finira brûlé vif. Prêtre « étranger » à la ville, il arrive à Loudun en 1617. Grandier est un intellectuel très bien formé, presque surdimensionné pour cette cure. Libre penseur, il est contre le célibat des prêtres. En cela, il est plus proche des protestants que de la contre-réforme. Ce comportement de

²³ Certeau Michel de, 2005, *La possession de Loudun*, Paris : Gallimard.

père qui se conduit comme un fils a une grande importance. Il entretient des relations, nombreuses, ce qui n'est pas rare à l'époque mais qui contribue à alimenter une réputation sulfureuse. Opposant à Richelieu, Grandier se heurta directement à Laubardemont, magistrat de Bordeaux, envoyé pour surveiller les travaux de démantèlement. Grandier est un homme très courageux, comme il le montrera sous la torture, et s'il n'est pas « exemplaire » comme homme consacré dans ses relations avec la gent féminine, bien qu'il fût un compagnon fidèle à Madeleine, il a été exemplaire pendant la peste qui précède les possessions. Il a donc une aura considérable marquée par des contrastes vifs. Lors de son arrivée à Loudun, il se met à dos une grande partie du réseau des notables catholiques en engrossant une de leurs filles. Puis, il vit avec Madeleine de Brou, une femme d'une grande intelligence qui lui conseillera de ne pas être le confesseur des Ursulines. Le procès en sorcellerie n'est que l'aboutissement d'une longue suite de procès, parmi lesquels on l'accuse de meurtre. Il a donc de nombreux ennemis à Loudun. Il présente une grande saillance sociale. Il a fonction d'objet *a*. Il est l'objet du désir des possédées. Parce qu'il est en cette position particulière d'être à la fois convoité et rejeté, nous proposons de nommer l'objet du désir par ce néologisme : l'*a*-bjet. Du fait que l'*a*-bjet « agisse », nous pouvons dire qu'il est en place d'agent.

$$\frac{\text{Grandier}}{\text{Vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Plus – de – Jouir}}$$

$$\downarrow \frac{a}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{plus de jouir}}$$

Les Ursulines est un ordre jeune (moins d'un siècle). Au début de l'ordre, elles sont laïques puis sont cloîtrées à la fin du XVI^e siècle. En 1572, elles doivent faire leurs vœux et doivent mener vie commune et se retrancher du monde. À Loudun, l'ordre est installé depuis peu (1626), cela dans une grande pauvreté. Elles ont à leur tête une femme exceptionnelle qui va faire couler beaucoup d'encre et de sang : Jeanne des Anges, Jeanne de Belcier. Enfant sans doute mal traitée par sa mère en raison de son infirmité, Jeanne des Anges est dotée d'une redoutable intelligence et fait preuve d'un caractère jugé par son entourage épouvantable. Elle est expulsée du couvent où ses parents ont essayé de la cloîtrer, en raison de son caractère problématique une première fois à l'âge de quinze ans. Elle rentre chez ses parents mais elle leur rend la vie tellement insupportable que, finalement, elle « décide » de prendre le voile sans visiblement avoir la vocation. Elle rentre chez les Ursulines où elle se fait remarquer pour son attrait pour les plaies les plus repoussantes, un attrait pour l'*a*-bjet. Lorsque l'on connaît les souffrances de Grandier subie à cause d'elle, on saisit alors la façon dont elle s'est fait jouir par l'objet *a*. Elle a littéralement réussi à faire de Grandier une plaie vivante, grillée vive.

Elle prend le voile le 8 septembre 1623 alors même qu'elle avait la possibilité de renoncer et de rentrer chez ses parents, sans doute par « amour-propre ». Son caractère insupportable se manifeste encore. L'installation à

Loudun est une occasion inespérée pour exprimer son ambition. Elle se lance alors dans une course pour devenir supérieure de ce nouveau couvent, son ambition étant de l'agrandir et l'enrichir. Elle a alors 25 ans.

Le cloître n'empêche nullement Jeanne des Anges d'être au courant des rumeurs du monde. Elle a un réseau très performant d'oreilles, d'yeux qui lui rapportent quotidiennement la vie mondaine de Loudun. Quelque temps après la fin de la peste, en juin 1631, elle profite de la mort du confesseur des Ursulines, Moussaut, pour demander à Grandier de le remplacer, sachant parfaitement quelle est sa réputation. Il refuse sans doute sous l'influence de sa femme Madeleine de Brou. Il y a eu d'ailleurs une altercation violente entre Madeleine et Jeanne à ce propos. Jeanne s'adresse alors à l'ennemi de Grandier : Mignon, neveu de Trincant, le père de la fille que Grandier avait mis enceinte une dizaine d'années auparavant.

Grandier a fonction d'objet *a* pour Jeanne. Elle ne l'a jamais vu de visu. Elle ne le connaît que par ouï-dire. Grandier n'a jamais rendu visite aux Ursulines. Et pourtant, elle écrira : « dans ce temps-là, le prêtre dont je parlais se servait des démons pour exciter en moi de l'amour pour lui. *Ils me donnaient des désirs de le voir et de lui parler*. Plusieurs étaient dans ces mêmes sentiments sans les communiquer. Au contraire nous nous cachions les unes des autres autant que nous pouvions... Quand je ne le voyais pas, je brûlais d'amour pour lui et quand il se présentait à moi (la nuit en songe) et qu'il voulait me séduire, notre bon Dieu m'en donnait une grande *aversion* (*je souligne*). Ainsi tous mes sentiments changeaient. Je le haïssais plus que le diable »²⁴. Comment ne pas voir ici Grandier comme *a*-bjet. Objet du désir « *ab*-jecté », objet d'amour haï, objet persécuteur par l'intermédiaire des démons : Asmodée, Léviathan, Béhémot, Isaacaron, Balaam, Grésil et Aman.

La suite est bien documentée. Elle est glaçante tant la folie est implacable, tant le piège peu à peu se referme sur Grandier dont la seule erreur est d'avoir fait confiance à la raison alors même que celle-ci est *toujours* perdante lorsque son ombre se présente. Le sage ne finit-il pas par boire à son tour à la fontaine « qui rend fou », comme nous l'indique le conte ?

Dans la nuit du 21 septembre 1631, quelques mois après l'incident de la succession, Jeanne des Anges et sœur Marthe de Sainte Monique, reconnaissent la voix et aperçoivent l'ombre du prieur Moussaut, leur confesseur mort quelques mois plus tôt. Le 23 septembre, une boule noire traverse, soudainement, leur réfectoire. En pleine messe, saisies de convulsions, les trois femmes se mettent à grimacer, à insulter Dieu, à blasphémer et à recracher l'hostie. La « folie » gagne les quatorze autres sœurs. Les nuits suivantes, les autres religieuses du couvent affirment voir le même fantôme. Elles cessent de s'alimenter. Elles se mettent à courir à demi-nues sur les toits du couvent ou à grimper aux branches des arbres, malgré les intempéries. Le 11 octobre, elles affirment reconnaître, dans ce fantôme, le curé de la ville Urbain Grandier qu'elles accusent d'obscénités, d'attitudes lascives, de tentatives d'attouchements sexuels, et de les avoir ensorcelées. La prieure, Jeanne des Anges révèle des rêves impudiques avec le curé alors qu'elle ne l'a toujours pas vu. Les autres religieuses seraient tombées amoureuses de lui en humant des roses enchantées. Les Ursulines sont les sujets du discours sorcellaire.

²⁴ Certeau 2005, p. 200 et p. 67.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

La possession met en présence différents savoirs contradictoires : les médecins, les exorcistes, les prêtres, les juges. Les exorcismes se font en public. Cela se donne à voir : 6 000 personnes pour l'exorcisme de Jeanne lors de la sortie d'Asmodée, Aman et Grésil, par le père Lactance. Un vrai concert rock. Plus important encore est ce passage de l'espace intime du couvent à l'espace public dans une altération de leur propre subjectivité. Les Ursulines se donnent à voir au monde, elles qui ont fait vœu de se retirer du regard des autres. Elles se donnent à voir en place de l'Autre. Elles sont mises au travail, sur une scène publique, installées par le pouvoir médical et le pouvoir religieux pourtant concurrents. Sujets, elles sont en place de l'Autre.

$$\downarrow \frac{\text{Grandier}}{\text{Vérité}} \rightarrow \frac{\text{Ursulines}}{\text{Plus - de - Jouir}}$$

$$\downarrow \frac{a}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\$}{\text{plus de jouir}}$$

Où se situent donc ces savoirs en compétition ? En la seule place qui ne devrait pas connaître l'ambiguïté de la dispute, la place de la vérité. Ces savoirs médicaux et religieux sont discussion au lieu de la vérité nullement acquise. Car il ne faut surtout pas penser que les acteurs étaient des convaincus, des crédules, des croyants, voire des apeurés devant la violence du « surnaturel ». Ils y font front, ne reculent pas et entendent comprendre. Les médecins, les juges, les prêtres, le public laïc ne sont pas dupes. Et c'est d'ailleurs l'enjeu du discours : la possession est-elle véridique ? Grandier est-il oui ou non un sorcier ? Il interroge donc bien la vérité depuis sa place d'agent.

$$\downarrow \frac{\text{Grandier}}{\text{"savants"}} \rightarrow \frac{\text{Ursulines}}{\text{Plus - de - Jouir}}$$

$$\downarrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{\text{plus de jouir}}$$

Nombreux sont les témoignages qui donnent à penser que beaucoup pensaient que ce sont là des simulatrices. Le doute est le premier élément du procès. La meilleure preuve est qu'il sera tout bonnement interdit. Laubardemont va *littéralement* produire un arrêté pour interdire toute remise en question de la possession. L'agent de l'État décrète que la possession est véridique. Plus exactement, l'État démontre la culpabilité de Grandier. L'intervention du politique arrive à point car, *de facto*, peu de personnes y croient, si bien que le couvent commence à « chuter ». Les familles enlèvent leurs filles. Les revenus du couvent viennent à manquer. L'État a donc eu un rôle fondamental dans l'histoire de la possession de Loudun. Il est le S1 de l'affaire qui trouve son incarnation dans Laubardemont. Parent proche de Jeanne qui lui confie ses difficultés, il est

le bras armé du Cardinal, véritable bourreau du curé de Loudun. Laubardemont avait eu à se pencher, dans le passé, sur des cas de sorcellerie en Béarn. C'est un habitué de ce genre d'affaire. Il constitue un dossier contre ce petit prêtre rebelle. À la suite d'un Conseil présidé par le roi lui-même, le 30 novembre 1633, une commission spéciale composée de 12 magistrats et présidée par Laubermont, est constituée. Le 6 décembre 1633, Urbain Grandier est arrêté. En juillet 1634, la commission se réunit pour examiner les 4 000 pages de l'instruction (autre effet de *a* en place d'agent sur S2 en place de vérité !). Acquitté une première fois, Urbain Grandier, après avoir été soumis à la question, est condamné « pour crime de magie » au bûcher, le 18 août 1634. Il est brûlé vif sans strangulation, après torture. S1 a donc une implication directe sur *a*. Le plus étonnant est, comme le relève Michel de Certeau²⁵, que le discours de la possession fabrique au final de la « royauté », non de la croyance. Nous verrons en dernier lieu la réalisation concrète de cette production de la royauté. Une conclusion s'impose : au lieu de la plus-value, nous trouvons l'État.

$$\downarrow \frac{\text{Grandier}}{\text{"savants"}} \rightarrow \frac{\text{Ursulines}}{\text{Etat}}$$

$$\downarrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Ici se trouve peut-être le premier intérêt d'étudier les discours. Des correspondances inattendues et pourtant dictées par la structure apparaissent entre des situations radicalement différentes. Nous aurons reconnu le discours de la psychanalyse, à ceci près que la flèche va de *a* à S2, c'est-à-dire que le discours de la possession est un discours de la psychanalyse qui se (la) boucle.

Discours de la psychanalyse :

$$\uparrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Discours de la possession de Loudun

$$\downarrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

En passer par le discours permet de se détacher du contexte d'inscription sociale. Ainsi le discours de la possession n'a à voir avec Grandier qu'en ceci : Grandier prend place comme objet *a* dans le discours, malgré lui et pour son malheur. Le discours survit à sa disparition alors même que l'on pourrait croire qu'une fois disparu, l'histoire s'arrête. Bonne preuve de l'indépendance de la structure par rapport au contexte et de son indépendance par rapport aux protagonistes qui y prennent place, la

²⁵ Certeau 2005, p. 148.

possession survit à la mort du sorcier. Ainsi, Grandier brûlé, disparu, sorti de la scène, les crises continuent jusqu'en 1637. En juin 1637, un jésuite, Jean Joseph Surin, s'efforce d'exorciser Jeanne des Anges. Il raconte son combat dans ses mémoires où il décrit précisément les assauts des démons qu'il subit : suggestions perverses, obsessions, impulsions violentes, sentiment de culpabilité et damnation. Jeanne des Anges se transforme alors progressivement. Elle devient pieuse, mystique pour finalement, stigmatisée, devenir une sainte, faiseuse de miracles, après un dernier pèlerinage sur la tombe de Saint François de Sales où elle est délivrée de son dernier démon. Lors d'un de ses épisodes les plus « dramatiques » où elle semble trépasser, Jeanne est récipiendaire d'une chemise « embaumée » de cinq gouttes miraculeuses d'onguent, don de Saint Joseph. Le discours fonctionne toujours puisqu'à l'aide de cette chemise embaumée, Jeanne aidera à la délivrance d'Anne d'Autriche dotant ainsi le royaume du plus grand de ses (signifiants-) maîtres, Louis XIV.

À quoi servent les discours ? À comparer l'incomparable. La parenté entre possession et psychanalyse ne devrait laisser froid ni les anthropologues – même s'ils sont trop frileux pour considérer le sérieux de la psychanalyse, ils ne pourront néanmoins éviter de voir en son avènement un événement d'ordre anthropologique –, ni les psychanalystes – dont on peut supposer qu'ils mettent en place ce qui est nécessaire pour se défendre contre l'assertion qui a mal tourner, le discours psychanalytique peut devenir celui d'une possession meurtrière. Car, pour conclure, Grandier ne fut pas la seule victime. Gabriel Legué et Gilles de La Tourette décomptent les victimes morts ou rendus fous : une religieuse s'est pendue de remords, deux exorcistes, un magistrat, le lieutenant civil Louis Chauvet, un chirurgien, et René Mannoury en ont perdu la raison²⁶. Surin restera sans voix pendant vingt ans et se défenestrera en 1665, l'année de la mort de Jeanne elle-même hémiplégique. La tête de cette dernière devint alors une relique, signe d'une supposée sainteté sur laquelle le couvent pourra prospérer jusqu'à la fin du 18^{ème} siècle. Nous assistons à l'effet de l'objet a sur des savoirs en place de la vérité.

²⁶ Legué Gabriel et Tourette Gilles de la, 1886, *Sœur Jeanne des Anges, supérieure des ursulines de Loudun (XVIIe siècle). Autobiographie d'une hystérique possédéeI. D'après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours. Annoté et publié par les docteurs Gabriel Legué et Gilles de la Tourette*. Paris : Aux Bureaux du Progrès Médical, A Delahayes et Legrosnier, G.Charpentier et Cie Editeurs. p. 54.

Roméo et Juliette, un discours de l'amour

Shakespeare ne semble pas avoir eu une grande influence dans le champ de l'anthropologie, à la différence de l'empreinte qu'il a laissé dans la psychanalyse, avec *Hamlet* et l'analyse qu'en a donnée Lacan ou *le Marchand de Venise* pour Charles Melman. L'œuvre shakespearienne n'a pas fourni de paradigme anthropologique, alors même que la discipline a entretenu des liens étroits avec la littérature classique (*Antigone*, les *Argonautes*, *Œdipe*, etc.). *Roméo et Juliette* ne fait pas exception alors même que la pièce est l'illustration parfaite du complexe de l'honneur des sociétés méditerranéennes, du goût pour l'agôn, le narcissisme meurtrier de la petite différence et le familialisme. Pour autant la pièce n'est pas devenue l'un des paradigmes l'anthropologie méditerranéiste alors même que ses fondateurs (Pitt-Rivers, etc.) furent nourris de littérature classique anglaise. Aucun ne rendit à Shakespeare ce qui appartenait à William, à savoir la paternité des complexes familiaux méditerranéens. Là-dessus, suivons nos ancêtres, et continuons à déposséder le dramaturge pour faire entendre dans cette pièce, à défaut de paradigme, l'histoire sordide des amants de Vérone comme discours social de l'amour.

Le décor est posé. Dans un huis clos, Vérone, deux grandes familles se détestent. La pièce s'ouvre sur une rixe qui dégénère en émeute où les deux patriarches cherchent à en découdre, non sans ridicule. Capulet réclame son épée alors que lady Capulet lui conseille une béquille tandis que Lady Montague fait littéralement barrage à son mari. La fin du premier acte noue l'intrigue. Les héritiers de cette haine familiale tombent *follement* amoureux. Roméo et Juliette sont-ils pour autant les *sujets* (\$) de la pièce ? La question ne va pas de soi. Nous l'avons vu ailleurs : le sujet d'un discours n'est pas forcément celui que l'on pense. Nous les retenons pourtant comme tel, non parce qu'ils sont les éponymes du drame mais en raison de leur division subjective apparente, foyer du drame. Ils tombent amoureux alors même (ou *parce que* ?) qu'ils se savent ennemis.

Roméo. – C'est une Capulet ! ô trop chère créance ! Ma vie est due à mon ennemie !

[...]

Juliette. – Mon unique amour émane de mon unique haine ! Je l'ai vu trop tôt sans le connaître et je l'ai connu trop tard. Il m'est né un prodigieux amour, puisque je dois aimer un ennemi exécré !

(Acte I scène V)

Foyer de l'intrigue, ils sont divisés entre l'amour et les impératifs de leurs noms. Nous les placerons *agents* principaux du discours.

↑ $\frac{\text{Agent : Roméo et Juliette comme \$}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Plus de Jouir}}$

Roméo et Juliette sont jeunes. Juliette a juste quatorze ans. Roméo n'est guère plus âgé. Ils ne sont pas pour autant candides, connaissent les règles et savent parfaitement à quoi ils s'exposent en s'engageant ainsi. Enfants de deux grandes familles de Vérone, ils ne semblent pourtant pas rebelles à l'autorité parentale. Capulet dit de Roméo, lorsque celui-ci est découvert par Tybalt (Acte II scène V), qu'il a les « manières du plus courtois

gentilhomme ; et, à dire vrai, Vérone est fière de lui, comme d'un jeune homme vertueux et bien élevé ». Juliette lorsque sa mère évoque pour la première fois l'idée de mariage devant elle, répond avec grâce.

« Lady Capulet : – Voilà justement le sujet dont je viens l'entretenir... Dis-moi, Juliette, ma fille, quelle disposition te sens-tu pour le mariage ? Juliette. – C'est un honneur auquel je n'ai pas même songé.

Juliette ne donne pas pour autant son acquiescement définitif :

Lady Capulet, à Juliette. – Bref, dites-moi si vous répondrez à l'amour de Paris.

Juliette. – Je verrai à l'aimer, s'il suffit de voir pour aimer ! Mais mon attention à son égard ne dépassera pas la portée que lui donneront vos encouragements ».

Les amants, Juliette peut-être plus que Roméo, sont soumis aux impératifs du nom de famille, ce qu'ils expriment parfaitement lors de la scène du balcon.

Juliette. – Ô Roméo ! Roméo ! Pourquoi es-tu Roméo ? Renie ton père et abdique ton nom ; ou, si tu ne le veux pas, jure de m'aimer, et je ne serai plus une Capulet.

Juliette. – Ton nom seul est mon ennemi. Tu n'es pas un Montague, tu es toi-même. Qu'est-ce qu'un Montague ? Ce n'est ni une main, ni un pied, ni un bras, ni un visage, ni rien qui fasse partie d'un homme... Oh ! Sois quelque autre nom ! Qu'y a-t-il dans un nom ? Ce que nous appelons une rose embaumerait autant sous un autre nom. Ainsi, quand Roméo ne s'appellerait plus Roméo, il conserverait encore les chères perfections qu'il possède... Roméo, renonce à ton nom ; et, à la place de ce nom qui ne fait pas partie de toi, prends-moi tout entière.

$\uparrow \frac{\text{Agent : Roméo et Juliette comme \$}}{\text{vérité: patronymes}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Plus de Jouir}}$

La vérité des patronymes détermine les subjectivités des amants. Cela dit, la place de la vérité semble déterminée par celle qu'occupent les amoureux, dans ce dialogue. Roméo comme Juliette font mentir leur nom, sans doute avec beaucoup de raison car, à regarder de plus près, ce mariage aurait sans doute été idéal pour en finir avec la division meurtrière.

Roméo et Juliette ont ici l'intelligence de leur position sociale et anticipent l'alliance logique qui permettrait le retour de la paix. Pour le comprendre, regardons de plus près les autres protagonistes que sont Tybalt, Paris, Mercutio et le Prince. Remarquons encore une fois la finesse ethnographique dont fait preuve Shakespeare, avec Tybalt, le champion de la famille Capulet. Tybalt est le fils du frère de la femme de Capulet père. Il n'est nullement dit qu'elle soit sa cousine patrilatérale. Même si Capulet appelle son beau-frère frère, Tybalt est en position subalterne et ne sera pas l'héritier de Capulet. La domination de Capulet sur son neveu éclate dans cette scène où le patriarche interdit au jeune homme de se battre contre Roméo, acte I scène V.

Premier Capulet. – N'est-ce pas le jeune Roméo ?

Tybalt. – C'est lui, ce misérable Roméo !

Premier Capulet. – Du calme, gentil cousin ! Laisse-le tranquille ; il a les manières du plus courtois gentilhomme ; et, à dire vrai, Vérone est fière de lui, comme d'un jeune homme vertueux et bien élevé. Je ne voudrais pas, pour toutes les richesses de cette ville, qu'ici, dans ma maison, il lui fût

fait une avanie. Aie donc patience, ne fais pas attention à lui, c'est ma volonté ; si tu la respectes, prends un air gracieux et laisse là cette mine farouche qui sied mal dans une fête.

Tybalt. – Elle sied bien dès qu'on a pour hôte un tel misérable ; je ne le tolérerai pas !

Premier Capulet. – Vous le tolérerez ! Qu'est-ce à dire, monsieur le freluquet ! J'entends que vous le tolériez... Allons donc ! Qui est le maître ici, vous ou moi ? Allons donc ! Vous ne le tolérerez pas ! Dieu me pardonne ! Vous voulez soulever une émeute au milieu de mes hôtes ! Vous voulez mettre le vin en perce ! Vous voulez faire l'homme !

Tybalt. – Mais, mon oncle, c'est une honte.

Premier Capulet. – Allons, allons, vous êtes un insolent garçon. En vérité, cette incartade pourrait vous coûter cher : Je sais ce que je dis... Il faut que vous me contrariiez ! Morbleu ! C'est le moment ! ... (Aux danseurs.) À merveille, mes chers cœurs ! ... (À Tybalt.) Vous êtes un faquin... Restez tranquille, sinon... (Aux valets.) Des lumières ! Encore des lumières ! Par décence ! (À Tybalt.) Je vous ferai rester tranquille, allez ! (Aux danseurs.) De l'entrain, mes petits cœurs !

Tybalt. – La patience qu'on m'impose lutte en moi avec une colère obstinée, et leur choc fait trembler tous mes membres... Je vais me retirer ; mais cette fureur rentrée, qu'en ce moment on croit adoucie, se convertira en fiel amer (Il sort.)

Freluquet, faquin... Pourtant, bien que tancé vertement, Tybalt qui a pris pour objet de haine Roméo, se fait le champion de la famille Capulet, famille dans laquelle il n'occupe qu'une position mineure de par sa tante paternelle. Sans doute doit-il s'y assurer une place, la justifier, d'autant que les menaces de son oncle sont sans ambiguïté puisqu'il lui est signifié que la désobéissance pourrait lui coûter. L'autre preuve de cette place secondaire est que ce n'est nullement son père qui vient demander vengeance mais sa tante, Lady Capulet, comme si la famille ne se limitait qu'à elle. Une dernière preuve nous est donnée par le fait que Capulet, cynique, organise le mariage de Pâris et Juliette, trois jours après sa mort, calculant le nombre de jours minimum requis pour que cela ne paraisse pas trop scandaleux.

Nous trouvons là un point très « méditerranéen » soulevé par Artun Unsal dans une enquête qu'il a effectuée auprès des jeunes hommes condamnés pour *kan davası* (vengeance de sang) en Turquie. Il y apparaît que les premiers défenseurs de l'honneur familial sont souvent des adolescents qui se trouvaient en périphérie du système familial. Moins ils sont légitimes, plus ils s'estiment garants de cet honneur et s'identifient d'autant plus fortement à la *cause* familiale. Ce paradoxe se retrouve ici, dans la figure de Tybalt, sorte de champion de la famille dont il n'est aucunement l'héritier ni le dépositaire. Il trouve néanmoins une jouissance dans la fonction que lui fait jouer la famille Capulet.

Le personnage de Tybalt doit être mis en regard avec ceux de Mercutio et de Pâris. Ces derniers appartiennent à la même famille sans pour autant occuper la même position dans le champ social de Vérone. Le premier est l'ami de Roméo mais il se retrouve dans la liste des invités de Capulet. Il prendra la défense de Roméo lorsque Tybalt l'insultera. Il est du côté des Montague. Le second, Pâris, fait la cour à Juliette Capulet. Les deux parents jouent donc dans deux camps différents. L'alliance entre Pâris et Juliette est fondamentale pour les Capulet puisqu'ils ont pour seule héritière Juliette

qu'il convient dès lors de marier convenablement. Capulet porte son choix, très intéressé, sur la famille princière qui gouverne Vérone. Pourtant, un autre choix aurait été possible : celui des Montague. Tout porte en effet à ce mariage. De rangs égaux, le mariage de Roméo et Juliette aurait été une excellente affaire pour les deux familles. Cette haine entre familles aurait ainsi pris fin. La chose n'est pas incroyable puisque les mariages sont souvent là pour sceller la paix entre deux adversaires. L'Europe et la Méditerranée chrétienne – il en va autrement pour l'Empire ottoman – se sont faites à travers des alliances matrimoniales de ce type. Dans le cas de Vérone, le mariage des deux enfants héritiers étaient une conséquence logique de la structuration des rapports de force. Roméo et Juliette n'y ont fait qu'obéir. Or, l'alliance logique entre les Capulet et les Montague ne s'est pas faite. Pourquoi ? En raison de la troisième famille, celle du Prince qui, bien que se plaignant des affrontements et des rixes, est le bénéficiaire principal de la division antagoniste. Shakespeare met subtilement cela en scène dans le duel entre Mercutio et Tybalt.

La scène I de l'acte IV commence par ce constat. Mercutio cherche à en découdre avec les Capulet alors même que Benvolio, parent des Montague, tente d'éviter toute confrontation.

Benvolio. – Je t'en prie, bon Mercutio, retirons-nous ; la journée est chaude ; les Capulet sont dehors, et, si nous les rencontrons, nous ne pourrions pas éviter une querelle : car, dans ces jours de chaleur, le sang est furieusement excité !

[...]

Benvolio. – Nous parlons ici sur la promenade publique ; ou retirons-nous dans quelque lieu écarté, ou raisonnons froidement de nos griefs, ou enfin séparons-nous. Ici tous les yeux se fixent sur nous.

Mercutio. – Les yeux des hommes sont faits pour voir : laissons-les se fixer sur nous : aucune volonté humaine ne me fera bouger, moi !

Un peu plus tard Tybalt insulte Roméo. Mercutio encore, contre l'avis de son ami, dégaine son épée et engage le duel, bien que Roméo ait désigné Tybalt comme son cousin rendant ainsi publique l'alliance entre les deux familles. Pourquoi donc Mercutio, proche parent du Prince, vient-il donc provoquer en duel le champion des Capulet à cet instant, ce qu'il paiera de sa vie ? Ses dernières paroles sont pour maudire les deux maisons.

Mercutio. – Je suis blessé... Malédiction sur les deux maisons ! Je suis expédié... Il est parti ! Est-ce qu'il n'a rien ? (Il chancelle.)

[...]

Mercutio. – Non, elle n'est pas aussi profonde qu'un puits, ni aussi large qu'une porte d'église ; mais elle est suffisante, elle peut compter : demandez à me voir demain, et, quand vous me retrouverez, j'aurai la gravité que donne la bière. Je suis poivré, je vous le garantis, assez pour ce bas monde... Malédiction sur vos deux maisons ! ... Moi, un homme, être égratigné à mort par un chien, un rat, une souris, un chat ! Par un fier-à-bras, un gueux, un maroufle qui ne se bat que par règle d'arithmétique ! (À Roméo.) Pourquoi diable vous êtes-vous mis entre nous ? J'ai reçu le coup par-dessous votre bras.

[...]

Mercutio. – Aide-moi jusqu'à une maison, Benvolio, ou je vais défaillir... Malédiction sur vos deux maisons ! Elles ont fait de moi de la viande à

vermine... Oh ! J'ai reçu mon affaire, et bien à fond... Vos maisons !
(Mercutio sort, soutenu par Benvolio.)

En maudissant ces maisons, il les désigne comme les responsables de sa mort. Elles font de lui de la « viande à vermine ». Mais ne peut-on pas y voir autre chose ? N'était-il pas de son devoir de les maudire puisqu'appartenant et travaillant pour une autre, la maison du Prince ? Sa fonction n'est-elle pas de maintenir l'antagonisme, raison pour laquelle au moment où Roméo tend sa main à Tybalt dans un geste de paix, Mercutio tire sa rapière pour qu'éclate la rixe. À regarder de plus près, tout indique que le devoir de Mercutio était d'empêcher l'union des deux maisons, fusse par son sacrifice. Le grand vainqueur de l'histoire demeure le Prince qui, même s'il s'en plaint, tire jouissance de la rivalité entre Capulet et Montague. De son propre aveu, il a fermé les yeux et n'a pas cherché à mettre fin à la guerre. Diviser pour mieux régner. Ensemble, Capulet et Montague auraient pu le renverser ; séparés, ils n'étaient que peu dangereux. Sans héritiers, ils deviennent inoffensifs. Les deux familles sortent du caveau anéanties. Nul coup du destin dans "l'accident" de Mercutio tant il fallait éviter, pour le Prince, le mariage de Juliette et Roméo qui aurait changé la distribution du pouvoir de Vérone. Le mariage est transgression tant en raison de l'interdiction parentale que de la politique de Vérone.

Vérone a une place précise dans le discours, avec une fonction déterminante sur les amants. Faisons ici un détour par l'Anatolie, terre remplie d'histoires d'amour contrarié, aisément expliquées par le fait que l'inclination n'est en rien prioritaire sur la raison dans le domaine de l'alliance. À part quelques poches d'exceptions sociologiques dans les quartiers riches d'Istanbul ou d'Ankara, on ne se marie guère par amour en Turquie. Le mariage est une affaire économique bien trop sérieuse pour qu'elle soit confiée à Cupidon. Les sentiments arriveraient une fois que le mariage est bien installé. D'ailleurs qu'est ce qui prévaut dans la relation matrimoniale ? Le respect (*saygı*), l'affection (*sevgi*) ou l'amour (*aşk*) dont la proximité avec la folie est soulignée dans la figure de l'*aşık*, le barde amoureux fou de Dieu ? La Turquie est pleine d'histoires d'amour interdit qui ne finissent pas toutes en meurtre, en suicide, en dépression, comme pourrait le laisser penser une lecture quotidienne de la troisième page du grand journal national *Hürriyet*. Les chroniques des faits divers ne doivent en rien cacher les amours cachés s'épanouissant dans les ombres de la vie sociale. Les résolutions heureuses ne sont pas rares grâce, notamment, à la fuite ou "l'enlèvement de la fille", une technique ayant fait ses preuves. Les amoureux complices fuient, passent une nuit ensemble. La virginité supposée envolée – valeur toujours cruciale –, mises devant le fait accompli, les familles sont obligées de s'entendre. La fuite fonctionne d'autant mieux avec un soutien à l'intérieur de la famille, comme nous avons pu le constater avec l'histoire de ces deux jeunes appartenant à deux branches apparentées mais ayant des statuts sociaux différents. La famille de la fille refusait le mariage en raison d'un dot jugée insuffisante. Devant la situation bloquée, l'oncle maternel proposa alors de recueillir les jeunes, les faire marier et mettre les deux familles devant le fait accompli. Le jeune homme n'ayant visiblement pas marqué les signes d'engagement qu'il aurait dû manifester pour sa promesse, les choses se sont faites ailleurs. Ils se sont mariés chacun de leur côté, ont fondé une famille, ne revenant jamais sur cette histoire. Tout cela s'est déroulé dans un certain "naturel". Certes, la crise familiale était majeure mais les

ressources culturelles à disposition étaient suffisantes pour y faire face en donnant un sens à tout cela. La "fuite", « l'enlèvement de la fille », était une solution plus ou moins admise, avec un enchaînement certes fait d'improvisation dont cependant le déroulement reste connu et mobilisable. Or, en lisant *Roméo et Juliette*, quelque chose cloche de toute évidence dans le déroulement. La fuite n'est évoquée qu'après le meurtre de Tybalt, dans ce curieux enchaînement. Roméo et Juliette se marient, Roméo tue Tybalt, après quoi ils pensent seulement à partir, là où des Anatoliens auraient d'abord fui et profité de cette nuit loin des familles pour consommer le mariage. Pourquoi donc cette stase dans Vérone ? Que vient donc faire la ville, espace clos, dans l'histoire ? Plus fort que l'amour, il y a Vérone. Le bannissement ne paraît-il pas plus cruel que l'exécution capitale pour Roméo ? Hors de Vérone, le monde n'existe pas, nul ailleurs autre que le caveau. Vérone est un monde fermé alors que le monde rural turc est ouvert sur des passages, des chemins, sur un horizon certes sauvage et dangereux. Les dernières maisons passées, l'ailleurs anatolien est une écriture du possible, parfois hasardeux, où seuls les inconscients et les anthropologues se promènent sans arme à feu. S'il est dangereux, il est néanmoins peuplé par des semblables, des apparentés plus ou moins lointains sur lesquels on sait pouvoir toujours compter. Dans *Roméo et Juliette*, rien ne semble pouvoir s'écrire en dehors de Vérone. Fermé, sans horizon, sans maquis où se réfugier, Vérone est un huis clos sous le soleil brûlant de juillet. Nulle échappatoire n'est possible d'autant que dehors la peste menace, raison pour laquelle le frère Jean n'arrivera pas à délivrer à temps la lettre à Roméo. L'extérieur de la ville est plus dangereux que son enceinte. Il l'est pour de jeunes riches héritiers qui, coupés de leurs réseaux familiaux, savent qu'ils cessent d'exister. Vérone n'est donc pas seulement un décor, un contexte. Vérone et les savoirs (S2) que sont ses lois, sa politique, ses règles du jeu social, exerce son magistère sur les amoureux, en place de la plus-value du discours.

$$\uparrow \frac{\text{Roméo et Juliette}}{\text{patronymes}} \nwarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Vérone}}$$

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \nwarrow \frac{\text{Autre}}{S2}$$

Vérone n'est pas seulement la cage dorée d'une culture urbaine. C'est aussi une ville qui pose la transgression comme un mode de jouissance. Roméo et Juliette transgressent, c'est entendu. Ils ne diffèrent pas pour autant de leurs compatriotes dont le sport favori semble être la violation de l'interdit. En posant comme fondement de la trame sociale, la transgression de l'interdit Shakespeare était décidément un grand anthropologue. L'interdit engendre le désir de sa transgression, producteur des rapports de force et de la structuration du social. Tout *Roméo et Juliette* tourne autour de la violation de l'interdit : celui de dégainer son épée, de tuer son voisin, d'épouser la fille de son ennemi, etc. Tout ce monde emploie son temps à enfreindre la loi tout en prenant soin de la mettre de son côté. La première

scène où l'un des protagonistes est explicite. Assassiner le premier Montague nécessite d'être du bon côté de la loi (Acte I scène I).

Samson. – Mettons la loi de notre côté et laissons-les commencer.

Grégoire. – Je vais froncer le sourcil en passant près d'eux, et qu'ils le prennent comme ils le voudront.

Samson. – C'est-à-dire Comme ils n'oseront. Je vais mordre mon pouce en les regardant, et ce sera une disgrâce pour eux, s'ils le supportent.

Abraham, à Samson. – Est-ce à notre intention que vous mordez votre pouce, monsieur ? Samson. – Je mords mon pouce, monsieur.

Abraham. – Est-ce à notre intention que vous mordez votre pouce, monsieur ?

Samson, bas à Grégoire. – La loi est-elle de notre côté, si je dis oui ?

Grégoire, bas à Samson. – Non.

Transgressions sont multiples et répétées devant un Prince peu efficace (Acte I, scène I).

Le Prince. – Sujets rebelles, ennemis de la paix ! Profanateurs qui souillez cet acier par un fratricide !... Est-ce qu'on ne m'entend pas ?... Holà ! Vous tous, hommes ou brutes, qui éteignez la flamme de votre rage pernicieuse dans les flots de pourpre échappés de vos veines, sous peine de torture, obéissez ! Que vos mains sanglantes jettent à terre ces épées trempées dans le crime, et écoutez la sentence de votre Prince irrité ! (Tous les combattants s'arrêtent.) Trois querelles civiles, nées d'une parole en l'air, ont déjà troublé le repos de nos rues, par ta faute, vieux Capulet, et par la tienne, Montague ; trois fois les anciens de Vérone, dépouillant le vêtement grave qui leur sied, ont dû saisir de leurs vieilles mains leurs vieilles partisanes, gangrenées par la rouille, pour séparer vos haines gangrenées. Si jamais vous troublez encore nos rues, votre vie payera le dommage fait à la paix. Pour cette fois, que tous se retirent. Vous, Capulet, venez avec moi ; et vous, Montague, vous vous rendrez cette après-midi, pour connaître notre décision ultérieure sur cette affaire, au vieux château de Villafranca, siège ordinaire de notre justice. Encore une fois, sous peine de mort, que tous se séparent ! ».

Lors de la dernière scène, le Prince reconnaît son impuissance.

Le Prince, jetant les yeux sur la lettre. – Cette lettre confirme les paroles du moine... Voilà tout le récit de leurs amours... Il a appris qu'elle était morte ; aussitôt, écrit-il, il a acheté du poison chez un pauvre apothicaire et sur-le-champ s'est rendu dans ce caveau pour y mourir et reposer près de Juliette. (Regardant autour de lui.) Où sont-ils, ces ennemis ? Capulet ! Montague ! Voyez par quel fléau le ciel châtie votre haine : pour tuer vos joies, il se sert de l'amour !... Et moi, pour avoir fermé les yeux sur vos discordes, j'ai perdu deux parents. Nous sommes tous punis.

Roméo et Juliette connaissent donc les règles de Vérone. Ils savent aussi quelle *jouissance* – n'est-ce pas là un terme parent usité par le Prince (la haine procure de la joie) ? – il y a à les contrevénir. Ils participent à ce jeu comme les autres. En ce sens, flirter avec la fille de l'ennemi n'est pas plus transgressif que se battre avec ce même ennemi. Il s'agit de la même jouissance organisée autour de l'interdit, d'un objet que l'on ne peut/ne doit saisir mais qui s'organise autour du regard.

Roméo et Juliette est l'histoire d'une double transgression, d'un double scandale. Celui d'un amour interdit, d'un mariage condamné qui aurait toutefois pu résoudre la question de l'affrontement aveugle entre les deux

maisons. N'est-ce pas là le métier de marchand de comprendre ce qu'est un intérêt « bien compris » qui aurait dû pousser à passer alliance plutôt qu'à se haïr stérilement. Roméo aurait pu manœuvrer avec plus d'astuce, en commençant par ne pas tuer Tybalt, le faire éliminer par le Prince, se libérant ainsi le champ et pouvant faire triompher sa cause facilement. Il faut entendre qu'un autre objet l'oriente, cela depuis le début de la pièce, par son désir de mort. Le suicide est déjà là lorsqu'il évoque Rosaline. Réside ici le second scandale, bien sûr !, le suicide final des deux mariés. Shakespeare indique cette profonde anormalité dans les modes même du suicide : Shakespeare fait mourir Roméo par du poison et Juliette par une dague. Roméo ne se pend pas, il ne se coupe pas les veines, il ne se défenestre pas, il ne se jette pas d'un pont avec une pierre autour du cou : il prend le temps d'aller soudoyer un apothicaire -- que Roméo condamne à mort en le dénonçant dans sa dernière lettre... -- pour acheter un poison. Il est froid et déterminé. Juliette réagit sur le moment, à chaud, bien que la dague soit déjà présente sur son lit, au moment où elle boit la potion du frère Laurence. Mais là encore, la détermination se lisait déjà. Elle se plante une lame dans le cœur, sans hésitation, ce qui demande beaucoup de courage tant la souffrance est insupportable. Le suicide est un péché mortel pour l'église. L'âme ne peut pas aller au Paradis. Le suicidé n'était pas enterré dans le cimetière à côté, même si le concile de Braga du VI^e siècle fait une exception pour les "fous" et les "victimes de grand chagrin", catégorie dans laquelle pourraient rentrer nos deux amoureux.

Parce qu'ils connaissent les savoirs de Vérone, ses règles sociales, ses lois, sa politique, prenons le parti d'avancer que, contrairement à ce que nous aurions tendance naturellement à dire, ni Juliette ni Roméo ne sont les innocents agneaux sacrifiés sur l'autel de la haine familiale. Ils ne sont pas le paradigme de l'amour contrarié mais bien d'une jouissance particulière d'un objet tout aussi particulier qui n'est dès lors pas sans lien avec la folie. Roméo s'exclame à l'acte III scène I : « O, I am fortune's fool ». Comment traduire « fool » ? Imbécile, dupe, bouffon ou fou ? Soyons sensible à cette dernière traduction possible. Car Roméo est fou. William nous le dit sans détour, bien que l'apparence soit trompeuse. Roméo est présenté comme au-dessus des duels, rêveur, peu belliqueux bien qu'il expédie *in patres* deux des meilleurs bretteurs de Vérone en moins de quarante-huit heures et qu'il est responsable de la mort d'un troisième. Roméo est fou. Juliette folle, sans doute aussi. Au début de la pièce, il n'a d'yeux que pour une certaine Rosaline qui a pour idée de rentrer dans les ordres, préférant l'amour de Dieu à celui du jeune homme. Il est désespéré lorsqu'il entre dans la cour des Capulet, sur les conseils de Benvolio, pour rendre « la liberté » à ses yeux (acte I, scène I). Il est alors littéralement *impressionné* par la beauté de la fille des Capulet. Juliette imprime son image dans la rétine de Roméo. La conversion de Roméo est proche de celle de Paul. Il tombe ébloui.

Roméo. – Oh ! Elle apprend aux flambeaux à illuminer ! Sa beauté est suspendue à la face de la nuit comme un riche joyau à l'oreille d'une Éthiopienne ! Beauté trop précieuse pour la possession, trop exquise pour la terre ! Telle la colombe de neige dans une troupe de corneilles, telle apparaît cette jeune dame au milieu de ses compagnes. Cette danse finie, j'épierai la place où elle se tient, et je donnerai à ma main grossière le bonheur de toucher la sienne. Mon cœur a-t-il aimé jusqu'ici ? Non ;

jurez-le, mes yeux Car jusqu'à ce soir, je n'avais pas vu la vraie beauté (acte I scène V).

Le problème est que ce n'est pas la première fois que Roméo tombe ainsi en pamoison, preuve en est la réplique du frère Laurence, le saint homme de la tragédie, (acte II scène III). Laurence. – Par saint François ! Quel changement ! Cette Rosaline que tu aimais tant, est-elle donc si vite délaissée ? Ah ! *L'amour des jeunes gens n'est pas vraiment dans le cœur, il n'est que dans les yeux* (nous soulignons). Jésus Maria ! Que de larmes pour Rosaline ont inondé tes joues blêmes ! Que d'eau salée prodiguée en pure perte pour assaisonner un amour qui n'en garde pas même l'amer goût ! Le soleil n'a pas encore dissipé tes soupirs dans le ciel : tes gémissements passés tintent encore à mes vieilles oreilles. Tiens, il y a encore là, sur ta joue, la trace d'une ancienne larme, non essuyée encore ! *Si alors tu étais bien toi-même, si ces douleurs étaient bien les tiennes, toi et tes douleurs vous étiez tout à Rosaline ; et te voilà déjà changé* (nous soulignons) ! Prononce donc avec moi cette sentence : Les femmes peuvent faillir, quand les hommes ont si peu de force.

Bien plus que par le cœur, Roméo s'amourache par les yeux et se consume dans l'image de l'aimée. Le registre de l'amour, chez Shakespeare, est celui de l'imaginaire. Le symbolique est néanmoins pas loin, caché. Nous savons que Roméo était amoureux de Rosaline. Or, nous apprenons au détour de la liste des invités de Capulet qu'elle est la nièce de ce dernier. Roméo n'est donc pas à son coup d'essai. Il est déjà tombé amoureux d'une Capulet, comme si ce nom interdit orientait son désir. Se rendant chez les Capulet, pour mettre à l'épreuve de la comparaison et tenter d'oublier l'image de Rosaline, fort était à parier qu'il allait trouver une autre image *marquée* par le signifiant Capulet. Avant de rencontrer Juliette, il cherchait une Capulet, un objet interdit, porteur de danger voire de mort. L'étrange pressentiment qu'il ressent au moment de pénétrer dans la cour des Capulet n'est pas tant le signe annonciateur de son destin que celui de son désir. Se dévoile ici en partie l'objet du désir, la mort. Se dévoile en partie sa folie.

Roméo - Trop tôt, j'en ai peur ! Mon âme pressent qu'une amère catastrophe, encore suspendue à mon étoile, aura pour date funeste cette nuit de fête, et terminera la méprisable existence contenue dans mon sein par le coup sinistre d'une mort prématurée. Mais que celui qui est le nautonnier de ma destinée dirige ma voile ! En avant, joyeux amis !

La folie est sous-jacente à l'ensemble du drame. Elle est toutefois manifeste, après le meurtre de Tybalt. Roméo se réfugie alors chez frère Laurence où il y apprend son bannissement de Vérone par le Prince. La sentence est clémentine puisqu'il aurait dû être puni de mort. Cela plonge pourtant Roméo dans un désespoir peu rationnel, sans aucune retenue. S'ensuit un long dialogue en vain où le frère tente de ramener à la raison son protégé. Laurence en vient à le désigner comme fou (*mad*).

Laurence. – Je vais te donner une armure à l'épreuve de ce mot. La philosophie, ce doux lait de l'adversité, te soutiendra dans ton bannissement.

Roméo. – Encore le bannissement !... Au gibet la philosophie ! Si la philosophie ne peut pas faire une Juliette, déplacer une ville, renverser l'arrêt d'un Prince, elle ne sert à rien, elle n'est bonne à rien, ne m'en parle plus !

Laurence. – Oh ! Je le vois bien, *les fous (madmen) n'ont pas d'oreilles !*

Roméo. – Comment en auraient-ils, quand les sages (*wise men*) n'ont pas d'yeux ?

Deux répliques plus tard, Roméo cherche à se poignarder, dans une première tentative de suicide, arrêté par la nourrice. Frère Laurence pose alors, avec lucidité, le diagnostic que, spectateurs, nous avons tendance à entendre comme un simple jeu emphatique d'acteur, dans une forme de résistance névrotique. Ne nous trompons pas : il s'agit bien d'une scène de folie.

Roméo. – Il semble que ce nom, lancé par quelque fusil meurtrier, l'assassine, comme la main maudite qui répond à ce nom a assassiné son cousin !... Oh ! Dis-moi, prêtre, dis-moi dans quelle vile partie de ce squelette est logé mon nom ; dis-le-moi, pour que je mette à sac ce hideux repaire ! (Il tire son poignard comme pour s'en frapper la nourrice le lui arrache.)

Suit alors l'une des tirades qui signe le sens clinique incontestable de Shakespeare.

Laurence. – Retiens ta main désespérée ! Es-tu un homme ? Ta forme crie que tu en es un ; mais tes larmes sont d'une femme, et *ta sauvage action dénonce la furie déraisonnable d'une bête brute. Ô femme disgracieuse qu'on croirait un homme, bête monstrueuse qu'on croirait homme et femme, tu m'as étonné !...* Par notre saint ordre, je croyais ton caractère mieux trempé. Tu as tué Tybalt et tu veux te tuer ! Tu veux tuer la femme qui ne respire que par toi, en assouvissant sur toi-même une haine damnée ! Pourquoi insultes-tu à la vie, au ciel et à la terre ? La vie, le ciel et la terre se sont tous trois réunis pour ton existence ; et tu veux renoncer à tous trois ! Fi ! fi ! tu fais honte à ta beauté, à ton amour à ton esprit. Usurier tu regorges de tous les biens, et tu ne les emploies pas à ce légitime usage qui ferait honneur à ta beauté, à ton amour à ton esprit. *Ta noble beauté n'est qu'une image de cire, dépourvue d'énergie vide ; ton amour ce tendre engagement, n'est qu'un misérable parjure, qui tue celle que tu avais fait vœu de chérir ; ton esprit, cet ornement de la beauté et de l'amour, n'en est chez toi que le guide égaré : comme la poudre dans laalebasse d'un soldat maladroit, il prend feu par ta propre ignorance et te mutile au lieu de te défendre.* Allons, relève-toi, l'homme ! Elle vit, ta Juliette, cette chère Juliette pour qui tu mourais tout à l'heure : n'es-tu pas heureux ? Tybalt voulait t'égorger, mais tu as tué Tybalt : n'es-tu pas heureux encore ? *La loi qui te menaçait de la mort devient ton amie et change la sentence en exil : n'es-tu pas heureux toujours ? Les bénédictions pleuvent sur ta tête, la fortune te courtise sous ses plus beaux atours ; mais toi, maussade comme une fille mal élevée, tu fais la moue au bonheur et à l'amour. Prends garde, prends garde, c'est ainsi qu'on meurt misérable.*

Juliette n'est pas moins folle que Roméo. Elle se donne en mariage en sur un clin d'œil, soumise à la même passion de l'objet, alors même qu'elle adopte une plus grande réserve, notamment lorsqu'elle dit à sa mère qu'il ne suffit pas de voir pour aimer. Or, Juliette va être, tout comme Roméo, dépossédée de sa raison. Elle accepte le mariage avec une facilité déconcertante, alors même que dans la scène du balcon, elle adopte un ton badin. Mais au moment de la séparation, elle pose alors le marché dans les

mains de Roméo, posément, comme une fille de négociant qu'elle est. L'affaire est conclue. Revoyons le passage. Au moment de partir, Roméo parle d'amour, non de mariage.

Roméo. – Oh ! Vas-tu donc me laisser si peu satisfait ?

Juliette. – Quelle satisfaction peux-tu obtenir cette nuit ?

Roméo. – Le solennel échange de ton amour contre le mien.

Juliette. – Mon amour ! Je te l'ai donné avant que tu l'aies demandé. Et pourtant je voudrais qu'il fût encore à donner.

Roméo. – Voudrais-tu me le retirer ? Et pour quelle raison, mon amour ?

Juliette se retire puis revient et sans hésitation pose le marché : « tu te dis amoureux ? Épouse-moi sur-le-champ ».

Juliette. – Trois mots encore, cher Roméo, et bonne nuit, cette fois ! Si l'intention de ton amour est honorable, si ton but est le mariage, fais-moi savoir demain, par la personne que je ferai parvenir jusqu'à toi, en quel lieu et à quel moment tu veux accomplir la cérémonie, et alors je déposerai à tes pieds toutes mes destinées, et je te suivrai, monseigneur jusqu'au bout du monde !

La scène est centrale bien sûr par la hâte qui signe la folie amoureuse. Faut-il être fou pour se précipiter dans les bras de l'ennemi, sans qu'aucune garantie ne soit offerte, alors même que l'on est dépositaire de l'héritage ?

Dans cette folie, quel est l'objet visé par la transgression ? La mort. Elle est au cœur de l'amour entre Juliette et Roméo. Roméo s'y prend à deux fois pour trouver l'amour chez l'ennemi Capulet. Finalement il arrive à ses fins et trouve en Juliette l'objet rêvé de sa transgression dont il sait tout de suite, que la ligne d'horizon est la mort prématurée. Le désir s'articule non autour de la vie mais autour de la mort. La jouissance de la transgression dans Vérone conduit toujours à la mort. Tout ramène à elle dans Vérone : les duels comme leurs punitions par le Prince qui n'hésite pas à prononcer la peine capitale. L'alternance entre les scènes comiques et tragiques, surtout les blagues et les jeux de mots sexuels sont invariablement associés avec la présence et le désir de mort. La mort, faut-il que nous nous en souvenions, est alors omniprésente. Rappelons que l'espérance de vie est de 19 ans. On comprend dès lors pourquoi Juliette est pressée par son entourage de devenir mère alors qu'elle n'a pas encore 14 ans. Sa mère n'en a pas 28.

La mort, Shakespeare la connaît. Le 14^{ème} siècle est celui des guerres de religion, de la peste, de la famine... Il la met au centre de la pièce. Elle revient sans arrêt, mais non sous forme d'actrice, de cause extérieure, mais d'objet de désir. Elle est désirée et joue un rôle dans le dispositif économique de la jouissance. Alors même que Vérone est une société de marchands prospères, habitués à calculer risques et dommages, à prévoir, à réduire la place de l'incertitude au bénéfice du profit, voilà même qu'en son cœur, qu'en ses tripes, Shakespeare montre la place de l'objet sordide du désir.

$$\uparrow \frac{\text{Roméo et Juliette}}{\text{patronymes}} \rightarrow \frac{\text{la mort}}{\text{Vérone}}$$

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Ce discours amoureux ne saurait être clos. Nous devons pourtant conclure sans précipitation sur la hâte qui fait ravage durant toute la pièce. *Roméo et Juliette* met le *temps logique* à l'épreuve. La pièce est l'inverse de l'énigme des trois prisonniers. Une conclusion hâtive et c'est la mort. La hâte court dans toute la pièce, comme une sorte de remède contre la mort. Il ne faut pas attendre, se hâter de se marier aux premiers regards, hâter de se battre, de pleurer, se hâter de marier sa fille (le corps de Tybalt encore chaud). Une hâte toujours renouvelée comme pour devancer la mort. La hâte pousse Roméo à revenir trop tôt à Vérone. Toute la pièce compte sur le contretemps et la hâte, comme si de manière insistante, Shakespeare nous dit qu'à l'heure de conclure, nulle nécessité logique de se précipiter. Doucement, nous sommes pressés.

II. Discours d'empire

Parler des discours revient à se situer dans l'un. Passons ce point si ce n'est pour dire que nous avons une difficulté à penser sans être nous-même pris dans un discours. Le discours de l'anthropologie s'impose comme un discours sur les autres. Mettons-le de côté pour continuer à observer ce qu'il peut donner à voir, notamment concernant la Turquie et l'Empire ottoman. Doit-on insister sur l'idée que mettre en « discours » n'est pas tant une opération d'écriture mais de lecture. En disant cela, nous avançons que la structure est toujours notre ailleurs. Ci-dessous est donc prise la liberté d'une lecture non-autorisée de l'histoire ottomane, non autorisée et non publiée puisqu'historiens de l'Empire y trouveront à redire quant à l'idée insupportable défendue : la place de la structure achronique.

Un discours d'emprise

L'Empire ottoman est issu d'un beylicat (seigneurie) situé au nord-ouest de l'Anatolie, en frontière de l'Empire byzantin, qui eut successivement pour centre Brousse (Bursa) et Andrinople (Edirne), deux capitales ottomanes avant l'installation du sultanat à Istanbul à la fin du XV^e siècle, quelques décennies après la conquête²⁷. Cette position stratégique explique qu'il fut sans doute plus dynamique que les autres beylicats turcomans d'Anatolie. La perspective de conquérir des territoires sur les royaumes chrétiens des Balkans attirait de nombreux hommes d'armes aspirant à la Guerre Sainte (*cihad*)²⁸. La direction de l'expansion s'est donc effectuée en direction des Balkans à partir du XIV^e siècle, sous l'impulsion d'Osman I^{er} (1290-1324), fondateur éponyme de la dynastie. Les Balkans avaient la particularité d'être la frontière à repousser le plus loin possible puisque c'était celle de l'altérité religieuse. Au-delà d'elle, se trouvaient les "mécréants" chrétiens (*gavur* ou *kafir*). L'effort de guerre se tourna donc essentiellement vers l'Europe même si l'Anatolie posa de nombreuses difficultés, et que la conquête des provinces arabes ne fut pas non plus de tout repos.

À la différence de ces autres zones, celle-ci ne fut pas conquise uniquement à la pointe de l'épée : alliances matrimoniales, jeux diplomatiques subtils mettant en scène Byzance, les clans turcomans et des princes serbes – chrétiens mais peu enclins à servir l'Empereur byzantin –, eurent aussi une influence importante. Au 14^{ème} et 15^{ème} siècle, la dynastie ottomane s'appuya principalement sur son réseau d'alliés chrétiens. La preuve en fut donnée lors de la bataille d'Ankara en 1402 où s'affrontèrent Tamerlan (1336-1405) et Beyazit I^{er} (1360-1403). Ce dernier perdit essentiellement parce que passèrent à l'ennemi les émirats

²⁷ Yérasimos Stéphane, 2000, *Constantinople. de Byzance à Istanbul*, Paris: Éditions Place des Victoires.

²⁸ Cahen Claude, 1970, *L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman*, France: Bordas. p. 258.

anatoliens²⁹ alors même que ses alliés balkaniques restèrent de son côté. Battue, la dynastie reconstitua son sultanat à partir des Balkans.

L'Empire conserva un lien organique avec les Balkans, à travers les nombreux couvents des confréries religieuses, principalement des bektachis, ordre associé aux fameux janissaires, et surtout en raison du *devchirme* ("ramassage") qui avait pour fonction de procurer à la Porte un corps d'armée (les janissaires) et de fonctionnaires (*kapı kulları*, litt. les esclaves de la Porte) coupés de leur origine familiale, puisqu'il s'agissait de jeunes chrétiens convertis à l'Islam, entièrement dévolus au Sultan puisque de lui seul dépendait leur carrière³⁰. Ainsi, la prosopographie des vizirs montre que la plupart n'étaient pas d'origine turque mais venaient de l'Europe balkanique³¹. En ce sens, l'Empire ottoman est d'abord un empire *balkanique*. La relation dialectique avec le monde chrétien le constitue, ceci topologiquement, comme nous le verrons plus bas. Il reste balkanique jusqu'à sa dissolution qui commence par cette région, avec la fin du corps des Janissaires et de l'ordre des bektachis. La concomitance de l'effondrement de l'Empire depuis les Balkans et la disparition de l'ordre bektachi n'est en rien l'effet du hasard. L'expression du 19^{ème} siècle "l'Homme malade de l'Europe" a été bien choisie : l'Empire ottoman était pour une bonne partie "européen".

Cette relation au territoire balkanique indique de façon singulière que cet espace ouvert appelait à l'expansion. Il s'agissait de s'étendre non nécessairement pour créer un espace homogène. Force est de constater que jusqu'au début du 18^{ème} siècle, l'Empire est avant tout une "machine de guerre"³². Le sultanat ne vit que pour et par la guerre. Cette activité organise la hiérarchie sociale de la société ottomane, son économie, ses temps sociaux, son discours. La guerre n'est pas l'expression d'une volonté de conversion des autres. Les Ottomans n'avaient pas intérêt à ce que les populations chrétiennes ou juives (Les *zimmi*, litt. Les gens du Livre) deviennent musulmanes puisque cela les aurait privés de revenus importants, les *zimmi* payant plus d'impôts que les autres. Si elle n'est pas si sainte que cela, quel est alors l'objet de la guerre si ce n'est le territoire. Nous voyons dans celui-ci un objet *a* en position de production.

$$\frac{\text{agent}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{\text{Territoire} = a}$$

²⁹ Vatin Nicolas, 1989, "L'ascension des Ottomans (1362-1451)" in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard. pp. 81-116.

³⁰ Vatin Nicolas, *ibid.*

³¹ Bozarslan Hamit, 2013, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*. Paris: Tallandier. p. 88.

³² Sigalas Nikos, 2007, "Devlet et Etat: du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII^e siècle ottoman", in Grivaud Gilles, Petmezas Socrate (dir.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou*. Athènes: [Alexandria](#). pp. 385-415.p. 412.

Cet espace ouvert comporte un point particulier, le sultan, "l'ombre de Dieu sur terre". L'Empire ottoman est associé à une dynastie, les descendants d'Osman (d'où *Osmanlı*, Ottoman). Cependant cette dernière est au service d'un signifiant : le *devlet*. Que recouvre-t-il ? En turc moderne, *devlet* signifie "État". Il prend d'ailleurs cette signification à partir du 18^{ème} siècle. Jusqu'alors, il recouvrait une tout autre signification, difficile à saisir tant elle ne correspond pas au vocabulaire politique avec lequel nous avons coutume de penser.

Nikos Sigalas, dans son article sur le glissement sémantique de "*devlet*" invite à repenser ce terme dans sa longue évolution. Il montre que ce signifiant désigne le charisme de la lignée. Le *devlet* est un attribut "héréditaire". Il s'agit d'un don du pouvoir divin donné à la lignée d'Osman. Cela ne se réduit pas à un charisme religieux transmis. Il prend une autre texture au 15^{ème} siècle où le *devlet* est désigné comme un "lieu" qui prend la forme généralement d'une maison ou d'une tente. Il s'agit toujours d' "un lieu descendu du ciel ou "fait de lumière", mais un lieu habité".

"Le *devlet* est donc l'espace consacré du pouvoir, un espace invulnérable et impersonnel. il est évidemment habité par la lignée d'Osman, mais il n'est pas cette lignée ; il lui appartient sans lui être soumis. Le *devlet* est, en quelque sorte, autonome par rapport à la lignée d'Osman ; c'est elle qui lui est soumise. [...] Le *devlet* est ainsi à la fois consécration et dépersonnalisation conceptuelle d'un pouvoir qui reste pourtant, à cette époque, éminemment personnel. En tant que lieu du pouvoir, il est sa réification et sa dissociation conceptuelle de la personne du Prince et de sa lignée [...]. En tant que lieu du pouvoir, le *devlet* n'est pas, à cette époque, le lieu où le pouvoir est organisé ou géré, mais un lieu transcendant, d'où émanent les ordres, des décisions indiscutables et sans appel parce que justement, elles émanent d'un lieu transcendant"³³.

Ainsi le *devlet* comme "signifiant maître" commanderait ; il est le S1 en position de vérité. L'agent de cette puissance au service de ce *devlet* est le sultan. C'est là une des particularités du discours de l'Empire ottoman : S, le sultan est l'agent d'un S1 en position de vérité. Il sert ce signifiant³⁴.

$$\frac{\$: \text{sultan}}{S1 : \text{Devlet}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{a : \text{territoire}}$$

La place qu'occupe le sultan exclut tout partage. Il occupe une place d'agent dont il est le seul à devoir occuper, ce qui lui est dicté par le S1. Le sultan qui monte sur le trône doit être le seul, l'unique. À la lumière de cette position "d'unique", nous pouvons comprendre l'une des

³³ Sigalas, *op.cit.* p. 390-392.

³⁴ Nous rencontrons par ailleurs ce genre de position dans les familles "à nom" où les membres "servent un nom" plutôt que s'en servent.

particularités politiques les plus frappantes de la dynastie ottomane, à savoir que les Ottomans constituent une lignée et non une famille, une lignée qui se pense unique puisque répondant du *devlet*. L'une des conséquences visible de la position d'exception qu'ils entendaient tenir est que les Ottomans arrêterent bientôt tout commerce matrimonial avec leurs semblables, les autres beys d'Anatolie, puisqu'ils n'avaient plus d'égaux, de semblables. Alors qu'au début de leur expansion, les Ottomans ne se distinguent pas dans leurs pratiques sociales des familles concurrentes et passent alliance par le mariage, s'intégrant dans un large système de dons et de contre-dons avec des princes chrétiens et musulmans, ils cessent leurs pratiques d'échanges au moment où leur hégémonie militaire se confirme. Le refus de l'échange se fait dans les deux sens. À partir du 15^{ème} siècle, ils refusent de prendre les filles des autres cours comme ils sont réticents en donner.

Pour les filles du sultan, un modèle s'imposa peu à peu : à partir de la fin du 15^{ème} siècle, la nouvelle pratique matrimoniale consista à les marier à des *kul* (esclaves), des serviteurs-fonctionnaires issus du *devchirme*, sans famille et devant beaucoup, si ce n'est pas tout, au sultan. Cette pratique devint une des coutumes dynastiques fondamentales de l'Empire ottoman³⁵. Elle fut dans un premier temps un moyen d'asseoir le pouvoir du sultan sur ses obligés.

Le résultat de cette fermeture de l'alliance à l'échange a pour conséquence politique que seule la guerre devient le moyen d'expansion du territoire. Le rapport à l'extérieur ne pouvait être que sous le mode de la conquête ; jamais de l'alliance, alors même que l'histoire de l'Europe est marquée autant par les guerres que par les alliances matrimoniales, par l'importance transnationale des princesses. La mutation anthropologique introduite était donc majeure. Les conséquences en sont topologiques. En se positionnant en lignage d'exception, les Ottomans ont instauré une extériorité *irréductible*, une différence infranchissable avec leurs voisins placés en éternels étrangers qu'aucune alliance ne pouvait venir faire sien. Nous retrouvons ici comment l'objet *a travaille* §³⁶, en retour.

Si les Ottomans cessèrent de faire alliance, c'est sans doute qu'eux-mêmes avaient cessé de faire famille. Ce sera le second point : les descendants d'Osman ne formèrent pas une "famille" mais une lignée qui se poursuivit par l'élagage successif, de génération en génération, par le fratricide jusqu'au 18^{ème} siècle puis par la *forclusion* des autres princes héritiers³⁷. De fait, pratiquement aucune succession ne s'est déroulée simplement. Le mode de succession fut toujours celui de la crise, de la

³⁵ Dumas Juliette, 2013, *Les perles de nacre du sultanat. Les princesses ottomanes (mi-XVe – mi-XVIIIe siècle)*, Thèse de doctorat, Paris: EHESS. p. 135.

³⁶ Cette fermeture de l'alliance eut des conséquences très graves au moment de la fin de l'Empire: les Ottomans se trouvèrent entièrement isolés sur la scène internationale et ne disposèrent d'aucun "parent" en Europe sur qui s'appuyer (Georgeon, 2003. *op.cit.* p. 25).

³⁷ Vatin Nicolas et Veinstein Gilles, 2003, *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et événements des sultans ottomans 14^{ème}-19^{ème} siècle*. Paris : Fayard.

révolution de palais. Le jeu était ouvert entre aîné et cadets : c'était "l'affaire de Dieu", pour reprendre l'expression de Vatin et Veinstein³⁸. Si plusieurs historiens ont voulu minimiser cette pratique en rappelant que les grandes familles italiennes ou françaises du 16^{ème} siècle et du 17^{ème} siècle étaient tout à fait comparables en termes de violence politique – on s'assassine beaucoup en famille dans la noblesse –, en Europe, le fratricide toutefois n'est pas élevé au rang de lien politique comme ce fut le cas sous l'Empire ottoman. Cette tentative pour relativiser provient sans doute d'un effort pour éviter l'effroi que provoquent ces meurtres chez nous comme chez les contemporains des sultans – voir la description que donnent les chroniqueurs de l'époque de la réaction des stambouliotes au spectacle des 19 cercueils des frères de Mehmet III (règne de 1595 à 1603)³⁹. Mais ce relativisme nous fait perdre l'essentiel qui est en œuvre à savoir que les Ottomans, aussi curieux que cela puisse paraître lorsque l'on compare à la réinvention de la loi salique par les Valois au 14^{ème} siècle, n'ont jamais mis en place de règle de succession. En la matière, le réel du meurtre a toujours primé sur le symbolique : le plus fort des frères gagnait. C'était là le signe de son élection divine. Il devait pour cela exterminer l'ensemble de ses frères. Comme le sang, sacré, ne devait être versé, il était d'usage d'avoir recours au lacet ou à l'étouffement dans un tapis. L'ensemble des relations familiales était structuré par ces meurtres : les frères étaient engagés dans une lutte à mort dans laquelle le père et les mères jouaient leurs rôles en favorisant certains et en éliminant d'autres. Ainsi Hourrem, notre fameuse Roxelane, femme de Soliman le Magnifique, devait choisir entre ses deux fils. Elle eut la bonne idée de mourir avant de voir ces deux fils s'entre-tuer.

³⁸ Vatin et Veinstein, *op.cit.* p 81.

³⁹ Vatin Veinstein *op.cit.* p156.

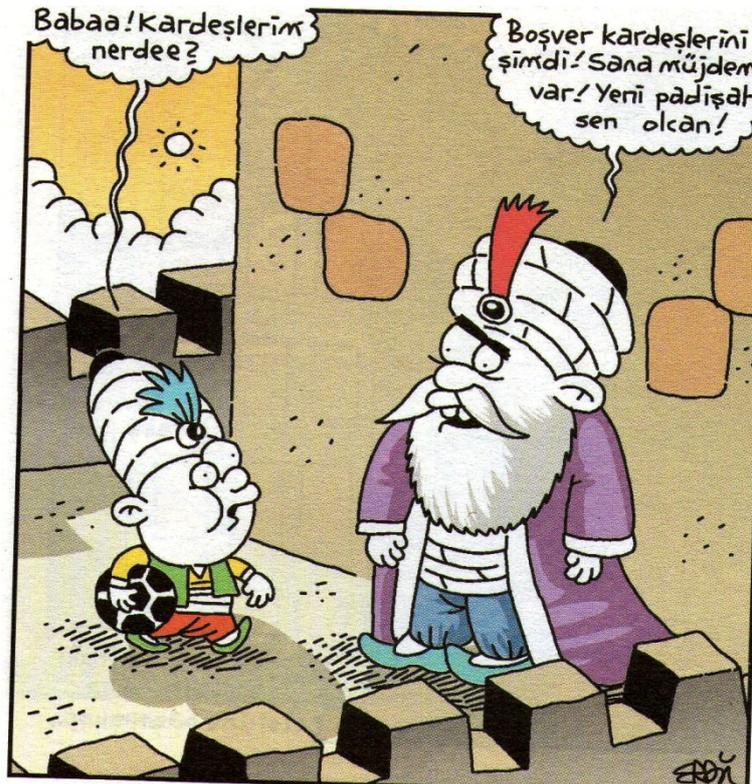


Illustration n° 1. Le fraticide par les humoristes turcs (le petit garçon : "Papaaa. Mes frères sont où?". Le sultan : "laisse tomber tes frères maintenant. J'ai une bonne nouvelle pour toi ! Le nouveau padisha, ce sera toi !")⁴⁰

Chose plus curieuse encore, les oulémas produisirent de façon idoine les textes juridiques légitimant le fraticide. Autrement dit, le symbolique fit allégeance au réel du meurtre et à cet impératif de l'unique, du seul, du 1 qui habite, et non incarne ou représente, la puissance divine, le *devlet*.

Le sultan est donc en double prise directe avec l'objet *a* et avec un signifiant maître. Il est en position que devrait normalement avoir S1, dans un discours du maître classique. Il n'est pas en position de vérité car il doit se faire l'agent *réel* du *devlet*. Cette inversion dans les places entre \$ et S1 induit un travail de mise en exception de \$. Il doit faire l'1 à la place S1, puisqu'il s'en fait son signifiant. Il vient le "réaliser": \$ travaille à rendre réel S1 (*devlet*) sans pouvoir avoir recours à du symbolique – un ordre de succession, par exemple –, puisque cette fonction reste attachée à ce même S1. Le sens de la flèche entre \$ et S1 est donc importante. Elle reste orientée comme elle le serait dans un discours du maître.

$$\uparrow \frac{\$: \text{sultan}}{S1 : \text{Devlet}} \rightarrow \frac{\text{Autre}}{a : \text{territoire}}$$

Le sultan s'impose en 1 dans le réel et s'adresse, au nom de S1, à S2 qui est en position d'Autre. Que recouvre ce S2 ? L'article de Nikos Sigalas montre autre chose étonnante : les sujets de l'Empire ottoman ne

⁴⁰ Yasaroglu Erdil, 2010, *Takma kafana*, Istanbul: Dogan Kitap. p. 56.

commencèrent à prendre ce nom collectif *osmanli*, ottoman, qu'au 18^{ème} siècle⁴¹. Comment s'appelaient-ils avant cela ? Si l'on s'en réfère aux historiens, les habitants de l'Empire ne portaient pas de nom. Aucun signifiant ne venait les désigner si ce n'est ce terme de "*reya*" qui peut être traduit différemment comme « paysan » ou comme « sujet ». Ce terme a pour origine le "troupeau". Il s'applique tant aux musulmans qu'aux non musulmans durant les premiers siècles de l'Empire.

À la différence du système romain, nous dit Barkey, l'Empire ottoman ne disposait pas d'un concept de citoyenneté⁴²: une fois sous la loi du Sultan, une fois dans l'ensemble ouvert, les individus n'étaient pas porteurs d'un signifiant qui les rattache à cet ensemble. Il ne s'agit pas ici seulement de question d'identité imaginaire mais bien d'un manque de signifiant, d'une *indifférence* à créer une homogénéité de l'ensemble. La question de l'Empire ottoman, jusqu'au 18^{ème} siècle, n'était pas dans son identité ou dans celles des populations qui le composent. L'Empire ottoman à ses débuts a été longtemps celui de l'indifférence. Jusqu'au 18^{ème} siècle, la diversité des populations installées sur le territoire ne constituait pas une question politique importante, hormis peut-être la question du nomadisme. L'espace ottoman était en extension, non borné par une frontière définissant l'appartenance interne. Toujours repoussé, ce bord ne constituait pas son élément d'identification. L'espace était « ouvert ». L'une des priorités des ensembles ouverts est que l'homogénéité des points les composant ne constitue pas leur principe de définition. Ce dernier repose uniquement sur l'ensemble complémentaire (le monde chrétien). Nul besoin de produire un signifiant pour se ranger derrière lui. Si l'on note une absence de signifiant pour désigner l'ensemble, il ne reste pas moins que l'indifférence ne signifie en aucune façon l'égalité de statut. L'homogénéisation de l'Empire ottoman, foncièrement inégalitaire, n'était pas au travail, ce qu'il faut entendre comme le maintien des frontières entre communautés. Il y avait là un moyen de gouverner, par l'exception, ce qui était particulièrement visible avec l'impôt. Un pragmatisme et une étonnante capacité à accepter une grande diversité de situations juridiques et sociales présidaient à la gouvernance, pourvu que cela ne trouble pas l'ordre du S1. Loin d'imposer *une loi*, le mode de gouvernement était plutôt dans l'art de l'aménagement et la négociation.

Ainsi, alors même que cela contrevenait aux règles en vigueur en Islam, les villages hongrois disposaient d'une autonomie de pouvoir basée sur les élections⁴³. D'une façon générale, les communautés non musulmanes disposaient de structures autonomes.

Les administrateurs du territoire étaient issus de la classe militaire (*asker*). Elle se subdivisait en plusieurs corps d'armée : les janissaires dont nous avons déjà parlé, les cavaliers de la Porte (issus du corps des Janissaires) et les cavaliers timariotes. Ces derniers avaient un *timar* : une concession foncière personnelle (non transmissible) sur laquelle ils avaient l'unique droit de percevoir les principaux impôts dus par les habitants

⁴¹ Sigalas, *op.cit.*.p 409.

⁴² Barkey, *op.cit.*p 70.

⁴³ Bozarslan, *op.cit.*.p 76.

musulmans ou non. Cela permettait à l'Empire de maintenir des cavaliers légers sans pour autant en supporter le coût de l'entretien durant les périodes de paix⁴⁴. Le nerf de la guerre, l'argent, nécessitait une assiette fiscale dont les timariotes avaient la charge. Ils levaient l'impôt auprès des *reya*.

Les *reya* n'étaient pas propriétaires de la tenure, ne pouvaient donc pas la vendre, ni la mettre en gage, la léguer ou constituer une fondation pieuse. Seul l'usufruit était inaliénable et transmissible. Ils pouvaient néanmoins détenir en pleine propriété des biens immobiliers comme des vignes, des vergers, des jardins⁴⁵. Les musulmans et non musulmans n'étaient pas égaux devant l'impôt, c'est-à-dire devant le sultan. Les chrétiens payaient une capitation distinctive (*cizye*), importante⁴⁶. Cette source de recettes pour l'Empire était considérable, notamment dans la région balkanique. Il est souvent retenu que ce taux d'imposition élevé a conduit de multiples chrétiens à se convertir⁴⁷ et que les sultans successifs n'ont pas cherché à convertir massivement, pour des raisons économiques. Il est remarquable que ce soient les non-musulmans qui, du fait de ces lois fiscales, furent amenés à soutenir l'effort de guerre permanent contre les Etats chrétiens. Il reste que les différences entre groupes sociaux, culturels, ethniques et religieux étaient maintenues en vue de "produire" l'objet *a* (les nouveaux territoires).

Le discours d'Empire

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Le discours de l'Empire est un discours proche du discours du capitalisme qui est lui-même une torsion du discours du maître⁴⁸. Dans les deux cas, nous sommes devant des discours d'*emprise*.

Discours du capitalisme

$$\downarrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

⁴⁴ Beldiceanu Nicoara, 1980, "Le timar dans l'État ottoman (XIVe-XVe siècles)" in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978), Rome : École Française de Rome. pp. 743- 753.

⁴⁵ Veinstein Gilles, 1989, "L'Empire dans sa splendeur", in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard. pp. 159-227. p 211.

⁴⁶ Cette inégalité se retrouve bien-sûr au niveau des carrières: les chrétiens ne pouvaient pas embrasser des professions liés au service du sultan. Bozarlan, *op.cit.*p. 71.

⁴⁷ Balivet Michel, 2011, *Byzantins et Ottomans. Relation, interaction, succession*, Istanbul: Gorgias Press & The Isis Press.

⁴⁸ Lacan Jacques, 1978, "Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972", *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan: La Salamandra. pp. 32-55.

Dans les deux cas, le lien est direct en *a* et *S*. Dans le discours de l'Empire, le territoire – la terre – n'appartient à personne d'autre qu'au Sultan. Il lui en revient la jouissance. La différence entre les deux discours tient à ce que la flèche reliant *S* et *S1* est inverse. Cette divergence de structure est notable : " Alors que dans les quatre discours, la place de la vérité restait en position d'extériorité, puisqu'aucune flèche ne revenait former une boucle en passant par cette place, dans le discours du Capitaliste, ça boucle"⁴⁹. Dans le discours de l'Empire, le maintien du sens de la flèche entre la position de vérité et de l'agent empêche que le discours se boucle sur lui-même. Cela a pour conséquence de laisser un *S1* en position d'extériorité, c'est-à-dire en dehors du champ social. *S* se trouvait en position d'intermédiaire entre *S1* et *S2*. Du fait de l'ordre de "l'exception", et non de la règle, tout le champ social se construit autour de *S* et de la relation qu'il est possible d'établir avec lui. Dès lors, moins qu'une société de classe, la société ottomane était une société de "place", c'est-à-dire de proximité avec *S*, donc de réseaux. Ce système favorisait la corruption, les pots-de-vin si bien que le sultan avait pour charge d'écouter ses sujets et de les protéger contre ses propres fonctionnaires qui ne voyaient en eux qu'un moyen pour s'enrichir⁵⁰. Comme l'a bien décrit pour la Syrie⁵¹ ce grand géographe qu'était Jacques Weurlersse, le système des timariotes avait plusieurs effets sur le monde agricole. Le premier était l'attitude des bénéficiaires envers les paysans : n'ayant aucune responsabilité à leur égard, ils adoptaient des comportements de prédation. Plus la charge était éphémère, plus la ponction était lourde. Ce système n'entraîna pas la création d'une classe sociale supérieure rurale qui aurait eu le désir d'investir à long terme dans l'agriculture. Quant au paysan, il ne trouvait aucun intérêt à chercher à produire davantage puisqu'il aurait payé plus d'impôts.

On voit ici que la chaîne $S \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow S$ n'est pas sans présenter des faiblesses structurales dont la première tient à la position d'agent du sultan : le contrôle de *S2* dépend uniquement de ses compétences *réelles* à agir. Autant dire que sa capacité à contrôler *réellement* le territoire se réduit au fur et à mesure que celui-ci s'agrandit. Il est nécessaire qu'il délègue, qu'apparaissent des intermédiaires entre lui et ses sujets qui soient dans une autre modalité relationnelle au territoire que celle de la prédation. Car, et c'est là un point important, c'est bien la prédation – la consommation, dans le discours capitaliste – qui préside à la relation de l'objet *a*. Que cela soit par son appétit de conquête tourné vers l'extérieur ou la mauvaise gestion des territoires reposant sur l'avidité la plus brutale, l'Empire se consume.

⁴⁹ Defalvard Hervé, 2008, *Les non-dits du marché. Dialogue d'un économiste avec la psychanalyse*, France: Eres. p 156.

⁵⁰ Bozarslan, *op.cit.* p 56.

⁵¹ Weurlersse Jacques, 1946, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris : Gallimard.

L'autre conséquence de ce lien direct $a \rightarrow \$$ est, comme dans le discours capitaliste, que le discours de l'Empire ne procède plus du registre du fantasme.

\$ \diamond a

Autrement dit, l'Empire perçoit difficilement le monde extérieur, sans doute parce qu'il se prend pour l'univers : l'ordre qu'il entend faire régner est, jusqu'au 18^{ème} siècle, nommé comme "ordre universel" (*Nizam-i alem*). Ce discours de l'Empire a donc une porte universelle mais qui contient, en sa structure, une faiblesse : en l'absence d'un registre fantasmatique, une forme de cécité à la différence semble être décelable. Elle explique en grande partie la fameuse "tolérance" des ottomans pour autrui. Hégémoniques, les Ottomans ne voient pas toujours le monde.

Pour illustrer cette étrange disposition, faisons un détour par la biographie de Cem (1459-1484), le frère et rival malheureux de Beyazit II (1447-1512). Ayant perdu la conquête du sultanat, Cem se retrouve en exil durant plusieurs années dans les cours européennes (1483-1489) avant de mourir sans doute de maladie. Une chronique de cet exil dans les pays mécréants, est écrite par un de ses compagnons au début du 16^{ème} siècle. Nicolas Vatin, historien et spécialiste de ce personnage historique, remarque avec pertinence l'indifférence manifeste du chroniqueur turc pour ce qui l'entoure. Il ne cherche pas à comprendre ce qui l'entoure, ni à imiter ni à influencer, ceci dans tous les domaines. Ainsi, lorsqu'on lui propose de se convertir au christianisme, Cem répond :

"vous savez, dit-il, que pour chacun de nous une religion autre que la sienne propre est fautive selon sa foi. Alors que la religion de Mohamet est la religion juste, pouvez-vous le moins du monde quitter la vôtre pour vous y convertir ?"

Cette grande tolérance est à comprendre dans cette perspective : pris dans la certitude de l'impossibilité de communication, aucun rapport n'est possible :

"À la lecture du journal de Christophe Colomb, on remarque d'abord la volonté de comprendre et d'être compris. Notre Turc au contraire, à la veille du second assaut ottoman contre l'Europe, n'a des occidentaux, qu'il a pourtant bien connus, qu'un point de vue extérieur : le réalisme tolérant avec lequel les Turcs agiront en pays conquis semble bien, à la lumière d'un texte comme le *Vâki'at* (ces chroniques), être dû à un manque total d'intérêt pour l'autre"⁵².

Le rapport à l'objet *a* doit donc être ici bien saisi : il ne vient pas faire fantasme. Si bien que dans cet exemple, aucune ethnographie n'est possible : il s'agit d'un récit de voyage dont le seul objectif est la surprise⁵³.

⁵² Vatin Nicolas, 1984, «À propos de l'exotisme dans les *Vâki'ât-ı Sultân Cem* : le regard porté sur l'Europe occidentale à la fin du XV^e siècle par un Turc ottoman», in *Journal Asiatique* CCLXXXII (1984). pp. 237-248. p 245.

⁵³ Vatin 1984, *op.cit.* p 244.

Il sera peut-être jugé aventureux de proposer ici un parallèle entre l'absence de formule du fantasme et l'absence d'université. Les *medrese* (écoles religieuses), même si elles furent des lieux de transmission de science, ne peuvent pas être considérées comme des universités⁵⁴. La défiance à l'égard de la science à partir du 16^{ème} siècle est importante⁵⁵. Certes l'empire a connu des hommes de science remarquables et, à la fin du 16^{ème} siècle, il disposait de données sur le monde d'une rare qualité comme le prouve la fameuse carte de Piri Reis (1513) représentant l'Amérique du Sud quelques décennies après sa découverte. Cependant la science semble particulièrement reculer ou, en tout cas, ne pas suivre l'essor européen. L'exemple d'Hazerfen Ahmet Çelebi nous en donne l'illustration. Sans doute est-ce l'un des premiers hommes volant de l'humanité. L'histoire voudrait qu'il ait mis la main sur des plans de Léonard de Vinci et qu'il ait fabriqué lui-même des ailes. Il se serait élancé de la tour de Galata et aurait volé jusqu'à Üsküdar, soit sur plus de trois kilomètres, traversant ainsi le Bosphore. Murad IV, sous la pression de ses conseillers l'exila en Algérie, comme réponse à son acte. Hezârfen y mourut à l'âge de 31 ans.

Ce désintérêt pour le monde que pointe Durmuş Hocoğlu et que reprend Hamit Bozarslan dans son analyse de l'histoire de l'Empire⁵⁶, est la conséquence du discours de l'Empire, qui repose sur l'impossibilité de la mise en place d'un fantasme. Les Ottomans ne voient pas le monde. Le monde va se rappeler à eux.

Discours d'en pire

Le siège de Vienne (1683), que les Ottomans engagèrent sans savoir bien pourquoi, marque un tournant. À partir de cette période, un changement topologique se produisit : l'ensemble se ferme. Le premier glissement observable est celui du mot *devlet*, à partir du 18^{ème} siècle. Il commence alors à désigner d'autres formes de pouvoir, comme le *devlet* de France, par exemple⁵⁷. Ce glissement s'opère au moment où l'Empire paraît atteindre les limites de son expansion : les sources semblent montrer que ce nouvel usage se retrouve après le traité de Karlowitz en 1699, date qui marque le début du déclin de l'Empire ottoman. À la même période, en raison des ambassades en Europe qui commencent à se développer, apparaît le terme "*osmanlı*" (ottoman) qui vient désigner les sujets du sultan⁵⁸. Autrement dit un signifiant vient désigner les éléments de cet ensemble ouvert qui est en passe de se fermer. Il s'agit en fin de compte de la transformation radicale du discours de l'Empire⁵⁹.

"[...] l'apparition des deux concepts nous semble être liée à une même dynamique, à un changement général dans la conception des collectivités, après les défaites cuisantes essayées par l'armée du sultan face à celle de

⁵⁴ Les *medrese*, même si elles furent des lieux de transmission de science, ne peuvent pas être considérées comme des universités.

⁵⁵ Adnan-Adivar Abdülhak, 1943, *Osmanlı Türklerinde İlim*, Istanbul: Maarif Matbaası.

⁵⁶ Bozarslan op.cit. p 114.

⁵⁷ Sigalas, op.cit.p 405.

⁵⁸ Sigalas, *ibid.* p 409.

⁵⁹ Sigalas, *ibid.* p 410.

l'empereur et les traités de paix qui ont suivi. Ce changement dans la conception de collectivités s'accompagne d'un changement dans la conception du pouvoir. Dans les deux cas, les habitants des terres protégées sont concrètement nommés à travers les concepts du pouvoir du sultan, à travers des concepts qui étaient jusque-là réservés à sa personne. Les sources savantes du début du 18^{ème} siècle font état d'une nouvelle idée de communauté, consistant en l'assimilation des attributs du souverain (son armée, ses terres, son nom, etc.) aux individus sur lesquels son pouvoir s'exerce"⁶⁰.

Ce changement s'accompagne d'une mise en position de vérité du Sultan. Comme plusieurs historiens l'ont observé, il se retire physiquement de la scène et passe de la tente de campagne aux odalisques du harem. La pratique du fratricide prend fin. Le pouvoir de l'État se transpose du sultan aux fonctionnaires et militaires du Palais qui commence à souffrir des dysfonctionnements qu'entretiennent régulièrement les crises de succession. À la fin du 17^{ème} siècle, la classe religieuse des ulémas et celles des bureaucrates dont les plus influents ont passé alliance avec le sultanat en épousant des "princesses" ottomanes⁶¹ prennent la main sur le pouvoir politique. Ils font et défont les sultans, si bien que le vizir n'a plus peur du sultan mais au contraire, le sultan se met à craindre son vizir. Le jeu se verrouille – les prétendants au trône perdent en autonomie et sont les jouets d'acteurs qui ne descendent pas de la dynastie impériale : la succession devient une "affaire d'hommes"⁶². La compétition n'est plus dès lors vitale. Les frères malheureux sont exilés dans les îles près d'Istanbul, les fameuses "Îles aux princes". Il reste que les révolutions de palais sont nombreuses. Le harem n'est pas sans risque, beaucoup y perdent leur tête.

S1 *devlet* prend place d'agent du sultan qui se retrouve en place de vérité. La capacité à agir *réellement* compte moins que sa position. Il se vide de sa puissance aux profits de ses agents qui ont à administrer des sujets "ottomans". Nous pouvons alors écrire que le discours du maître semble se mettre en place, à ceci près que la flèche entre S1 et \$ est descendante, comme dans le discours capitaliste. Nous avons donc un bouclage du discours de l'Empire dont le grand gagnant reste sans conteste S1. Cela reste un discours d'emprise et de prédation, les agents de l'État qu'ils soient ulémas, militaires ou bureaucrates entendent jouir pleinement de l'objet *a* sur le dos du sultan.

Altération du discours du maître

$$\downarrow \frac{S1: devlet}{\$: sultan} \rightarrow \frac{S2: ottomans}{a: territoire}$$

Trois siècles après l'invention de Gutenberg et deux siècles après la permission de son usage réservé aux communautés non musulmanes, un

⁶⁰ Sigalas, *ibid.* p 410.

⁶¹ Dumas, *op.cit.*

⁶² Vatin et Veinstein, *op.cit.*

converti d'origine roumaine, Ibrahim Mütefferrika, publie et imprime le premier livre en ottoman intitulé "Les formes de gouvernement dans l'ordre des nations" (1729). L'auteur fait une critique sévère de l'organisation de l'Empire et des raisons de son repli. Les raisons évoquées sont assez révélatrices des points de changement de la structure du discours dans son basculement vers ce nouveau discours que nous avons ici essayé d'isoler⁶³. Plusieurs d'entre elles ont un lien avec la cécité ottomane au monde extérieur. L'acte d'impression de Mütefferrika est, en cela, une véritable rupture. Par ailleurs l'auteur note les défaillances de S1 : le *devlet* ne tient pas sa place d'agent. L'occupation des fonctions étatiques par des individus incompetents, la non application des lois, les pots-de-*vin*, les abus de la trésorerie publique, l'injustice, sont autant de griefs faits au *devlet* qui, loin de se soumettre au commandement du sultan entend régir le pays. Le népotisme est tel que pour deux historiens allemands, les vrais maîtres de l'empire sont, au 17ème siècle, 11 familles alliées par des jeux matrimoniaux⁶⁴.

Toutefois l'acte fondateur de Mütefferrika nous dit autre chose : il montre comment S2 vient interroger un S1 sur cet "ordre" qu'il maintient et en appelle à un autre discours que Mütefferrika nomme le "nouvel ordre" (*nizam-i cedit*). De l'universel, intemporel, l'empire est passé dans un ordre « nouveau » temporel qui passe avant tout par la réforme en profondeur du *devlet* S1. Le sultanat n'aura de cesse durant le 19ème siècle d'inverser le sens de la flèche entre S et S1 et de réordonner les agents de l'État. L'un des premiers sultans réformateurs fut Selim III (1761-1808). Associé dans l'historiographie comme l'un des premiers porteurs de ce "nouvel ordre" (*nizam-i cedit*), Selim III commença par s'attaquer à l'armée en créant une infanterie à l'europpéenne entraînée par des officiers français, en rendant le recrutement des janissaires plus strict – le népotisme était devenu si régulier que ce « corps d'élites » s'était peu à peu transformé en "caste". Il tenta aussi des réformes civiles en réorganisant le service des finances. Il marqua une rupture avec ses prédécesseurs en créant une véritable diplomatie, c'est-à-dire un organe d'État capable de prendre en considération l'altérité. L'empire cesse d'être aveugle : quelque chose de l'ordre du registre du fantasme, du *frame* (cadre d'interprétation) dirait Goffman, se met en place⁶⁵.

\$ ◇ a

Ce faisant l'Empire glisse peu à peu dans une « non-évidence de soi » qui se révélera mortifère. "L'extérieur" se met à exister sous une forme d'*a-bjet*, c'est-à-dire l'objet du désir ambivalent, pour l'Empire, si bien que cela devient une véritable "obsession" pour ce Sultan qui porte son effort sur l'armée laissant vacant le maintien de l'ordre dans les provinces.

⁶³ Bozarslan, *op.cit.* p 127.

⁶⁴ Kreiser Klaus et Neumann Christopher K., 2003, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart: Philipp Reklam. p 255.

⁶⁵ Mantran Robert, 1989, "Les débuts de la Question d'Orient (1774-1839), *in* Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris: Fayard. pp. 421-459. p 426-427.

Des insurrections voient alors le jour, avec notamment la révolte de la tribu des Wahhabites, prosélytes d'une interprétation radicale de l'Islam, le wahhabisme, dont nous connaissons l'influence de nos jours. De toutes parts, la sédition se fait sentir. Si les idées d'indépendance ne sont pas encore clairement évoquées, que cela soit en Bulgarie, en Anatolie ou en Arabie, ces mouvements insurrectionnels tentent de remettre en cause le système de domination des Ottomans. Ce ne sont cependant pas eux qui eurent raison de Selim III mais les Janissaires qui fomentèrent une révolte, déposèrent le sultan et mirent à sa place Mustafa IV, sultan fantoche. Selim et un autre prétendant au trône Mahmut II, l'un des fils d'Abdulhamid I, se retrouvèrent en prison. Mahmut réussit à s'évader. Selim fut étranglé alors qu'il jouait du ney⁶⁶ nous dit la légende.

Mahmut II (1784-1839) va finalement monter sur le trône, grâce – notons le puisque cela indique combien la relation entre sultan et agents de l'État était complexe – à Mustafa Bayraktar, chef d'une rébellion contre Mustafa IV. Mahmut II "fit" de cet homme son vizir bien que ce soit dans les faits le contraire qui se produisit : Bayraktar fit de Mahmut son sultan. Il mourut peu après dans une (autre) révolte populaire qu'il cherchait à mater. S'il revient à Mahmut II ce mérite d'avoir entamé le mouvement de réformes en profondeur dont avait besoin l'Empire, il reste que le sens de la flèche entre \$ et S1 était bien descendante. Les descendants d'Osman ne reprendront la main qu'à la fin du 19^{ème} siècle, notamment à partir d'Abduhamid II (1871), avec l'appui de ministres et de théoriciens d'un pouvoir sultanien fort.

Après le règne de Mahmud II qui la rendit possible, s'ouvre la période des *Tanzimat* (1839 à 1876) : l'ère des réformes, d'une mise en ordre de l'Empire ottoman. Son objectif était indéniablement l'installation du discours du maître.

$$\uparrow \frac{S1: \text{devlet}}{\$: \text{sultan}} \rightarrow \frac{S2: \text{ottomans}}{a: \text{territoire}}$$

Mais le résultat fut l'installation d'un discours particulier promis à un grand avenir : le discours du "nationalisme".

Discours du nationalisme

$$\uparrow \frac{S1: \text{devlet}}{\$: \text{sultan}} \rightarrow \frac{a: \text{territoire}}{S2: \text{ottomans}}$$

⁶⁶ Le ney est une flûte à sept trous en roseau. Instrument noble dans la musique classique ottomane, il est souvent associé au courant mystique des mevlevi. Selim III était non seulement un grand joueur de ney mais aussi compositeur : ses pièces, très belles, sont toujours jouées.

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Cette structure est qualifiée de discours pervers par Charles Melman dans son séminaire de 1986, publié récemment sous le titre *une enquête chez Lacan*⁶⁷. Elle diffère donc de celle qu'en donne Solange Falandé qui, nous devons le souligner, est très proche du discours capitaliste de Lacan, à ceci près qu'il ne se boucle pas. Dans la même perspective, Melman construit le discours du pervers à partir du discours capitaliste. Pourquoi pervers ? Parce que nous retrouvons cet "idéal pervers" que l'objet puisse s'ériger, se dresser au doigt et à l'œil, répondre au commandement, "avec là aussi production de savoir"⁶⁸, ce qui est une des singularités du pervers :

"le fait qu'il a sans cesse besoin de la présence de cet objet pour être assuré de sa position de maîtrise et du même coup de valoir en tant que S1, Un totalisant ici, Un non castré ; [...] il en est de même pour le maître qui a besoin, bien entendu, d'un Vendredi, qui a besoin d'un serviteur pour également s'assurer, maintenir ce qu'il en est de sa position de maîtrise"⁶⁹.

Quelques années plus tard, en 1991, Charles Melman reviendra sur ce discours du pervers dans son séminaire sur "la nature du symptôme". Curieusement il revient sur la structure qu'il avait établie auparavant en déclarant qu'elle était fautive et il en donne un schéma qui n'est pas celui de 1986 mais qui semble correspondre à celui que Falandé désigne comme le discours du phobique.

Discours du pervers pour Charles Melman en 1991 / discours du phobique chez Solange Falandé

$$\uparrow \frac{a}{S2} \rightarrow \frac{S1}{\$}$$

Le commentaire qu'il en fait est sans appel : un discours du maître qui fonctionnerait sans restriction, sans respecter aucunement le maintien de l'existence de son partenaire serait la structure de la perversion, "les pervers étant ceux qui s'échinent en se mettant à cette place dans l'Autre, à la place de l'instrument, et qui en tant que sujets, s'annulent eux-mêmes, s'éclipsent pour n'être plus que cet instrument propre à réaliser cette jouissance accomplie"⁷⁰. Nous voyons ici que l'établissement des structures discursives n'est en rien évident. Même les grands noms de la psychanalyse sont dans l'obligation de procéder avec prudence dans leur

⁶⁷ Melman Charles, 2011, *Une enquête chez Lacan*, Paris: Eres. p 72.

⁶⁸ Melman 2011: 72.

⁶⁹ Melman *ibid.*

⁷⁰ Melman Charles, 1999, *La nature du symptôme, séminaire 1990-1991*, Paris: ALL.p. 169.

maniement. On comprend dès lors que la majorité des lacaniens entendent se limiter aux quatre discours + 1, position pourtant intenable devant la diversité du social. Quoi qu'il en soit, les discours sociaux ouvrent un chantier colossal et posent bien plus de questions qu'ils n'en résolvent.

Comment dès lors appeler le premier discours ?

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

S'agit-il d'un discours que nous pouvons qualifier de pervers ? Nous verrons qu'il correspond au discours qui se met en place à la fin du 19ème siècle et qu'il est associé à des formes de gouvernement, marqués par une "paranoïa" et à la montée du nationalisme. S'il est difficile de dire à ce moment de l'argumentation si nous sommes en présence d'un discours "pervers" ou "paranoïaque", nous pouvons le qualifier de "nationaliste". Avant de l'analyser, revenons sur les Tanzimat et, en quelques points, le renversement – partiel, il faut bien le dire – de la flèche entre \$ et S1.

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Mahmut II avait préparé le terrain aux réformes, s'inspirant des réformes menées par Mehmed Ali en Égypte qui avait institué par exemple la conscription. Mahmut II eut l'audace d'éliminer l'une des clefs de voûte du système impérial, à savoir les Janissaires. Ce corps d'armée était devenu puissant et autonome. Alors même que sur eux reposait l'ordre public dans la capitale, ils étaient devenus, à partir du début du 18ème siècle, les fers de lance des révoltes urbaines qui secouaient régulièrement le pouvoir politique. Appuyé par les ulémas et par la nouvelle armée, Mahmud II fit bombarder leurs casernes le 15 juin 1826. Ils sont alors traqués et exécutés. La confrérie bektachi, très influente auprès du petit peuple urbain est aussi abolie ; ses couvents sont confisqués, plusieurs de ses dirigeants sont exécutés ou exilés, sapant ainsi l'un des éléments les plus importants de relais entre les populations balkaniques et la Porte. En éliminant ce corps, le pouvoir ottoman renverse les équilibres sociopolitiques de l'empire et la capitale, décapitant ainsi l'une des forces de protestation qu'avait la population stambouliote. Dès lors est rendue possible une centralisation et un renforcement de l'autorité publique. Les janissaires exterminés, les possibilités de contestation politique populaire se trouvaient considérablement réduites. Le résultat est une quasi-absence de révoltes populaires pendant les *Tanzimat* ⁷¹.

Après la mort de Mahmut II, son fils Abdulmecit I proclama un texte marquant l'entrée dans l'ère des réformes. Ce changement de place ne s'est

⁷¹ Lévy-Aksu Noémi, 2013, *Ordre et désordres dans l'Istanbul ottomane (1879-1909)*. Paris: Karthala. p 71-76.

pas produit immédiatement comme nous allons le voir. Il reste même étonnant qu'il se soit produit si nous reprenons par exemple le texte fondateur des *Tanzimat* : Le "rescrit sacré" de la Maison des roses (Gülhane) proclamé le 3 novembre 1839 par le vizir du sultan Abdulmecit Ier. Ce document est considéré comme la charte des réformes ottomanes. Il reste à bien des égards étonnant notamment par le discours social qu'il propose – indéniablement un discours de maître –, et par les nouveaux signifiants qu'il introduit.

Le texte, si nous nous référons à la traduction de Bianchi (1852)⁷², pose un constat de crise. Depuis 150 ans, l'empire « empire ». Il est intéressant que les Ottomans mettent une date, s'inscrivent ici dans un temps, et que cela soit évidemment le siège de Vienne qui soit pris comme point de repère pour cette longue déprise.

Plus intéressant encore est ce signifiant que le sultan introduit : *tebaa'*. 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 vient de l'arabe *tabi'* et, pour Bianchi, a exactement la signification du mot "sujet" : "soumis à une autorité qui gouverne, roi ou république". Bianchi continue en précisant que "cette désignation annule complètement aujourd'hui, en Turquie, la distinction qui existait autrefois entre les musulmans et les *re'aïa* ou peuples conquis et infidèles". Précisons ici que Bianchi a une traduction juste du terme *re'aïa* que nous avons croisé sous la forme *reya*. Si au début de l'empire, il désignait les paysans de l'empire, un glissement sémantique au cours du 18^{ème} siècle l'amène à qualifier les "non-musulmans". Ce changement de signifiant en S2 n'est donc pas rien. Il opère une homogénéisation de l'ensemble en annulant la frontière confessionnelle : pour la première fois de son existence, l'Empire propose un *trait unaire*, un trait distinctif qui offre un support fort à l'identification de chacun. Le document est explicite : la différence confessionnelle ne constituera plus une raison de différenciation devant l'impôt. Seule comptera la situation du contribuable.

L'argumentation du texte est simple : l'État se doit d'assurer les biens et la protection de ses sujets sans quoi ses derniers restent "*froids à la voix du Prince et de la patrie*" et ne s'occupent pas de la "*fortune publique*" (nous soulignons). L'impôt est nécessaire pour que l'État assure la défense de ses sujets mais il doit être réparti équitablement selon la situation de chacun. Cette défense ne peut plus se faire au détriment de l'agriculture. Il est nécessaire d'avoir une armée de conscrits. Il est précisé que "*ces concessions impériales s'étendant à tous les sujets de quelque religion ou secte qu'ils puissent être, ils en jouiront sans exception*". Nous avons là un

⁷² Bianchi Thomas-Xavier, 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.

renversement complet du discours de l'Empire qui trouve une formalisation dans le discours du maître.

$$\uparrow \frac{S1: Devlet}{\$: Sultan} \rightarrow \frac{S2: Tanzimat}{a}$$

Indéniablement, cette parole du sultan eut une influence. Il marqua suffisamment les esprits pour que, plus d'une dizaine d'années plus tard, un traducteur français éditant un manuel de conversation français-turc trouve nécessaire de l'y faire figurer. Fut-il suivi des faits ? Le bilan est plus mitigé.

Les *Tanzimat* sont littéralement des "mises en ordre"⁷³ qui passent par un commandement de \$ vers S2, directement et indirectement. Cette prégnance de \$ sur S1 se met lentement en place et passe par la naissance d'une véritable administration de l'État qui se traduit par l'universalisation des examens des fonctionnaires, la création d'universités, de nouvelles écoles d'ingénieurs, de techniciens ou d'administrateurs – dont l'École d'Administration (*Mülkiye*) par laquelle passeront tous les dirigeants du pays jusqu'au milieu des années 1980, le redécoupage administratif du territoire, la construction de routes, de ponts d'infrastructures. Ces réformes, si spectaculaires qu'elles puissent paraître, n'eurent pas l'influence espérée⁷⁴. Ainsi Olivier Bouquet remarque le maintien de fortes pratiques de clientélisme dans la carrière des Pachas, ces hauts agents de l'État, même si la méritocratie fait aussi son apparition⁷⁵. Comme l'a montré Marc Aymes dans son ouvrage sur Chypre sous les *Tanzimat*, la *lettre* de la réforme a pris des accents provinciaux. Si bien que nous devons être prudents quant à la centralisation administrative. L'élite bureaucratique locale était loin d'être unifiée par son savoir, si bien que Marc Aymes parle de savoir local des *Tanzimat* qui "signifie, en somme, la tension sans relâche entre normativité du modèle et la surprise d'un inqualifiable". Et l'historien de conclure :

"Imbu d'un discours normatif visant à instituer une lisibilité univoque, le verbe des réformes est aussitôt soufflé par la démultiplication poétique dont il est porteur [...]. Cette écriture n'en finit pas de s'échapper à elle-même"⁷⁶.

Cette "lettre de la réforme", en position de plus-de-jour, échappe à ses scripteurs dans des déclinaisons que ces derniers n'auraient pu anticiper. Ils entendent pourtant la maîtriser. Plus exactement de la mettre au travail, c'est-à-dire de positionner l'objet *a* en position d'Autre tandis que les *Tanzimat* glissent en position de plus-de-jour. Tout le pivotement d'un discours du maître à un discours "nationaliste" réside sans doute ici.

⁷³ Aymes Marc, 2010, *"Un grand progrès -- sur le papier". Histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIXe siècle*. Louvain: Peeters. p38.

⁷⁴ Bouquet Olivier, 2007, *Les Pachas du Sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'Etat ottoman (1839-1909)*, Louvain: Peeters.

⁷⁵ Bouquet Olivier, 2007, *Les Pachas du Sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'Etat ottoman (1839-1909)*, Louvain: Peeters.

⁷⁶ Aymes, *op.cit.* p 287.

Les *tanzimat* n'ont pas été seulement une réforme visant à l'instauration d'un discours du maître sur un ensemble "ouvert" mais d'un discours nationaliste sur un ensemble "fermé". Le résultat fut génocidaire. Car il ne s'agira pas "simplement" de sauver l'État mais, selon un mot supposé d'un des grands réformateurs de l'époque, de "créer une nation pour cet État"⁷⁷. Dès lors S2 n'est plus en position de travail. Le discours "nationaliste" se met en place.

Le discours nationaliste

$$\uparrow \frac{S1: \text{devlet}}{\$: \text{sultan}} \rightarrow \frac{a: \text{territoire}}{S2: \text{Turcs}}$$

Avancer cela revient à dire que le territoire produit les signifiants qui devraient le peupler, c'est-à-dire ses occupants. La différence théorique est radicale avec ce que supposent les théories sur le nationalisme, à savoir que ce dernier découle d'une revendication « savante » (S2) sur un territoire (a). Autrement dit, S2 est en position de travail et l'objet a en position de production (les occupants revendiquent leur territoire). Les théories qui analysent le nationalisme ne sont pas pour autant "primordialistes" ou qu'elles expliquent le phénomène comme la conséquence d'un "réveil" national vers le milieu du 19ème siècle. Toutes insistent maintenant sur le rôle central des "acteurs" nationalistes. Le consensus voudrait que le nationalisme soit issu d'un travail de "mobilisation" sociale et de construction identitaire soutenu par un "imaginaire" tout autant "construit" (Benedict Anderson). Le territoire ne serait que la conséquence de la revendication nationale. Dans cette forme, le nationalisme est un discours du maître.

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Deux remarques doivent être faites. La première est qu'aucune de ces études ne cherche à comprendre les mécanismes d'identification à l'œuvre. Une fois dit que les identités étaient socialement "construites", sommes-nous plus avancés ? En ne cherchant pas à y répondre, n'est-ce pas une façon de naturaliser l'efficacité de ces discours nationalistes ? La seconde remarque s'articule à cette première. Si la question de l'identification n'est jamais traitée, il n'est pas non plus pris en considération la question adjacente, celle de la langue. Les nationalismes s'appuient toujours sur la langue. Pourquoi existe-t-il toujours une politique de la langue ? Sur la différence linguistique vient souvent se découper les nations. Là encore, il semble "naturel" qu'il en soit ainsi, que des personnes ne parlant pas la même langue ne puissent cohabiter sous le même toit. Encore une fois, si les sciences sociales ont bien vu que les nationalismes se soutiennent d'une construction linguistique, il est rare qu'elles veuillent en trouver la cause. Après tout, pourquoi la langue divise-t-elle ? Pourquoi l'Autre serait-il le lieu d'une séparation des eaux ? L'hypothèse que nous ferons est donc structurale : lorsque l'objet a prend place en l'Autre se produit alors ces

⁷⁷Bozarslan, *op.cit.* p 145.

phénomènes de ségrégation. La "revendication territoriale" n'est qu'une conséquence du travail de l'objet *a* en position d'Autre. Nous proposons donc une explication totale inverse des théories nationalistes en cours.

Une précision s'impose. Jusqu'à présent, pour des raisons de clarté, n'a été retenue que la forme "territoriale" de l'*a*-bjet. Or, qu'est-ce qu'un territoire si ce n'est un espace constitué par une différence ? Si bien qu'il n'est pas illégitime de procéder par métonymie en avançant que la "différence" est à l'œuvre comme objet *a*. L'Empire ottoman est une machine de guerre à conquérir la différence de son ensemble complémentaire sans pour autant la réduire. Il s'inscrit jusqu'au 18^{ème} siècle dans cette vieille notion islamique du domaine de l'islam (*dar ül islam*) par opposition à celui des infidèles (*dar ül-harb*) : *le domaine de la guerre*⁷⁸.

La relation à la différence change considérable à partir du recul de l'Empire. Il n'est plus question de la conquérir mais de la défendre, dans ce grand moment de doute, de « non-évidence de soi », qui commence au 19^{ème} siècle. Sa défense introduit un changement topologique majeur : l'espace se ferme. Dès lors les logiques en place dans l'ensemble vont différer entièrement. Les Ottomans comprirent l'impératif d'imposer une homogénéité à l'ensemble. L'ensemble fermé, les points qui le constituent doivent dès lors avoir la même caractéristique que son bord. Le signifiant "ottomans" borne l'espace de l'Empire à partir de la fin du 18^{ème} siècle. Cependant, ce signifiant n'est pas en position de travail, en place d'Autre. Les sultans comprennent bien qu'autre chose travaille le discours, cet objet *a*, l'objet de la différence. Si l'Empire se dote d'un nom commun pour désigner ses sujets, alors qu'il n'avait jamais eu nécessité de faire, il n'est pas épargné par cette logique de l'objet. Toute la difficulté de la démonstration qui suit tient au fait que le discours "officiel" était celui de l'"ottomanisme" alors même qu'un autre discours était déjà présent en raison de la place de l'objet *a*.

Le décret du "rescrit sacré" de la Maison des roses de 1839, étonnant par la clarté de son propos, cherchait à dépasser la séparation confessionnelle qui traversait et structurait la société ottomane jusqu'alors. Un trait unaire semblait se dégager. Cette tentative doit être remise dans son contexte politique : en 1839, l'Égypte et la Grèce ont déjà acquis leur indépendance. Pour la Grèce, le rôle des puissances extérieures est évident. Les ottomans prennent conscience de la fragilité géopolitique de leur empire. Ils comprennent que les puissances voisines tendent les relations internes, à commencer par l'Empire russe avec qui les confrontations déboucheront bientôt sur la Guerre de Crimée. Cela s'accroît durant tout le 19^{ème} siècle. Ainsi les tensions seront des plus vives entre la Grèce et l'Empire en raison de l'ingérence de plus en plus forte de la première sur les

⁷⁸ Georgeon, François, 1995, *Des Ottomans aux Turcs, Naissance d'une nation*. Istanbul: Isis Press. p 16.

communautés grecques de la seconde. La Grèce mènera une véritable politique culturelle avec la distribution de manuels scolaires en grec⁷⁹.

Le nationalisme européen se « diffuse » d'Ouest en Est et gagne de proche en proche les "nations" de l'Empire ottoman, idée neuve qui voudrait que pour chacune d'elles corresponde un territoire. Le nationalisme fait croire au discours du maître où S2 induit l'objet a alors même qu'il fonctionne avec la mise en rapport :

$$\downarrow \frac{\text{Autre: a}}{\text{plus de jouir: S2}}$$

Nous reviendrons sur ce point plus loin. Continuons en soulignant qu'auparavant l'Empire n'avait jamais trouvé nécessaire de donner un nom commun à ses sujets, et qu'une fois le pas franchi, il ne fut pas épargné par la logique de l'objet. Pour le démontrer, la difficulté tient au fait que le discours "officiel" était celui de l'"ottomanisme", un discours du maître, alors même qu'un autre discours était déjà présent en raison de la place de l'objet a. "Tous les individus sujets de l'Empire, quelle que soit leur religion ou confession, sont appelés, sans exception des Ottomans", proclame l'éphémère Constitution de 1876. La volonté de faire 1, par le signifiant, est ici explicite. Elle se traduit dans une volonté d'homogénéiser les pratiques de gouvernement à l'ensemble de l'Empire. Les réformes prennent pour objectif de redécouper le territoire en unités administratives "pertinentes" et s'accompagnent d'une montée d'autoritarisme et de brutalisation des sociétés locales. Ainsi, les Ottomans détruisent les pouvoirs locaux qui pourraient les concurrencer, sans se rendre compte qu'ils évitent peut-être la sédition mais non la destruction des équilibres provinciaux, source de paix. Les émirats kurdes (alors autonomes) sont détruits, les dynasties de Damas sont brutalisées, les *ayans* (seigneurs locaux) sont mis au pas comme ce fut le cas par exemple en Anatolie centrale, dans la région du Bozok⁸⁰. L'administration ottomane se fait de plus en plus intrusive dans les communautés. La destruction des stabilités locales entraîne, paradoxalement la recrudescence du banditisme.

La réforme de l'État ne se limite pas à la destruction des pouvoirs traditionnels ou à un nivellement des différences à l'intérieur de l'ensemble désormais fermé. C'est là où nous pouvons observer le chiasme entre le discours de l'ottomanisme et celui du nationalisme, entre

$$\uparrow \frac{\text{S1: Devlet} \quad \text{S2: Tanzimat}}{\text{\$: Sultan} \quad \text{a}}$$

et

$$\uparrow \frac{\text{S1: devlet} \quad \text{a}}{\text{\$: sultan} \quad \text{S2: Turcs}}$$

⁷⁹ Smyrnelis Marie-Carmen, 2005, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles*. Louvain: Peeters. p 96.

⁸⁰ Fliche, Benoît, 2007, *Odyssées Turques*, Paris: CNRS Éditions.

L'État (S1) renforça les différences (a) notamment confessionnelles en institutionnalisant le système des *millet*. Comme le souligne Marc Aymes⁸¹, il est devenu routinier 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 mettra en fait beaucoup de temps avant de s'imposer. Au 19^{ème} siècle, *millet* ne veut pas alors dire "nation". Il a alors de nombreuses significations et fait l'objet de nombreuses controverses. *Millet* désignerait alors plutôt le "peuple", sans que cette notion ne soit elle-même très précise, comme nous le retrouvons d'ailleurs dans son sens oral, dans les villages d'Anatolie centrale jusqu'à peu. Au village, *millet*, c'est « les gens ». Le terme de "nation" est plutôt traduit par le terme d'*ümmet*, car "paradoxalement, tous les lexicographes se sont refusés d'accepter *millet* comme équivalent de "nation" bien que ce soit devenu la signification courante après"⁸².

Millet, « les gens » donc, fut le terme utilisé par le pouvoir pour administrer les non-musulmans, en l'institutionnalisant en un système. À partir du 19^{ème} 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 le « *millet* » jouit en matière de justice, d'état civil ou d'éducation" ⁸³. Se forment donc des communautés élues et représentatives qui changent les vieilles structures de domination religieuse.

Nous pourrions dire que ce jeu identitaire ne concerne que les non-musulmans. Il n'en est rien. À l'intérieur de l'ensemble même des musulmans, la différence commence à opérer entre "turcs" et "arabes", les premiers ayant vocation à dominer les seconds. Plus largement, un jeu de différenciation se met graduellement en place, avec l'apparition de signifiants "nouveaux" découpant l'ensemble ottoman. L'objet *a* n'est pas à la place du plus de jouir mais bien à celle de travail. Il "travaille" le discours ottoman et produit des nouveaux signifiants : *Millet* en un, *Türk* en est un autre. Commence dès lors une longue conquête de l'Autre qui verra son acmé dans les réformes de la langue de la République.

La conquête de l'Autre

Emmanuel Szurek⁸⁴ montre dans sa thèse que la "turcité" fut en grande partie une production transnationale entre l'Europe et l'Empire ottoman. Ce vocable de *Turquie* se retrouve dans le vocabulaire géographique européen depuis le Moyen-Âge. Avec le 19^{ème} siècle et le développement de l'orientalisme, un "turquisme" académique se

⁸¹ Aymes Marc, 2005, "la communauté d'historicité" in Aymes Marc, Hersant Jeanne et Massicard Élise, *Communauté en pièces:d'Europe, d'Islam et d'ailleurs*, Labyrinthe, 21.

⁸² Strauss Johann, 2002, "Ottomanisme et "ottomanité": le témoignage linguistique", in Kieser Hans-Lukas, *Aspects of the political language in Turkey*, Istanbul: Isis Press. p. 23.

⁸³ Smyrnelis, *op.cit.* p 40.

⁸⁴ Szurek Emmanuel, 2013, *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, thèse de doctorat, Paris: EHESS.

développe, si bien que l'élite ottomane va apprendre qu'elle est "turque" lorsqu'elle part se former en Europe, plus particulièrement à Paris. Le terme de "türk" alors était considéré comme péjoratif. Il désignait le paysan, l'habitant du monde rural, rustaud et ignorant. Il va prendre tout son lustre avec le mouvement des Jeunes Turcs.

L'introduction de ce nouveau signifiant n'est donc pas sans conséquence puisqu'il marque une différence, une nouvelle, qui peu à peu travaille le discours social. Il rattache les ottomans à un territoire plus vaste dont la définition prend pour appui la langue. On voit ici comme l'objet *a* à la place de l'Autre produit un nouveau savoir, *la Turcologie* (S2) qui produit elle-même un État turc (S1) qui produit des... Turcs (*a*). Pour réellement saisir l'importance de la structure discursive, il faut comprendre que le mot de « *türk* » ne renvoie alors à aucune idée de nation. Les turcs naissent de la Turcologie. Un nouvel élément de différenciation voit le jour grâce à elle : « Türk désigne de plus en plus une communauté politique *possible*, dont les contours territoriaux et humains, encore flous et mobiles, se recentrent sur l'Anatolie à mesure que s'étiolent les possessions ottomanes »⁸⁵.

$$\uparrow \frac{S1: devlet}{\$: sultan} \rightarrow \frac{a: différence}{S2: Turcologie}$$

Dès lors le jeu identitaire devient redoutable : l'ensemble fermé commence sa longue décomposition en différents sous-ensembles qui se regroupent plus ou moins : les ottomans seraient composés des musulmans et des non-musulmans pour certains, tandis que d'autres voudraient voir ce terme réservé aux musulmans. Les ottomans sont-ils des turcs et des musulmans ? Les musulmans ne sont pas forcément turcs, les turcs pas nécessairement musulmans, les non musulmans pas obligatoirement non-turcophones et les non-turcophones parfois se considèrent comme turcs. Une division à l'infini de S2 s'opère, toujours sur une base territoriale : l'empire commence à compter.

Fuat Dundar montre très bien dans sa thèse sur l'ingénierie ethnique du CUP (Comité Union et Progrès. Parti des Jeunes Turcs) et la turcisation de l'Anatolie que ces politiques passent d'abord par l'établissement d'une cartographie précise et par des recensements non moins précis. Jusqu'alors, nous ne pouvions pas dire que c'était là une véritable préoccupation de l'État. À la fin du 19^{ème}, il veut savoir *qui* et *où* sont ses sujets. Si bien que les actes de déportation ne concernèrent pas seulement les Arméniens. Les Juifs, les Bulgares, les Rums, les Albanais, les Arabes, les Géorgiens, les Lazes, les Tcherkesses, les Tziganes, les Kurdes, les Nestoriens, les Syriaques, tous furent touchés par cette ingénierie ethnique paranoïaque. Le même prétexte était toujours évoqué : la sécurité du territoire⁸⁶. La comptabilité commence avec l'indexation

⁸⁵ Szurek, *ibid.* p 418.

⁸⁶ Dundar Fuat, *L'ingénierie ethnique du CUP et la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)*, 2006. Thèse de doctorat, Paris: EHESS.

d'un territoire indexé à une différence. 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 taxinomie ». 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, contemporain de la violence de masse qui se comprend à la lumière de l'échec de l'État à produire un 1 identificatoire politiquement viable. La production de la différence par l'État est un moyen pour lui d'institutionnaliser sa position de domination. La passion de la coupure et du classement par « peuple » se corrèle à l'idée d'un 1 qui ferait tout, avec les mathématiques dont elle se réclame. 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 1 homogénéisant, total, absolu. Autrement dit, d'un 1 comptable, nous passons à un 1 totalisant, totalitaire. L'articulation entre l'unité et le comptage entre une expulsion du différent vers un « même » hors des « frontières » de ce 1. Lorsque cette différence n'a pas d'ailleurs, son destin se noue à celui de sa disparition, comme ce fut le cas des Arméniens : sans « patrie extérieure », ils furent exterminés.

La langue devient rapidement l'objet de réforme au même moment. Certes, il fallait une réforme pour la rendre plus efficace, notamment la langue administrative. La complexité des formules et de la graphie aboutit à des difficultés indéniables de communication⁸⁷. Ainsi Abdulhamid II (dates de règne : 1876-1909) ne maîtrise que très mal l'ottoman bureaucratique et doit se faire traduire alors même qu'il examine plus de 2000 documents par jour⁸⁸, ce qui prouve le décalage de plus en plus grand entre une langue de la bureaucratie et celle des sujets. En germe, la réforme de l'Autre par Mustafa Kemal est déjà là. Les conséquences cliniques de ce discours sont une obstruction de l'Autre car ce qui vient en position d'Autre est l'objet *a*.

Nous savons que l'objet *a* est l'objet de la chaîne des signifiants. Le manque produit vient être représenté par un signifiant premier, un S1. L'objet *a* est non représentable mais prend des déclinaisons diverses : le regard, la voix, le sein, les fèces etc. Ajoutons ici la différence, c'est-à-dire l'espace entre deux signifiants introduit lui-même dans la chaîne signifiant par S1. Promu comme objet chu, la différence vient à sortir de la chaîne des signifiants : cette dernière devient compacte et perd l'accrochage originel qui vient assurer au sujet névrosé qu'il est, dans sa relation à l'Autre déterminé par un ordre fini. Dans cette configuration, le sujet se trouve déterminé par une compacité infinie de l'Autre⁸⁹. On sait que l'angoisse est le manque du manque⁹⁰. Or, si une situation ressemble bien à cela, c'est

⁸⁷ Mardin Serif, 1960-1961, « Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey » *Comparative Studies in Society and History*, vol. III, no 3, 1960-1961, p. 250-271: 255.

⁸⁸ Georgeon 2003, *op.cit.* p 148.

⁸⁹ Melman Charles, 2010, *Nouvelles études sur l'hystérie*, Paris: Eres. Chapitre 19.

⁹⁰ Lacan Jacques, 2014, séminaire 1962-1963, *L'Angoisse*, Paris: ALI.

lorsque la différence vient en place d'Autre, comme objet *a*. L'indifférence ottomane à la différence cesse dès lors que cette dernière vient à manquer : sans différence, plus de manque possible et plus aucune possibilité non plus de procéder à un découpage des signifiants. Dès lors l'opération doit être faite sans tarder : l'Autre devient le lieu de la réforme.

Pour illustrer la défense contre cette compacité de l'Autre, tournons-nous vers les réformes de l'alphabet. Celles-ci sont en germe bien avant la révolution kémaliste des années 1920 et 1930. Si l'on s'en réfère à Szurek, la question de la langue ottomane commence dès 1850⁹¹. Les intellectuels, comme Namik Kemal un grand "poète de la Patrie", réfléchissent à la simplification de l'orthographe et certains avancent déjà la possibilité de la romanisation de l'alphabet. Dès 1860, le débat s'engage.

Toute réforme de la langue, et notamment de la romanisation de son alphabet, connaît toutefois une vive résistance du fait que l'on touche alors à la lettre du Coran. Abandonner l'arabe, c'est abandonner les caractères de l'Islam et se priver de la possibilité de pouvoir lire le texte sacré du Coran. Précisons ici qu'étant la parole de Dieu, pour de nombreux religieux de l'époque et encore de nos jours, le Coran ne peut pas être traduit ni retranscrit dans un autre alphabet. Par ailleurs d'autres raisons sont évoquées comme l'adéquation entre l'alphabet arabe et l'ottoman dont le vocabulaire est composé pour près d'un tiers de mots arabes et d'un tiers de persan.

Cette question revient en force au moment de la révolution des Jeunes Turcs, en 1908. Cela devient une affaire d'État⁹². Il n'est pas insignifiant que cela soit l'homme fort du pouvoir, Enver Pacha, ministre de la Guerre, qui engage en mai 1914 la première réforme alphabétique. Très curieusement, pour "simplifier" l'écriture ottomane, il propose d'appliquer la "séparation des lettres". Au lieu de lier les caractères entre eux, il s'agit de les délier. Le résultat est une catastrophe. Le projet est abandonné. Il sera repris dix ans plus tard par Mustafa Kemal.

Deux remarques en découlent. La première est que la réforme de l'alphabet par la séparation des lettres peut paraître absurde. Elle l'est par bien des côtés. Elle n'est pourtant pas sans interroger. Pouvons-nous y voir une façon de décompactifier l'Autre, restaurer le manque dans la chaîne des signifiants, ceci d'autant plus que nous retrouvons actuellement cette caractéristique dans la façon dont les Turcs apprennent à écrire (d'une façon déliée) ? Ainsi, dans les registres de vœux étudiés à Saint Antoine ou Büyük Ada, près des deux tiers des messages présentent une écriture déliée. La seconde remarque est que cette réforme est concomitante au génocide arménien et qu'elle est impulsée par l'un de ses trois commanditaires : Enver Pacha. Le lien entre la réforme de l'Autre et génocide est donc bien plus qu'une hypothèse.

Les conséquences de cet Autre non altérable est qu'un rapport à autrui s'instaure sur un mode paranoïaque. Continuons la lecture de Charles Melman. L'une des conséquences majeures de cette détermination par cet ordre infini est que le *sub-jectum* n'a plus, dans l'Autre, aucune

⁹¹ Szurek *op.cit.* p. 132.

⁹² Szurek *ibid.* p. 144.

place fixe qui lui serait réservé, quel que soit le pacte qu'il essaie de passer avec lui. Melman donne pour exemple ce trouble produit par l'intrusion dans le domicile du bruit d'une langue étrangère⁹³. Il y voit une circonstance qui serait tout à fait susceptible de déclencher une psychose de façon expérimentale. Ce bruit d'une langue autre chez soi, venant perturber la jouissance du domicile viendrait ressusciter la situation originelle dans laquelle l'enfant se retrouve au moment où il est en présence de cette langue étrangère qui l'entoure et dont il va faire sa langue maternelle, du moment où ses dons vont être acceptés, du moment où sa valeur phallique se trouve reconnue. Melman y voit l'une des sources de la xénophobie et du racisme. La remarque de Melman est précieuse pour comprendre ce que l'ethnographie quotidienne montre en Turquie. Ainsi, une jeune professeur de musique, fille de soufi, alors même qu'elle savait faire preuve d'une hospitalité et d'une ouverture d'esprit remarquable, disait combien elle se sentait « agressée » lorsqu'elle entendait parler kurde dans la rue. Nombreux furent les habitats du quartier de Şentepe (Ankara) ou des migrants turcs de Narbonne qui se disaient « dérangés » par la présence de la langue kurde, notamment parce « qu'on ne comprend pas ce qu'ils disent entre eux ». L'absence de transparence renforce le sentiment de défiance. Plus largement, une étude plus importante devrait être effectuée sur la relation particulière que les Turcs entretiennent avec leur langue.

Le parallèle doit être fait avec la question linguistique sous l'Empire ottoman. Car, nous devons le souligner fortement, la société ottomane était marquée par une très grande diversité linguistique. Outre la diglossie au sein même des locuteurs turcs – l'ottoman des hautes classes et les Turcs démotiques⁹⁴ des paysans –, on y parlait différents arabes ("dialectals", classique, etc.)⁹⁵, l'araméen, le grec, l'hébreu, le ladino, le français, toute la variété des langues balkaniques, sans oublier les kurdes (zaza et kurmanci), les langues caucasiennes dont la fameuse oubykh⁹⁶, etc. Or l'unité de la langue est l'une des revendications principales des nationalismes turcs : est Turc celui qui (ne) parle (que) turc. Nous verrons

⁹³ Melman Charles 2010, *op.cit.* p 145.

⁹⁴ Les accents et les langues locales varient considérablement entre les différentes régions d'Anatolie. La chance d'apprendre le turc au contact de locuteurs qui maîtrisaient très mal le turc scolaire (*öztürkçe*), un peu comme si un étranger apprenait le français dans un village provençal au début du 20^{ème} siècle, permet de saisir toute la distance linguistique qui existe encore entre les différentes couches de la population. Indéniablement, ce n'est pas le même turc dans les villages de Yozgat que dans les quartiers intellectuels d'Istanbul.

⁹⁵ Les administrateurs des provinces n'écrivaient pas nécessairement en ottoman mais en arabe: les sources des historiens travaillant sur ces régions ne sont pas en ottoman mais en arabe.

⁹⁶ L'oubykh est une langue caucasienne, disparue, parlée jusqu'au milieu du 20^{ème} siècle en Turquie et en Géorgie. Elle possédait 83 consonnes, pour deux voyelles. Le dernier locuteur est mort au début des années 1990. Elle a été étudiée et "sauvée" par Georges Dumézil.

que la question de l'appartenance religieuse reste très importante mais prime d'abord l'appartenance linguistique. Les sujets ottomans sont polyglottes. Pour bon nombre d'entre eux, on ne saurait en définir l'appartenance linguistique, c'est par cette frontière que les nationalistes entendent découper les "nations". La demande d'exclusivité linguistique est forte : le sujet ne peut appartenir qu'à une seule langue qui est bien souvent fondatrice du "peuple". Il est toujours troublant de voir combien ces raisonnements nationalistes relèvent d'une rhétorique circulaire. Mais il est encore plus étonnant de voir comment, très tôt, les nationalistes comprennent qu'ils ne peuvent pas faire autrement que se saisir de la langue pour créer la nation. Dans le cas de la Turquie, cela passe par l'invention, ni plus ni moins d'une nouvelle langue, l'*öztürkçe* (le "turc pur"), car de turc, il n'en existe pas qu'un au 19^{ème} siècle. S'il devient peu à peu inadmissible d'entendre sous l'Empire des langues jugées "autres", c'est en raison de cette recherche d'un turc qui n'existe pas.

Cette conquête de l'Autre, de ce lieu qui organise la différence, ne repose pas sur des enjeux de calcul et de stratégie ou de construction sociale. L'argument est de dire que cette lecture "constructiviste" ne rend pas compte de cette relation forte et répétée entre nationalisme et langue. Le discours nationaliste met toujours au cœur de son dispositif la langue, en raison de la logique structurale de la paranoïa qui le supporte : il ne peut être autrement que prendre possession de cet Autre, de la langue. Sinon, que se passerait-il si cet abordage de l'Autre ne s'effectuait pas ? Un défaut d'arrimage dans l'Autre, nous dit Melman, agit de façon dévalorisante pour le sujet. Le lieu dont il tente d'autoriser sa parole se révèle sans cesse fluctuant, mobile. Sa valeur phallique n'y a pas court. Melman souligne que les offrandes et les sacrifices à l'Autre dans l'espoir d'une adoption ne suffisent pas à instaurer un ordre fini. Il en déduit que ce que l'Autre veut, c'est son rejet à lui ; puisque c'est ce qui lui est sans cesse signifié. Il accepte cette position de rejet, il dépouille l'Autre de sa qualité d'altérité pour l'endosser lui-même. C'est lui-même dans cette position de rejet qui devient l'Autre, comme s'il devenait lui-même cause fondatrice d'une limite dans l'Autre. C'est lui-même qui passe tout entier dans l'Autre dans un renoncement ultime. Il vient faire limite chez l'Autre.

Dès que ce discours nationaliste est bien établi, il donne lieu à des massacres de masse et au génocide des Arméniens, à l'expulsion des populations grecques (1923) et au massacre de Dersim (1938). Autrement dit, si des S2 sont produits, c'est par l'expulsion de la différence, de l'objet *a*. Car toute l'ambiguïté de *l'a-bjet* est là : il vient travailler en place de l'Autre mais d'un Autre qui présente une compacité du simple fait que lui, la différence, en est chu. Nous nous retrouvons dès lors dans un cas de figure très similaire à ce que Pierre-Yves Gaudard a analysé dans un article important intitulé "hypocondrie sociale et ségrégation"⁹⁷.

À travers une comparaison entre la doctrine espagnole de la *limpieza de sangre* du 15^{ème} siècle et le nazisme, Pierre-Yves Gaudard montre comment les logiques discursives conduisent à ce qu'il appelle une "hypocondrie sociale". Le corps "social", du fait du dysfonctionnement de

⁹⁷ Gaudard, Pierre-Yves, "Hypocondrie sociale et ségrégation", *Le Journal Français de Psychiatrie*, 28, 2007, 5-10.

la chaîne symbolique, ne fait plus métaphore du politique. Le corps du *volk* est entièrement pris dans l'imaginaire. Et c'est pour soigner ce corps que se met en place cette médecine nazie dont les deux facettes – de grandes avancées médicales associées à une barbarie effroyable –, sont à rattacher au même délire hypocondriaque. Il s'agit dans tous les cas d'éviter le retour de l'objet *a* qui viendrait obstruer le corps du peuple : "afin d'éviter la compacité et l'angoisse absolue du manque du manque, la logique discursive génocidaire met en œuvre le repérage et la désignation de l'altérité, non pas symbolique – elle est forclosée –, mais imaginaire et surtout réelle, pour la combattre et l'éliminer"⁹⁸. Dans cette logique génocidaire, le "Juif", parce que cause d'un dol imaginaire, déchaîne son éjection sur un mode paranoïaque⁹⁹.

Le discours nationaliste reste un discours : il suppose donc que le symbolique soit en mesure de remplir sa fonction, c'est-à-dire d'instaurer le politique en séparant les différentes places du discours. Il n'en reste pas moins qu'il peut préparer le terrain, par la position de l'objet *a*, à un délire paranoïaque. Il est en tout cas important de noter les similitudes du nazisme avec la fin de l'empire ottoman. De la même façon, la médecine va jouer un rôle important comme le montre Hans-Lukas Kieser¹⁰⁰. Les Arméniens sont peu à peu considérés comme des "parasites" dont il faut se débarrasser, selon la même rhétorique nazie. L'idéologie raciale ne cesse de prendre de l'ampleur : le darwinisme-social connaît un succès important¹⁰¹. Nous trouvons dans les archives des expressions qui font penser au discours nazi des années 1930. Les Arméniens sont désignés comme "des tiques qui sucent le sang du corps de l'État", de "traîtres", etc. La rhétorique du corps, du parasite à éliminer, nous renvoie à cette "hypocondrie sociale" qu'analysait Pierre-Yves Gaudard. L'idéologie raciale ne cesse de prendre de l'ampleur : le darwinisme-social connaît un succès important¹⁰². Nous trouvons dans les archives des expressions qui font penser au discours nazi des années 1930. Pour exemple, ce texte que Noémi Lévy, amie historienne, a bien voulu envoyer pour illustrer le propos :

BOA, Y.PRK.ŞH 3/55

*Maruz-ı câker-i kemîneleridir ki
Kene gibi vücûd-ı devlete yapışıp kanını emmekte bulunan Ermeni
milletinin bir Ermenistan teşkili maksadıyla geçenlerde gösterdikleri
nümâyîş yüzünden hükümet-i seniyye el-haletü hazîhi meşgul bulunduğ
ma'lûm-ı ûlü'l-erbâbdır. [...]*

⁹⁸ Gaudard, *ibid*: 28.

⁹⁹ Gaudard, *id*.

¹⁰⁰ Kieser, Hans-Lukas, 2010, "From 'patriotism' to mass murder: Dr. Mehmed Reşid (1873–1919) in Suny, R. A, *question of genocide: Armenians and Turks at the end of the Ottoman Empire*. New York . pp. 126-149.

¹⁰¹ Bozarslan, *op.cit*.

¹⁰² Bozarslan, *op.cit*.

*Şimdi hükûmet-i seniyye için şu aralık lâzîmü'l-icra bir cihet-i mutenâ var ise o da min gayr-i haddin âtide arz edeceğim bir keyfiyettir. Şöyle ki milel-i Hristiyaniye ve Yahudiye şimdiye kadar ism-i âslîlerini muhafaza edip hiçbir tagayyürâta uğramamış olduğu halde Ermenilerin öteden beri zamîrlerinde câygîr olan küfrân-ı nimetlik ve hainlik hususu ol derece ilerlemiştir ki millet-i muazzama-i islamiyenin nesillerine bile Ermenilik kanını karıştırmak niyet-i hainanesiyle Karabet ve Artin ve Kırkor ve Bedros namlarını şu az zaman içinde Sıdkı ve Naili ve Sezai ve Sırrı ve daha buna münasib ve İslam mahlasına mütenasib mahlaslar ile tesmiye etmeye başlayan Ermeniler saye-i seniyye-i hazret-i pâdişahîde birer memuriyet istihsâliyle taşraya gittiklerinde bunları gören Müslümanlar nam-ı müstearına aldanarak bir İslam evladı zannıyla tehhül arzusunda bulunanlara kızlarını veriyorlar o memur Ermeni devam-ı memuriyeti içinde bir iki evlâd sahibi olarak infisâlinde aldığı kızı çocuklarıyla maan mahallinde terk ederek bir daha nam ve nişanını lisanına almadıkları emsali delâletiyle müsbettir [...].
Fi 9 Kânunuevvel 306 [21 Aralık 1890]*

Les Arméniens, dès les premiers mots, sont désignés comme "des tiques qui sucent le sang du corps de l'État". Un peu plus loin, ils sont qualifiés comme "traîtres". La rhétorique du corps, du parasite à éliminer, nous renvoie à cette "hypocondrie sociale" qu'analysait Pierre-Yves Gaudard. La date est importante : nous sommes au moment des massacres "hamidiens"¹⁰³ de 1890.

Ce lien entre langue, objet a, ségrégation et violence de masse pourrait se révéler étroit, d'autant qu'est mise de côté la question de la "religion". Il est évident que ce découpage entre musulmans et non musulmans opère et qu'il s'agit en définitive d'avoir un ensemble homogène musulman sunnite et turcophone. Il reste toutefois que cette production du "même" n'est pas liée à un programme religieux mais à des logiques discursives désignées comme "nationalistes". Cela passe par la production d'une potentielle différence territoriale qu'il faut ensuite réduire, par l'accusation de "séparatisme". Qu'il soit bien entendu que ce discours conserve toute sa portée malgré la réalisation des objectifs "réels" qu'il aurait pu se fixer : il n'a jamais fini de produire du "même" et de l'homogène. Ainsi même si la Turquie est à 99 % musulmane, il ne reste pas moins que sont encore désignés régulièrement des ennemis intérieurs, des séparatistes, des auteurs de troubles. Les discours de Tayyip Erdogan en juin 2013 sont en ce sens révélateurs : furent désignés responsables des

¹⁰³Georgeon François, *Abdulhamid II*, op.cit. p 294-295. Ces massacres furent provoqués par l'acceptation supposée des réformes réclamées par les Arméniens au Sultan pour améliorer leur sort. Pour les musulmans, elles signifiaient l'indépendance et par là un risque d'expropriation et d'expulsion comme les musulmans de Crimée, du Caucase et des Balkans le vivaient depuis un siècle. La tension entre Arméniens et musulmans étaient donc à son comble dès les années 1890. Nous noterons que si le pouvoir hamidien a laissé les massacres se faire, en revanche certains gouverneurs et administrateurs ont pu s'opposer aux violences (à Mus, Tokat, Mersin, Mardin, Ankara, Van).

événements qui secouèrent la Turquie le lobby juif de la finance, les alévis et les chrétiens convertis.

Les Arméniens ne furent pas les seuls concernés par l'ingénierie démographique et ethnique. La logique génocidaire s'est poursuivie dans un nettoyage ethnique de grande ampleur. En 1923, la majorité des Grecs (900 000) ont été expulsés vers la Grèce -- la reprise d'Izmir "l'infidèle" se solda par un massacre et un incendie criminel qui la ravagea. Le recensement de 1927 indique qu'il n'existe plus de minorités d'importance en Turquie¹⁰⁴. La communauté juive, pourtant si loyale au pouvoir ottoman, est aussi désignée comme ennemie de la Turquie¹⁰⁵. En 1920-1923, un député compare le fait qu'un Juif parle turc à un "viol de notre si belle langue et notre si doux dialecte"¹⁰⁶. Quelques années plus tard, c'est le judéo-espagnol qui est interdit : les Juifs doivent parler uniquement turc. On les accuse d'avoir collaboré avec les Grecs. L'antisémitisme sous la République, extrêmement répandu, est dans la continuité de celui des Jeunes Turcs¹⁰⁷. Il éclate au grand jour pendant la seconde Guerre mondiale où les Turcs ne renouvelèrent pas l'acte d'hospitalité de 1492. Ils refusèrent d'accueillir les Juifs venant d'Europe de l'Est. Un décret, en 1941, interdit "le séjour des Juifs étrangers dont les libertés de vie et de circulation sont restreintes dans les pays où ils résident"¹⁰⁸. Cet antisémitisme débouche en 1942 sur l'affaire de "l'impôt sur la fortune". La loi vise "les étrangers de l'intérieur". Elles divisent les citoyens en quatre catégories : Les musulmans, les non musulmans, les *dönme*¹⁰⁹ et les étrangers. Les *dönme* étant considérés comme musulmans, ils ne sont pas inquiétés par l'impôt. En revanche, les autres (arméniens, juifs, grecs) voient leurs capitaux taxés à plus 150 %. Autant dire que l'État cherche à ruiner les dernières fortunes "non musulmanes". Ceux qui ne veulent ou ne peuvent pas payer sont envoyés dans un camp de concentration¹¹⁰. La loi est révoquée en 1944. Sans indemnisation des victimes.

Enfin, le 6 et 7 septembre 1955 a lieu le pogrom d'Istanbul, organisé par l'État. Les quartiers grecs d'Istanbul sont pris d'assaut par des émeutiers : les dégâts sont importants, les exactions graves (circoncisions forcées, etc.). Cela marque la fin des derniers Grecs de Turquie qui bientôt s'exilent en Grèce.

¹⁰⁴ Bozarlan, op.cit.p. 338.

¹⁰⁵ Mallet, Laurent-Olivier, 2008, *La Turquie, les Turcs et les Juifs. Histoire, représentations, discours et stratégies*, Istanbul: Isis Press.

¹⁰⁶ Bozarlan, op.cit.p.341

¹⁰⁷ Turesay Ozgür, « Antisionisme et antisémitisme dans la presse ottomane d'Istanbul à l'époque jeune turque (1909-1912). L'exemple d'Ebüzziya Tevfik », *Turcica*, vol. 41, 2009, p. 147-178.

¹⁰⁸ Bozarlan, op.cit.p.343.

¹⁰⁹ Les *dönme* sont des juifs convertis volontairement à l'islam au 18^{ème} siècle; le double rattachement à l'islam et le judaïsme étant un commandement divin.

¹¹⁰ Bali, op.cit

La politique d'effacement de toutes différences s'étend aussi aux musulmans, en premier lieu aux Kurdes. Dès le début de la République, l'État mène une politique anti-kurde des plus sévères qui conduit à plusieurs révoltes : celle de Cheikh Said en 1925, celle d'Ararat en 1927 et 1930 et celle de Dersim en 1937 et 1938. Cette dernière aurait fait plus de 40 000 morts. Les alévis ne sont pas mieux lotis. Ils sont régulièrement la cible d'exactions depuis le début de la République. Massacrés en 1919 dans le Bozok, écrasés à Dersim qui est une région kurde et alévie, ils sont régulièrement la cible de l'extrême droite. Ainsi en 1993, à Sivas, une émeute populaire contre la présence d'un écrivain célèbre (Aziz Nesin) qui a traduit *Les versets sataniques*, dégénère : les manifestants mettent le feu à son hôtel dans lequel Nesin est avec des artistes alévis. Si, lui, arrive à échapper aux flammes, 37 alévis moururent dans l'incendie : la foule d'islamistes bloquait les issues de secours. Nous pourrions multiplier les exemples et rallonger considérablement la liste des actes d'intolérance, de crimes racistes, religieux.

La différence semble insupportable. Faut-il peut-être y voir l'une des conséquences logiques de la paranoïa érigée en discours. Il passe en tout cas, si nous suivons encore Melman, par l'établissement d'une communauté de semblables qui ont cela de commun que ce ne sont que des semblables¹¹¹. Si le paranoïaque accepte sa position de rejet, il procède aussi à une curieuse opération : il dépouille l'Autre de sa qualité d'altérité pour l'endosser lui-même. C'est lui-même dans cette position de rejet qui devient l'Autre nous dit Melman. Il fait de ce rejet sa loi comme s'il devenait lui-même cause fondatrice d'une limite dans l'Autre. La conséquence est que cela aboutit à une communauté de purs semblables parce que l'opération aboutit d'une certaine façon à abolir la catégorie de l'Autre :

"Tout le monde à ce moment-là est identique, un signifiant en vaut un autre. Et dans cette communauté, une exception comme il est de règle dans tout ensemble. C'est cependant le paranoïaque lui-même en tant que lui aurait parfaitement accompli et réussi ce renoncement à la position subjective : au titre d'idéal, d'idéal accompli"¹¹²

Les effets ne s'arrêtent pas. Le paranoïaque invite les autres à en faire autant que lui, à renoncer, sauf qu'ils sont aussi invités ne pas réussir ce grand sacrifice pour l'Autre, sans quoi ils mettraient en péril sa position d'exception. C'est cette position d'exception, cette façon de devenir objet et pur instrument de l'Autre, qui lui permet de récupérer le droit à l'existence qui sera celle "du pur caprice en tant qu'il n'est rien qui puisse la brider ni la contrôler". C'est là un point très important :

"Comme au prix d'une acceptation de ce qui est entendu et accepté comme le vœu de l'Autre, le paranoïaque gagne un statut, une place stable, une mise en ordre en s'attribuant d'ailleurs la paternité de cette chaîne et par un renversement le droit à une espèce d'existence livrée au pur caprice et que rien ne peut brider"¹¹³.

¹¹¹ Melman Charles, 2010, *op.cit.*

¹¹² Melman, 2010, *ibid.* p. 291.

¹¹³ Melman, 2010, *ibid.* p. 292.

Nous avons cité ici longuement Melman parce que nous pensons que la description du lien social qu'instaure le paranoïaque "correspond" avec le lien social dans lequel la Turquie reste inscrite.

Une amnésie d'État

Du génocide des Arméniens, personne n'en parle. Est-ce là un effet du discours du nationalisme ? Quelques mots doivent être dits sur ce silence. À Yozgat, il est particulièrement éloquent tant les Arméniens furent nombreux dans cette région. Ils étaient paysans, artisans et formaient aussi l'élite régionale. Ils occupaient des professions importantes. Au moment de la fondation de la ville éponyme de la région, Yozgat, au début du 19^{ème} siècle, le *bey* local avait fait venir dans cette ville nouvelle de nombreux médecins, ingénieurs et autres intellectuels arméniens. Si bien que cette ville passa, pour de nombreux voyageurs, comme l'une des plus modernes d'Anatolie. Le contraste avec aujourd'hui rend la chose difficilement imaginable, bien que depuis l'ouverture d'une université, elle reprenne des couleurs. Un siècle après sa fondation, cette ville et sa région se trouva être le théâtre de déportation et d'extermination de cette même population arménienne. Le préfet de l'époque fut particulièrement "zélé": il fut le seul responsable jugé et condamné à mort en 1919, immédiatement transformé en martyr et réhabilité quelques années plus tard par le régime kémaliste. Une pension fut même versée à sa veuve dès le début de la République¹¹⁴.

Le silence est de mise alors même qu'une transmission des massacres s'est faite selon Hacı Duran : "Tout le monde le sait. Dans notre génération (60 ans), on a tous été bercé par ces histoires, les rivières de sang etc. Tout le monde le sait". Et de continuer par une histoire qui pose directement la question de la responsabilité collective :

"Un jour, dans le village, ils ont attrapé un arménien. Ils ont vu un homme qui se cachait. Ils l'ont poursuivi et l'ont attrapé. Ils l'ont mis à nu. Parce qu'ils pensaient qu'il cachait des pièces d'or dans ses vêtements. Dans la doublure des vêtements. Il n'avait rien. Alors ils ne surent pas quoi à en faire. Ils se demandaient : "On le tue ? On le laisse partir ? On l'amène aux gendarmes ?". Finalement, ils l'ont amené aux gendarmes qui n'ont pas su qu'en faire. L'officier a dit de le relâcher. Il est parti, tout nu. Il a été tué, un village plus loin".

Une histoire ne saurait prouver que l'ensemble de la société a participé au génocide, hypothèse néanmoins fort probable. L'Anatolie de 1915 ne ressemblait en rien à nos campagnes françaises de la même époque. Beaucoup d'historiens ne prennent pas en considération cette variable pour expliquer le niveau de violence entre les communautés. Ils ignorent tout du retard technique et de la pauvreté structurelle de la société rurale d'alors, sans doute parce qu'ils n'ont jamais mené d'enquêtes orales ni de travaux sur l'histoire des techniques et qu'ils ne se sont rendus jamais dans un village anatolien.

La société anatolienne rurale, à la veille de 1914, est très largement "en retard" sur le monde rural européen. L'économie de subsistance est la règle.

¹¹⁴Akçam Taner, *Un acte honteux*, 2008, Paris: Denoël. p. 427.

Le seuil de la survie est très vite atteint ; la famine jamais loin. Qui aura l'occasion de lire la description que peut faire Mahmut Makal de la vie rurale dans les années cinquante, comprendra aisément que quarante ans plus tôt, la situation n'était guère plus enviable¹¹⁵. La guerre – depuis celle des Balkans en 1912 – a obligé les caravaniers et les pasteurs à se sédentariser et à adopter l'agriculture dont ils n'avaient alors aucune connaissance. Même cette dernière était rendue impossible : l'État réquisitionne jusqu'aux bêtes de trait, condamnant ainsi la paysannerie à la famine. Jusque dans les années soixante, dans de nombreux villages anatoliens, le niveau technique de l'outillage est plus proche de celui du néolithique que de celui des campagnes les plus reculées de l'Europe occidentale. Pour les moissons, par exemple, la faux n'existait pas. Les faucilles étaient en silex et non en métal. Le chauffage se faisait uniquement à partir de bouse de vache séchée ; le charbon ne faisant son entrée dans ces zones rurales qu'à la fin des années soixante. Mourir de froid était chose courante, le thermomètre descendant régulièrement à - 20 °C, l'hiver.

À partir de 1912, cette société est très largement en décomposition : les bêtes de trait réquisitionnées, il est presque impossible de labourer. La famine sévit. La guerre asphyxie les maisons en arrachant les hommes. L'insécurité est grande, la gendarmerie absente, les villageois sont régulièrement pillés par des bandes d'hommes armés incontrôlables ; les mêmes qui tuèrent les Arméniens une fois éloignés des habitations. Cette société anatolienne en crise était particulièrement visible dans le Bozok (ancien nom de la région de Yozgat), alors qu'elle avait connu un splendide 19^{ème} siècle. S'ajoutent aux difficultés liées à la guerre, l'effondrement du commerce de la laine de chèvre angora et l'interdiction du pavot, deux piliers importants de l'économie locale. L'Anatolie – contrairement à l'image que l'on peut en avoir en raison des migrations de travail dues à la pression sur la terre à partir de 1950 – est un espace vacant. L'État y est peu présent ; le lien social ne connaît plus que deux modalités : celui de la *familiarité* où prime le lien familial et celui de l'étrangeté, marqué par la prédation. La relation à l'autre n'est plus dialectisée qu'en termes de similarité ou d'ennemi. Pour s'en convaincre, il suffit de récolter les histoires innombrables de meurtres et de viols, une fois passées les terres connues du village pour avoir pénétré dans le *yaban* (le sauvage). Seul l'imprudent y circule sans arme. Dans ce contexte de crise économique et sociale, les Arméniens qui sont vus comme outrancièrement riches, deviennent rapidement des cibles. Si le gouvernement a organisé la déportation, les populations locales n'ont pas été en reste pour se débarrasser de leurs "riches" voisins et récupérer aussi leurs biens. Mais le paradoxe est que si les populations rurales ont participé au massacre, elles ont aussi, dans le même temps, sauvé des vies. Ainsi, dans le même village qui tua le fugitif arménien, se trouve aussi l'histoire d'une famille qui adopta deux enfants – un frère et une sœur – cachés dans une grange. La fille finit par épouser un des villageois. Le garçon rejoignit de la famille à Istanbul, des années plus tard. Toutefois qui parle aujourd'hui de cette grand-mère arménienne ? Il faudra deux ans à l'ethnologue pour qu'il l'apprenne et que cela retourne ensuite dans le silence familial. Nous sommes

¹¹⁵ Makal Mahmut, 2010, *un village anatolien*, Paris: CNRS Éditions.

loin de l'expérience de la romancière Fethiye Cetin¹¹⁶ qui ne "savait" pas que sa grand-mère était arménienne et qui l'apprit au moment de son enterrement. Dans les villages de Yozgat, tout le monde sait qui est descendant des rescapés du génocide. Personne n'ose le dire. Pour le comprendre, précisons que les "crypto-arméniens", sauvés par les "Justes", ou les jeunes femmes kidnappées, mariées de force et converties, sont désignés bien souvent comme "les restes de l'épée"¹¹⁷ et que "graine d'arménien" (*Ermeni dölü*) constitue une insulte.

Ce silence ne se limite pas à Yozgat. Toute la société turque est silencieuse, comme nous le rappelle Ahmet Insel, un grand intellectuel libéral, dans un entretien mené avec Michel Marian, orchestré avec intelligence par Ariane Bonzon :

"Dans nos manuels d'histoire aussi, c'est le silence. Pour l'essentiel, on nous enseigne la guerre de libération nationale des années 20. À la fin des années 60, la question du génocide arménien n'est pas à l'ordre du jour, on n'en parle donc pas. Il n'y a pas de propos ouvertement haineux vis-à-vis des Arméniens mais des insinuations selon lesquelles, vers la fin de l'Empire ottoman, les minorités religieuses collaboraient avec les puissances impérialistes. Mais sur les Arméniens, particulièrement, je ne me rappelle rien. C'est le *black-out* total. On ne parle ni de la déportation ni de quoi que ce soit d'autre [...]"¹¹⁸.

Entre 2005 et 2010, une prise de parole s'est engagée, notamment avec une conférence célèbre organisée par l'Université anglophone de Bilgi en 2005. Pour la première fois, des académiciens turcs prononcèrent le mot "génocide", même si ce fut pour le récuser par la plupart. Si cela donna beaucoup d'espoir sur la possibilité d'un dialogue entre Arméniens et Turcs, l'assassinat en 2007 de Hrant Dink, un journaliste arménien très célèbre pour ses prises de position sur cette question, marqua un arrêt¹¹⁹. Les optimistes ont alors dit que les choses étaient enclenchées et qu'il était

¹¹⁶Cetin Fethiye, *Le livre de ma grand-mère*, 2004, Éditions de l'Aube.

¹¹⁷D'après Ariane Bonzon, certains historiens estiment à près de dix millions de personnes les descendants des rescapés "cachés" et convertis du génocide arménien. <http://www.slate.fr/story/53949/genocide-armeniens-caches-turquie>

¹¹⁸Bonzon Ariane, Insel Ahmet Marian Michel, *Dialogue sur le tabou arménien*, 2009, Paris: Liana Lévi. p 53-54.

¹¹⁹Hrant Dink fut le fondateur du journal arménien *Agos*, très célèbre pour ses prises de position en faveur d'un dialogue arménien et turc sur la question du génocide. Hant Dink fut aussi celui qui "sortit" au grand jour l'origine arménienne d'une des filles adoptives de Mustafa Kemal, Sabiha Gökçen. Elle fut la première femme pilote de l'histoire de l'aviation turque et fut aussi connue pour avoir activement participé à la répression du Dersim en 1938. A partir de cette révélation en 2004, Hrant Dink était régulièrement menacé de mort. Il est assassiné le 19 janvier 2007 par un jeune nationaliste de 17 ans. Ses funérailles provoquèrent une prise de conscience collective : près de 150 000 personnes descendirent dans la rue pour accompagner le cercueil avec, pour slogan "nous sommes tous des Arméniens".

difficile de faire machine arrière. Les sceptiques, dont l'auteur fait partie, pensaient que ce dernier crime restaurerait le silence de façon durable. Où en est la reconnaissance du génocide des Arméniens dix ans après ? Les historiens se sont mis au travail mais, un siècle plus tard, le silence est roi. Il faut dire qu'entre-temps, la Turquie a connu un soulèvement populaire inédit (Gezi), une répression politique féroce, un « faux » coup d'État et la reprise de la guerre avec la Syrie. Cependant le contexte à lui seul ne peut expliquer ce trou de mémoire qui n'est nullement aisé de définir. Car de quoi s'agit-il en définitive ? D'une amnésie, d'une dénégation ou d'un déni ?

Si au moment du génocide, il n'est pas certain que l'ensemble de la population ottomane soit au courant – Istanbul semble avoir été tenue en dehors de toutes informations –, et s'il est assez évident que les populations locales voisines des Arméniens "savaient", il n'en reste pas moins que dès 1918, ces massacres de masse furent mis sur la place publique, pour être aussitôt "enterrés".

Le silence turc fut donc orchestré dès 1918. Sous la pression diplomatique de quelques puissances internationales, du Royaume-Uni principalement, les parlementaires ottomans – notamment ceux issus des *millet*, c'est-à-dire des députés grecs et arméniens – poussèrent à l'exécution d'enquêtes pour condamner les coupables, dès la fin de la Première Guerre Mondiale. Le résultat fut minime. Les trois principaux responsables du génocide – Talât Pacha¹²⁰, Enver Pacha¹²¹ et Cemal Pacha¹²² – qui avaient été au pouvoir et avaient dirigé le parti de l'époque (Comité Union et Progrès¹²³), s'étaient déjà enfuis en Allemagne dès octobre 1918. Le grand vizir d'après-guerre, Damat Ferid Pacha fut le plus ardent défenseur turc des poursuites pénales. S'il refusa d'admettre la responsabilité collective de la nation turque – question qu'il n'est pas encore possible de trancher, comme nous l'avons vu plus haut, il désigna rapidement les coupables, à savoir Talât, Enver et Cemal. Pour Damat Ferid

¹²⁰Talat Pacha (1874-1921) fut formé au lycée militaire d'Edirne. Il est élu député après 1908 de cette ville et devient l'un des membres du triumvirat unioniste (Comité Union et Progrès). Il fut l'un des principaux artisans de la déportation des Arméniens. Il est nommé grand vizir en 1916 et assassiné en 1921 à Berlin par Soghomon Tehlirian, survivant du génocide.

¹²¹Enver Pacha (1881-1922) est l'un des architectes de la révolution de 1908 et du coup de force de 1913 qui amena au pouvoir le CUP (Comité Union et Progrès). Il fut responsable de la défaite de la bataille de Sarikamis en 1915. Il fut tué en Asie centrale par l'armée bolchévique.

¹²²Cemal Pacha (1872-1922). Général connu pour sa politique répressive. Il fut chef de la police à Istanbul. Il fut assassiné par un Arménien à Tbilissi.

¹²³Le Comité Union et Progrès (*Ittihad ve terakki Cemiyeti*) est fondé en 1889 au sein de l'école militaire de médecine. Opposant à Abdulhamid II, il fut le principal acteur de la révolution "jeune turc" de 1908 avant d'être un parti de régime unique à partir de 1913. Il est alors sous la coupe du triumvirat Cemal, Enver et Talat. Ils furent à l'origine de l'entrée en guerre en 1914 et furent responsables du génocide. Outre Mustafa Kemal, on trouve chez les kémalistes de très nombreux anciens "unionistes": la continuité entre le mouvement nationaliste Jeune turc et le kémalisme s'est faite tant par les idées que par les hommes.

Pacha, ce triumvirat fit régner la terreur et expliquerait la participation de la population et de l'administration qui appliquèrent les ordres. Cela n'est pas faux : beaucoup de cas sont relatés de fonctionnaires qui refusèrent d'exécuter les ordres et qui le payèrent de leurs vies, assassinés dans des conditions plus ou moins mystérieuses¹²⁴.

Mustafa Kemal, bien que parlant "d'un acte honteux", s'employa à minimiser l'affaire du génocide ou, pour le dire autrement, à l'enterrer, sans funérailles. Les raisons les plus souvent évoquées sont de deux ordres. La première est économique. L'un des objectifs supposés de ce "nettoyage" était de transformer la société anatolienne. C'est la thèse "classique" de l'historien Hourani¹²⁵ (1957) qui, bien qu'ayant été critiquée, reste toujours solide dans les grandes lignes. Il s'agit d'un changement majeur économique au 18^{ème} siècle. Appelés par des économies plus spéculatives outre-Atlantique, les marchands européens se détournent des échelles du Levant, laissant dès lors la place à une nouvelle catégorie de marchands : les chrétiens du Levant. Durant le 19^{ème} siècle, cet investissement par les Grecs et les Arméniens de ces secteurs d'activité produisit un enrichissement de ces groupes "non musulmans" qui contrastaient avec l'indigence de nombre de musulmans. Aussi, l'un des objectifs affichés des déportations de 1915 était la création d'une bourgeoisie musulmane sur les biens des déportés. La même recette sera appliquée avec les derniers "minoritaires" de Turquie en 1942, lors de l'affaire de l'impôt sur la fortune. Du jour au lendemain, le gouvernement déclara que les "non musulmans" devaient payer un impôt sur la fortune d'une valeur astronomique sous peine d'être condamné aux travaux forcés. Cela eut pour résultats de ruiner une bonne partie de ces derniers citoyens "minoritaires" turcs¹²⁶.

Le résultat tangible de 1915 fut la création d'une nouvelle bourgeoisie "musulmane". Ce que ne soulignent peut-être pas les études historiques est que cet embourgeoisement ne fut pas sans un coût élevé. Au final, le pays se trouva amputé de la majorité de ses artisans qui étaient, pour la plupart, arméniens. On trouve d'ailleurs des récits de survivants ayant été épargnés parce qu'ils étaient les seuls à connaître un métier dans les petites villes anatoliennes où ils habitaient. Le génocide est l'une des raisons majeures pour lesquelles la Turquie n'a pas pu se redresser économiquement après la Première Guerre : elle n'avait plus d'artisans. Les savoir-faire ont disparu avec les femmes et les hommes qui en étaient les dépositaires. En exterminant une partie de la population anatolienne, les Jeunes Turcs condamnèrent à la pauvreté la Turquie pour près de soixante-dix ans. Ce n'est qu'avec l'argent de l'immigration et les flux migratoires de travail vers l'Europe que la société rurale anatolienne put sortir de sa misère et acquérir les savoir-faire qui lui faisaient défaut. Cette faiblesse de l'artisanat s'observe encore de nos jours et explique en partie les difficultés du pays dans certains secteurs.

¹²⁴Akçam Taner, *op.cit.*

¹²⁵Hourani Albert, "The changing Face of Fertile Crescent in the XVIIIth century", *Studia Islamica*, 1957, 8. p103.

¹²⁶Bali Rifat, *L'affaire Impôt sur la fortune (Varlık vergisi)*, 2010, Istanbul: Libra.

L'autre raison de la non-reconnaissance du génocide est plus connue. Elle tient à la peur de la division : reconnaître les massacres revenait à courir le risque de céder à de potentielles revendications notamment territoriales des Arméniens. Beaucoup d'historiens, sans évaluer la portée de ce qu'ils écrivent, parlent, pour évoquer cette peur de la division, du "syndrome" de Sèvres, du nom du traité signé le 10 août 1920 qui démantelait l'Empire ottoman. Nous sommes alors en pleine guerre de libération menée par Mustafa Kemal. L'objectif de ce dernier est clair : maintenir l'unité nationale et lutter contre cette division de l'espace anatolien. Il y réussira : le 24 juillet 1923 est signé le traité de Lausanne qui annule le traité de Sèvres. L'Empire ottoman est enterré ; le 29 octobre 1923 la République de Turquie est proclamée.

À partir de 1919, devant ce traité de Sèvres qui "cède" aux grecs l'Anatolie ex-hellénistique, qui "dépèce" l'Empire au profit des anciens "minoritaires, le discours nationaliste – alors même que ses promoteurs – dirigeants du Comité Union et Progrès (CUP) étaient en fuite en Europe – reprend de plus belle. Accepter de reconnaître les crimes du CUP revient à accepter Sèvres qui ouvre la voie à la création d'un Kurdistan, d'une Arménie indépendante. Reconnaître le génocide, c'est admettre le dépeçage de l'Empire. Or, en raison du discours nationaliste, ce démembrement est impossible à penser.

Ainsi, ce silence s'explique tout d'abord par la redistribution des capitaux arméniens à une nouvelle bourgeoisie musulmane, ensuite par une peur - celle de la division du territoire national. Mustafa Kemal - ancien unioniste, nationaliste, héros de la bataille des Dardanelles, et surtout "Libérateur" de la Turquie -, ne pouvait pas prendre le risque d'une revendication ou d'une partition. Il fallait faire le silence sur cet "acte honteux".

Il le fit. À moitié.

Si les livres d'histoire des collèges et des lycées parlent bien d'une chose, c'est de cela. L'argument présenté et qui est déjà en place dès le lendemain de la guerre est que les Arméniens ont trahi la confiance des Turcs, qu'ils ont cherché à diviser le pays en faisant alliance avec les Russes et, par conséquent, "traîtres à la nation", ils ont "mérité le sort" qui leur fut fait. Il est toujours passé sous silence que les femmes et les enfants furent déportés et que ce ne furent pas seulement les populations arméniennes de l'Anatolie orientale qui furent concernées. Celles d'Anatolie occidentale qui n'avaient pourtant aucun lien avec les forces russes, furent aussi massivement déportées.

Les Arméniens seraient morts par "accident" au moment de cette déportation et non en raison des massacres. En 2007, dans ce même village anatolien du premier terrain, un ami de Duran expliqua doctement que les Arméniens de la région étaient morts de froid : "c'était la guerre, tu comprends. Nous aussi, nous avons beaucoup souffert". Cet argument est devenu un lieu commun : une déportation qui aurait mal tourné. Un accident de l'histoire en somme, rien de plus.

À écouter les yozgathi, ils savent qu'il s'est passé quelque chose mais ils ne veulent pas en savoir plus. Les manuels d'histoire parlent de 1915.

Cependant, d'après Étienne Copeaux, ils n'ont pour seul but que de former les élèves à une rhétorique nécessaire et adéquate pour répondre aux accusations. L'historien, dont le travail est sans aucun doute l'un des plus innovants de ces trente dernières années sur le nationalisme turc, conclut à la construction d'une "négation polémique"¹²⁷. Si le négationnisme ne fait pas l'ombre d'un doute, pouvons-nous nous limiter à ce constat ? De quoi retourne-t-il en définitive ? D'un déni, d'une dénégation ou d'une amnésie ?

La chose est délicate à trancher. Cela nécessite de saisir le degré de conscience que cette société a des massacres. Pour essayer d'analyser un peu mieux de quoi il retourne, nous prendrons l'exemple de l'entretien entre Ahmet Insel et Michel Marian, organisé par Ariane Bonzon, en 2009. Vers la fin de l'entretien, Ahmet Insel explique pourquoi il pense que le mot "génocide" est inapproprié. Nous ne pouvons pas accuser ce grand intellectuel turc d'être "nationaliste" ou de présenter une quelconque sympathie pour les thèses révisionnistes. Ami intime de Hrant Dink, acteur central dans la libération de la parole autour du "tabou arménien", Ahmet Insel fait preuve d'une honnêteté intellectuelle qui fonde, avec raison, une réputation internationale.

C'est justement parce que cet intellectuel fait preuve de qualités reconnues que lire, avec une certaine précision, son témoignage nous renseigne un peu sur les logiques à l'œuvre. Y transparait un Ahmet Insel hésitant sur le terme de génocide, ne pouvant se décider à le dire, restant dans cette position "je sais bien mais quand même"¹²⁸. Il mettra encore quelques années avant de parler ouvertement de génocide, ce qu'il fait, d'après une discussion avec lui, depuis 2012.

Suivons le ici quelques instants :

"Je ne trouve pas l'utilisation du terme "génocide" appropriée. D'abord, le mot génocide est pour moi toujours associé à la Shoah, c'est-à-dire à une destruction volontaire, systématique et méticuleuse, des enfants jusqu'aux vieillards, sans aucune discrimination. Dans le passé, ne connaissant pas le détail de la déportation des Arméniens, je pensais que ces massacres ottomans vis-à-vis de ses propres sujets [...]"¹²⁹.

C'est là un premier pas qui est souvent fait : une comparaison avec la Shoah. Ce point de référence permet de dire que l'on ne peut pas comparer. Effectivement, en Anatolie, nulle chambre à gaz, ni de camps d'extermination. Les Jeunes Turcs n'ont pas fait preuve de la maîtrise technique des nazis. Cette façon de mettre en regard les deux procédés permet de sous-entendre que ce qui fut systématique chez les nazis fut de l'ordre de "l'accident" chez les ottomans. Le second moment est de rappeler que c'était là une tradition ottomane bien ancrée que de déporter les populations rebelles. Ce qui est rigoureusement exact. Sauf que ces déportations n'ont jamais fini par une réduction massive des populations

¹²⁷Copeaux Etienne, 1997, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste*, Paris: CNRS Éditions.

¹²⁸Mannoni Octave, 1985, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris: Seuil.

¹²⁹Bonzon, *op.cit.* p110.

déplacées. Insel semble ici glisser sur ce constat même s'il reconnaît une "volonté particulière" de l'État ottoman.

"Je ne faisais pas la différence entre ce qui s'était passé pour les Alévites¹³⁰ et pour les Arméniens [...]. Puis j'ai commencé à découvrir qu'il y avait eu une volonté particulière de l'État ottoman. Mais au même moment, je découvre notamment la loi sur la déportation interne des Kurdes de 1934. Et je comprends qu'il est de tradition pour l'État ottoman de déporter ; on a déporté les populations musulmanes vers Chypre, il y a eu des déportations de peuplement, des déportations punitives. Même en 1959, des chefs de tribus kurdes ont été déportés de l'Est vers des villes du centre anatolien ou au bord de la Méditerranée [...]"¹³¹.

Nous retrouvons là encore une autre façon de nier : le traitement des Arméniens s'inscrit dans un programme plus vaste d'ingénierie ethnique. Là encore, c'est exact. Sauf que la fin du raisonnement consiste à dire : "comme les autres peuples n'ont pas connu le génocide, les Arméniens non plus". CQFD.

L'argument suivant est celui de la guerre et de la trahison supposée des Arméniens.

" Par ailleurs, en 1915 on est en guerre. Je sais que l'histoire officielle utilise beaucoup cet argument : les Arméniens sont des sujets qui sont passés du côté de l'ennemi russe, on était en guerre, il était donc normal qu'on les éloigne du front pour les empêcher de nous planter un couteau dans le dos. C'est un discours qui est assez efficace [...]"¹³².

Nécessité fait loi. Il fallait les éloigner du front, ces "traîtres à la patrie". Cependant Ahmet Insel, sentant bien la faiblesse de l'argument, reconnaît néanmoins que le but n'est pas sans poser quelques questions, si l'on regarde les télégrammes et si l'on prend en compte le fait que l'Empire a déporté des populations arméniennes qui n'étaient d'aucune façon en lien avec le front russe¹³³.

" À la rigueur, si l'État ottoman avait déporté les populations arméniennes proches du front russe, on aurait pu dire que c'est une mesure de précaution comme celle prise par les Américains vis-à-vis

¹³⁰Les alévis sont des groupes religieux dont le point commun est une adoration d'Ali, cousin et gendre du Mohamed, ce qui ne fait pas pour autant d'eux des chiites. Parce que dansant, hommes et femmes mélangés, et buvant de l'alcool durant leurs cérémonies, ils sont considérés comme des hétérodoxes par les sunnites. Au 16^{ème} siècle, les Ottomans les massacrèrent au moment de la conquête de l'Anatolie. Sur les alévis, Élise Massicard, *L'autre Turquie*, 2005, PUF: Paris.

¹³¹Bonzon, *op.cit.* p 111.

¹³²Bonzon, *op.cit.* p. 111.

¹³³Bonzon, *idem.* p112.

des Japonais en 1941, car effectivement il y avait des milices arméniennes qui jouaient le jeu russe"¹³⁴.

Première anicroche, donc. Les Ottomans auraient fait du "zèle"...Et ce "zèle", il faut bien se l'expliquer : pourquoi avoir déporté les populations arméniennes qui n'avaient aucun lien avec le front russe ?

"Donc, à ce moment-là, je commence à me dire que cela relève non plus d'une politique générale quoique répréhensible de l'État ottoman, mais d'une politique qui a pris pour cible particulière les Arméniens – même si les Grecs n'ont pas été épargnés non plus à d'autres moments de l'histoire ainsi que d'autres chrétiens des Églises d'Orient"¹³⁵.

Il y a donc quelque chose qui "cloche". Doit-on toutefois si attarder ? De nouveau, devant ce constat que plus de la moitié de la population arménienne a disparu, Ahmet Insel revient sur la comparaison avec la Shoah, à la phrase suivante. Pour éviter d'aller plus loin dans son développement ? Il rappelle encore une fois la différence de techniques d'extermination.

"Mais je fais encore la différence entre la systématisme allemande et la systématisme turque"¹³⁶.

Sauf que cette question technique ne tient pas l'examen. Ahmet Insel est bien obligé d'avouer qu'en lisant les télégrammes de Talat Pacha, on découvre une obstination et une obsession à suivre le déroulement des déportations. Cependant, là encore, cela lui paraît différent de l'Allemagne puisque les nazis ont traqué les Juifs bien au-delà de l'Allemagne alors que les ottomans ont sauvé des vies par la conversion¹³⁷:

"Ils veulent effacer le Juif de la surface de la terre. Alors qu'on voit des Turcs musulmans prendre des femmes arméniennes, adopter et convertir des enfants arméniens. On trouve toute une variété de comportement parmi les Ottomans musulmans. [...] et permet de dire que les Ottomans ne procèdent pas à l'éradication d'une "race", c'est pourquoi le mot génocide semble impropre"¹³⁸.

Nous voilà au cœur de l'affaire : les ottomans sont-ils complices ou non de leurs dirigeants ? Nous avons vu que la question de la responsabilité collective était difficile à trancher. Il y a eu sans aucun doute participation de la population locale¹³⁹. Ahmet Insel penche ici pour dire qu'il n'y a pas eu

¹³⁴Bonzon, *idem*. p.112.

¹³⁵Bonzon, *idem*. p 112.

¹³⁶Bonzon, *idem*. p 113.

¹³⁷Bonzon, *idem*. p 113. La conversion massive de certains villages d'Arméniens pour échapper à la déportation n'a pas été une technique très efficace: Talat Pacha donna des ordres très stricts pour déporter ces nouveaux convertis.

¹³⁸Bonzon, *idem*. p 113.

¹³⁹Le divan parfois fait surgir d'autres souvenirs. Ainsi cette patiente qui évoqua son arrière-grand-père, sorte de héros familial, dont le portrait trônait dans la salle commune de la maison familiale et qui, pour seul acte de bravoure, avait pris par la main deux enfants arméniens cachés dans le

responsabilité collective. Rien n'est moins sûr : l'intellectuel oublie les massacres "hamidiens" de 1890. Ils répondaient tous à un même scénario commun : une altercation banale au départ qui dégénère et c'est le signal du pogrom. Toutes les villes de l'Anatolie orientale furent touchées, faisant ainsi au total 100 000 à 300 000 morts¹⁴⁰. Toutefois, en admettant que certains Turcs aient cherché à sauver les Arméniens de leur sort, cela n'invalide en rien l'"hypothèse" génocidaire. On voit ici comme Ahmet Insel cherche à repousser le signifiant génocide. Pour lui, à ce moment de l'entretien, ce n'est pas un génocide mais une déportation qui aurait mal tourné :

" 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..."

L'intervention du philosophe Michel Marian vient comme un couperet. Sans patrie, les Arméniens sont voués à l'anéantissement. Car ils n'ont pas de territoire à eux. À relire ce passage, le spécialiste de la Turquie ne peut qu'être étonné par cette phrase "les Arméniens n'ont pas de patrie". Qu'entendre par là ? Que les Arméniens n'ont nulle part où aller, à la différence des Bulgares, etc. Comment le pourraient-ils puisqu'ils sont -- et c'est bien le problème pour les nationalistes turcs --, en Anatolie bien avant les Turcs ? Ils sont "autochtones". Ainsi les Arméniens ont, en 1915, une patrie. Elle s'appelle l'Empire ottoman. Dire d'eux qu'ils n'ont pas de patrie, revient à dire qu'ils devraient en avoir une parce qu'ils sont étrangers et qu'ils n'ont pas le droit d'être là, en Anatolie. Cette terre ne serait pas la leur.

Le réflexe d'Ahmet Insel indique parfaitement la façon dont le nationalisme travaille la question. L'intellectuel, aussi brillant soit-il, est rattrapé par une logique "nationale" dont il sait par ailleurs qu'elle est largement infondée. Il en vient à dire ce qui peut paraître à bien des égards comme une absurdité : les Arméniens n'ont pas de patrie.

Un dernier passage de l'entretien terminera de nous renseigner sur cette position si particulière que les Turcs peuvent avoir à l'égard de ces meurtres.

village pour les jeter dans le fleuve voisin. Cette histoire dont sa famille se glorifiait, lui faisait horreur et n'est pas sans jouer un rôle sur sa structure. Si cette patiente ne dénie pas le crime, il reste néanmoins cette béance: qu'en faire lorsque tous viennent dire qu'il n'a pas eu lieu? Comment construire alors son rapport à la vérité?

¹⁴⁰Georgeon François, *Abdulhamid II. Le sultan calife*. Paris: Fayard. p. 292. Georgeon donne comme raison une peur des musulmans que le sultan accepte les réformes proposés par les Arméniens. Ils sont persuadés que ces réformes visent à donner l'indépendance aux Arméniens, ce qui reviendrait pour eux à perdre leurs terres.

"Je me dis : on vit sur le territoire ottoman, les élites veulent créer un Etat-nation, ethniquement homogène, à tout prix, comme cela se fait ailleurs, les Arméniens n'ont pas de patrie, du coup leur déportation se fait dans le désert...

Voilà donc où j'en suis aujourd'hui : je pense que ce qui a eu lieu en 1915 est un crime contre l'humanité, très grave, dont le gouvernement ottoman est pleinement responsable. Mais l'utilisation du terme génocide implique pour moi, à tort ou à raison, qu'un peuple ait participé à l'éradication d'un autre peuple ; or il y a eu conversions de populations, des enfants adoptés, des bureaucrates qui n'ont pas suivi les ordres de déportations, donc je ne peux utiliser le terme de "génocide". Même si je sais que tout cela est inclus dans la définition de 1948. Je suis d'accord avec toi, Michel, si on prend la définition de Lemkin, c'est un génocide..."¹⁴¹.

N'ayant pas d'"extérieur", ils sont voués au zéro, ceci à la différence des autres "minorités". Pourtant, Ahmet Insel se refuse encore d'utiliser le terme de génocide, jusqu'à ce qu'il doive bien admettre que selon la définition de 1948, cela y "ressemble fort". Mais "je sais bien mais quand même".

Encore une fois, il ne s'agit pas ici de prendre une attitude de juge vis-à-vis d'Ahmet Insel. Il changera d'ailleurs d'avis et soutient depuis 2012 qu'il y a bien eu génocide. Cependant sa posture de 2009 reste exemplaire de celles des Turcs. Nous retrouvons dans les grandes lignes l'argumentation développée dans les manuels d'histoire ou dans les discussions que nous pouvons parfois avoir sur le sujet. Il illustre exactement l'articulation de l'objet *a* avec le savoir S2 issus du génocide.

↓ $\frac{a}{S2}$

La lecture de cet entretien nous permet de voir à quel mécanisme nous avons affaire. L'évidence est là. Les arguments voulant prouver l'absence de génocide sont peu à peu battus en brèche, presque d'eux-mêmes, jusqu'à ce socle de la "responsabilité collective" qui ne saurait être déterminante dans la définition d'un génocide et qui ne peut être actuellement tranchée. Ce long entretien montre qu'Ahmet Insel *sait* et qu'il s'emploie alors à refuser l'évidence qui, pourtant, revient sans cesse. Jusqu'à cet aveu : " Je suis d'accord avec toi, Michel, si on prend la définition de Lemkin, c'est un génocide".

Les Turcs sont amnésiques en ce sens où, comme l'amnésique, ils tentent d'échapper à la place assignée par leur histoire, par leur identité, par ce qui pourrait les engager. Ils désirent ne pas être "interpellés", ne pas avoir de compte à rendre, être absent de leur place, quitte à vivre dans une certaine atopie¹⁴². Néanmoins, ces amnésies revêtent un caractère si

¹⁴¹Bonzon, op.cit.114.

¹⁴²Noguès Renaud, "amnésie d'identité", in Chemama Roland et Vanderersch Bernard, *Dictionnaire de psychanalyse*, 2009, Paris: Larousse. pp. 54-55. Le développement urbain en Turquie, sur le mode de

volontaire que nous pouvons nous demander s'il ne s'agit pas d'une forme de dénégation¹⁴³, comme nous le montre l'entretien d'Ahmet Insel. Avec la dénégation, si l'on fait abstraction de la négation, nous obtenons le contenu de la pensée refoulée ; la négation étant en définitive une façon pour le symbole de s'articuler au réel¹⁴⁴. L'entretien d'Ahmet Insel relève finalement de cet ordre : il s'agit de l'affirmation d'une négation "non, il n'y a pas eu de génocide" qui vient dire "oui, il y a eu génocide", par tous les éléments de soutien qu'il propose. Tous ses arguments se renversent les uns après les autres contre lui jusqu'à l'aveu final. Cet entretien semble pourtant trouver une limite certaine : si la dénégation est sans doute l'une des modalités que les Turcs peuvent entretenir avec le génocide, il reste néanmoins que le déni semble aussi bien présent. Les Turcs savent qu'il y a eu "quelque chose" mais ne veulent pas savoir quel signifiant vient recouvrir cette chose. "Génocide ? Certainement pas ». Le mot même est interdit. Il y a quelques années encore, un ami juriste, occupant depuis de hautes fonctions au barreau d'Istanbul, me reprit vertement pour mon utilisation de ce terme, m'invitant à ne pas en faire usage, pour ne pas contrevenir à la loi. Autrement, il est rejeté de l'ordre symbolique. Un signifiant vient à manquer pour désigner quelque chose de réel. N'avons-nous pas là quelque chose de l'ordre du déni ? Il ne serait pas étonnant que le champ des psychoses en Turquie trouve là des éclairages inattendus à partir de ce point. Posons le cependant en forme d'interrogation.

Il semblerait toutefois que nous ayons ici un manque si particulier, qu'il soit possible de le caractériser puisque nous l'avons croisé plus haut. On se souvient que la castration est un manque symbolique d'un objet imaginaire opéré par un agent réel, que la frustration est un manque imaginaire d'un objet réel par un agent symbolique, et qu'enfin la privation est un manque réel d'un objet symbolique par un agent imaginaire¹⁴⁵. Nous avons vu que trois autres manques étaient envisageables à partir de cette typologie.

	Manque	Objet	Agent
Castration	Symbolique	Imaginaire	Réel
Frustration	Imaginaire	Réel	Symbolique

la prédation, devrait amener les urbanistes à s'interroger sur cette "atopie" turque. Elle peut paraître paradoxale tant l'intégrité du territoire est central dans la constitution du pays.

¹⁴³Périn Jean, "Dénégation", in Chemama Roland et Vandermersch Bernard, *Dictionnaire de psychanalyse*, 2009, Paris: Larousse. pp. 142-143.

¹⁴⁴Dupuis-Elbaz, Perla, "Déni" in Chemama Roland et Vandermersch Bernard, *Dictionnaire de psychanalyse*, 2009, Paris: Larousse. pp. 143-145.

¹⁴⁵Lacan Jacques, 1956-57, *séminaire IV La relation d'objet et les structures freudiennes*, Paris: ALI.

Privation	Réel	Symbolique	Imaginaire
Deuil	Réel	Imaginaire	Symbolique
Ignorance	Symbolique	Réel	Imaginaire
<i>a</i> -diction	Imaginaire	Symbolique	Réel

À savoir : un manque réel d'un objet imaginaire par un agent symbolique (le deuil), un manque symbolique d'un objet réel par un agent imaginaire (ignorance), un manque imaginaire d'un objet symbolique par un agent réel (*a*-diction). Or, on peut remarquer le déni est une forme d'*a*-diction, en cela que l'objet du manque est bien symbolique (le génocide) alors que le manque lui-même est du registre de l'imaginaire bien que l'agent soit bien réel (les Arméniens disparus). Les conséquences de l'*a*-diction ne sont pas neutres. Il conduit chez les autres, à l'impossibilité du deuil.

Taner Akçam rappelait qu'en ne reconnaissant pas le génocide, les Turcs condamnaient les Arméniens à la folie¹⁴⁶. Charles Melman, dans son séminaire de 1991 sur la *linguisterie*, aborde, au détour de la question de ce que pourrait être un étranger, ce crime particulier du "vol de mort".

"Leur attitude met en évidence que le pire que l'on puisse faire à quelqu'un c'est de lui voler, non pas son existence -- cela, c'est vraiment l'opération la plus commune et la plus ordinaire qui puisse se faire, voler l'existence de quelqu'un, il suffit de regarder autour de soi dans sa propre famille, c'est vraiment le pain quotidien ; donc, on s'en débrouille et puis ça soulage aussi, si on vous la vole, vous n'en avez pas le souci -- que lui voler sa mort. Que veut dire : voler la mort de quelqu'un ? C'est que la mort n'est pensable, appréhendable, puisqu'elle est de l'ordre du réel, elle n'est pensable que si elle a le sens -- imaginaire -- de contribuer, par le retour qu'elle constitue, à engraisser la vie dont elle marque ainsi le cycle.

Alors, on peut effectivement, comme certains héros, choisir la seconde mort, n'est-ce pas ? Autrement dit, prendre le parti de faire que sa propre vie, au moins, ne poursuive pas cette engeance dont nous sommes la progéniture, que ça s'arrête. D'accord, c'est le propre du héros, de l'individu. Mais pour un peuple, quand cela se produit à l'échelle d'un peuple, qu'on vienne lui voler ainsi sa mort c'est-à-dire empêcher qu'elle soit symbolisée, symbolisable, du même coup, c'est effrayant à dire, faire comme si d'une certaine façon cette mort n'avait pas eu lieu ; en tout cas, puisqu'elle n'est pas pensable, puisqu'elle n'est pas symbolisée (on peut toujours chercher les tombes!) rendre le deuil impossible, ce qui est aussi le pire qu'on puisse faire à quelqu'un. Donc, c'est vrai : c'est voler aussi la mort

¹⁴⁶Marchand Laure et Perrier Guillaume, *La Turquie et le fantôme arménien. Sur les traces du génocide*. 2013, Arles: Actes Sud Solin.

d'un peuple. Nous le savons, c'est ainsi que des peuples ont effectivement disparu, c'est attesté. Les tuer, faire que les gens soient tués, non pas du tout parce qu'ils étaient des guerriers ni des ennemis, ni parce que l'on pouvait leur reprocher quoi que ce soit, mais simplement parce qu'ils étaient étrangers, c'est-à-dire insupportables"¹⁴⁷.

En Anatolie, plusieurs peuples se sont fait voler leurs morts. Les premiers sont les Arméniens. Nul endroit n'est indiqué pour se recueillir. Le génocide n'est inscrit dans aucun lieu. Les églises sont à l'abandon, les maisons occupées. Même si des initiatives locales de patrimonialisation, notamment à Dersim¹⁴⁸, voient le jour, le silence recouvre l'Anatolie. Il protège les biens et empêche tout deuil, condamnant à la mélancolie les héritiers des survivants. Nous pourrions y voir quelque chose de non intentionnel. Mais comment alors expliquer la profanation systématique, et dans une totale impunité, des tombes chrétiennes dans un des cimetières de la capitale comme il est possible d'en donner témoignage en 2009 ? Le cimetière visité, avant d'en être expulsé *manu militari*, s'étend sur plusieurs hectares. Il n'existe pas d'espace réservé qui viendrait marquer une différence confessionnelle. Les tombes des chrétiens sont pourtant distinguées : elles sont situées le long du mur d'enceinte, formant ainsi une couronne intérieure, en bordure du cimetière, à la frontière des morts et des vivants. Proches des guérites des gardiens, ces tombes devraient être sous la surveillance du personnel du cimetière. Elles sont pourtant toutes profanées. Croix cassées, dalles éventrées, noms effacés à coups de burin. La pratique de la profanation qui se répète année après année rappelle les cimetières orthodoxes de Chypre Nord¹⁴⁹ que les militaires turcs ont systématiquement profanés "pour tuer les morts", et renvoie aussi à ces pierres tombales grecques employées comme éléments de décoration dans certains ronds-points d'Istanbul. Les auteurs de ces profanations sont impunis. Et lorsqu'on les évoque, les Turcs minimisent l'incident en rejetant la faute sur des bandes de jeunes écervelés et désœuvrés... Les journaux s'offusquent, avec raison, de temps en temps, de la profanation d'un cimetière grec mais cela concerne toujours des périphéries de la Turquie et oublie ce qui se passe dans la capitale. Capitale où, dorénavant, il ne reste plus qu'une seule chapelle, catholique, ouverte aux cultes chrétiens.

¹⁴⁷ Melman Charles, 2008, *La linguisterie. Séminaire 1991-1993*, Paris, ALI, p. 20.

¹⁴⁸ Dersim est une région d'Anatolie peuplée par des kurdes alévis qui furent massacrés entre 1937 et 1938 par le pouvoir kémaliste. Elle porte aujourd'hui le nom de Tunceli. Elle fut aussi très marquée par le génocide arménien. Les habitants du Dersim sont connus pour avoir sauvé beaucoup d'Arméniens et ne pas avoir suivi les ordres d'Istanbul.

¹⁴⁹ Copeaux Etienne et Mauss-Copeaux Claire, *Taksim! Chypre divisée*, 2005, Paris, Aedelsa.



Illustration n° 2. Tombe chrétienne profanée. Cimetière d'Ankara. 2009.

L'a-diction n'est pas seulement le refus de reconnaissance du génocide. Elle condamne les Arméniens comme les Turcs à la folie, les uns à la mélancolie, les autres à la paranoïa.

Ce discours comporte plusieurs éléments. Il en est un, cependant, qui vient de façon récurrente et qui apparaît dans cette phrase d'Insel lorsqu'il dit "les Arméniens n'ont pas de patrie". Ce mot de "patrie", nous devons l'isoler et le mettre en relation avec ce fameux "syndrome de Sèvres". Loin de s'être effacé du quotidien des Turcs, il régit encore le système politique turc, comme le montre Élise Massicard dans un article où, non sans humeur, elle analyse comment l'accusation de séparatisme est brandie pour disqualifier son adversaire¹⁵⁰. Ce "syndrome" serait celui de la peur de la division. Nous devons nous y arrêter un instant, le prendre au sérieux, c'est-à-dire y voir autre chose qu'une métaphore utilisée par des historiens pour qualifier une réalité psychique dont ils sentent l'importance mais dont ils n'arrivent pas à dessiner clairement les contours. Nous l'avons vu : ce "syndrome" ne date pas du traité de Sèvres du 10 août 1919. Il est bien antérieur puisqu'il commence avec le repli de l'Empire ottoman. Il est le fruit de l'évolution lente des différents discours sociaux qu'a connus l'Empire ottoman depuis sa fondation jusqu'à la République. Il est aujourd'hui articulé avec un discours "nationaliste". Pour qu'il tienne, il faut « plus » qu'un homme.

¹⁵⁰Massicard Élise, (2001), « 'L'Europe est séparatiste !' ou les avatars du discours de l'unité en Turquie », octobre 2001, *Etudes du CERI*.
<http://www.ceri-sciences-po.org/archive/octnovdec01/artem.pdf>

III. Fragments d'un discours amoureux

L'action de l'objet *a* en place de l'Autre commence à la fin de l'Empire ottoman. Il se poursuit durant la révolution kémaliste grâce au libérateur du territoire turc : Mustafa Kemal Atatürk (MKA). Les études sur la période kémaliste, et sur Atatürk plus particulièrement, sont foisonnantes même si bon nombre d'entre elles sont partisans et tendent à l'hagiographie. En proposer une lecture anthropologique à travers la relation entre *a* et *A* relève donc de la gageure. Qu'il soit donc entendu que nous ne procéderons pas à son analyse psychologique. L'objectif est de comprendre ce qu'un *a* en place d'Autre produit dans le discours social.

Pourtant, nous devons repartir de l'héritage qu'il fait sien : le discours nationaliste, MKA va le mettre « en pratique », jusqu'à le pousser à son paroxysme. Si nous accordons ici une grande place au fondateur de la Turquie contemporaine, nous chercherons moins à expliquer l'homme que l'œuvre. MKA est bien plus que l'héritier de la période « jeune turque », il en est l'opérateur.

Pour comprendre le discours kémaliste, nous devons le saisir dans la longue évolution des discours ottomans. Il n'est pas qualifié de « révolutionnaire » pour rien. L'historiographie classique voit un discours nationaliste. Pourtant, il diffère grandement du discours « Jeunes Turcs » que nous avons pu qualifier de « nationalisme ».

Le discours nationaliste

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Il va donc être montré que le kémalisme n'est pas un nationalisme, dans sa structure. Cela ne veut pas dire que nous ne soyons pas devant une rhétorique nationaliste. La proposition théorique faite ici n'est donc pas sans prétention. Elle se propose, benoîtement, de revisiter entièrement les études sur le nationalisme, en partant de ce point qu'un ensemble de mots ne fait pas discours et que compte plus que les discours politiques, la structure discursive, c'est-à-dire la topologie d'inscription.

Pour ressaisir, nous devons le remettre dans la perspective de l'histoire des discours ottomans.

Discours d'Empire (14^{ème} siècle-18^{ème} siècle)

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Discours d'en pire (18^{ème} siècle)

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Discours des Tanzimat (19^{ème} siècle)

$$\uparrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

Discours nationaliste (19^{ème} siècle-1930's)

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Si nous faisons abstraction du discours des Tanzimat, nous nous rendons compte que les trois discours d'Empire, d'En pire et nationaliste s'articulent autour d'un twist « vérité-agent » dans le passage du discours d'Empire à celui d'En pire, puis d'un second twist « Autre-plus de jouir », du passage de l'En pire au nationalisme. Or, et c'est là un phénomène troublant par la règle qu'elle sous-entend, le discours kémaliste semble être le produit d'un autre twist « vérité-agent », comme si l'histoire balançait entre des torsions autour de la vérité ou autour de l'Autre.

Discours kémaliste

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

La différence avec le nationalisme et le kémalisme tient en deux points. S1 et non \$ se trouve en position de vérité avec un débouclage du graphème (la flèche va de nouveau de la vérité à la place d'agent). Les différences sont donc structurales fortes : la place de la vérité est de nouveau sanctuarisée. Le discours ne se boucle pas sur lui-même, comme dans le capitalisme et le nationalisme que rien n'arrête. Son efficacité est donc moindre. Il ne se transforme pas en grande entreprise d'autophage. Il n'est pas du registre de la paranoïa. Si nous reprenons la classification de Thys, il est associé à autre chose, un sentiment qui est censé se croiser dans le nationalisme : l'amour. Autrement dit, nous sommes devant un exemple parfait d'une homologie imaginaire (le kémalisme donne à voir un nationalisme) alors que la structure diffère entièrement : l'un renvoie à la paranoïa, l'autre à l'amour d'1 dans l'Autre.

L'Un dans l'Autre

L'histoire, avec un grand H mais que nous écrivons sans majuscule, rappelle que débarque, le 19 mai 1919 dans le port de Samsun, un jeune général en rupture de ban, héros des Dardanelles. Il s'est donné pour mission la libération d'un pays qui n'existe pas, un territoire dont les frontières ne sont pas encore fixées, l'Anatolie n'ayant alors aucune définition géographique stricte. Son objectif est de bouter les "étrangers" hors d'elle. Suit une longue "reconquête" de l'Anatolie qui se conclut par la prise et la mise à sac d'Izmir "la mécréante" (Gavur Izmir) en 1922, l'annulation du traité de Sèvres par le traité de Lausanne. Mustafa Kemal est donc le libérateur du territoire anatolien qui devient alors une matrice indivisible.

Pourquoi parler de « matrice » et non de « patrie » ? Le terme de vatan fait semble-t-il apparition dans le vocabulaire des années 1910. Avec la République, vient s'ajouter un mot "ana" qui veut dire "mère", autrement

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

dit, il ne s'agit pas d'une patrie mais d'une matrie, terme que nous utiliserons dans le reste de notre texte puisque qu'il est employé encore actuellement, comme nous pouvons le voir, par exemple, dans ce panneau du musée de la Guerre de Libération : « çünkü türk insana göre bayrak, vatanı, milleti, ve özgürlüğü temsil eden en önemli semboldür » [« parce que pour l'homme turc, le drapeau est le symbole le plus important qui représente la liberté, le peuple et la matrie »] / « according to the turks flag is the most important symbol wich represents the motherland, the nation and freedom ».

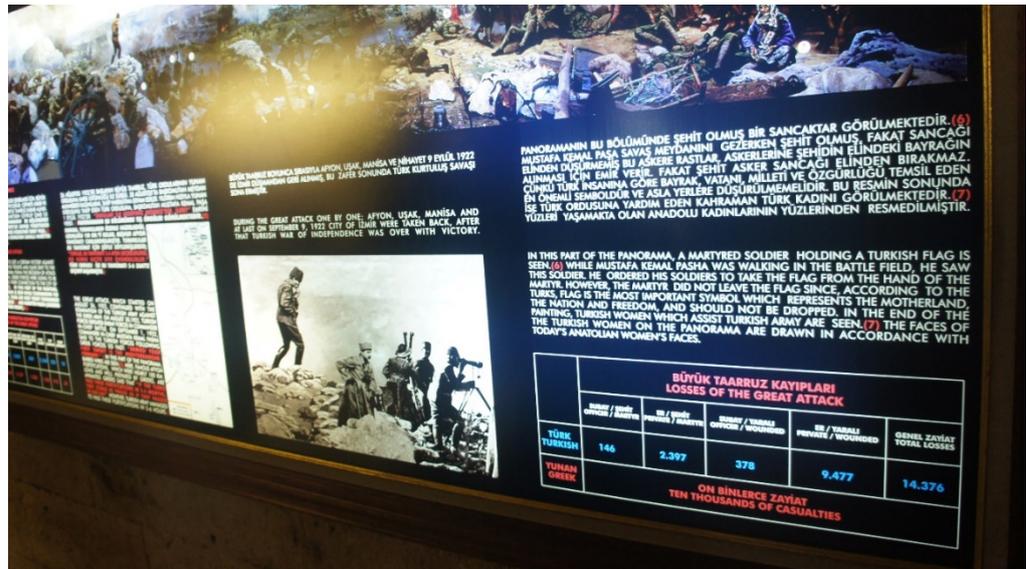


Illustration n° 3. Panneau du musée de la Libération. Ankara Photographie de l'auteur (novembre 2017).

Il est plus fondamental de montrer en quoi le territoire est pensé comme une unité, cela dès le début de la guerre d'Indépendance. Si nous continuons la visite du musée, nous pouvons ainsi lire : « Savunma hattı yoktur. Savunma cephesi vardır. O cephe vatanıdır. Vatanın her karış toprağı, vatandaşın kanıyla ıslanmadıkça terk olunamaz », phrase que MKA aurait prononcé le 26 août 1921. Nous pourrions la traduire par « il n'y a pas de lignes de défense. Il y a un front de défense. Ce front, c'est la « matrie ». Chaque pouce de terre de la matrie ne peut être abandonné sans être trempé du sang des « commatriotes » ». Sa traduction en anglais est intéressante puisque front « cephe » est traduit par « surface », ce qui correspond sans doute à l'idée de Mustafa Kemal : « there is no defence line. There is surface and that surface is the whole country not one inch of our country can be abandoned unless drenched with the blood of its people ». Le territoire turc forme une unité. Il est 1. Il n'y a pas une ligne mais une surface en résistance. Nous l'avons vu plus haut, le syndrome de Sèvres est déterminant dans la vie politique quotidienne des Turcs.

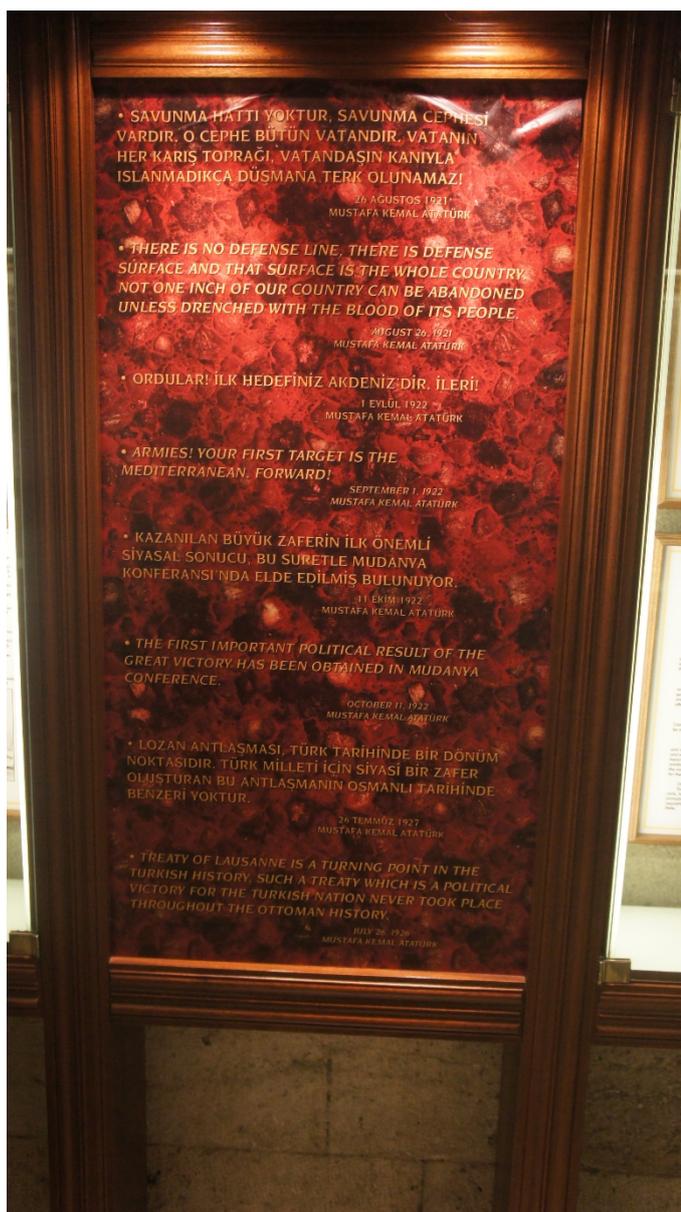


Illustration n° 4. La ligne contre la surface. Musée de la Libération, Ankara. Photographie novembre 2017.

Il régit encore le système politique turc où l'accusation de séparatisme est régulièrement brandie pour disqualifier son adversaire¹⁵¹. Le "syndrome" serait celui de la peur de la division, comme nous l'avons vu plus haut, une logique qui impose sa vérité sans que l'on puisse lui opposer une autre par simple fait d'argumentation. Une logique envahissante vient envahir l'espace du raisonnement si bien qu'elle en finit par en être le principe organisateur. Nous devons le prendre au sérieux, c'est-à-dire y voir autre chose qu'une métaphore utilisée par des historiens pour qualifier une réalité psychique dont ils sentent l'importance mais dont ils n'arrivent pas à

¹⁵¹Massicard Élise, 2001, « 'L'Europe est séparatiste !' ou les avatars du discours de l'unité en Turquie », octobre 2001, *Etudes du CERI*.
<http://www.ceri-sciences-po.org/archive/octnovdec01/artem.pdf>

dessiner clairement les contours. Nous l'avons dit : ce "syndrome" ne date pas du traité de Sèvres du 10 août 1919. Il est bien antérieur puisqu'il commence avec le repli de l'Empire ottoman.

Ensemble fermé, l'hétérogénéité des points qui composent la Turquie semble toujours être une difficulté majeure. Ces points, nous avons suffisamment insisté dessus pour ne pas y revenir, sont désignés comme "étrangers" à l'ensemble alors même que la frontière de cet ensemble est définie mais pas saisie. Autrement dit, les bords de la Turquie sont clos mais non saisissables puisque objet a. On objectera avec raison qu'il existe bien une frontière juridique, avec des miradors qui matérialisent la frontière du pays. Le simple passage de la douane à l'Aéroport d'Atatürk reste un moment solennel. On ne rentre et on ne sort pas sur le territoire national comme dans un moulin. Il n'en reste pas moins qu'en tant qu'objet a, la frontière de la matrice n'est jamais conquise. Si elle l'était, la conquête de Constantinople ne serait pas répétée chaque année, alors même que cela fait plus de cinq siècles que les Turcs ont pris Constantinople. Cela est commémoré chaque année avec des cérémonies rejouant l'entrée dans la ville par la muraille terrestre.



Illustration n° 5. Affiche pour la commémoration du 558^{ème} anniversaire de la conquête d'Istanbul organisée par la grande municipalité d'Istanbul.

L'objet a en position d'Autre n'est pas sans produits, comme le démontre le film *La conquête : 1453*. Retraçant la conquête de Fatih Mehmet, ce film fut l'un des plus gros de l'histoire du cinéma turc par son budget et a connu un très grand succès populaire. L'affiche montre ici l'un

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

des héros de la prise de Constantinople, Hasan Ulubatlı, qui selon la légende serait mort transpercé de 27 flèches en plantant le premier drapeau ottoman en haut des remparts de la ville. La sémiologie du martyr est suffisamment explicite pour que l'on ne s'étende pas dessus.



Illustration n° 6. Affiche du film d'Aksoy, La conquête. 1453.

Autre mise en scène de cet objet a jamais acquis, toujours à conquérir : le musée de la Conquête, juste à l'extérieur des murailles de Constantinople, avec pour clou du spectacle une coupole "son et lumière". Il est l'un des lieux les plus visités d'Istanbul par les Stambouliotes. Après une première salle où sont donnés les éléments historiques, la coupole permet de revivre la bataille, cela sous le regard bienveillant de Mehmet le Conquérant lui-même caché dans les nuages.



Illustration n° 7. Le musée de la conquête. Istanbul.



Illustration n° 8. Musée de la conquête. Istanbul.

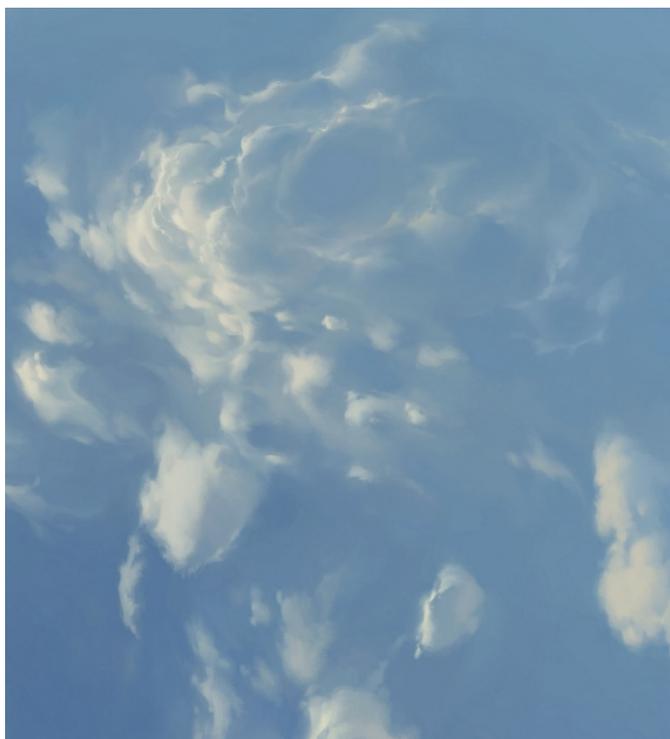


Illustration n° 9. Mehmet in the sky.

Autre opération de mise en scène de l'objet a, est, chaque année, la reconstitution de la bataille de Mantzigert (1071) qui vient rappeler l'entrée des Turcs en Anatolie. En 2013, la célébration de cette bataille organisée par le ministère de la Jeunesse et des Sports s'est faite avec la participation de 1071 jeunes hommes portant le nom d'Alparslan, nom du sultan à la tête des forces "turques".

La scénographie pour rappel de la conquête n'est donc pas à la marge. Elle montre la place de l'objet a qu'est le territoire. Parce qu'insaisissable comme objet, cela donne lieu à un marquage du paysage par des "lune et

étoile" gigantesques, des slogans disant que cette terre est turque ou d'autres slogans, comme sur cette photographie, où il est dit : "avant, la patrie".



Illustration n° 10. Slogan et appropriation du territoire ("avant, la patrie").

Est dit que l'Anatolie est "turque" parce que rien n'est moins sûr. Ahmet Insel pointe d'ailleurs ce sentiment d'inquiétude lorsqu'il dit que les Turcs se sentent finalement toujours étrangers à la Turquie¹⁵². Le sentiment d'étrangeté vient que, dans cette configuration, la référence à l'Autre n'est pas assurée si bien que "faute d'une référence au grand Autre, le petit autre devient pour moi non plus un petit autre mais un étranger"¹⁵³. La chose est étonnante lorsque l'on sait combien est louée l'hospitalité des Turcs, mais l'autre est toujours d'abord un étranger, c'est-à-dire susceptible d'être ignoré, avec qui le rapport sera d'abord une non prise en considération. La chaîne symbolique n'ayant aucune autorité, pour qu'un autre se mette à exister, il faut en passer par le registre imaginaire. Ainsi lorsque l'on conduit en Turquie, le code de la route (registre symbolique) compte beaucoup moins que le signe de main que vous ferez au chauffeur d'en face pour qu'il vous capte du regard et vous prenne en considération, une fois établi le contact visuel. Melman continue son raisonnement en soulignant qu'à défaut de l'Autre, l'étranger finalement vient se substituer à l'Autre : "La substitution au grand Autre de l'étranger ne peut qu'avoir un effet apaisant, contre l'angoisse, justement, de cette inexistence du grand Autre"¹⁵⁴. L'hospitalité turque serait peut-être à comprendre dans cette perspective.

Lorsque l'étranger surgit dans le réel et vient se concrétiser, si la différence s'affiche, la réaction produite est de la xénophobie : " En revanche, si dans le réel surgit l'étranger, cette émergence vient signer l'échec de notre effort. Elle sera entendue d'une certaine façon comme la forclusion que nous aurions opérée du Nom-du-Père puisque cet étranger qui se révèle dans toute sa crudité, le voilà, là, dans le réel ! C'est dire notre ambivalence foncière   l'égard de l'étranger qui apparaît ainsi dans le réel puisqu'il représente pour nous une menace [...] ; et parce qu'en même temps

¹⁵² Bonzon, *op.cit.* p. 97.

¹⁵³ Melman Charles, 2008, *La linguisterie. Séminaire 1991-1993*, Paris, ALI. p 25.

¹⁵⁴ Melman Charles, *ibid.* p 14.

cet étranger qui apparaît dans le réel n'a pas d'existence légale puisqu'il n'est pas reconnu par le Père dont néanmoins nous nous réclamons. C'est bien pourquoi [...], la xénophobie est le sentiment au monde le mieux partagé"¹⁵⁵.

Nous verrons combien l'Autre n'est pas en position d'altérité, du fait de la révolution des signifiants. La conséquence est que la chaîne symbolique n'a plus aucune autorité. La différence n'est dès lors plus admissible car elle vient souligner le défaut de l'Autre qui est d'être plein d'un objet a. Il est particulièrement difficile à comprendre qu'en Turquie, la différence d'autrui n'est pas perçue comme le signifiant du manque de l'Autre – c'est la soubassement du succès des agences de voyages depuis plus d'un siècle et demi en Europe : l'exotisme – mais comme celui du manque du manque de l'Autre. Raison pour laquelle la différence d'autrui angoisse car elle menace l'Autre d'une division à l'infini. Toute différence est vécue sur le mode de la division, non de la soustraction ou de l'addition et encore moins de la multiplication. Toute émergence d'un 2 entraîne l'appréhension d'une suite infinie : Le 2, puis le 3, le 4 etc. Cette division s'appliquerait à "1", l'unité nationale – l'ensemble fermé –, dont l'existence n'est jamais bien assurée, comme nous le montre cet élément de grammaire dont une mathématicienne, un jour, nous a confié son étonnement devant sa persistance. En Turc, on rappelle toujours l'unité lorsque l'on compte. Ainsi on demandera une unité de pain (1 tane (unité) ekme (pain)) plutôt qu'un pain. Il y a une redondance logique avec ce rappel grammatical de l'unité. C'est donc ce 1 qui est divisible à l'infini : $1/ (2, 3, 4, \dots)$ tend vers le 0. Si bien que nous pouvons dire que cet élément "étranger" est moins une "différence", produit d'une soustraction, que celui d'un quotient, produit d'une "division".

Un dernier exemple permettra d'illustrer cette logique de la division supposée avec une population qui en porte une, sans quotient. Les hemşin sont des descendants d'Arméniens convertis à l'Islam au 17^{ème} siècle¹⁵⁶. Sorte d'oxymore identitaire en Turquie, les hemşin sont des Arméniens musulmans, même si bon nombre d'entre eux « rejettent » ou n'ont pas conscience de cette identité arménienne. Ainsi, Georges Dumézil qui a publié quatre articles sur eux, entre 1964 et 1986, notait que les jeunes hemşin ne savaient pas qu'ils parlaient arméniens. On comprend aisément la ligne de partage qui traverse le groupe « ethnique ». Sans surprise, les historiens et les ethnographes arméniens mettent l'accent sur la turcisation forcée tandis que les savants turcs avancent que les hemşin n'ont rien à voir avec les Arméniens, qu'il s'agit d'une tribu d'authentiques Turcs (oğuz) qui se seraient arménisés par contact, selon Orhan Türkdoğan (la même thèse est soutenue pour les alévis, les Kurdes). La thèse est élaborée par Fahrettin Kırzioğlu au début du 20^{ème} siècle. Il est le père de ce que Rüdiger Benninghaus¹⁵⁷ appelle le « rejectionnisme », terme inventé par pour

¹⁵⁵ Melman Charles, 2008, *ibid.* p15.

¹⁵⁶ Simonian, Hovann H. 2007. *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York.

¹⁵⁷ Benninghaus, Rüdiger, 2007, « Turks and Hemshinli. Manipulating ethnic origins and identity », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin*.

désigner le refus, conscient ou non, de nombreux hemşin de l'identité arménienne véhiculée par la langue même. Le rejectionnisme est bien sûr le fruit du « nationalisme turc ». Il a toutefois des racines profondes puisque, comme le montre en filigrane l'article d'Alexandre Tourmarkine dans ce livre collectif¹⁵⁸, avec l'étude de l'investissement dans la carrière des ulémas d'une partie des hemshins. Cela démontre la réalité d'une adhésion partielle aux cadres idéologiques, à commencer par l'islam, de l'Empire puis de la République de Turquie alors même que d'autres études historiques attestent que la conversion à l'islam s'est faite en partie dans la violence au 17^{ème} siècle et qu'elle a duré durant tout le long du 19^{ème} siècle, avec des crypto-pratiques chrétiennes jusqu'en 1890¹⁵⁹. Ce genre de renversement de loyauté n'est toutefois pas rare. Nous en avons vu un excellent exemple dans la révolte alévie menée par la famille des Çapanoğlu contre Atatürk pendant la guerre de libération. Les alévis du Bozok ont entièrement oublié qu'ils ont participé activement à la révolte et ont épousé un kémalisme des plus fervents.

Les hemşin parlent donc arméniens et sont musulmans. Ils sont les inverses structureaux des Karamanlis (chrétiens parlant turc, de la région de Capadoce¹⁶⁰). Or l'article de Benninghaus comme quelques recherches sur internet montrent qu'énoncer la possibilité de dire qu'il existe des "Arméniens musulmans" revient à mettre en péril l'unité de la Turquie comme si celle n'était jamais bien assurée. L'accusation d'un ennemi travaillant inlassablement à la destruction du pays est invariablement sortie. L'angoisse de la division, du démantèlement, du démembrement induit que la moindre expression d'une différence est interprétée comme une tentative de division, comme nous le montre cette photographie assez courante sur internet.

History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey, Routledge : London and New-York, pp. 353-388.

¹⁵⁸ Toumarkine Alexandre, 2007, « ottoman political and religion elites among the Hemshin. Te mid-nineteenth century to 1926 » in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York, pp. 100-123.

¹⁵⁹ Simonian, Hovann H. 2007. « Hamshen before Hemshin », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York, pp 19-41.

Simonian, Hovann H. 2007. « Hemshin form islamicization to the end of nineteenth century », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York, pp 52-99.

¹⁶⁰ Tapia (de), Aude Aylin. 2016. "Orthodox Christians and Muslims of Cappadocia: Intercommunal Relations in an Ottoman Rural Context (1839-1923)." PhD, Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques and Atatürk Institute for Modern Turkish History, EHESS and Boğaziçi University.



Illustration n° 11. "Vous ne pourrez pas séparer ces mains. Vous ne pourrez pas diviser cette patrie".

Le slogan est explicite et se passe de commentaire : "Vous ne pourrez pas séparer ces mains. Vous ne pourrez pas diviser cette patrie". Les exemples de slogans sont nombreux. Rappelons l'un d'entre eux : "Şehitler ölmez, Vatan bölünmez" ("les martyrs ne meurent pas ; la patrie est indivisible").

Un dernier exemple sera donné par un sondage effectué en 2006 par la revue *Tempo* auprès de 800 personnes dans 15 départements (avril 2006). L'objectif était de proposer une photographie du nationalisme turc. Plus de 50 % se définissent comme "patriote" et 37 % comme "nationaliste". Pour près de 40 % des sondés, il est impossible d'être juif ou chrétien et turc. Pour près de 60 % un turc doit accorder la plus haute importance à l'intégrité indivisible de la Turquie. Plus de 50 % pensent que la Turquie est menacée par une division ethnique mais, plus étonnant, 53 % pensent aussi qu'elle est menacée par une division confessionnelle, alors même qu'il n'existe plus aucune minorité susceptible d'avoir une revendication territoriale. Cela vise donc essentiellement les Alévis. Autre résultat remarquable est que si 89 % sont d'accord avec la proposition que la Turquie est une "mosaïque" composée de différentes cultures (image rhétorique classique), 84 % disent aussi que la culture turque doit dominer en Turquie.

Même chez les intellectuels d'envergure "internationale", ce syndrome envahit le raisonnement avec pour conséquence logique que "seuls les Turcs peuvent comprendre les Turcs", sans que cela soit de l'humour. Cette expression est la forme dérivée de cet adage : "'Türk'ün en iyi dostu Türk'tür" (le meilleur ami du turc est le turc) ou encore de cette phrase : « nous ne ressemblons qu'à nous-même »¹⁶¹. Nous trouverons une parfaite illustration dans l'introduction à *Fragments of Culture* écrite par Deniz Kandiyoti, le tout argumenté dans une rhétorique post-colonialiste. Il a même été entendu de la part d'un éminent collègue turc, enseignant à l'université francophone de Galatasaray, qu'il n'avait rien à apprendre de son pays d'un collègue français, en l'occurrence une brillante turcologue à qui il s'adressait, ceci après l'avoir « félicitée » sur son dernier ouvrage sur

¹⁶¹ Hanioglu p 174.

les alévis. Ce genre de considérations xénophobes est le quotidien du chercheur français dans le milieu universitaire turc.

Toutefois, est avancé autre chose que le constat souvent répété de la prégnance du syndrome de Sèvres. Celui-ci, comme tous les syndromes, n'explique rien. Pourquoi donc conserve-t-il une telle empreinte sur la société turque ? Pour y répondre, nous devons en passer encore par la logique en posant l'écriture de ce mathème

$$A = \frac{1}{1 - a}$$

Pour que 1, pensé comme indivisible mais toujours en danger de l'être, soit fait en l'Autre, il faut que a soit proche de zéro. Les lecteurs se souviendront peut-être que nous sommes ici devant un mathème qui n'est pas sans rappeler un autre, que nous avons vu lors de l'exploration du religieux.

$$A = \frac{1}{1 + a}$$

Nous devons en rester là pour cette correspondance entre deux relations a priori contraires et complémentaires du rapport entre A et a. Nous voudrions cependant souligner que si l'Autre divin est décomplété dans un cas, dans l'autre il n'a de cesse d'être complété. En ce point, nous devons maintenant comprendre en quoi cette place de l'Autre s'est vue conquérir par un 1 victorieux là où Dieu lui-même est régulièrement troué dans son altérité pour qu'il ne puisse pas être ce 1 inaccessible. Cela tient au travail de colonisation de l'espace de l'Autre par Mustafa Kemal Atatürk. Posons enfin que l'1 dans l'Autre est déjà l'indice d'un régime travaillé par la totalité, c'est-à-dire, littéralement totalitaire.

Nous savons que la révolution kémaliste fut une révolution (devrim) des signifiants bien que cela soit rarement exprimé ainsi. Cela a des conséquences qui ne tiennent pas seulement aux façonnements du social mais bien à la structuration du lieu de l'Autre. C'est en ce lieu que fut menée la révolution.

$$\frac{\text{Agent}}{\text{vérité}} \rightarrow \frac{1}{1 - a} \text{ plus de jouir}$$

L'ordre des révolutions (devrim) entreprises par Mustafa Kemal a son importance. Il a déconstruit méthodiquement l'ensemble de l'édifice ottoman, avec une précision chirurgicale. Nous passerons sur les aléas de la mise en place des réformes. Mustafa Kemal met fin dans un premier temps au sultanat (1er novembre 1922), ce qui a pour conséquence d'en finir avec la fonction politique de la dynastie d'Osman dont on se souvient qu'elle

s'était mise en position d'exception soutenue par le rapport de sélection divine. Dieu ne décide plus de qui doit régner sur la Turquie.

Mustafa Kemal fonde le Parti du Peuple Républicain (CHP) puis proclame la République le 29 octobre 1923 pour en devenir le Président jusqu'à sa mort¹⁶². Après le sultanat, après avoir réglé la dimension proprement politique de la souveraineté, il abolit le califat (3 mars 1924), opération plus difficile puisque cela ne concerne pas seulement la Turquie mais tout le monde musulman. La grande purge de l'Autre commence.

Un simulacre de débat démocratique pousse Kemal à fonder le parti d'opposition "Parti Républicain Progressiste" qu'il ferme quelques mois plus tard (17 novembre 1924-3 juin 1925)¹⁶³. La Turquie républicaine est donc un régime de parti unique, le CHP jusque dans les années cinquante. À la différence de ce que connaissaient à la même époque l'Union soviétique, l'Allemagne et l'Italie – pays avec lesquels Atatürk détestait que l'on compare la Turquie –, "c'était l'État et non le parti qui était le maître"¹⁶⁴. Or l'État, nous le verrons, c'est lui.

Mustafa Kemal s'applique ensuite à détruire l'ordre symbolique du pouvoir religieux. Qu'il soit bien entendu ici qu'il ne s'agit pas des symboles du religieux mais bien des signifiants, c'est-à-dire l'organisation de la différence par la lettre coranique. L'abolition du califat est une décapitation qui ne suffit pas à déloger Dieu lui-même du lieu de l'Autre. La réforme du fez est sans doute à comprendre dans cette perspective. Dans l'Empire ottoman, les couvre-chefs – turbans, fez, bonnets, coiffes – appartenaient à une sémiotique riche associée à la fonction sociale, à la profession, au rang de chacun. Sur chaque stèle était ainsi représenté le couvre-chef du défunt : la tombe du derviche était ornée du bonnet de sa confrérie. À partir de Mehmet II, les fonctionnaires et les militaires doivent porter le fez. Parmi ces couvre-chefs, le fez (bonnet de feutre rouge du nom de la ville de Fès au Maroc), était particulièrement apprécié parce qu'il ne comportait pas de visière. Il permettait donc la prosternation lors de la prière (rakat), le front devant toucher le sol. Le fez permettait surtout de ne pas souscrire à la prescription musulmane de ne pas soustraire son regard à Dieu. Dieu doit pouvoir voir les yeux du croyant. Couvrir la tête des Turcs par des chapeaux revenait donc à les soustraire du regard d'Allah, autrement dit de vider Allah de sa place d'Autre. Bien sûr la réforme du chapeau était une façon d'imposer un ordre imaginaire aux Turcs, de les faire "ressembler" aux Européens, aux "mécraents" (Gavur). Toutefois il s'agissait bien avant cela de commencer à altérer l'altérité de l'Autre, sans quoi cela n'aurait pas provoqué des émeutes et une répression forte de la part du pouvoir, dont une condamnation à mort. Lire la réforme du chapeau comme une question de "sécularisation" ou de mode vestimentaire « moderniste » revient à passer à côté du coup d'État dans l'ordre symbolique, de la révolution de

¹⁶² Il est possible que Mustafa Kemal ait eu l'idée de prendre le sultanat et le califat mais ces compagnons l'en auraient dissuadé, raison pour laquelle il aurait fondé la République. Voir sur ce point Mango Andrew, 2006, *Mustafa Kemal Atatürk*, Coda. p. 365.

¹⁶³ Une autre tentative d'un second parti est faite en 1930 (le Parti Républicain Libre). Il se dissout quelques mois plus tard.

¹⁶⁴ Mango, *op.cit.* p 459.

l'ordre de la différence. Remarquons que Mustafa Kemal n'est pas allé jusqu'à interdire le voile aux femmes même si une politique de dévoilement fut tout de suite mise en place. Nul hasard que ce soit présentée là une matière à politique de choix, au moment du retour au multipartisme dans les années cinquante. La question de la limite posée par les femmes est encore largement à explorer.

Une fois la réforme du chapeau accompli, les autres mesures suivirent : après les yeux, ce furent les poumons de la spiritualité religieuse. Mustafa Kemal ordonna, le 30 novembre 1925, la fermeture des couvents des ordres de derviches dont on sait que les pratiques spirituelles sont fortement associées au souffle (nefes). Ces tarikat (litt. chemin, confréries religieuses) constituaient et constituent toujours de formidables réservoirs de réseaux de solidarité. Il s'agissait de couper définitivement le monde religieux de ces traditions savantes et poétiques, sous prétexte de modernité. La formule était claire : « Medeniyet tarikatı, Türkiye şeyhler, dervişler ülkesi olamaz. « En doğru en gerçek tarikat medeniyet tarikatıdır » (« le chemin/confrérie (tarikat) de la civilisation ne peut pas être la Turquie des derviches et des sheikh. La plus droite et la plus vraie des confréries/des chemins est le chemin de la civilisation »)¹⁶⁵. Une fois ce coup de force réalisé, il en finit avec le droit musulman, change le code civil en adoptant celui de la Suisse (1926), donne le droit de vote aux femmes (1926). En 1928, la référence à l'Islam comme religion officielle disparaît de la constitution. La première homélie est faite en turc. L'Autre n'appartenait plus à Dieu. Mustafa Kemal pouvait dès lors lancer la révolution des signifiants, la transformation de l'Autre. Nous retrouvons ici le travail que nous avons trouvé dans la paranoïa : la nécessité de venir prendre place dans l'Autre pour y jouer le rôle de limite et structurer ainsi la chaîne des signifiants. Atatürk va jusqu'à inventer une nouvelle langue : le "turc pur" (öztürkçe). Pour cela, il va effectuer cette incroyable conversion à l'alphabet des "gavur", des mécréants, en abandonnant l'alphabet arabe au profit de l'alphabet latin.

Malgré l'opposition qui se fit entendre notamment des universitaires et des intellectuels, Mustafa Kemal décide de mener la réforme de l'alphabet tambour battant : "elle se fera en deux mois ou elle ne se fera pas" aurait-il déclaré. Elle fut donc menée avec célérité, et dans un premier temps, avec beaucoup de discrétion. En effet, Mustafa Kemal savait qu'il rencontrerait une opposition. Il se souvenait de la tentative échouée d'Enver Pacha pour qui il avait eu ce mot "il y a un temps pour la guerre et un temps pour l'alphabet".

Tout l'argument de la réforme reposait sur l'inadéquation alphabet arabe, surconsonnisé, et langue turque, survocalisée. Ce problème était déjà soulevé dès le milieu du 19^{ème} siècle. Une minorité, certes très visible, soutenait dès lors cette conversion "nécessaire" d'autant que la lettre latine se trouvait déjà dans le paysage culturel ottoman. De nombreux intellectuels étaient partis faire leurs études en Europe, en France. Beaucoup étaient parfaitement francophones, comme Mustafa Kemal lui-même. Enfin, on utilisait l'alphabet latin dans les télégrammes. Pourtant, en raison de la dimension blasphématoire que la conversion induisait, Mustafa Kemal

¹⁶⁵ Merci à Nicolas Elias pour ce rappel.

patientait d'autant qu'en face, une opposition s'était constituée depuis l'époque des Jeunes Turcs.

Les adversaires soutenaient, avec raison, que l'adoption des caractères latins était un arasement culturel. L'arabe est la lettre du Coran. Il en est son réel. La changer revenait à une apostasie, ni plus ni moins, c'est-à-dire une violation de la vérité divine. On comprend dès lors la violence de l'acte. Paradoxalement, cela a produit une sacralisation accrue de la lettre arabe. Plus que jamais l'arabe est "sacré". L'impossibilité de lire la lettre lui confère une puissance que les révolutionnaires kémalistes avaient sous-estimée. Ainsi, il n'est pas rare de voir des Turcs prier devant des inscriptions ottomanes – dont le texte relève de la plus banale déclaration d'évergétisme ou d'indication factuelle – pensant que ce sont là des versets du Coran. L'autre conséquence, voulue, était de couper littéralement avec l'univers littéraire antérieur, soit les six siècles de civilisation, d'archives, de poésie, de littérature et de science. Les intellectuels avaient parfaitement conscience de cette dépossession du passé ottoman. Par ailleurs, certains faisaient remarquer que le Japon connaissait trois alphabets et que cela ne l'avait nullement entravé dans sa marche vers la modernité pendant l'ère Meiji. La réforme n'était en aucun cas une condition du progrès. Enfin, pour beaucoup d'opposants, le problème n'était pas tant l'alphabet que les analphabètes. Outre que cela conduisait les lettrés à devenir analphabètes, cela ne permettait pas non plus aux Turcs d'apprendre à lire et à écrire. Pour résorber le taux de 80 % d'analphabètes, il fallait faire des écoles, non changer d'alphabet. Le dernier contre-argument était que la "transformation des institutions sociales ne se commande pas" ¹⁶⁶. Autrement dit, pas « touche au grisbi ». L'argument est surtout le signe de la haute conscience que le changement d'alphabet revient à bouleverser le trésor des signifiants puisque alphabet, orthographe et vocabulaire (arabe ou occidental) sont étroitement liés. Adopter les caractères latins donne la possibilité d'accéder au trésor des signifiants de l'autre. Les lettres latines étaient taillées pour pouvoir adapter les mots empruntés aux langues occidentales¹⁶⁷. La réforme de la lettre portait en son sein la réforme de la langue : elle frappait le réel du symbolique, ce que tout le monde comprenait. L'enjeu était la maîtrise de l'Autre, pour le mettre au service de la production des citoyens. Cela se traduit très concrètement par la campagne nationale, contemporaine de cette révolution de la lettre : "Vatandaş türkçe konuş" (Commatriote, parle turc !). Il est donc prescrit aux S2 de parler une seule langue de l'Autre : le turc.

La réforme de la lettre est une apostasie. Nous devons cependant nous garder d'explication en termes de logiques "laïques", car la laïcité turque n'est pas la française tant elle n'était qu'un moyen pour que l'objet a soit au travail en place de l'Autre comme nous le verrons plus bas. Dans la continuité du retrait de la référence religieuse, Mustafa Kemal voulait procéder à l'éradication des fondements de l'ordre symbolique ottoman. La "conversion" est orchestrée par une commission, dans les arènes parallèles d'Ankara. Neuf personnes sont nommées par Mustafa Kemal. Ces experts,

¹⁶⁶ Szurek, 2013, *op.cit.* p. 206.

¹⁶⁷ Notons que les lettres latines étaient déjà en usage dans les télégrammes.

nous dit Emmanuel Szurek, firent la comparaison de plusieurs alphabets européens (roumain, espagnol, polonais, norvégien, etc.) pour trouver le graphème correspondant à la valeur phonétique¹⁶⁸. Tout l'enjeu était de trouver des lettres qui correspondent à la sonorité de la langue "turque" qui n'était pas forcément rendue par l'alphabet arabe. Pour les linguistes, le turc est une langue qui respecte une harmonie vocalique inexistante en arabe. Si bien que le passage à l'alphabet latin permet d'identifier aisément les mots "turcs" (harmonie vocalique respectée), des mots arabes (pas d'harmonie vocalique). Elle fait donc ressortir la frontière étymologique, ce qui constitue un premier pas vers la réforme de la langue. Est décidé pour traduire tous les mots ottomans d'introduire des nouvelles lettres comme le ş, le ı, ç, ğ, ö, ü. En revanche, sont rejetées les lettres x, w et le q, lettres que l'on retrouve dans le kurde¹⁶⁹. Est-ce dans un jeu de miroirs différenciateur que ces lettres ont été exclues ? C'est possible, notamment pour le "x" qui se rencontre dans beaucoup de mots comme taksi (taxi) ou la place Taksim (taksim voulant dire "division").

Une autre lettre fut exclue et non des moindres : le q. Pour cette dernière, l'histoire est centrale, car elle le fut par Mustafa Kemal lui-même. Les savants chargés d'élaborer ce nouvel alphabet butaient sur le problème du "kh" arabe. Comment le traduire : par un q ou par un k ? Ils se tournèrent vers Mustafa Kemal qui prit son stylo et écrivit Qemal et Kemal. Après avoir regardé un instant les deux prénoms écrits, il lança en guise de sentence "böyle (Qemal) olmaz" ("Qemal, comme ça, ce n'était pas possible")¹⁷⁰. Qemal ne faisait pas assez viril dit-on. Cette préférence pour le K se retrouve dans sa signature ottomane où une lettre est tracée de façon à ce que l'on puisse lire un K. La présence de ce K, avant la lettre, invalide en partie l'anecdote : Mustafa Kemal savait déjà le Q condamné à disparaître parce qu'il était francophone. Il faut bien sûr entendre le sens "grivois" de la lettre, Q, lorsque nous disons qu'elle est exclue de la langue. Mustafa Kemal s'employa aussi à déssexualiser la langue. Dans les langues turciques, il n'y a pas de genre. Mais en Ottoman, via l'arabe certains mots étaient "genrés". Avec la réforme de la langue, ces mots vont disparaître. La langue va devenir sexuellement neutre. Comment ne pas penser que cela n'a pas eu des effets sur la façon dont les formules de la sexualité¹⁷¹ dans ce pays peuvent se mettre à l'œuvre ?

Emmanuel Szurek parle très justement de mutation anthropologique produite par ce changement de lettre, donnant comme exemple le fait d'appréhender par exemple le monde de gauche à droite et non plus de droite à gauche. La mutation s'observe dans l'ordre du changement radical

¹⁶⁸ Szurek, 2013, *op.cit.*p. 233.

¹⁶⁹ Au même moment, les kurdes, sous le même discours nationaliste, effectuent aussi une réforme de leur langue en latinisant leur alphabet et en révisant, en inventant leur langue. La comparaison entre les deux processus mériterait d'être faite. Voir sur ce point la thèse de Clémence Scalbert-Yücel, *Conflit linguistique et champ littéraire kurde en Turquie*, 2005, Thèse de doctorat, Paris: Université Paris IV.

¹⁷⁰ Mango rapporte l'anecdote. Mango, *op.cit.* 425. Voit aussi Korkmaz Zeynep, *Atatürk ve Türk dili*, 1992, Kitapyurdu.

¹⁷¹ Lacan Jacques, 2001, séminaire 1970-71, *Encore*, Paris: ALI.

de la fonction de l'Autre dans la société. Atatürk va réussir ce que tout paranoïaque, si l'on suit le texte de Melman, aspire à faire : dicter la loi à la langue, la loi à l'Autre. Non seulement il va faire limite mais il comble l'Autre en lui donnant l'objet a. Est-ce aller trop loin que ce n'est peut-être pas par amour des femmes mais en raison d'une identification avec elles ? Posons a minima la corrélation entre vote des femmes – ce qui revient à une égalité entre hommes et femmes –, la déssexualisation de la langue et l'absence d'enfants naturels, l'adoption de filles et la volonté de ne pas transmettre son nom, c'est-à-dire de ne pas se comporter comme un père, lui qui se proclame le "Turc-père".

Jusqu'à présent, nous avons résisté à la tentation de nous livrer à une "psychologie" d'Atatürk. Continuons cet effort et limitons-nous ici à noter que cet Autre n'est plus nécessairement manquant puisque Mustafa Kemal vient ordonner sa révolution. Nous devons préciser que sans nul doute une réforme de l'osmanlı était nécessaire tant la béance était grande entre langue démotique et langue du palais. La réforme a vite cédé le pas à une révolution que nous pourrions qualifier de « délire » tant elle apparaît comme une logique dévorant l'ensemble des champs de la raison, ravageant l'Autre dans une surjection de tous ses éléments vers un 1. Comme trésor des signifiants, sa "purge" commence dès 1928, avec la chasse aux constructions grammaticales arabo-persanes. En 1932, la Société d'Études de la Langue Turque (TDK) est créée. Elle est l'organe de la révolution linguistique. Une campagne de récolte de mots "turc-pur" (öztürkçe) commence en novembre 1932¹⁷². En mars 1933, les journaux publient quinze à vingt mots par jour "arabes" dont il faut trouver l'équivalent turc. La TDK centralise les propositions. En fait de trouvaille, il s'agit le plus souvent d'emprunt au français et de néologisme. Ainsi "général" donne "genel"; "école" donne "okul". Les kémalistes enlèvent des mots persans pour en mettre des français¹⁷³. Le résultat est un chaos linguistique, nous dit Emmanuel Szurek. Plus personne ne s'entend et plus personne ne dispose d'une langue commune. La langue produite est une novlangue de bureaucrates incompréhensible pour le reste de la population. Les villageois de Mahmut Makal la prennent d'ailleurs pour de l'arabe lorsqu'il débarque dans son village comme instituteur¹⁷⁴. C'est la langue de l'État, de "l'étranger". Alors que l'objectif était de redonner leur langue aux Turcs, ces derniers sont poussés dans une position d'extériorité par rapport à l'Autre et ne savent, pour le coup, ce que ce dernier veut d'eux. Insistons, il est impossible de voir une vision utilitariste de cette réforme : il s'agit d'un délire qui eut des effets réels désastreux. Outre la diglossie restaurée, il provoqua une purge du patrimoine littéraire (les classiques du divan sont bannis de l'enseignement secondaire), les intellectuels "cosmopolites" sont contraints à l'exil¹⁷⁵.

La "purification de la langue" est à comprendre dans la formule proposée plus haut où A tend vers 1. L'objectif est de boucher le trou de l'Autre pour qu'il ne soit d'aucune façon manquant.

¹⁷² Szurek, *op.cit.* p. 372.

¹⁷³ Szurek, *ibid.* p.433.

¹⁷⁴ Makal, *op.cit.*

¹⁷⁵ Szurek, *op.cit.* p. 438.

$$A = \frac{1}{1-a} \rightarrow \frac{1}{1-a} : a \downarrow$$

savoirs: S2

Ce 1 désiré en position d'Autre donne lieu à des savoirs (S2) travaillés par « l'1 dans l'Autre », par ce que nous pourrions appeler un délire de surjection. Une application surjective est une application pour laquelle tout élément de l'ensemble d'arrivée est l'image d'au moins un élément de l'ensemble de départ. Or ici l'ensemble d'arrivée ne contient qu'un seul élément : 1. Les autres n'en sont que des métonymies. Le délire de surjection est donc une « 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. Dès lors peut s'écrire que « tout anatolien est turc ». La logique totalitaire est en marche.

« Tout Anatolien est Turc »

Il est nécessaire de rappeler que la vision instrumentale de la production d'une histoire « nationale » ne peut rendre compte à elle seule de la dynamique des productions des savoirs du délire de surjection. Il faut donc faire l'exercice intellectuel de ne pas voir seulement « l'intérêt » à produire ce type d'histoire, sans quoi il nous manquera la force du lien d'amour qu'il engendre. Encore une fois, tout l'effort ici est de penser d'une manière *radicalement* autre le kémalisme et de le distinguer nettement du discours nationaliste dont il est pourtant le descendant.

Des savoirs, à savoir l'histoire, la linguistique, l'anthropologie (on pourrait rajouter la musique) sont donc le fruit de ce 1 dans l'Autre. C'est là encore une chose qui n'a pas été suffisamment soulignée : ces savoirs sont tous des *hétérologies*. Ils ont au centre de l'interrogation de l'Autre. Les autres sciences ne furent pas suggestionnées par Mustafa Kemal. Le parti pris adopté, autoritaire nous devons l'avouer, pourrait nous être reproché d'autant qu'à la lecture des premiers pages du *nutuk*, Mustafa Kemal lui-même paraît nous donner tort. De son propre aveu, il considère les associations savantes productrices d'histoire locale comme dangereuses car créatrices de revendications identitaires séparatistes. Oui, mais... À le lire de plus près, nous voyons tout de suite qu'autre chose travaille Kemal. Elles ne sont pas seulement dangereuses parce que particularistes. Pour lui, elles sont aussi fausses. Elles lui posaient donc un problème qui dépassait bien largement la question politique. Sans quoi aurait-il mis tant d'énergie à vouloir prouver l'improuvable. Il serait important ici de se garder uniquement d'une lecture stratégiste de ces "délires". Pour le dire plus crûment, le régime kémaliste n'a jamais eu besoin d'aucune théorie – à part celle du complot – pour réprimer rudement toute opposition. En 1937-1938, nul besoin d'anthropologie physique prouvant l'existence d'une race « turque » : les bombes lâchées de l'avion de Sabiha Gökçen, la fille adoptive d'Atatürk, sur le Dersim ne s'expliquent pas par les mesures métriques de sa sœur Âfet Inan.

Le délire de *surjection* est particulièrement visible depuis les travaux d'anthropologie biologique. La révolution de l'Autre est soutenue par l'imaginaire. Il fallait donner corps, littéralement, à la nation. Atatürk va

donc impulser l'anthropologie raciale par le biais notamment de sa fille adoptive : Âfet Inan.

Les Anatoliens seraient brachycéphales, à en croire l'enquête anthropométrique réalisée à la fin des années trente par Âfet Inan. Voici un caractère phénotypique – à savoir une forme crânienne présentant un indice céphalique supérieur à 80 –, partagé par une population et saisie dans le discours kémaliste. N'oublions pas que nous sommes dans les années 1930. Dans un contexte de raciologie scientifique et de racisme politique – les deux sont à différencier, même si le premier sert largement le second – s'élabore cette mesure de la "nation turque". De cette métrique, Zafer Toprak nous en propose une analyse détaillée¹⁷⁶.

Après avoir rappelé les sources de la raciologie scientifique du 19^{ème} siècle, et la façon dont elle a pris pied en Turquie, notamment par l'intermédiaire d'Eugène Pittard qui dirigea le doctorat d'Âfet Inan et qui fut l'ami d'Atatürk, Zafer Toprak montre comment la jeune République turque est passée, comme discours scientifique légitimateur, d'une sociologie durkheimienne à une anthropologie racialisante. Cette racialisation s'explique par le contexte international marqué par la montée du nazisme et du fascisme qui prend appui sur l'imaginaire de la race construite par l'anthropologie physique. Pour Atatürk, l'enjeu est d'abord de, littéralement, donner (1) corps à la nation, et d'en projeter l'image aux autres nations. Nous voyons donc la prégnance du 1 dans le savoir (S2).

$$\frac{1}{S2} \downarrow$$

L'image du 1 sera celle de la brachycéphalie. Celle-ci fait depuis plusieurs décennies objet d'un débat entre anthropologues physiques. Zafer Toprak rappelle les positions racistes d'un Vacher de la Pouché pour qui le brachycéphale *Homo Alpinus* serait un "parfait esclave", cela à la différence du dolichocéphale. Or, pour ces savants occidentaux, les Anatoliens, parce que brachycéphales, appartiennent à cette race alpine ou "alp-arménienne" – pour reprendre une terminologie d'un des papes de l'anthropologie physique de cette période, George Montandon (exécuté par la Résistance à la Libération). S'étendant de la France à l'Anatolie en passant par les Balkans, cette "race" brachycéphale serait venue d'Asie en Anatolie et aurait entamé une migration vers l'Europe au Néolithique pour venir se mélanger avec des populations dolichocéphales. Les débats et les hypothèses sur la différence entre brachycéphalie et dolichocéphalie, ne restent pas limités aux laboratoires des musées. Il existe une articulation étroite entre champ politique et champ scientifique. Loin d'être cantonnée à un espace neutre d'enjeu, la science, ici en position de plus-de-jouir semble avoir toute prégnance sur le politique si bien que pour prendre place sur la scène du politique, il faut d'abord répondre par celle de la science. Pour quelle

¹⁷⁶ Toprak Zafer, 2012, *Darwin'den Dersime Cumhuriyet ve Antropoloji*, Istanbul: Dogan Yayinlari.

raison ? Si nous prenons appui sur le discours, nous voyons alors que la place du plus-de-jour « détermine » la place d'agent.

$$\frac{\text{Agent}}{\text{vérité}} \nwarrow \frac{\text{Autre}}{\text{plus - de - jour}}$$

Or, l'Anatolie, dans ce contexte de racisme international, a un net désavantage : les populations sont brachycéphales, de toute évidence, donc jugées inférieures. Comment dès lors renverser le stigmate ? Certains y liront un discours délirant. Soyons plus prudents : le délire arrive sur les théories qui vont émaner de cette anthropologie sociale mais non dans ce racialisme "commun" de politique internationale de l'époque.

Mustafa Kemal Atatürk s'emploie à renverser le stigmate avec ce dont il dispose, à savoir deux théories scientifiques, plus ou moins admises à l'époque : la théorie d'une migration préhistorique de brachycéphales et celle voulant que la révolution néolithique aurait vu le jour dans le Croissant Fertile. Dès lors, un discours alternatif scientifique s'élabore contre celui du nazisme : ces brachycéphales migrants sont les créateurs et les porteurs de la civilisation. La suite s'appuie sur la "théorie de l'histoire turque" qui apparaît dès 1928 : selon elle, les Turcs seraient les 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 prototurcs brachycéphales d'Asie centrale. Les Turcs sont donc la source de toutes les grandes civilisations, de la Chine à l'Amérique centrale en passant évidemment par l'Europe. Il s'agit donc d'un renversement de topologie : la frontière entre eux et les autres est abolie.

Plus rien qui lui est extérieur ne lui est étranger.



Illustration n° 12. la "théorie de l'histoire turque" revue par les humoristes turcs ("la migration des Turcs d'Asie centrale et la découverte du raki¹⁷⁷")

Nous retrouvons le même procédé dans la théorie de la langue solaire, en 1935. Elle repose sur trois propositions : la langue turque est la langue mère de l'humanité ; la "race" turque originaire d'Asie centrale est la source de toutes les grandes civilisations ; c'est dans l'observation de l'astre solaire que le langage est venu à l'homme, plusieurs millénaires avant l'Histoire¹⁷⁸. Dans les deux théories, il s'agit toujours d'abolir le "mur" séparant les Turcs des autres en s'assurant ainsi que personne d'autre ne soit derrière¹⁷⁹. Même s'il ne le sait pas, le semblable est turc. Autant dire que la pensée de la différence est à ce moment une pure surjection vers un 1. Nous sommes en présence d'un délire de grandeur qui travaille à réduire de toute dissemblance dans une conversion vers un "même".

L'orchestration de ce délire est rigoureuse : congrès internationaux, interventions de grands scientifiques étrangers visant à légitimer les thèses des Kémalistes, etc. La production délirante d'une science, et cela est notable, ne va pas sans une volonté d'apporter des preuves. Il ne s'agit pas seulement de la production d'un mythe. Des preuves sont attendues. Ainsi, Âfet Inan se lance dans une grande enquête métrique impulsée par son père. Plus de 64 000 Anatoliens seront ainsi mesurés. À la lecture des grilles d'observation, on réalise l'immense travail que cela a représenté. On se questionne aussi sur la validité des résultats sachant que tout cela fut effectué à la main par des fonctionnaires et des personnes peu formés à la métrique. L'objectif était de montrer que les Anatoliens appartenaient à une seule race, qu'ils n'étaient pas de race mongoloïde mais européenne. Toprak insiste sur la direction donnée à ce "discours" : il est tourné vers l'international. Au niveau national, il remarque par exemple que les considérations racistes s'effacent. Ainsi dans les manuels où l'on demande aux élèves de mesurer leur crâne, prouvant ainsi leur bonne appartenance à la nation, il est écrit qu'aucune race ne saurait être dite supérieure aux autres. Cette unité raciale proclamée permet de construire le corps biologique de la nouvelle République. Elle permet aussi de se débarrasser d'une différence encombrante : celle des Kurdes. Considérés comme brachycéphales eux aussi, voici ces derniers fondus dans ce corps "turc" bien que, selon l'enquête d'Âfet Inan, le pourcentage de dolichocéphalie augmente significativement lorsque nous nous dirigeons vers l'est. Dès lors, toute revendication d'un ordre "culturel" se trouve délégitimée : les Kurdes sont des Turcs qui s'ignorent, puisque de "race turque". La puissance de l'imaginaire semble avoir un certain effet comme le montre la réaction de cet intellectuel nationaliste kurde Chukru Mehmed Sekban qui écrit en 1933 un texte intitulé "La question kurde. Des problèmes des

¹⁷⁷ Le raki est une boisson alcoolisée, forte, parfumée à l'anis et à base de raisin.

Illustration tirée de Yasaroglu Erdil, 2010, *Takma kafana*, Istanbul: Dogan Kitap. p. 69.

¹⁷⁸ Szurek *op.cit.* p. 433.

¹⁷⁹ Référence est ici faite à l'article "Introduction critique à l'étude de l'hallucination", où la question du mur mitoyen est centrale. (*Scilicet*, 1968, 2/3, pp. 120-134)

minorités". Véritable capitulation devant Mustafa Kemal, Sekban "adhère" aux thèses scientistes kémalistes – l'adhésion est telle qu'elle en devient caricaturale et que l'on peut légitimement se demander quelles sont les véritables conditions de rédaction de ce petit livre¹⁸⁰. La dernière phrase en dit long dans ce sens : "Et moi, contemplant les perspectives d'un meilleur avenir pour mes anciens compatriotes d'au-delà la frontière, dans la laborieuse ascension de la Turquie vers le bien-être économique, social et politique, je dis good-bye à ma vie politique" (p.41). La peur du racisme international n'est peut-être pas étrangère à cette adhésion. À la page 35, par exemple, ce passage semble l'indiquer : "Comme disait, il n'y a pas quatre mois, un des plus grands hommes d'État, pendant qu'il parlait de la réorganisation nouvelle d'un des plus grands peuples : "le fondement des États ne peut être que l'unité de la race". Sekban parle ici bien évidemment de l'Allemagne et d'Hitler. Or, il sait aussi ce qui s'est passé pour les Arméniens sous l'Empire ottoman. Avait-il le pressentiment que cela pouvait se reproduire avec les Kurdes. Ce serait donc pour "protéger" les Kurdes de ce qu'il pense voir se répéter¹⁸¹. Ainsi, les Kurdes sont en fait des "touraniens", donc des Turcs : "en réalité : turc, kurde, ce ne sont là que des prénoms, Touranien est notre nom de famille"¹⁸².

La machine "scientifique" pour faire du même est donc en marche : des travaux linguistiques développent par ailleurs l'idée que les langues kurdes sont du turc. La gymnastique est intense puisque les linguistes de Mustafa Kemal tentent de prouver l'existence du "turco-indo-européen"¹⁸³.

L'importance du délire surjectif, où *plus rien d'extérieur ne lui est étranger car tout ramène au 1*, a toujours des conséquences fortes sur la manière dont s'écrit l'altérité « ethnique » dans la Turquie contemporaine, notamment avec une importance considérable du spéculaire en Turquie pour comprendre les phénomènes identitaires s'observe particulièrement bien dans la façon. Aujourd'hui, 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. L'énonciation de l'ethnicité a été longtemps problématique en Turquie, voire cela relevait d'impossibilité de se dire « autre », en raison de ce 1 hégémonique dans le lieu de l'Autre. La relation à l'Autre ne pouvait s'écrire sur un mode « ethnique ». 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 comprendre comme « séparatiste ».

¹⁸⁰ Sekban Chukru Mehmed, *La question kurde et les problèmes des minorités*, 1933, Paris: PUF.

¹⁸¹ La dernière phrase en dit long: "Et moi, contemplant les perspectives d'un meilleur avenir pour mes anciens compatriotes d'au-delà la frontière, dans la laborieuse ascension de la Turquie vers le bien-être économique, social et politique, je dis good-bye à ma vie politique" (p.41).

¹⁸² Sekban, *op.cit.* p36.

¹⁸³ Le paradoxe est que l'on doit à cette période l'émergence et l'essor de l'archéologie, de l'anthropologie et la diffusion de la théorie de l'évolution.

L'impossibilité d'en passer par une écriture symbolique de la différence, en raison de cette nécessité discursive 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 national. La diversité est donc « imaginée » avant de pouvoir être symbolisée. Prise dans ce processus imaginaire, la coupure culturelle semble être neutralisée et dépolitisée. Dès lors, l'« ethnique » se trouve pris par cette nécessité de produire une image, ce à quoi a contribué très largement l'ouvrage de Peter Alford Andrews, malgré lui¹⁸⁴. La différence ethnique y est « imaginée ». 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 fonder. Une fois posée cette relation spéculaire, tout le livre bascule dans l'imaginaire : Peter Alford Andrews donne à ses lecteurs une image des « ethnies » présentes en Turquie. De façon concomitante au livre de Peter Alford Andrews, la métaphore de la *mosaïque* fut dès lors la plus communément utilisée pour évoquer la diversité culturelle, même si les nationalistes les plus virulents se sont élevés fermement contre elle¹⁸⁵.

Un saut épistémologique vers la « fluidité » de l'identité est effectué, dix ans après, par une bonne partie de l'anthropologie turque avec une nouvelle métaphore : le papier marbré, *ebru* en Turc. L'*ebru* aurait cette particularité de produire des frontières floues. L'idée centrale est d'avancer que toutes les identités sont « métisses » et que les frontières qu'elles entendent dressées, sont « poreuses ». Il s'agit de proposer une voie alternative à l'essentialisme nationaliste et à la mosaïque multiculturaliste. Cette métaphore de l'*ebru* a une certaine consistance lorsque l'on compare son procédé technique à celui de la mosaïque. 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. Avec l'*ebru*, 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. 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 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 ce débat autour du papier marbré identitaire qu'il revienne à une romancière de souligner la force aliénante de l'image. Elif Şafak, à travers

¹⁸⁴ 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].

¹⁸⁵ Benninghaus, p. 368.

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 ? ». D'où lui vient son pouvoir d'aliénation ? Pourquoi sommes-nous de cette façon englués dans le registre de l'imaginaire ? L'anthropologie des identités « ethniques », religieuses ou autres, ne semble pas échapper à ce regard de Méduse. Aborder la question de face revient à être pétrifié¹⁸⁶.

« Tous les Turcs sont musulmans »

Avançons sur l'archéologie de ce discours kémaliste dont nous avons pu saisir deux places tenues par l'objet *a* en position d'Autre et les S2 en position de plus-de-jour. Nous avons vu que les savoirs n'étaient pas sans une certaine efficacité sur les Turcs. Ils produisent une turcité qui éradique toute autre forme d'identité. Si les intellectuels libéraux des années 2000 ont tenté de produire un autre signifiant pour donner un espace d'inclusion à la différence ethnique et religieuse en promouvant le terme de « Türkiyeli » (de Turquie) plutôt que « türk », il n'est pas difficile de voir combien cela fut inefficace. Les Turcs se définissent toujours comme « türk » et le sentiment national est loin d'avoir faibli ces dernières années, bien au contraire.

Qu'est-ce que ce « sentiment d'amour national » ? Pourquoi donc l'amour pour la patrie est-il si puissant ? Nous y voyons l'effet du discours. Les Turcs sont amoureux de leur patrie non en raison d'une supposée socialisation « nationaliste » dans la prime enfance mais parce qu'ils occupent une place spécifique dans le discours. Ils n'en sont pas les « produits » finaux, comme dans le discours nationaliste, ils en sont les agents. Nous voyons dès lors la différence entre le nationalisme et le kémalisme.

$$\uparrow \frac{\text{turcs}}{S1} \rightarrow \frac{1}{\text{turcologies}}$$

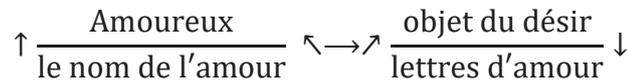
Les Turcs sont amoureux de l'unité de la Turquie. Pour reprendre la perspective du beau livre de Martin Stokes¹⁸⁷, la Turquie doit se comprendre comme une « Republic of love ». Martin Stokes, à la suite d'Herzfeld, pose la question de la relation sentimentale à la nation à travers la musique pop turque. Plus largement, à partir d'un article de l'écrivaine Elif Shafak, il interroge la fonction de l'amour dans la constitution du lien social en soulignant combien c'est là un enjeu tant politique et national que spirituel. Le livre de Stokes est dans la continuité des travaux herzfeldiens :

¹⁸⁶ Fliche Benoît, 2016, « Le miroir de la méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie », in Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche et Christophe Pons (éd.), *Ethnologue, passionnément. Etudes offertes à Christian Bromberger*, Paris : Karthala, pp.284-306.

¹⁸⁷ Stokes Martin, 2012, *Aşk Cumhuriyeti. Türk Popüler Müziğinde Kültürel Mahrem*, Istanbul : Koç üniversitesi Yayınları.

les études d'Özyürek¹⁸⁸, sur la nostalgie du Kémalisme, qui propose la notion d'« État intime », celle de Navarro-Yashin sur le cynisme d'État comme mode de gouvernance en Turquie. Prétentieusement, qu'il soit avancé ici que le magnifique livre de Navarro-Yashin *the make-believe space. Affective geography in a postwar polity*¹⁸⁹ pourrait lu à partir de ce mathème du discours amoureux. Quoi qu'il en soit, une tradition de recherche, depuis Herzfeld, tant à explorer en quoi le sentiment amoureux constitue l'élément central du « nationalisme ».

Cependant le propos diffère ici légèrement puisqu'il ne s'agit plus de dire que l'amour participe du lien à la nation mais qu'il en est *la structure discursive même*. Le discours social est celui de l'amour, non seulement le lien entre le sujet amoureux et l'objet de l'amour. L'amoureux ne serait rien s'il n'était supporté par cette vérité qu'un signifiant maître, le nom de l'amour, en place de la vérité, cela conjugué à des savoirs dont lui seul serait bénéficiaire. Car l'amour produit des savoirs, ne serait-ce que ceux qui circulent dans les lettres, les courriels, voire les sms. Ces *lettres* de l'amour se conjuguent au signifiant maître pour porter l'amoureux vers son objet.



En place d'agent se trouve donc l'amoureux parcouru par la division subjective, de tout son long. L'amoureux ne sait pas ce qu'il fait. Il est agi autant qu'il est acteur du discours. Il est donc divisé. Concernant la Turquie, de quelle division parle-t-on ? De celle qu'instaure la laïcité, essentiellement commandée par les lettres d'amour des savoirs turcologiques (S2) et par Mustafa Kemal. L'impératif d'une mise en contexte historique s'impose non pour sa nécessité logique que par souci de clarté. La Turquie est souvent présentée comme le seul pays musulman « laïc » alors même qu'il est l'héritier du plus grand Empire musulman. Dès lors il est présenté sur le mode de la division entre deux entités pensées comme formant un oxymore. Karen Barkey qualifie d'Empire de la différence en raison de sa diversité confessionnelle et ethnique. Socle de sa légitimation, l'islam y est religion d'État. La doxa historique veut qu'en rupture avec cet héritage, Mustafa Kemal ait instauré une République reposant sur une autre légitimité, nous l'avons vu. L'abolition du sultanat et du califat entre 1922 et 1924, la fermeture des écoles coraniques et des couvents de derviches, l'abolition de la charia (1926) avec l'adaptation du Code civil suisse sont autant de preuves de la fin du religieux. En 1928, l'article stipulant que l'islam est religion d'État est supprimé de la constitution, ce qui met fin à la légitimation religieuse de l'ordre politique. En 1937, stade ultime, le principe de « laïcité » (*laiklik*) est inscrit dans la

¹⁸⁸ Özyürek Ayşe, 2006, *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham: Duke University Press.

¹⁸⁹ Navarro-Yashin, Yaël, 2012, *the make-believe space. Affective geography in a postwar polity*, Duke University Press : Durham and London.

Constitution. La doxa a raison : l'énonciation de ces « réformes » évide, *a priori*, Dieu de la place de la vérité. Il n'est plus en position de faire la loi. Est-ce pour autant qu'il est hors champ ? Il n'en est rien. La foi en Dieu va être investie des logiques identitaires, raison pour laquelle la laïcité turque n'est pas une séparation mais bien une division : il y a un reste. La question n'est donc plus de savoir s'il y a une véritable séparation entre État et religion – il n'y en a pas – mais quelle fonction logique revêt la laïcité. Précision que l'absence de séparation va plus loin qu'un simple contrôle, comme le montre la création en mars 1924, dès le lendemain de l'abolition du califat, de la direction des Affaires Religieuses, le *Diyanet*, directement rattachée au cabinet du Premier ministre. Cette institution est chargée de réguler et d'administrer toutes les questions de croyance et de culte. Le *Diyanet* procède notamment à la fonctionnarisation des hommes de religion ; il gère donc ce qui ressemble à s'y méprendre à un « clergé ». Jusqu'à très récemment, il décidait des prêches lus chaque vendredi dans toutes les mosquées du pays. Il professe donc une *doxa* religieuse. Son objectif affiché est de contribuer aux valeurs et au développement spirituel, religieux et moral du peuple. Il s'agit de discipliner le croyant et de créer un citoyen musulman. Parallèlement, toutes les manifestations alternatives de l'islam (confréries notamment) sont interdites. Ainsi, avec la République, jamais la religion n'a été autant contrôlée par l'État¹⁹⁰, ce qui est également lié à la forte homogénéisation religieuse de la société turque. Les imams sont des fonctionnaires ; l'enseignement religieux est, depuis 1982, obligatoire dans les écoles ; le *Diyanet* est l'un des plus gros postes de dépenses de l'État. Dieu reste une affaire d'État.

L'oxymoron « laïc et musulman » a produit une *image* qui a envahi toute l'espace de la représentation, tant médiatique que scientifique, sur la Turquie. Elle a imposé son impression sur l'ensemble des discours courants. Les sciences sociales, notamment les sciences politiques, en sont complices, plus ou moins volontairement, du seul fait qu'elles ont cherché à donner du sens à l'oxymore. La tarte à la crème est difficile à éviter et même si nous (spécialistes de la Turquie) nous en défendons, nous retombons toujours sur ce couple d'opposition, soit pour constater que la laïcité est mise à mal par l'islam politique, soit pour dire que la laïcité turque n'a décidément pas le même sens qu'ailleurs.

Derrière son rôle d'image de propagande qui engluie la réflexion, la laïcité a une fonction simple, et terriblement efficace, d'opérateur logique identitaire. Elle permet tout bonnement d'établir pour vrai la sentence que « tous les Turcs sont musulmans », énoncé largement admis par la majorité des citoyens turcs sunnites ou non. Il est largement entendu que « citoyen turc » veut dire "turc musulman". Ainsi lorsqu'un étranger veut prendre la nationalité turque, l'état civil lui permet de changer son prénom et d'en prendre un "musulman". Par ailleurs, les juifs descendants des juifs espagnols qui ont pourtant la nationalité turque depuis la fondation de la

¹⁹⁰ Bayart Jean-François, 1994, « Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie : un essai de lecture tocquevillienne » in G. Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates*, Paris : Fayard. Bozarslan Hamit, 2004, « Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'empire ottoman et en Turquie kémaliste », *Archives des sciences sociales des religions*, n°125.

République sont toujours considérés comme des "misafir", des "invités", alors même qu'ils sont dans le pays depuis plus de 500 ans. Cela fait partie du sens commun : ainsi une étudiante d'une des plus grandes universités d'Istanbul, "turque", nous dira au détour de la conversation, que les juifs n'étaient pas turcs, puisque juifs sans voir dans sa déclaration la moindre contradiction. Dernièrement, il est sorti dans la presse libérale que depuis 90 ans, l'administration turque utilisait un code secret pour ficher les Rums, les Arméniens et les Juifs¹⁹¹, marquant par là qu'ils n'étaient pas des citoyens comme les autres. La suspicion qu'ils forment une "cinquième colonne" est toujours forte. Mais avant même d'en venir aux équations identitaires que ces faits supposent, il convient de redonner sa dimension logique, unique possibilité pour comprendre qu'elle n'est en rien paradoxale, et que la Turquie n'est pas le Pays des Merveilles.

Lewis Carroll a laissé une œuvre admirable pour les logiciens *games of logic*. Dans ce traité de logique, il propose une méthode de diagramme pour résoudre les syllogismes définis comme il suit :

"Lorsqu'un trio de propositions de relation tel que :

1. tous les termes sont des espèces du même genre,
2. les propositions, prises deux à deux, contiennent un couple de classes co-divisionnelles,
3. les trois propositions sont reliées de telle façon que si les deux premières sont vraies, la troisième doit être vraie,

dans ce cas, le trio est appelé syllogisme ; le genre dont chacun des six termes constitue une espèce est appelé son "univers de discours", ou, en abrégé, "univers"; les deux premières propositions sont appelées ses "prémises" et la troisième est appelée sa "conclusion"; en outre, le couple de termes complémentaires appartenant aux prémisses constitue les *élimandes* et l'autre couple les "rétinendes"¹⁹².

Prenons le syllogisme suivant :

Aucun x n'est m : première prémisses

Aucun y n'est m : seconde prémisses

Aucun x n'est y : conclusion

m est l'élimande, x et y les rétineces.

Ce terme d'*élimande*, à la sonorité si curieuse, est crucial puisqu'il désigne ce qui doit choir pour que la conclusion logique advienne. Autrement dit, il désigne l'objet *a* dans un syllogisme. Qu'il se maintienne et la conclusion est impossible. Il doit disparaître alors même qu'il permet le lien logique entre les deux prémisses. Inutile donc d'insister sur la nécessité de son repérage.

¹⁹¹Radikal,

www.radikal.com.tr/turkiye/nufus_kayitlarinda_soy_kodu_ile_fisleme-1144436

¹⁹² Carroll Lewis, 1990, *La logique sans peine, Œuvres*, Paris: Gallimard collection La Pléiade. p 1533.

Reprenons maintenant cette formulation logique dans le cas de la laïcité turque. Qu'il soit souligné qu' x et y n'ont pas d'intersection. Il serait aisé de distinguer trois éléments qui organisent toute la rhétorique que nous avons déjà largement croisée : musulman/non musulman, turc / non turc, anatolien/ non anatolien. À partir de ces trois couples d'éléments, nous pouvons former 6 syllogismes différents, répondant toujours à l'une des formules logiques décrites par Lewis Carroll, à savoir :

$$xmo + ym1 = yx'1$$

À tour de rôle, nous pouvons désigner comme élimande anatolien, turc, musulman.

Nous obtenons ainsi les 6 syllogismes suivants :

1. élimande : Anatolien

- a. Aucun Anatolien (m) est non musulman (x') ($x'mo$)
- b. Tous les Anatoliens (m) sont Turcs (y) ($ym1$)
- c. Tous les Turcs sont musulmans ($yx1$)

2. élimande : Anatolien

- a. Aucun Anatolien est non Turc.
- b. Tous les Anatoliens sont musulmans.
- c. Tous les musulmans sont Turcs.

3. élimande : Turc

- a. Aucun turc est non musulman.
- b. Tous les Turcs sont Anatoliens.
- c. Tous les Anatoliens sont musulmans.

4. élimande : Turc

- a. Aucun Turc est non Anatolien.
- b. Tous les Turcs sont musulmans.
- c. Tout musulman est Anatolien.

5. élimande : musulman

- a. Aucun musulman est non Turc.
- b. Tous les musulmans sont Anatoliens.
- c. Tous les Anatoliens sont Turcs.

6. élimande : musulman

- a. Aucun musulman est non Anatolien
- b. Tous les musulmans sont Turcs.
- c. Tous les Turcs sont Anatoliens.

Sur ces six syllogismes, un seul peut convenir : le premier. Le second, le quatrième et le sixième ont des conclusions qui ne sont pas soutenables : tous les musulmans ne sont pas turcs et tous ne peuvent pas être Anatoliens. Enfin, tous les Turcs ne peuvent pas être déclarés comme Anatoliens puisque nous avons vu que l'un des fondements du turquisme était l'origine centrasiatique de ce "peuple". Le troisième, le cinquième ont des conclusions soutenables. Que tous les Anatoliens soient musulmans ou qu'ils soient turcs sont des syllogismes qui peuvent être tout à fait le fruit d'une rhétorique nationaliste. Mais l'une de leurs prémisses n'est pas

soutenable. Pour le cinquième, la prémisse voulant que "tous les musulmans soient Anatoliens" est démentie ; pour la troisième, nous retrouvons la prémisse "tous les Turcs sont Anatoliens" dont nous avons vu qu'elle était difficilement tenable comme conclusion.

Il ne reste donc qu'un seul syllogisme sur lequel la Turquie peut se fonder, avec pour élimande : Anatolien :

- a. Aucun Anatolien (m) est non musulman (x') (x'mo)
- b. Tous les Anatoliens (m) sont Turcs (y) (ym1)
- c. Tous les Turcs sont musulmans (yx1)¹⁹³

Le syllogisme, par le réel de la structure, noue la question de la religion et celle de la turcité et génère une *identité* logique. Le coup de force tient à cela qu'un seul syllogisme soit supposé tenir. Les autres sont balayés hors du champ du possible qui prend alors pour bornage l'exclusion de l'altérité. Nous voyons aussi que l'élimande n'est pas l'appartenance religieuse. Ce n'est donc pas elle qui fait lien dans le syllogisme. Elle n'est que la conclusion posée en vérité. Dieu n'est donc évincé que pour son affirmation. Il revient donc à l'endroit de l'endroit de la vérité. Il n'est pas l'objet du désir comme l'appréciation superficielle du discours conservateur pourrait nous le faire croire. L'élimande nous indique un autre objet a, l'Anatolie, c'est-à-dire la matrice, ce même « 1 dans l'Autre ».

La laïcité ne trouve donc sa valeur d'usage que dans la logique qu'elle porte. Une fois ressaisi sous cet angle, elle n'apparaît plus comme un oxymore. La fonction dans la logique de la laïcité est de neutraliser le religieux comme élimande, c'est-à-dire ne pas faire de Dieu un objet de désir. N'est-ce pas là le meilleur moyen de s'assurer de sa vérité ? Cela affirme aussi la conclusion finale "tous les Turcs sont des musulmans". S'il est donc effectivement vain d'opposer "laïcité" et "religiosité", ce serait moins en raison de la sociologie des acteurs, les ambiguïtés de l'État et le jeu d'articulation des arènes religieuses et politiques qu'en raison de sa fonction "logique". Ici se trouve le socle logique de la synthèse « turco-islamique » qu'avait découverte Etienne Copeaux à travers l'étude des manuels scolaires. Ainsi posée la laïcité n'est en rien la garante d'une liberté religieuse. La question est ailleurs, dans l'écriture explicite de l'identité turque qui prend force en cette équation établie. L'oxymore n'apparaît que lorsque l'observateur procède à ce jeu de référencement d'une déclaration d'un signifiant avec le corpus idéologique qui est censé lui être associé, que lorsqu'il indexe un signifiant à des signifiés, qu'il replace la déclaration dans des univers de sens qui, ici, sont irréconciliables. Or, ce que montre l'analyse de cet oxymore est qu'il ne s'agit rien de plus, et rien de moins, qu'une écriture poussée par la nécessité logique. L'absence d'épaisseur de l'écriture pourra déconcerter,

¹⁹³ Nous devons marquer une différence avec Lewis Carroll: xy n'est pas équivalent à yx (tous les Turcs sont des musulmans n'est pas équivalent à tous les musulmans sont des Turcs). D'ailleurs, lorsque l'on applique la méthode du diagramme de Carroll, on voit bien qu'un sens de lecture s'applique. Si de la formule xmo + y'm1, nous pouvons déduire x'y1, en revanche, il est spéculatif de conclure à yx'1 car nous ne connaissons rien de la valeur de la "case" x'y'.

puisqu'elle semble rester à la surface des signifiants. Surface ne veut nullement dire superficialité : cette écriture identitaire est efficace en raison même de la surface d'inscription. L'écriture identitaire est supportée par la topologie de l'identité. En effet, nous avons placé ici la logique carollienne dans un espace plan. Que se passe-t-il si nous sommes sur un tore ? Coupons le donuts en quatre correspondant à x , x' , y et y' . Il est aisé de voir que nous avons quatre quarts de donut. Pour rendre cela plus explicite nous allons prendre l'image de nappage : x est un nappage caramel, x' l'absence de nappage, y un saupoudrage de paillettes alimentaire de préférence artificielles et colorées. Nous aurons un quart sans rien, un quart avec du caramel, un quart avec des paillettes et un quart avec caramel et paillette. Posons là-dessus l'élimande « anatolien », représenté par un nappage « chocolat » m qui vient encercler le trou du donut. Celui-ci recouvrira alors l'ensemble du donut car si l'on n'opère pas une opération de contrainte, le chocolat coulera tant à l'intérieur du trou qu'à l'extérieur de la paroi du beignet rond. Pour que le nappage se cantonne à une surface, doit être alors posée une « seconde » limite, une seconde élimande. Soit l'élimande envahit le champ du raisonnement et empêche sa tenue, soit elle se double d'une autre, équivalente, comme proposition fantôme. Quel est l'a-bjet fantôme de la laïcité torique ? Le génocide des Arméniens. Ici se trouve la division subjective, le refoulé qui fonde tout citoyen turc, tout \$ en position d'agent. Prend ici corps l'articulation logique entre le négationnisme, la laïcité et la construction subjective.

$$\uparrow \frac{\text{turcs}}{S1} \nwarrow \frac{1}{\text{lettres d'amour turcologiques}}$$

Le nom de l'amour d'un père

La révolution kémaliste est une révolution des signifiants : les réformes du chapeau, des poids et des mesures, du calendrier, de l'alphabet ou des noms de famille participent de cette volonté de Mustafa Kemal Atatürk de prendre possession de « l'Autre » comme « trésor des signifiants ». L'emprise ne s'exerce pas de n'importe quelle place. Mustafa Kemal agit depuis le lieu de la vérité, ce qui est nettement visible en 1927 avec le *nutuk*, discours fleuve, prononcé en 6 jours, soit près de 36 heures, à l'assemblée générale du CHP, entre le 15 et 20 octobre 1927. Il est appelé "le grand discours". Il "énonce" la version officielle de la Guerre d'Indépendance, la fondation de la République de Turquie et ses premières réformes. Des lectures publiques lors de certaines fêtes nationales sont régulièrement faites. Sauf erreur, aucun travail analytique, lexicométrique, n'a été entrepris sur ce texte, ce qui mériterait d'être fait. Le *nutuk* n'est pas un livre de réflexion qui établirait la pensée officielle du kémalisme : il s'agit de l'histoire très factuelle des événements, avec une profusion de détails, de lettres, etc., comme s'il s'agissait de nourrir les preuves d'un procès. Littéralement, Mustafa Kemal fait la vérité dans ce discours. Il doit être entendu ainsi. Depuis cette place de vérité, il entend commander aux deux autres places que

sont celle de l'agent (les Turcs) et celle de l'Autre dont nous avons vu quelle révolution il avait entreprise.

$$\uparrow \frac{\text{turcs}}{\text{Mustafa Kemal}} \nearrow \frac{1}{\text{lettres d'amour turcologiques}}$$

La révolution des signifiants va bien plus loin que la réforme de la langue. Elle vient l'instaurer comme signifiant-maître de l'Autre, cela au moyen de l'une d'entre elles qui avait pour objectif d'imposer l'obligation du port d'un nom de famille aux citoyens de Turquie. Imposer l'adoption d'un nom revenait à imposer une différence, à identifier pour mieux authentifier. Auparavant, le système de nomination ne reposait pas sur un prénom (*ad*) et un nom de famille (*soyadi*, se traduit littéralement par nom de la lignée) : il était composé d'un système de plusieurs noms – *isim*, *lakâp* et *mahlas*, que l'individu recevait ou qu'il décidait de prendre au cours de sa carrière ou des circonstances de la vie. Héritée de la prénomination arabe¹⁹⁴, la prénomination d'un sujet ottoman n'est donc pas stable et établie une fois pour toutes au moment de sa naissance. Olivier Bouquet a bien montré la fluctuation des nominations dans l'administration :

« C'est le nom sous lequel il est désigné et identifié comme employé de l'administration impériale. Pour un État ottoman en réforme qui répertorie ses serviteurs autant qu'il recense ses sujets, l'identification administrative agit comme un fixateur d'identité individuelle : le nom de l'employé est inscrit dans les registres pour longtemps. Mais c'est un fixateur très partiel : loin de rendre compte des noms portés au fil de la vie, dans les langes, sur les bancs de l'école, ou au cours de sa carrière, il n'illustre qu'un moment de la biographie du sujet. S'il est souvent complet, toujours accompagné d'un titre (en l'espèce *paşa*, sinon *bey*, *efendi* ou *ağa*) et parfois d'une épithète honorifique [...], il ne dit pas tout des noms sous lesquels l'individu est désigné par son entourage, dans sa famille, ou dans la rue. S'il est reconnu par l'État comme le plus officiel des noms, il ne s'impose ensuite qu'à une partie des univers sociaux de la désignation »¹⁹⁵.

Si l'État connaît des difficultés à identifier ses agents, nous pouvons supposer qu'il lui est encore plus difficile de le faire pour de simples paysans du plateau anatolien. Même s'il n'est pas aisé de prêter une intention rationnelle à cette réforme du prénom, il paraît cependant raisonnable de penser qu'il s'agissait d'augmenter la précision identificatoire en fixant une nomination stable pour le restant des jours du citoyen – changer de prénom ou de nom ne se fait plus sur une simple décision personnelle mais doit

¹⁹⁴ Sublet Jacqueline, 1991, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris: PUF.

¹⁹⁵ Bouquet Olivier, 2010 « *Onomasticon Ottomanicum* : identification administrative et désignation sociale dans l'État ottoman du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, mis en ligne le 05 janvier 2012, URL : <http://remmm.revues.org/6743>.

nécessiter un jugement – et en baissant le nombre d'homonymies par l'instauration du nom de famille.

Il s'agissait donc pour l'État – pour Mustafa Kemal – de réorganiser un ensemble particulier de signifiants et d'introduire des coupures stables différenciant efficacement les individus. Rien de très original à ce que l'État ait un droit de préhension sur l'Autre : comment gouverner s'il n'assure pas la stabilité de certaines coupures ?¹⁹⁶. L'État, afin de fabriquer et gouverner son territoire, doit dépasser les nominations vernaculaires pour, parfois, imposer les siennes, par exemple donner un nom à cette route qui ne dépende pas du lieu d'où on l'aborde. Il en va de même pour les individus : leur nomination ne doit dépendre ni du contexte ni du lieu de la diction.

Or, ce gain d'authentification par l'État fut très relatif. Cette réforme y fut amortie par la masse des homonymies qu'elle rencontra. En forçant volontairement le trait, nous pourrions dire qu'avant la réforme tout le monde se prénommaient Mehmet ; après elle, tout le monde s'appelait Mehmet Aslan. L'homonymie constitue donc un premier voile à l'authentification rigoureuse des individus. Compte tenu de sa banalité et des nombreuses falsifications et erreurs sur les dates de naissance, l'État a d'ailleurs recours à d'autres indicateurs pour authentifier un individu, comme le recours systématique à l'indication du prénom du père et de la mère ou au numéro de citoyenneté (*TC Kimlik Numarası*).

Cela ne fut pas seulement une réforme qui devait éviter l'homonymie. L'objectif de la réforme du nom de 1934 était de fabriquer des citoyens turcs par l'élimination des signifiants renvoyant à une appartenance « autre ». Le texte de loi est limpide sur la politique qu'il sous-tend, politique qui continue jusqu'à nos jours comme le montre Senem Aslan¹⁹⁷. Si bien que c'est en raison même de cet impératif "national" que des listes de noms "turcs" furent distribuées aux fonctionnaires chargés d'appliquer la réforme et que les Turcs se retrouvèrent avec les mêmes noms d'un village à l'autre. On doit aussi rappeler les mesures vexatoires bien répertoriées envers les populations kurdes.

Cette réforme achoppe d'autant plus qu'elle vient imposer du "même" à des sociétés rurales qui fonctionnent, dans leur mode de reproduction de la famille, sur une logique de la similarité. Dans les villages anatoliens, l'homonymie règne non par manque d'imagination et d'inventivité – un court séjour dans un village anatolien vaccine définitivement contre ce genre de préjugés – mais parce qu'elle soutient la fabrication de la famille. Par exemple, si un prénom rencontre tel succès dans telle famille, c'est parce qu'il s'inscrit dans un ordre symbolique. Ainsi un père, lui-même portant le

¹⁹⁶ Scott James C., Tehranian John, Mathias Jeremy, 2002, « The Production of Legal Identities Proper to States: The Case of the Permanent Family Surname », *Comparative Studies in Society and History*, 44, 1. pp. 4-44, URL: <http://www.jstor.org/stable/3879399>.

¹⁹⁷ Aslan Senem, 2009, « Incoherent State: The Controversy over Kurdish Naming in Turkey », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 10, 2009, Online since 29 décembre 2009, URL : <http://ejts.revues.org/index4142.html>.

prénom de son grand-père paternel, donnera le prénom de son père à son premier fils. Et ainsi de suite, en alternance, de génération en génération.

Deux conséquences de cette réforme doivent être notées. La première est que chaque Turc sait ce que veut dire son nom de famille. En France, nous ne savons pas nécessairement ce que signifient nos noms de famille ni d'où ils viennent ; leurs histoires "immédiates" nous échappent souvent. Il y a cette dimension d'altérité, avec laquelle nous sommes obligés de composer. Ce mystère de l'origine du nom, les incertitudes qui l'accompagnent, nous inscrivent dans une historicité qui voile la signification du nom et qui lui permet de fonctionner. Alors que le nom turc, de par sa signification littérale, est transparent. Aucun voile n'est jeté sur sa signification : tout le monde sait ce que veut dire son nom de famille. La seconde remarque est que tous les Turcs connaissent l'origine du patronyme. De ce fait, il rappelle la rupture de 1934. Comme si l'histoire de chacun commençait à partir de cette date. Paradoxalement, ce nom de famille déracine le sujet d'une histoire antérieure¹⁹⁸. L'histoire des Turcs commence avec Mustafa Kemal qui devient à cette occasion "Atatürk", le "Turc-père". Ils s'inscrivent donc dans une chaîne symbolique qui a un point d'arrimage clairement désigné. Ce point est unique. Si bien que personne d'autre que lui ne peut porter son nom. Il est donc le signifiant qui commande la chaîne des signifiants. Mustafa Kemal n'a pas pris le nom de son père ou inventé un nom à partir de celui de son père.

$$\uparrow \frac{\text{Turcs}}{\text{Atatürk}} \rightarrow \frac{\text{Anvatan}}{\text{turcologiques}}$$

Le parlement "donne" à Mustafa Kemal le nom d'Atatürk, le "père des Turcs" le 24 novembre 1934. Ce nom a sans doute émergé lors de discussions avec son entourage : deux hypothèses sont faites. La première voudrait qu'on lui ait proposé "Türkatası", littéralement le "Père des Turcs" qu'il changea en "Atatürk" pour des raisons esthétiques et parce que cela faisait référence à un autre terme "atabey", titre que les seigneurs seldjoukides utilisaient. La seconde serait qu'un de ces conseillers aurait utilisé cette expression lors d'un discours quelque temps avant pour le flatter. Atatürk l'aurait repris alors à son compte¹⁹⁹.

Il est intéressant que ce nom d' "Atatürk" renvoie à la paternité alors que les treize noms en concurrence avec celui-ci ne relevaient pas du tout de ce domaine : il s'agissait de noms signifiants combien il était magnifique ou héroïque. Cependant, à bien y regarder, ce nom ne fonctionne pas comme un patronyme. Cela nous est clairement expliqué dans un article de journal qui sort le 26 novembre 1934 (*Milliyet*). Tout se résume dans ces deux

¹⁹⁸ Il est intéressant de noter que nous restons en grande partie dans une société de prénoms. Il compte plus que le nom de famille. Ainsi pendant longtemps l'annuaire fut classé par prénom et non par nom. Les bibliographies dans les ouvrages scientifiques sont souvent classées par prénom et non par nom.

¹⁹⁹ Alkan Mehmet Ö, "Atatürk soyadı nasıl bulundu?", 2011, *Toplumsal Tarihi*, 205. pp.48-53.

phrases : "on ne peut pas comprendre les Turcs sans Mustafa Kemal et Mustafa Kemal sans les Turcs" et "Atatürk n'est pas un nom de famille, Atatürk, c'est lui-même". Il est donc en position d'exception qui permet de comprendre, de donner un sens, à l'ensemble "Turcs". Atatürk est donc la parfaite illustration de ce que peut être un signifiant maître, un signifiant premier qui ne renvoie qu'à lui-même, une exception qui permet la règle.

$$\uparrow \frac{\text{Turcs: } \$}{\text{Atatürk: S1}} \rightarrow \frac{\text{Anavatan: a}}{\text{turcologiques: S2}}$$

Cette position d'exception va être inscrite dans la chaîne symbolique, par la loi même. Le 17 décembre 1934 (article 2587.2), il est spécifié que lui seul a le droit de le porter. Nul ne peut le porter, le donner ou le transmettre. De fait, il donne des noms différents à chacune de ses filles adoptives (Inan, Gökçen, etc.). Son fils "adoptif" – dont nous ne savons pas si l'adoption a été clairement établie –, ne porte pas son nom. Sa propre sœur ne s'appelle pas comme lui. Il lui donne le nom d'Atadan (litt. "de l'ancêtre"). Son nom est donc protégé à jamais par la loi. Non transmissible, on peut difficilement voir en signifiant un nom du père. Mustafa Kemal refuse toute ascendance : il ne reprend pas le nom de son père. Plus que cela, il s'engage dans un processus d'une longue "déprénomisation". Il se déprend de ses prénoms à commencer par Mustafa. Ce prénom "arabe" qui veut dire l' élu lui a été donné par ses parents (sans doute sa mère). Si l'on suit l'historien Mehmet Ö. Aklan²⁰⁰, il aurait commencé par le "réduire" en le signifiant uniquement par un "M.". Puis il l'aurait fait disparaître au profit de son second prénom "Kemal". Celui-ci, selon le mode de prénomination courant à l'époque ottomane, lui aurait été donné par son professeur de mathématiques. Ce dernier lui aurait donné ce *lakâp* ("surnom") parce qu'il jugeait qu'il n'avait plus rien à lui apprendre. Il est certain que Mustafa Kemal eut une relation d'identification forte avec ce signifiant. On voit ainsi apparaître dans sa signature ottomane la lettre K.

²⁰⁰ <http://bianet.org/bianet/diger/127073-mustafa-dan-kamal-a-ataturk-un-isimleri>

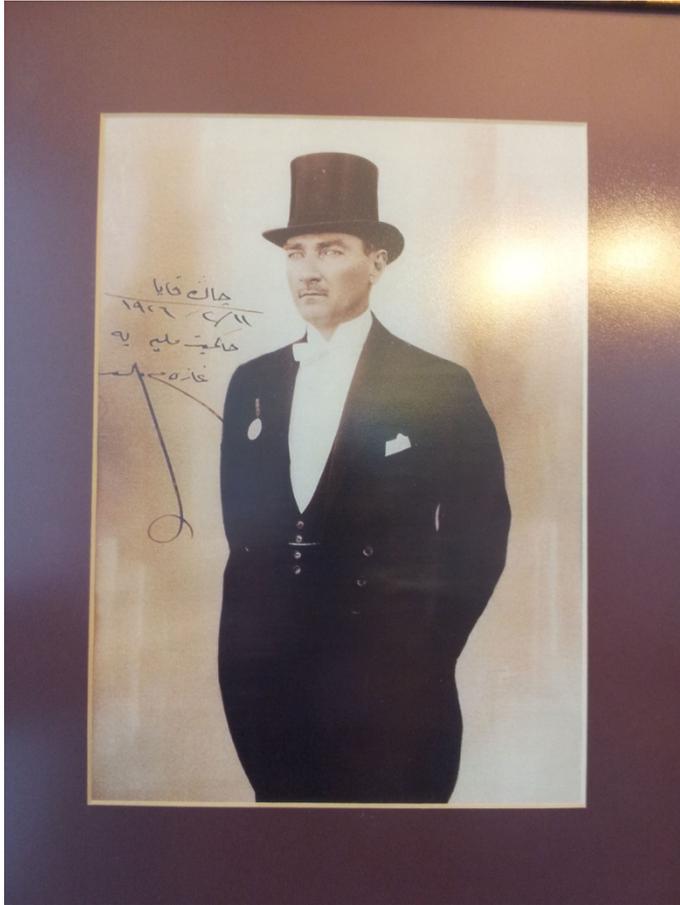


illustration 13. Photographie prise d'un portrait d'Atatürk donné par lui-même à l'Orient Institut, (Istanbul) signé en ottoman.

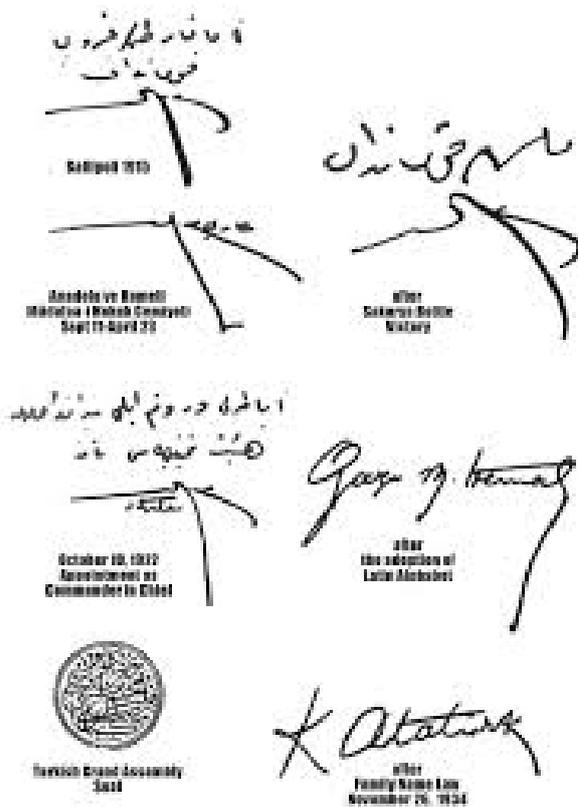


illustration 12. Les différentes signatures d'Atatürk : le K est présent même lorsqu'il signe en caractère arabe.

Nous avons vu le rôle de cette lettre dans la création de l'alphabet. Lorsqu'il adopte sa signature en caractères latins, ce K ressort alors avec force²⁰¹. On notera que le A d'Atatürk n'est pas une majuscule.



illustration 14. Les différentes signatures de Mustafa Kemal.

En 1934, sans doute trouvant que "Kemal" ne suivait pas la règle de l'harmonie vocalique qui prévaut dans cette nouvelle langue qu'il instaurait, il décide de le changer en "Kamâl", comme nous pouvons le trouver sur sa carte d'identité. "Mustafa" a alors disparu. Après sa mort, "Kamâl" redeviendra "Kemal" pour la postérité. Chose curieuse, les Turcs semblent avoir oublié cet épisode onomastique de leur héros national.

²⁰¹ L'ironie de l'histoire veut que ce soit un professeur arménien qui soit l'inventeur de la signature:
http://www.radikal.com.tr/yasam/ataturkun_imzasinin_oykusu-1028360.

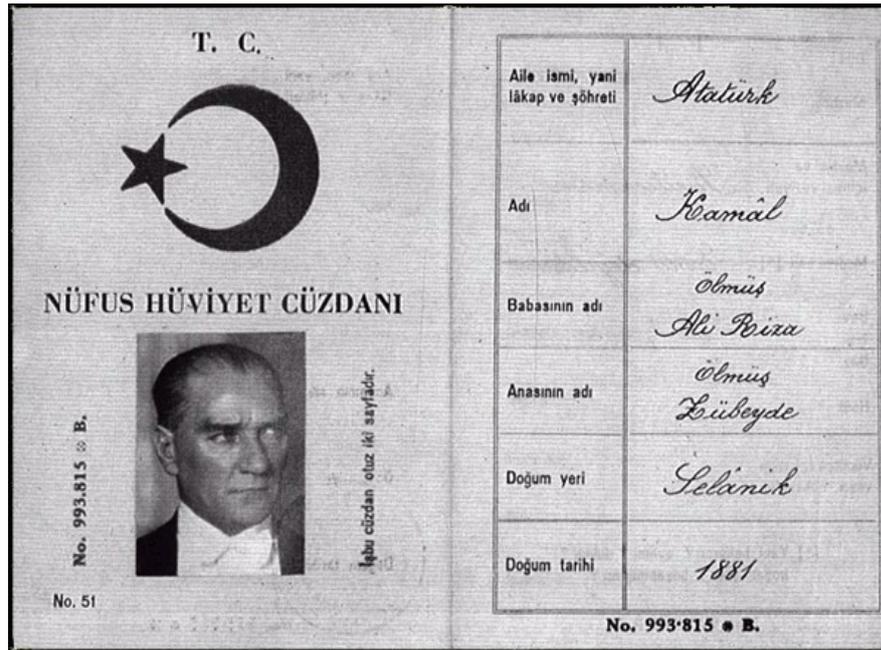


illustration 15. Carte d'identité de Kamâl Atatürk

Atatürk refuse aussi toute descendance : il ne transmet pas son nom et il refuse cette fonction paternelle. Aussi ce n'est peut-être pas un hasard s'il n'aimait pas que l'on diminue son "nom" pour conserver seulement "Ata" et qu'on l'appelle "Atam" ("Mon père")²⁰².

"Atatürk" n'est donc pas un "patronyme": "Atatürk, c'est lui-même". C'est le nom propre par excellence, non reproductible, intransmissible. Il serait tentant d'y voir un "Nom-du-Père", d'autant que les Turcs voient bien en lui le "père des Turcs". Modulons cette affirmation en soulignant que, de son vivant, Atatürk ne désirait pas nécessairement remplir cette fonction. La position d'exception qu'il entendait tenir était d'ailleurs incompatible avec la fonction paternelle : il n'est pas le représentant du S1 mais il est le S1 lui-même.

Ce "S1" qu'il entend être, obstrue l'Autre. Sa mort, quatre ans plus tard, permet de sortir de cette impasse qu'il avait mise en place, de la stase dans laquelle il plaçait le pays. En effet, à partir de 1934, Atatürk s'isole de plus en plus. Son mode de vie devient difficile, même pour ses proches : il sombre dans l'alcoolisme qui le conduit à prendre des décisions irréfléchies : "comme sa santé empirait, nous dit Andrew Mango, İnönü s'inquiéta du changement d'humeur de son chef. Auparavant, des décisions prises à la hâte, la nuit, sous l'emprise de l'alcool étaient annulées le lendemain. Maintenant, il insistait pour les mettre en application même après s'être désenivré"²⁰³. La position d'exception est comparable à celle des Sultans ottomans sauf qu'ici il ne trouve aucun contre-pouvoir, si ce n'est celui de son premier ministre. La crise couvait entre Atatürk et İnönü. L'objet qui déclencha d'ailleurs la rupture n'est pas anodin. Il s'agissait des

²⁰² Granda Cemal, *Atatürk usaginın gizli defteri*, 2011, Ankara: Kentkitap. p. 47.

²⁰³ Mango, *op.cit.* p 471.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

"fermes modèles" qu'avait fait construire Atatürk, avec l'argent du Trésor. Elles revenaient cher et İnönü voulait qu'Atatürk tienne sa promesse de les rendre au Parti du Peuple, ce à quoi il ne pouvait se résoudre. Atatürk proposa que l'État les rachète, ce que refusa İnönü. Mustafa Kemal céda. Mais quelques mois plus tard, en septembre 1937, il demanda à son premier ministre de démissionner. Seul son corps fait résistance à sa place de toute puissance. Il meurt d'une cirrhose le 10 novembre 1938. Depuis, chaque 10 novembre, dans toute la Turquie, à 9h05 précise, se mettent à hurler, klaxons, alarmes, sirènes de pompiers. Les passants s'immobilisent dans la rue, les voitures s'arrêtent sur le côté, leurs passagers descendent et se mettent au garde à vous. Une stase collective de quelques minutes : Atatürk est mort. Plus exactement, il vient de passer dans l'autre monde. Car Atatürk est immortel, comme l'apprend chaque écolier et comme nous le rappelle cette publicité d'une banque bien connue de Turquie. À la date de naissance 1881 correspond une date de mort plus énigmatique 193∞.

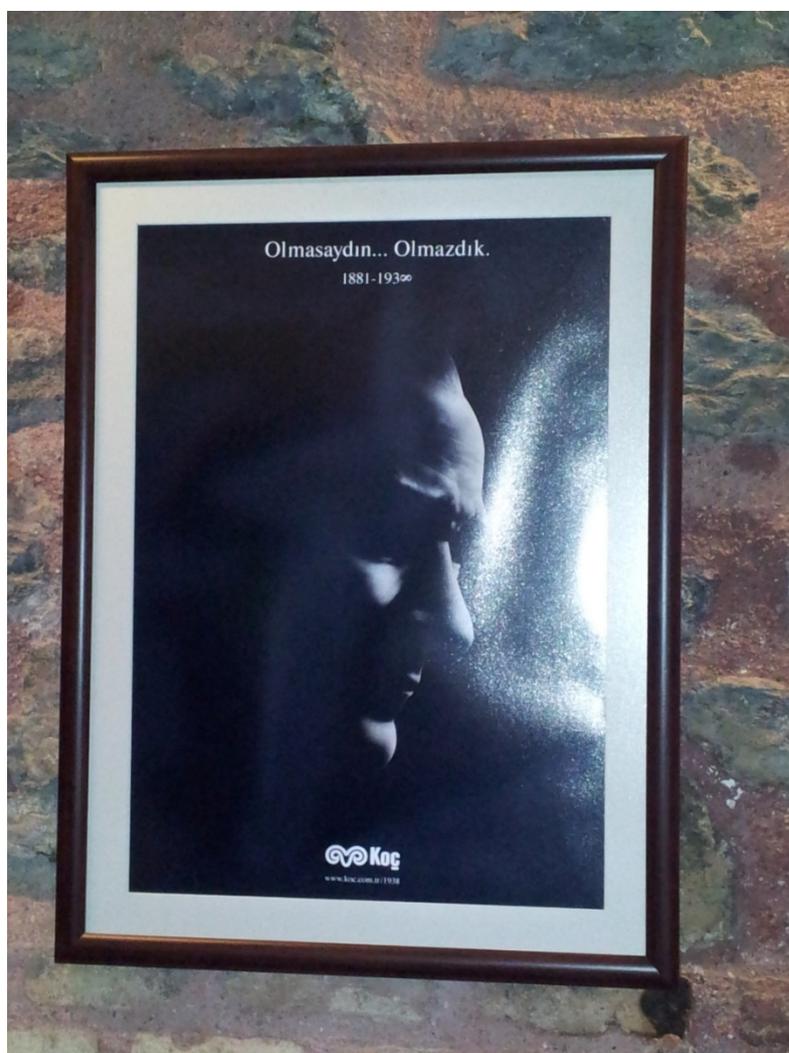


Illustration n° 16. « Si tu n'avais pas été, nous ne serions pas » (1881-193∞)

Ce huit allongé est signe de l'infini : Atatürk serait immortel. Atatürk inonde le paysage. Son portrait apparaît dans chaque magasin, à chaque

recoin de rue, dans chaque maison. 75 ans après sa disparition, il est présent au quotidien. Il donne lieu à un excès de commémoration à une *hypermnésie* qui pourrait faire sourire si cela ne s'accompagnait d'une très forte susceptibilité. La moindre entaille à cette "icône" – les guillemets s'imposent car il s'agit dans un tout autre registre que celui de l'imaginaire – provoque réactions et violences tant de la part de l'État que du citoyen *lambda*. Une loi protège sa "mémoire". Y contrevenir revient à courir le risque d'un procès. L'un des derniers en date fut le cas de l'éditeur Métis qui produisit un agenda original, en 2011, où un petit garçon était mis en scène pour lutter contre les injustices. Sur la case du jour d'anniversaire de la mort d'Atatürk, ce petit garçon faisait pipi sur le mot *zülüm* (répression). Le résultat fut un procès et l'agenda fut retiré de la vente. Cela a été perçu comme une attaque à Atatürk alors même qu'il aurait été possible d'interpréter ce dessin sur un autre mode.

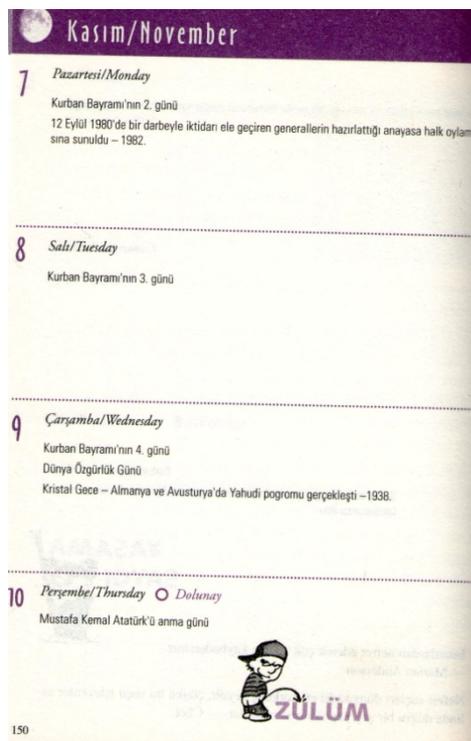


Illustration n° 17. Agenda Métis, à la page du 10 novembre, jour anniversaire de la mort d'Atatürk.

Devant cette sacralité d'Atatürk, il est possible de ne pas s'étonner, de rejeter ce "culte" dans un haussement d'épaules en disant, après tout, "ici, c'est la Turquie" (*burası Türkiye!*) pour reprendre une expression courante et qui contribue, par la position d'exception qu'elle donne à ce pays, à admettre beaucoup de choses. Prenons le parti inverse et étonnons-nous. Comment expliquer ce culte d'Atatürk, près de 80 ans après sa mort ? Quel héros national, de par le monde, peut se prévaloir d'une telle longévité dans le culte qui lui est rendu ? Même Lénine a fini par chuter²⁰⁴.

²⁰⁴ Brossat Alain, "Les statues meurent aussi (Le culte de Lénine et son avenir en URSS et en Europe de l'Est)", *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 19, 1990. pp. 2-9.

Est-ce pour autant fini, une fois ce S1 vidé de l'Autre par la mort ? Quelque chose semble nous inviter à la prudence. Si le discours kémaliste va se transformer pour reprendre une forme "nationaliste", il reste néanmoins que la prégnance du S1 dans l'Autre a eu, et continue à avoir, des conséquences topologiques majeures. Notons pour commencer que le culte d'Atatürk fut orchestré autant, si ce n'est plus, après sa mort que par lui, de son vivant. Autrement dit, ses successeurs auraient pu tout à fait enterrer le héros national et passer à autre chose. Ils ne le firent pas. Les années cinquante qui voient par exemple l'accession au pouvoir du Parti Démocrate, contre le Parti d'Atatürk (CHP), furent la période où l'on vit réapparaître le portrait du leader sur la monnaie, les billets de banque, les timbres-poste, où fut votée une loi qui faisait de toute insulte à sa mémoire un délit, et il fut construit un mausolée gigantesque où l'on déposa sa dépouille.

Le mausolée qui mériterait une analyse à part entière, nécessite tout de même un mot. Il fut bâti à l'origine pour recevoir tous les présidents de la Turquie. Très vite, il fut décidé qu'il ne recevrait qu'un seul : Atatürk. En face de lui, repose İnönü. On y accède par une longue allée qui débouche sur une esplanade qui domine Ankara. Le mausolée n'est pas dans la ligne de l'allée mais se trouve sur la gauche.



Illustration n° 18. Anıtkabir (Ankara).

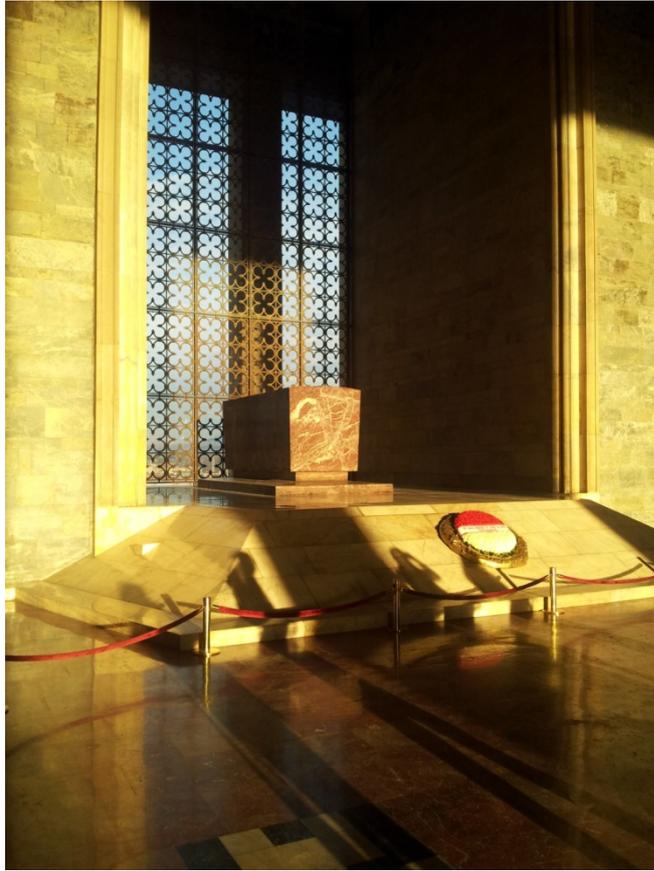


illustration n° 18. Tombe d'Atatürk au soleil couchant.

Cette disposition doit se comprendre en fait avec le soleil : il se couche sur la tombe du "Père-Turc", comme le montre cette photographie prise en janvier 2013. Le tableau ne serait pas complet si je ne prenais pas le temps de retranscrire les propos d'un de mes informateurs travaillant justement à Anitkabir (Mausolée d'Atatürk) et qui me confiait sur le ton du secret que le corps d'Atatürk reposait "officiellement", non sous la pierre tombale mais dans une chambre funéraire à dix mètres de profondeur... mais qu'en fait, les rumeurs les plus sérieuses disaient que celle-ci était vide... Des histoires équivalentes sur le corps d'Atatürk qui ne serait pas là où on le croit, sont nombreuses. Cela indique que, derrière ces histoires, il s'agit toujours de retirer ce "S1" et d'aménager une place vide dans l'Autre qui puisse le mettre en fonction. Est-ce pour autant qu'il a disparu du champ scopique ? Au contraire, il fait retour à travers des "ombres" et des nuages qui prennent sa forme et marquent la place qu'il occupe. Ces photographies, ci-dessous, très célèbres, étaient exposées jusqu'à peu dans le musée d'Anitkabir. Elles venaient conclure la visite et prouver par-là l'immortalité du Père qui continue à veiller sur sa "matrice" (S1→a).

Les ombres d'Atatürk sur le paysage turc.



illustration n° 19. Une des ombres d'Atatürk.

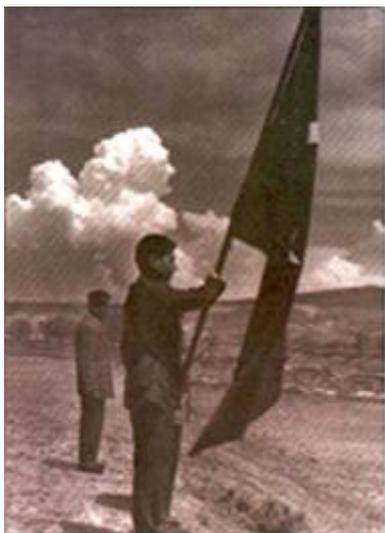


Illustration n° 20. Autre "manifestation" dans les cieux d'Atatürk.

Le kémalisme n'est donc pas un discours nationaliste. C'est un discours d'amour.

$$\uparrow \frac{\text{Turcs: } \$}{\text{Atatürk: } S1} \rightarrow \frac{\text{Anavatan: } a}{\text{turcologiques: } S2}$$

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Il partage avec le discours d'Empire ce S1 qui vient commander la place de l'agent où se trouve \$ depuis celle de la vérité et a en commun avec le discours du nationalisme la place de l'a-bjet dans l'Autre qui détermine

des savoirs S2. C'est dans ce discours de l'amour, qu'un lapsus historique fut fait par le présentateur de radio le 24 novembre 1934 : lors de l'adoption de "son" nom, une annonce fut faite à la radio nationale, au lieu d' "Atatürk", il fut prononcé "Anatürk" : "le Turc-mère".

Korkma

République de l'amour (Stokes), république de la nostalgie (Özyürek) ou République de la peur²⁰⁵ (White), il s'agit toujours pour les anthropologues d'adosser un sentiment au régime politique. Cela indique bien qu'une autre scène s'immisce dans la trame du social et qu'elle n'a pas lieu sans subjectivation, retrouvant par là l'une de nos hypothèses de départ, à savoir que « l'inconscient, c'est le politique » (Lacan).

En décrivant le kémalisme comme un « discours de l'amour », il n'est pas dit que nous indiquions un abri aux vicissitudes liées à la vie sociale et politique. Le discours de l'amour n'est pas, *a priori*, mieux qu'un autre, ce que *Roméo et Juliette* montre bien. Vérone n'est en rien synonyme d'harmonie, de paix, de joie, etc. La haine et la mort y sont plus souvent au rendez-vous que le roucoulement des colombes. Le discours de Vérone, par bien des aspects, présente la figure d'un enfer. De même, parler d'amour en Turquie ne doit en rien faire croire que la vie y serait plus rose qu'ailleurs et les rapports sociaux régis par la douceur, le « vivre ensemble », le respect (*saygı*), l'affection (*sevgi*), la tolérance ou l'hospitalité. On y vit, comme ailleurs, en compagnie du doute, de la méfiance, voire de la haine, revers de l'amour. Une chose cependant différencie la Turquie de bon nombre de pays, différence analysée par Jenny White : la place prépondérante de la peur. Il est significatif que ce soit une anthropologue *américaine* qui l'ait montré. Les USA sont un autre pays de la peur. Parler de peur comme intrinsèquement lié au discours social peut paraître contradictoire puisque le Kémalisme est le discours de l'amour. Pourtant la peur est une vieille histoire en Turquie. Les Turcs sont des *sujets historiques de la peur*. Preuve en est que le premier mot de l'hymne national turc est : « n'ai pas peur » (*korkma*).

La peur est consubstantielle à la naissance de la République. Depuis les Tanzimat, les Turcs ont peur, bien qu'ils soient peu enclins à l'admettre. Nul besoin de revenir sur la peur de la division, de la sédition ou de la trahison qui, pour beaucoup de Turcs, dans une tentative d'explication d'une naïveté confondante, auraient amené à 1915. La peur est au cœur de l'histoire de la République. Outre que la répression politique des années 80 a marqué le corps des Turcs par la torture massive – à la sortie du coup d'État tout le monde connaissait au moins une personne torturée dans son entourage proche, de quoi disséminer la peur de l'État – l'évolution depuis

²⁰⁵ White Jenny, 2013, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton and Oxford : Princeton University Press.

les années 2010, avec les grands procès pour complot (Ergenekon, KCK) plonge chacun dans la crainte d'être arrêté au petit matin, inculpé d'accusations fantaisistes. Des exemples précis pourraient être donnés si leur anonymat pouvait être mieux garanti. Un institut de sondage connu avait fait une enquête mondiale²⁰⁶ où la Turquie apparaissait comme le troisième pays au monde où l'on se fait le moins confiance. Le vrai-faux coup d'État du 15 juillet 2015, la chasse aux sorcières des « partisans de Fetullah Gülen », ont empiré les choses. La peur est redevenue un instrument de commandement, d'autant plus efficace que le S1 qui commande au \$ est en position de vérité, dans une position dont nous savons maintenant qu'elle ne connaît pas de retour. Elle échappe à tout contrôle. Dès lors, qui est véritablement ce S1 qui détermine tant le jeu politique ? L'État ? Des puissances étrangères ? L'État « profond » (*Derin Devlet*), l'État dans l'État qui commanderait secrètement aux destinées du pays ? N'est-ce pas là le fondement même de la rhétorique qui a permis la grande « purge » de toutes les administrations supposées, parfois avec raison, noyautés par les partisans de Fetullah Gülen et qui constituaient un réseau puissant d'opposants au sein même du corps étatique ? Qui est le *réel* garant de la vérité et qui, de cette place, commande à l'agent (le citoyen) et à l'Autre (la différence) ? Dans ce discours, comment le sujet du politique se trouve-t-il garanti de sa vérité ? Atatürk est le garant de cette vérité de la République. Dès lors que se passe-t-il si celui-ci vient à disparaître ?

$$\uparrow \frac{\text{Turcs: \$}}{\text{Atatürk: S1}} \rightarrow \frac{\text{Anavatan: a}}{\text{turcologiques: S2}}$$

Jenny White a montré que la peur s'articulait autour de la question des différences – celles que constituent la femme (voilée ou non) et le non musulman (*gayri muslim*). Cependant, sa perspective reste très « politologiste ». La suivre reviendrait à s'engluer dans les mêmes débats qui lestent les études turcologiques (laïcité vs islam, modernité vs tradition) vers le fond du Bosphore. Le parti-pris défendu ici est de ne pas tenir compte de ces grandes oppositions, non pas qu'il ne soit pas légitime de les poser mais parce qu'elles servent à cacher l'essentiel puisque c'est là leur fonction. Elles sont les défenses, autrement dit les symptômes de la société turque. Vouloir les expliquer nous fait manquer l'essentiel. La position prise est donc beaucoup plus inconfortable puisque le propos est condamné d'avance à une forme d'inattendu voire d'incompréhensibilité tant il sera sans valeur au regard du vocabulaire en usage (clin d'œil est fait ici à une conversation lilloise voilà quinze ans avec l'ami Marc Aymes).

²⁰⁶<http://www.jdsurvey.net/jds/jdsurveyMaps.jsp?Idioma=I&SeccionTexto=04&NOID=104>

L'anthropologie n'est pas donnée à tous. Son lecteur doit y mettre le prix. À l'heure où il faut être lu – c'est-à-dire *être (un) vendu* – l'anthropologie aurait tort de faire des concessions au marché, c'est-à-dire de céder sur son désir. Demande-t-on aux mathématiciens d'être compréhensifs ? Réclamons notre droit à l'opacité, le droit d'être *inutiles* aux autres.

Un danger plus grave guette l'auteur. À vouloir différer dans une variation *somme toute* acceptable, risque est pris de passer outre l'évidence. Peut-être doit-on voir ici la raison de la cécité collective des « intellectuels » turcs et européens devant le régime d'Erdoğan entre 2002 et 2015 ? Les logiques marchandes de la valeur des idées expliquent en partie que nombre d'experts politiques n'ont pas voulu/pu voir ce qui était pourtant lisible dans la structure même alors que, depuis 2010, la couleur du politique n'était pas sans rappeler celle de l'Allemagne de 1933. La volonté de différer instaure parfois un « bien penser » qui, usant à outrance du contre-pied, gagne en légitimité ce qu'elle perd en équilibre. Ainsi, critiquer le régime de l'AKP, à la fin des années 2010, revenait à signer une islamophobie supposée, son conservatisme politique, son kéralisme inavoué ou, pire !, son manque de goût. Rappeler le sort des alévites passait pour la pire des abscondités. Les chercheurs « kurdologues », pour leur part, étaient trop obsédés par le processus bien fragile de paix pour avouer que la Turquie était engagée dans une voie qui ne mènerait pas à ce que l'on appelle communément démocratie. Dans ce marché de la vérité de l'interprétation politique, l'anthropologie a alors peu de valeur et ne rencontre que condescendance, voire mépris. Elle n'est en rien perçue comme un antidote à la production marchande de l'erreur sociologique dont les spécialistes de la Turquie contemporaine sont les recéleurs. Pourtant les preuves du recel sont nombreuses. Comment peut-on penser, par exemple, que la prison ait pu avoir force de conversion chez un homme politique comme Erdoğan, alors même que toute la sociologie carcérale montre que l'enfermement produit de la radicalisation et qu'en Turquie, elle constitue l'un des vecteurs principaux de la socialisation politique, raison pour laquelle il a été mis en place des prisons avec un fort isolement (F Tipi), afin de désocialiser les prisonniers politiques ? Comment enfin ne pas prendre en considération la *takiye*, l'art de la dissimulation promue depuis des siècles par les confréries religieuses, comme l'un des modes naturels du politique ? Comment prendre pour argent comptant la déclaration d'« absence » d'agenda politique « islamisation de la société » alors qu'aujourd'hui, est donnée à voir à tout le monde, l'ambition de produire une société musulmane [cela semble toutefois échouer si l'on en croit le dernier « scandale » secouant le gouvernement turc (les étudiants des lycées d'imam seraient en grande proportion des déistes, voire des athées, selon une enquête)] ? En 2005, la volonté d'instaurer un ordre social musulman ne se donnait peut-être pas à lire dans les textes de loi ni dans les harangues publiques mais une petite enquête ethnographique

dans les lieux de culte montrait déjà le travail d'orthodoxisation de la foi orchestré par le gouvernement.

Le livre de Jenny White est un exemple du risque à vouloir exister dans le segment du marché. L'ouvrage aspire au « contre-pied », suivant en cela l'oxymore vendeur de Nilüfer Göle²⁰⁷ (*Musulmanes et modernes*) dans une (dorénavant très classique) dénonciation du kémalisme au profit d'une reconnaissance de l'expérience islamique comme *subjectivation du soi*. Autrement dit, la « démocratie » n'est pas là où on le croit : le voile est le signe de la démocratisation des femmes musulmanes. Puisqu'il la « subjectivise », le voile « libère » la femme, comme une marque célèbre d'électroménager, dans les années quatre-vingt-dix, le déclarait benoîtement. Afin de se prémunir de tout péché d'islamophobie, White souligne que la peur des femmes voilées chez les « kémalistes » est infondée, voire délirante. Le fond de l'argument de vente est que les réactionnaires ne sont pas ceux que l'on croit ; les kémalistes sont plus rétrogrades que les conservateurs religieux. L'argument n'est pas tant problématique parce qu'il serait faux ou simpliste mais parce qu'il obstrue une évidence bien plus patente et dérangement, à savoir que l'objet de la peur n'est pas tant le voile que le signifié qu'il représente, la peur de l'autre. Le voile est le signifiant de la peur de l'autre sexe et, plus généralement, de l'Autre. Les « kémalistes », notamment les femmes, auraient peur de la peur de l'Autre. Voilà le réel enjeu du débat sur le voile. Le dévoilement d'une peur de l'Autre qui en passe par une peur de la différence des sexes, à l'endroit même où la République a instauré une égalité, un semblant de semblable. Le voile ne vient pas marquer la différence des sexes mais la peur de la différence des sexes. Quant aux *gayri müslim*, est-il utile de revenir sur le fait qu'ils sont considérés comme étroitement liés à l'idée du dépècement de l'Anatolie par les puissances étrangères dont ils seraient la cinquième colonne. Dans les deux cas, la même peur transparait : celle de l'Autre comme lieu de l'élaboration des différences. Or, nous avons vu qu'un objet s'y trouvait, a, et qu'un S1, l'État, en position de vérité avait barre sur lui.

$$\frac{\$}{S1} \nearrow \frac{a}{S2}$$

La différence comme racine du mal

Dès lors, nous devons nous rendre en ce lieu même de la différence, pour saisir la relation *logique* de la peur et de la méfiance. Le sophisme de Lacan

²⁰⁷ Göle Nilufer, 2003, *Musulmanes et Modernes. Voile et Civilisation en Turquie*, Paris : Poche/ La Découverte, Paris.

des boules blanches et des boules noires a une énigme sœur, un texte complémentaire, paru dans la même période (l'Occupation) : « Le nombre treize et la forme logique de la suspicion »²⁰⁸. Le texte un peu délaissé chez les lacaniens. Pourtant, Lacan y opère un retour aux mathématiques qui annonce celui à Freud à travers Saussure : « Si précisément nous suggérons qu'il faille opérer un retour à la logique, c'est pour en retrouver la base, solide comme le roc, et non moins implacable, quand elle entre en mouvement ».

Rare élégance du nombre et de la lettre, le texte pose un problème de mathématique, « classique », de pesée. Soit douze pièces d'apparence semblable, l'une est dite mauvaise. Elle se distingue des autres par une variation de poids, imperceptible sans appareil de mesure, différence dont, il n'est pas dit qu'elle soit en plus ou en moins. En trois pesées, il faut déterminer laquelle est-ce. La démonstration ne sera pas reproduite ici (voir le texte de Lacan). Cependant, nous devons attirer l'attention sur le fait que trois opérations sont nécessaires : « Une première pour pouvoir fournir l'individu épuré de la suspicion, la seconde qui divise la suspicion entre les individus qu'elle inclut, une troisième qui les discrimine après la *rotation triple* ». Autrement dit, en situation de peser une collection, la suspicion se trouve *logiquement* divisée, individualisée. Faut-il ici faire le lien directement avec ce que nous avons dit sur la présence de l'1 dans l'Autre dans le discours de l'Amour que nous avons dévoilé à partir du kéalisme ?

Il est alors aisé de comprendre que cette individualisation qu'introduit, toujours *logiquement*, la suspicion dans une collection a un lien étroit avec le politique. La rédaction de ce texte date de l'Occupation et il ne faut pas être historien pour comprendre combien le contexte y ré(ai)sonne :

« Si le sens de ce problème se rapporte à la logique de la collection, où il manifeste la forme originale que nous désignons du terme de suspicion, c'est que la norme à laquelle se rapporte la différence ambiguë qu'il suppose, n'est pas une norme spécifiée ni spécifiante, elle n'est que relation d'individu à individu dans la collection, – référence non à l'espèce, mais à l'uniforme.

C'est ce qu'on met en évidence, si, restant donné que l'individu porteur de la différence ambiguë est unique, on supprime la donnée de son existence dans la collection, pour la remplacer par l'appoint d'un individu étalon, donné hors de la collection.

On peut être alors surpris de constater que rien strictement n'est changé dans les formes, ni dans les chiffres, que déterminera la nouvelle donnée appliquée à notre problème.

Certes ici les pièces devant être éprouvées jusqu'à la dernière, aucune ne pourra être tenue pour mauvaise en position de résidu externe à la

²⁰⁸ Lacan Jacques, 2001, « le nombre treize et la forme logique de la suspicion », *Autres écrits*, Paris : Le Seuil. pp.85-99.

dernière pesée, et la portée de cette pesée en sera diminuée d'une unité. Mais la pièce-étalon, pour ce fait que nous pourrions en disposer au départ, nous permettra d'introduire la position *par-trois-et-un* dès la première pesée et accroîtra d'une unité le groupe inclus dans celle-ci. Or la donnée de cette pièce, qui paraît d'un si grand prix à notre intuition formée à la logique classificatoire, n'aura absolument aucun autre effet. »²⁰⁹

Introduire un « étalon » ne change donc rien à l'affaire. Lorsque la suspicion constitue la relation entre individus, prime alors, non la norme, mais l'uniforme, c'est-à-dire *l'égalité*.

La portée du texte en termes d'anthropologie politique sur la Turquie est patente : dans une société où la différence est élidée, où la recherche est toujours celle du semblable, la suspicion y est mathématique. Le texte nous amène alors à un autre point crucial, toujours anthropologique.

« En quoi se manifeste que l'uniformité des objets de la donnée dans notre problème, ne constitue pas une classe, et que *chaque pièce doit être pesée individuellement*.

Quel que soit en effet le nombre des individus en cause dans notre problème, le cas exige d'être ramené à ce que révèle la pesée *unique* : à la notion absolue de la différence, racine de la forme de la suspicion.

Cette référence de l'individu à chacun de tous les autres est l'exigence fondamentale de la logique de la collection, et notre exemple démontre qu'elle est loin d'être impensable »²¹⁰.

La notion absolue de différence est la racine de la forme de la suspicion. Se trouve ici l'articulation entre politique et mathématiques, relation déjà croisée auparavant avec le nazar et l'okey. Il ne s'agit pas de penser, à la suite de Graeber par exemple, que nous aurions une instrumentalisation des mathématiques par le politique, comme il le propose, dans son *histoire de la dette* où il montre que la monnaie, donc la dette, est née de l'usage des mathématiques par la violence politique²¹¹. Ici, nous trouvons quelque chose de radicalement différent comme assertion : dans la différence s'enracine la suspicion. S'éclaircissent dès lors les autobiographies communistes²¹², les examens de conscience, les inquisitions ou les procès en sorcellerie et autres HDR. N'est jamais que « pesée » une individualité, voire une âme :

« Pour l'exprimer dans le registre d'un rêve qui hante les hommes, celui du Jugement dernier, nous indiquerons qu'à fixer à mille milliards le nombre des êtres qu'impliquerait cette grandiose manifestation, et sa

²⁰⁹ Lacan 2001, p.98.

²¹⁰ Lacan 2001, *idem*.

²¹¹ Graeber David, 2013, *dette. 5000 ans d'histoire*, Paris : LLL.

²¹² De Rapper Gilles, 2006, « La « biographie » : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 4 | 2006, Online since 04 March 2015, connection on 09 August 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ejts/565>

perspective ne pouvant être conçue que de l'âme en tant qu'unique, la mise à l'épreuve de l'un par tous les autres selon la pure ambiguïté de la pesée que nous représentent les figures traditionnelles, s'effectuerait très au large en 26 coups, et qu'ainsi la cérémonie n'aurait nulle raison de traîner en longueur.

Nous dédions cet apologue à ceux pour qui la synthèse du particulier et de l'universel a un sens politique concret. Pour les autres, qu'ils s'essaient à appliquer à l'histoire de notre époque les formes que nous avons démontrées ici »²¹³.

« La suspicion s'enracinant dans la différence absolue ». Nous sommes là au cœur de l'Autre, le lieu de l'élaboration de la différence, qui constitue aussi le lieu du doute. La place de l'Autre s'oppose à la place de la vérité qui vient la déterminer. Ce n'est donc pas un hasard si une flèche part de la vérité pour aller vers l'Autre : elle signe la garantie nécessaire au travail. Dans le cas du discours de l'amour, S1 est donc le garant de *a*, l'État garantit, par sa vérité, l'*a*-bjet dans l'Autre.

$$\frac{\$}{S1} \nearrow \frac{a}{S2}$$

Si la suspicion s'enracine dans la différence absolue, où la confiance prend-elle racine ? En une symétrie inverse, dans un « même », une uniformité comme pourrait nous le faire songer l'épisode des vaches et des deux paysans ? La passion quotidienne dans le similaire, le semblable, qui a été amplement soulignée, pourrait finir de nous en convaincre.

Du « même », donc. Mais quel « même » ? Un « même » qui serait du registre de l'imaginaire ou du symbolique ? S'agit-il de « ressembler à », avoir « l'apparence de » ? Moustaches, barbes, boucs, cheveux longs, couverts, « ouverts »... les poils et cheveux sont la matière première de ce que l'on appelle la *takiye*, l'art de la dissimulation. Grammaire commune de l'anthropologie politique en Turquie, tout le monde raisonne avec l'idée d'un double fond, d'un mensonge comme élément premier de chaque prise de parole. La *takiye*, donc le rapport à la vérité, est le centre de toute grammaire de l'action politique. La *takiye*, art de la dissimulation, est d'abord un jeu entre vérité et paraître, prenant en défaut le second pour protéger le premier puisqu'il est demandé ceci : « parais tel que tu n'es pas ; sois ce que tu ne parais pas ». Si le terme renvoie au registre sémantique des confréries religieuses et de la mystique, il constitue un cadre d'interprétation du registre du politique, notamment chez les alévis, habitués à ces pratiques. Les alévis qui ne font pas le ramadan, allument la lumière la nuit pour faire croire aux sunnites qu'ils le font. Un autre

²¹³Lacan 2001, p. 99.

exemple de *takiye* quotidienne nous est donné par cet alévi qui voulant migrer en Europe, avait besoin d'être dans les bons papiers de l'administration de Yozgat tenue par les membres du MHP. Il s'est donc fait pousser une moustache à la Gengis-khan, ressemblant ainsi à un loup gris, le temps d'avoir son visa pour l'Europe. On ne croit pas ce que l'on voit. Cela est particulièrement visible lors du dernier coup d'État, 15 au 16 juillet 2016, où l'on ne sait plus si celui qui devait être renversé n'est finalement pas le putschiste. Le coup d'État fut-il un vrai ou faux *darbe* (coup d'État) ? Au pays des icônes, allez donc chercher la vraie. Dès lors, la seule certitude est que le registre de l'imaginaire est toujours trompeur, qu'il ne garantit en rien la vérité.

L'égalité recherchée trouve racine dans la confiance et non l'inverse. Si la confiance prend racine dans une égalité, elle n'est pas du registre imaginaire, de la bonne conformité à une image. L'apparence trompe. Les exemples sur ce thème se répètent à l'infini chez les informateurs : tel hoca se révèle un coureur de jupons, tel barbu est un parfait Tartuffe, telle femme voilée, une prostituée. La disjonction entre l'habit et le moine remplit le quotidien des *dedikodu* (commérages), surtout lorsque l'ordre est à la morale. La *takiye* nous fait comprendre qu'en matière de différence, le recours au registre imaginaire n'enlève en rien l'ambiguïté. Si la similarité imaginaire ne réduit pas la suspicion, peut-on postuler qu'une égalité « symbolique » serait plus efficace ? Nous l'avons vu avec le terme d'*hemşehri*, expression qui permet l'élosion de l'inconnu pour une égalité. La question « *Nerelisin, hemşehri?* », « d'où tu viens, compatriote ? » est centrale pour comprendre ce passage de l'inconnu au connu, et l'opération de réduction de l'altérité afférente. Là où la différence présente une saillance, une question vient la réduire. Au final, la géographie importe peu puisque seul compte le point commun pour poser une égalité. Cette dernière aurait pu s'effectuer sur un autre mode comme la parenté. En appelant les étrangers à soi par des termes de parenté (grand-frère, grande sœur, oncle maternel, etc.), le système symbolique d'organisation de la différence générationnelle est utilisé comme opérateur de réduction de l'altérité, mais non de la différence, pour établir une homotopie, un espace indifférencié. Avec la géographie, les Turcs semblent échapper aux processus de différenciation. Non pas qu'il n'y ait pas de différence entre Yozgat, Izmir ou Çorum. En tant qu'opérateur de réducteur de la différence, le territoire semble être neutre. Nous pourrions en donner une première explication par l'impossible autochtonie. Les Turcs ne sont pas de Turquie : il existe une date d'entrée en Anatolie (1071) que tous les Turcs connaissent. Quant aux autochtones, nous savons ce qu'il en est depuis la fin du 19^{ème} siècle. Espace vide à la fin du 19^{ème}, il est néanmoins évidé : déportation, nettoyage ethnique, ethnocide, génocide. Le paysage humain de l'Anatolie s'est transformé en trente ans, entre 1890 et 1920 devenant une surface a-mémorielle, presque a-

chronique. La référence au territoire d'origine n'est pas forcément un rappel ou une évocation de l'imaginaire du pays. L'explication est proprement géocentrique : donner, ni plus ni moins, des coordonnées symboliques. L'imaginaire n'est pas convoqué, à la différence du symbolique mis en service par l'assurance de l'égalité. Voilà à quoi sert la question « *Nerelisin, hemşehri ?* » : à poser un signe « = » et, par-là, à faire assurance d'un symbolique, support de la relation possible. Mais toute l'entreprise nécessite pour autant un pari, un acte de confiance précédant la mise en égalité.

Les racines de la défiance et de la confiance ne sont pas les mêmes. La défiance prend genèse dans l'ordre de la différence, qu'elle soit positive ou négative. La confiance est de l'ordre du « Zéro » car il met en jeu le manque. La confiance est un pari qui suppose que l'autre ne vienne pas manquer à sa parole, qu'il réponde à la question et ne nous saute pas à la gorge. Face à l'inconnu auquel nous nous adressons, nous avons la faiblesse de lui prêter notre propre manque. Nous avons la « faiblesse de croire » pour reprendre le titre de Michel de Certeau²¹⁴. La confiance s'origine de l'incomplétude structurale de l'Autre, de son trou, de l'a-bjet qui vient lui à manquer. Si la suspicion a pour racine la différence, la confiance a pour origine l'objet manquant dans l'Autre.

$$\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{1}{S2 - a}$$

Or nous avons vu que cet Autre trouve une formule particulière dans la relation qui l'organise entre le 1 et le 0. Ne pouvant pas être marqué par le manque en raison de la révolution des signifiants, le lieu de l'Autre ne saurait être neutre. S'il l'était, si la langue était un simple outil pour communiquer, nous ne comprendrions pas pourquoi pas une telle ingénierie sociale et culturelle – ici kémaliste mais nous la retrouvons ailleurs – serait ainsi mise à l'œuvre. La profanation de l'Autre a pour conséquence visible la négociation avec l'ordre des signifiants cardinaux que sont les noms, les prénoms, les dates de naissance, etc. Comme il l'a été montré ailleurs²¹⁵, l'État – c'est-à-dire S1, malgré sa prétention à le

²¹⁴ Certeau Michel de, 2003, *La faiblesse de croire*, Paris : le Seuil.

²¹⁵ Fliche Benoît, 2014, " La "fausse morte" et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation", in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Élise Massicard (éd.), *L'art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie*, Paris : Karthala, pp. 363-376.

faire, ne garantit en rien la véracité des signifiants dont les Turcs sont porteurs. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comme français, nous croyons que nous sommes porteurs d'un patronyme et d'un prénom stables, que notre date de naissance est fixée une fois pour toutes. En Turquie, ce n'est pas si sûr. Lorsque près d'un tiers d'un village a pour date de naissance le 1^{er} janvier, il est permis de douter de sa date de naissance. Dans le Sud-est, certaines fratries ont toutes la même date de naissance. Le faux fait partie du quotidien de l'administration turque, sans que cela soit de la fraude, plutôt des petits arrangements avec le réel qui ne sont pas sans conséquence sur la vie des personnes. Il n'est pas rare de porter le prénom d'un mort, voire d'avoir les papiers d'identité de cet « autre ». Cela entraîne une souplesse déconcertante dans le rapport que les Turcs peuvent entretenir avec ces signifiants qui, chez nous, contribuent grandement aux coordonnées du sujet. Il est aisément possible de changer de nom de famille, tout comme changer de date de naissance pour des raisons aussi diverses qu'un mariage, un service militaire, la retraite. L'Autre est donc faillible et l'État ne saurait le garantir. L'arbitraire du signifiant y étant à nu, il est possible d'en changer, voie qu'a indiqué Mustafa Kemal Atatürk en se dotant de ce nom mais aussi en transformant son prénom, en devenant Kamâl (« forteresse ») au lieu de Kemal (« Parfait »). La profanation de l'Autre ne cause pas, à elle seule, l'entame de la confiance.

L'absence de confiance est logiquement induite de l'absence de manque dans l'Autre. Révolutionné, révolutionnaire, l'Autre ne saurait être manquant. Avec un *a*-bjet qui tend vers un 1, l'Autre est complété. Dès lors il est moins le lieu de l'organisation de la différence que de l'indifférenciation. Comment lui faire crédit ? Il dépend entièrement de la vérité promulguée par S1. De nouveau, la paranoïa n'est pas loin puisque l'État turc exerce son droit de préemption sur l'Autre²¹⁶.

Retour donc sur ce qui fonde la vérité en Turquie, contre la confiance, une vérité anxiogène maîtresse et inaccessible, persécutive, particulièrement

Fliche Benoît, 2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126.

²¹⁶ Folies « raisonnantes », les paranoïas ont ceci de commun que le sujet se pense comme étant dans le collimateur de l'Autre. Elles se fondent sur la certitude, antonyme de la confiance. Le paranoïaque aimerait se passer de l'Autre. Or, sans référence à l'Autre, le semblable devient non pas un semblable mais un étranger, car comment reconnaître le semblable sans qu'il soit reconnu par un signifiant ? C'est pour cela que nous avons ces mouvements de balancier si caractéristique, entre des phases de haine et des phases de désir violent de reconnaissance par ses semblables. Une fois reconnue, on repasse à des phases de haine.

Melman Charles, 2014, *Les paranoïas*, Toulouse : Éditions érès.

observable dans la prolifération des théories du complot ou dans ce poncif de l'État « profond » (« il est *sûr* que l'État fonctionne avec un double fond, un État dans l'État », etc.) Ces manifestations ne doivent pas être prises comme des conséquences d'un doute généralisé mais au contraire comme la mise en œuvre de vérités entachées d'aucune suspicion. La vérité, triomphant de la confiance, ne s'en croit que plus aimée de ces cibles. La vérité est érotomane, ce qui constitue une excellente raison d'avoir peur.

Il reste qu'un évènement vient contraster avec cette peur de la vérité de l'État : Gezi. Les jeunes qui descendirent dans la rue pendant un mois se caractérisaient par leur courage ou plus exactement par l'absence de crainte. Il est important ici de noter l'effet générationnel. Ce sont des enfants du début des années 90 qui ont manifesté. Ils n'ont pas connu la répression des années 80, ne savent rien de ce que peut être la violence de l'État. Mais Gezi fut autre chose : de nouveau, s'y joua le rapport à l'Autre, à la vérité, à la jouissance. Et à l'amour.

Gezi, un amour 1-possible

« Anne, ma sœur Anne, ne vois-tu rien venir ? »

Gezi fut un moment exceptionnel à plus d'un titre. Nous le retenons ici car il illustre la question de l'articulation de la peur et du discours de l'amour dans la Turquie contemporaine en offrant un contrepoint extraordinaire : des citoyens n'ont pas eu peur de descendre dans la rue, d'affronter les lacrymogènes, les bagarres, la violence policière pour faire entendre leur voix. Sans doute, y a-t-il eu un effet de génération : les jeunes manifestants étaient la première génération à ne pas avoir connu la répression policière et avoir grandi dans un pays en pleine expansion économique. La différence de perception du danger était importante entre les générations. Ceux qui avaient des souvenirs des années soixante-dix et quatre-vingt frémissaient lorsqu'ils voyaient ces jeunes se rassemblaient dans de grandes assemblées ouvertes sans même l'instauration d'un groupe de surveillance, de vigiles permettant de prévenir l'arrivée, toujours possible, de groupes d'extrême droite ou de policiers. Tout l'enjeu était là : en finir avec cette peur, faire confiance à l'autre, l'inconnu, le voisin.

Aussi brutal que violent, Gezi est ce que Badiou a nommé « émeute historique ». Ce moment de révolte populaire s'inscrit sans doute dans une suite mondiale : les printemps arabes, occupy wall street, Meydan ou les évènements de Bosnie en février 2014. En ce sens, il n'est pas étonnant. Et pourtant, Gezi a été un mouvement qui a fait éruption et a bouleversé l'écriture politique de la Turquie. Il a proposé un autre discours que nous nommerons « discours de Gezi ». Gezi, c'est avant tout la confrontation de deux discours.

Ce bouleversement est-il écrit ? Aurions-nous pu le prédire ou le « prélire » ? Avouons tout de suite qu'il est tout aussi aisé d'admettre que personne n'a rien vu venir qu'avancer que Gezi était prévisible. Des signes annonciateurs, nous n'en manquions pas. Encore fallait-il que nous puissions les décoder. Si les choses sont écrites, encore faut-il être en possession du bon alphabet.

La tension sociale était tangible, depuis plusieurs années, notamment en ce qui concerne les alévis. Deux jours avant Gezi, l'ancien dirigeant du CHP confiait son inquiétude au journal Radikal des possibles conséquences de la guerre en Syrie, en Turquie sur les alévis²¹⁷. Son argument reposait sur les identifications imaginaires entre alévis non arabophone, alévis arabophones et le conflit syrien, ceci dans un mouvement de dominos. Début 2013, à ce jeu spéculaire des identités s'ajoutaient l'exclusion et la marginalisation sociale des alévis, grands perdants de l'akpisme. Bien sûr, cette marginalisation n'a rien d'officiel et il serait bien difficile de trouver quoique ce soit dans les textes législatifs. Nulle loi de ségrégation en Turquie mais plusieurs alévis, de différentes villes et différentes positions sociales, font part du même constat. Les histoires se répètent : tel médecin racontera comment il a été licencié d'un hôpital public, tel employé de mairie s'est vu placardiser, etc. Il n'était pas illégitime de considérer qu'en dessous des radars, quelque chose se passait bien,

. L'anti-alévisme était si prégnant que ce n'est pas sans raison qu'une dizaine de jours avant Gezi, le nom du Sultan Selim I (Yavuz Selim) avait été donné au troisième pont sur le Bosphore. À tort ou à raison, pour les alévis, Yavuz Selim est un grand assassin qui aurait commandité les massacres de masse à la suite de la bataille de Çaldıran en 1514. Ce baptême indiquait clairement la déconsidération profonde d'Erdoğan pour près d'un quart de ses citoyens. Nommer ainsi le troisième pont était une offense consciente. En rien une faute de communication. Précisons aussi que Gezi ne fut pas une protestation « alévie » même si, sociologiquement, ce fut le cas. Ce fut d'ailleurs ainsi qu'Erdoğan chercha à le discréditer : il s'agissait selon lui d'une « nouvelle » « révolte alévie », réactivant ainsi le stigmatisme de *kızılbaş* (tête rouge, révolté et incestueux).

Insistons. Il n'est pas innocent que la révolte soit associée aux alévis, ceux dont nous savons qu'il est impossible de les ranger sous un seul signifiant tant la diversité des groupes d'appartenance est grande. Les alévis sont des « pas-tous ». Leur existence met en jeu l'incomplétude de l'Autre, redoublé par le stigmatisme auquel ils sont associés, injustement, de *mum söndü* (éteindre la bougie), renvoyant par-là au même manque du langage puisqu'aucun mot ne vient désigner l'inceste. Il n'est pas innocent que les chercheurs aient donc nettement tenté de différencier l'alévitité (l'identité alévie) de l'alévisme (mobilisation identitaire) car ce dernier signifiant ne peut leur servir de trait unaire, tous ne s'y retrouvant pas. Les alévis sont donc l'incarnation du manque de l'Autre, raison pour laquelle ils font si peur. Or, il n'est pas dû au hasard qu'Erdoğan, dans la continuité du travail

²¹⁷Radikal, 28/05/2013 : « Baykal : Türkiye'de Alevi-Sünni çatışması çikabilir ».
<http://www.radikal.com.tr/radikal.aspx?atype=haberyazdir&articleid=>

de l'a-bjet en position d'Autre, entend réduire cette *altérité sans différence*. Nommer le troisième pont du nom de celui qui a massacré les alévis revient tout simplement à reproduire l'éliision, certes de la différence, mais aussi du manque de l'Autre, pour imposer un 1 qui viendrait compléter, voire boucher, le lieu de la différence. Lieu du politique dès l'instant qu'une écriture y prévaut, l'Autre est ici marqué de l'écriture d'un 1. Dès lors, parce que l'occupation du parc de Gezi fut portée principalement par les alévis sans qu'aucune revendication identitaire « aléviste » soit prépondérante, la question de l'écriture de la différence s'est immédiatement posée à une place différente que celle occupée dans le discours républicain. La différence faisait vérité.

$$\overline{\text{la différence (a)}} \rightarrow \text{—}$$

Insistons encore. Qui dit inceste, dit avant tout sexualité. Même si ce signifiant fut totalement absent de Gezi, et qu'aucune revendication n'a porté sur la liberté sexuelle, à part les mouvements LBGT. Gezi fut très différent de 68 sur ce point, sans doute parce qu'il fallait paraître « moral » alors même que la mixité et la proximité sociale étaient largement décriées par Erdoğan qui fit de Gezi un lieu de débauche sexuelle. Pourtant la question du sexuel était bien là, portée pas seulement par les militants des minorités sexuelles. En témoigne ce signe annonciateur. Quelques jours avant les grandes manifestations, a éclaté la « crise du bisou » dans le métro d'Ankara. Un couple s'y était embrassé. Une annonce fut alors passée à la radio pour rappeler les règles de bienséance. En réponse à cette édicition d'un ordre moral « puritain » soudain devenu insupportable -- alors même que le métro d'Ankara a toujours été un espace « moral » (La station Kızılay se transformait en grand espace de prière le vendredi, par exemple, au début des années 2000)—, des centaines de personnes sont venues s'embrasser dans la même station le lendemain. Réponse à la réponse de la réponse : des jeunes conservateurs – visiblement des Loups-gris – ont menacé, voire blessé, les manifestants avec des couteaux. Cet évènement était d'autant plus frappant lorsque l'on sait qu'au début des années 2000, les comportements d'affection intime étaient rarement concevables dans la rue : les amoureux ne pouvaient pas s'embrasser dans la rue. Quinze ans plus tard, cela constitue une crise. Quelque chose du sexuel se disait. Un ordre établi (S1) était remis en cause en place de la jouissance, au lieu de l'Autre.

$$\frac{\text{—}}{a} \rightarrow \frac{S1}{\text{—}}$$

Les signes étaient donc là et personne n'a rien vu venir²¹⁸. Alors même que nous avions le nez dessus, nous étions collectivement aveugles. Qu'il soit

²¹⁸ Un mois avant gezi, au cours d'une rare rencontre avec les services de l'ambassade, j'avais « prophétisé » devant l'ambassadeur de France que la

permis ici de rappeler un souvenir personnel. Le soir du vendredi 30 mai, j'organisais un séminaire à l'IFEA. L'après-midi, je passais par Taksim et le parc de Gezi, revenant de l'Université Technique d'Istanbul à Maçka. J'ai alors vu les résultats de l'une des premières charges policières, respirant les gaz lacrymogènes. Ce qui était alors patent était l'indignation qui grondait et qui se transformait de minute en minute en protestation. La colère devant cette charge policière disproportionnée était palpable. De retour à l'IFEA, je décide alors d'annuler le séminaire à l'étonnement de mes collègues qui, n'étant pas sortis de l'Institut, pensaient que j'exagerais la gravité de la situation, ce qui est très compréhensible. Quelques heures plus tard commençait Gezi, à la surprise générale. Certes, Gezi a sans doute été préparé en amont par des groupes de militants. Il reste que la rapidité de la mobilisation, sa force, sa colère, sa détermination nous a tous surpris. Nous étions devant un *impossible*, car, et cela d'une façon paradoxale, nous étions convaincus que seule la geste erdoğanienne pouvait s'écrire. Rien ne pouvait advenir d'autre. L'inattendu était hors propos. Nous étions habitués à vivre dans cet impossible : cela ne cessait pas de ne pas s'écrire. En revanche, pour le pouvoir en place, pour Erdoğan, cela ne cessait pas de s'écrire. Gezi fut donc un grand moment politique, une bataille pour une écriture au lieu de l'Autre, avec l'irruption d'un possible, d'une contingence.

Du nécessaire au possible, de l'impossible à la contingence

L'Akpisme n'est pas un autre discours que le kémalisme. La partition n'est pas différente depuis le début de la République. Seuls changent les instruments. La structure est semblable.

$$\frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Ces deux idéologies partagent le même caractère de *nécessité*. La logique de l'Akp est une logique *nécessaire* : cela ne cesse pas de s'écrire. Erdoğan *déroulait* son discours, si bien que beaucoup se demandait ce qui pourrait l'arrêter. Cet événement est donc à comprendre comme un chamboulement des déterminations de l'écriture politique. Les deux bords du politique n'étaient pas dans la même logique : d'un côté, celui d'Erdoğan, la politique se rangeait dans un « nécessaire » alors que de l'autre, une partie des citoyens se voyait engluée dans un « impossible » : rien d'autre ne pouvait s'écrire. De toute évidence, ils n'entendaient pas rester dans le discours de l'amour et voulaient en proposer un autre que nous appellerons « discours de Gezi ».

Gezi fut un brusque moment de bascule. Pour l'AKP, parce que quelque chose « a cessé », le « nécessaire » fit place au « possible » : « cela ne cesse pas de s'écrire » devint « cela cesse de s'écrire ». Avec Gezi, la négation fut

situation avec les alévis était explosive, prophétie reçue avec la plus grande condescendance par le diplomate, obnubilé par « l'anniversaire » de 1915.

ôtée un moment. En revanche, pour les *çapulcu* (« Maraudeurs ». Terme utilisé par Erdoğan pour discréditer les protestataires qu'ils ont repris en inversant le stigmaté), l'impossible a laissé la place à la contingence : « cela ne cesse pas de ne pas s'écrire » a donné lieu à un « cela cesse de ne pas s'écrire ». Or, l'inscription dans cette contingence n'est pas neutre, car elle tend vers un autre point, celui de la nécessité. Or, Lacan, dans la leçon du 26 juin 1973 du séminaire *Encore* nous dit qu'entre les deux, il y a l'amour.

« [...] le passage de la négation au ne cesse pas de s'écrire, à la nécessité substituée à cette contingence, c'est bien là le point de suspension à quoi s'attache tout amour. Tout amour de ne subsister que de cesser de ne pas s'écrire tend à faire passer cette négation au ne cesse pas, ne cesse pas, ne cessera pas de s'écrire. Et tel est en effet le substitut qui, par la voie de l'existence, non pas du rapport sexuel mais de l'inconscient qui en diffère, qui par cette voie fait la destinée et aussi le drame de l'amour. »²¹⁹

La contingence, dont Lacan nous dit bien quel lien elle entretient avec la rencontre – Gezi fut le temps de la *rencontre* musclée, violente, mais aussi amicale et fraternelle, tend vers le nécessaire, avec pour opérateur l'amour. Or, et c'est justement sur ce « point de suspension », et d'articulation, que l'attention doit être attirée : Gezi fut un moment de contingence qui tendit vers le nécessaire, dans un mouvement d'amour. N'allons pas croire que cela soit romantique. Car si les protestataires vectorisaient par l'amour leur passage de l'impossible à la contingence, dans le même temps, Erdoğan glissait de la nécessité au possible, *dans la peur*. Ici réside l'articulation invisible entre la peur et l'amour. Un moment amoureux pour les uns, un moment terrifiant pour les autres.

Temps politique, Gezi fut un mouvement d'écriture collective. Les gouvernements devraient apprendre à se méfier de l'impossible comme écriture, surtout au printemps. Gezi fut la levée d'une négation qui pesait sur le verbe « cesser » : « cela cessa de s'écrire » ; un possible émergea. Cela cessa de ne pas s'écrire : l'espace des incertitudes était ouvert. L'AKP passa dans le registre du possible et les citoyens dans celui de la contingence. Or on observera que c'est justement dans cette situation trouble de la contingence que les écrits explosèrent : cela ne cessait pas de s'écrire. Autrement dit, nous étions dans une forme de nécessité qui contrastait avec les situations chaotiques surtout nocturnes. Les *Çapulcu* (« maraudeurs », protestataires) n'ont pas cessé d'écrire : sur les murs, sur les bus, les voitures renversées, sur les trottoirs mais aussi dans les librairies. On ne peut en effet qu'être frappé par la rapidité avec laquelle nos confrères et collègues sociologues, philosophes, anthropologues ont

²¹⁹Lacan Jacques, 2001, séminaire XX 1972-1973, *Encore* leçon du 26 juin 1973.

produit des analyses, des interprétations, des lectures. Ces écrits (S2) avaient, et ont encore, pour fonction de remettre du sens là où la contingence l'avait suspendu. Qu'est-ce à dire si ce n'est de vouloir faire glisser cette contingence, difficile à vivre – qui est capable de vivre dans la suspension du temps, à part le poète²²⁰ ? –, vers un « nécessaire ». Ainsi Gezi devint *nécessaire* ; une histoire, d'amour ?, déjà écrite.

$$\frac{\$}{\text{la différence (a)}} \rightarrow \frac{S1}{\text{Ecrits (S2)}}$$

Si j'avais du courage

L'abord de Gezi par l'écrit pourra néanmoins sembler anecdotique. Entendons la critique mais le réel se donne par morceaux, dans les détails de la vie, quotidienne ou psychique (le lapsus est-elle jamais une production « sérieuse » ?). Autre bribe, après la crise du bisou ankariote, attira l'attention : un coin de mur qui se couvrit de mots quelques jours avant Gezi.



Illustration n° 21. Tableau mural « *cesaretim olsa* ». Lieu d'expression libre du désir.

²²⁰« Oh temps ! Suspend ton vol » (Lamartine).

Sur cette photographie, nous sommes trois jours avant le samedi 1er juin 2013. Ce mur fait le coin d'une rue qui descend vers le lycée allemand, rejoignant la fameuse Serdar-i Ekrem Sokak. Le tableau géant avait été installé pour faire « évènement », tandis que des travaux de rénovation étaient entrepris pour changer cet ancien restaurant en café type « *star-bok* ». Il y était écrit « Si j'avais du courage » en turc et en anglais. Les passants devaient compléter cette phrase par un souhait. Comme le montre la photographie, ils se prêtaient volontiers à l'exercice d'écriture, écrivaient des lignes de ce qu'ils auraient pu ou du faire, s'ils avaient eu du courage. Du courage, ils en montrèrent pourtant, d'une façon indéniable, quelques heures plus tard. Reste qu'encore se présente, dans l'espace commun, la question de la peur.

Qu'est-ce que Gezi comme un moment d'écriture collective venait recouvrir ? Des souhaits, des regrets, bref du désir mis par écrit. Ce phénomène d'écriture désirante se retrouve dans quelques endroits précis de la ville d'Istanbul, comme nous l'avons vu plus haut. Nul besoin de répéter que ces écrits à Dieu viennent faire rature de l'écriture divine, imputant logiquement un manque à l'Autre, ceci *en place des autres*. Écrire à Dieu s'est donc fait selon le mode du braconnage, *d'une jouissance discrète de la différence*²²¹. Là encore, l'acte est politique : poser une barre sur l'Autre, là où S1 ne voudrait maintenir aucune lacune, aucune faille, aucun manque, mais un 1 inaltérable et inaccessible. Et cela fut clairement visible avec ce coin de mur. Le lundi, il était recouvert d'une peinture qui ne permettait plus que les passants écrivent dessus. La censure était là.

221



Illustration n° 22. Tableau « *cesaretim olsa* » censuré.

C'est alors, comme à Eyüp, que l'écrit explosa sur toutes les surfaces de l'urbain : les murs, les vitrines, les trottoirs. Alors que les graffitis et les tags sont des formes d'expression relativement rares par rapport à l'Europe, nous avons vu fleurir slogans, blagues, dessins, appels, initiales, le tout dans une déferlante d'humour. Gezi fut particulièrement drôle ; l'esprit, le mot d'esprit et le pied de nez régnèrent en maître. Jamais il n'a été autant question de *sujets* du politique.



Illustration n° 23. Le consulat de France, Gezi, juin 2013.



Illustration n° 24. Arbre à vœux, Gezi, Taksim, juin 2013.

Si pour Eyüp, Saint Antoine ou Büyük Ada, les messages votifs sont adressés à Dieu, ici l'adresse est aussi à un Autre mais incarné : Tayyip

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Recep Erdoğan, comme nous pouvons le voir sur les photographies prises de ces voitures de police.



Illustration n° 25. Voiture de police, Gezi, place de Taksim, juin 2013.



Illustration n° 26. Voiture de police, Gezi, place de Taksim, juin 2013.

Prises de guerre lors des premières confrontations, ces deux voitures de police furent saisies et renversées. Le lendemain matin, elles se sont couvertes de messages : des papiers, des dessins. Tout le matériel était à disposition des manifestants. Jusqu'à ce qu'un policier en civil vienne vider les réservoirs d'essence, ce n'était pas sans danger d'explosion. Le vocabulaire, la syntaxe, la construction mériteraient toute notre attention.

Un autre lieu d'écriture collective fut l'arbre à vœux. Les photographies sont prises seulement deux heures avant que la police charge et y mette le feu.



Illustration n° 27. Arbre à vœux, Gezi, Taksim, juin 2013.

Là encore, le lieu d'écriture était celui de la transgression. La forme même est transgressive : un arbre « à vœux » renvoie à ces « pratiques de l'espoir » dans la religion quotidienne que l'État républicain, bien avant Erdoğan, cherche à étouffer. L'arbre à vœux était une demande d'espoir adressée au lieu de l'Autre occupé par ailleurs, si bien que, dans l'occupation du parc – dont il faut rappeler combien il était sordide et dangereux d'y amener ses enfants –, il ne s'agissait pas d'autre chose : occuper le lieu de l'Autre. Et déloger son occupant. C'était là essentiellement le sujet des messages : qu'Erdoğan parte ou du moins qu'il écoute.

	Voiture (3 juin)	Arbre (12 juin)
Erdoğan	69 (34,5 %)	53 (26,5 %)
Mode de vie	14 (7 %)	5 (2,5 %)
Identité politique	55 (dont 7 alévis) (27,5 %)	48 (0 alévis) (24 %)
Manifestation	60 (30 %)	67 (33,5 %)
Vœux	0 (inexistant)	25 (12,5 %)

Les écrits s'adressaient donc à Erdoğan sous forme de plaisanteries (environ un tiers du corpus) mais pas seulement. Environ un quart du corpus concerne des messages de revendication identitaire ou politique (type CHP, alévi, etc.). Un dernier tiers était constitué de messages, humoristiques, commentant la situation de subversion, sans contenu directement politique ou identitaire, de l'ordre du « hic et nunc », de la manifestation de présence, de la blague. Ils sont de l'ordre de la présence du sujet. La modération des messages est remarquable en fin de compte. On y note peu d'appels à la violence, peu de messages racistes, xénophobes, pratiquement aucun ne concerne la religion, très peu la liberté sexuelle, très peu font état d'une appartenance identitaire. Erdoğan y est traité de fasciste, de dictateur mais moins souvent qu'on ne le penserait et souvent sur le mode de la dérision, de l'humour. Et si l'on fait le compte, il y a moins de messages demandant son départ que l'on ne pourrait le présupposer. Plus qu'un départ, il s'agit plutôt d'une demande d'écoute, voire une demande d'amour, une supplique.



Illustration n° 28. Barricade principale du parc de Gezi. Juin 2013.

Suppliques

De l'autre côté, Erdoğan était vectorisé par la peur. D'après les journalistes qui l'ont alors approché durant cette période, il ne comprenait pas ce qu'on lui reprochait. Outre qu'il a eu peur pour son intégrité physique, la crise fut vécue sous un plan tout à fait passionnel, ce qui attisa chez lui une haine et

une violence peu commune. Ses différents discours donnés aux quatre coins du pays incriminaient la « différence », l'autre, comme responsable de ce soulèvement populaire. Au lieu d'assouplir le ton, ce qui aurait pu permettre une sortie de crise rapide – le mouvement se serait essoufflé – il l'a attisé par la raideur de ses réactions, ses provocations, et surtout la disproportion de la violence policière. C'est en raison de la réponse jugée trop violente que les protestataires ont commencé à descendre dans la rue, bien plus que pour défendre les trois arbres du parc coupés un peu brutalement, alors même que la construction du troisième pont était en train de massacrer la forêt de Belgrade, véritable poumon vert d'Istanbul. L'objectif était d'ailleurs de faire passer les voitures sous la place de Taksim et de rendre ainsi plus vivable l'espace en le débarrassant des voitures. Se battre pour trois arbres ne pouvait que passer pour irrationnel. La réhabilitation n'est pas une idée insensée, d'autant que le parc était sans doute l'un des plus malfamés de la côte européenne. Le parc, objet de l'occupation, a cristallisé le conflit, mais l'enjeu était bien sûr ailleurs. Erdoğan n'a pas dû comprendre pourquoi cela suscitait tant de résistance, ne comprenant pas qu'il était devant une émeute « historique » et qu'envoyer les policiers ne changerait rien à l'affaire.

La violence des policiers a pourtant été un choix délibéré d'Erdoğan. On doit rappeler les conditions inhumaines, proches de la folie – privation de sommeil et de confort élémentaire sur des périodes de plus de soixante heures –, l'impréparation et l'inexpérience des jeunes policiers qui sont autant de décisions conscientes du pouvoir de jouer avec le feu. Nous devons aussi remarquer que la dizaine de morts (majoritairement des alévis) n'a pas été dépassée et que cela tenait du miracle. Quelque part, s'est exercé une tenue, un semblant de *res publica* entre les deux parties. Quel étonnement de voir les dialogues entre police et manifestants, de l'interpellation des policiers par les Çapulcu, faisant pivoter la question du droit et de la légitimité de leur côté. Chaque fois que la violence faisait un mort, des mécanismes de régulation et d'apaisement furent mis en place. Le spectre de la guerre civile n'a jamais été aussi présent. Conscients de ce gouffre, les manifestants sont descendus dans la rue, d'une façon « responsable », évitant tous les pièges de l'engrenage de la violence. Gezi était porté par un acte de responsabilité alors même qu'il n'y avait pas de héros, pas de porte-parole autre que collectif, pas de chef, bref... personne pour répondre *personnellement*. La responsabilité se traduisait aussi dans la parfaite organisation du camp de Gezi, admirable tant par la discipline, la bonne humeur, l'ingéniosité et l'entraide.



Illustration n° 29. Le camp de Gezi. Juin 2013.



Illustration n° 30. La corvée d'évacuation des poubelles au petit matin. Gezi. Juin 2013.

Mais il y avait autre chose en place : un acte de présence, *historique*, devant la différence d'autrui. L'a-bjet avait changé de place.



Illustration n° 31.

Cette photographie a fait le tour du monde. On y voit main dans la main un partisan prokurde avec un kémaliste. On remarquera aussi le loup gris à côté. Tous unis *contre*. Erdoğan aura été capable d'unir les opposants les plus farouches contre eux. Et que l'on veuille ou non, ces opposants, non sans mal, ont du se parler, vivre ensemble, faire lien social, passer outre leurs propres différences pour quelque chose d'autre. *Ils ont fait acte de présence de la différence d'autrui*, moment historique de l'histoire contemporaine de la Turquie. Ont coexisté des mouvements d'idées, des partis politiques différents voire adversaires. Ils ont cohabité. Reste qu'ils n'ont pas eu d'autres prospérités que l'instant étincelant. Car à être tous « contre », est-ce pour autant qu'un objet commun, un *res publica*, en émerge. Si oui, quel fut-il : est-ce les arbres coupés dont nous savons bien qu'ils furent des prétextes bien plus que des enjeux ? L'improbable démission d'Erdoğan que pourtant de nombreux intellectuels turcs prédisaient (« dans un mois, il est fini... ») ? La jouissance de la révolte dont il fallait être aveugle pour ne pas comprendre qu'une répression bien plus sauvage allait suivre ? L'énumération des raisons et des objets de la mobilisation est infinie. On en fera difficilement le tour et pour cause... Il n'y avait pas d'objet commun si ce n'est le signifiant « 1 » dans l'Autre qu'il fallait renverser. Cela fait-il un combat politique ?

Certes, passer outre ses différences (faut-il le rappeler ?) est le premier pas vers l'établissement d'un lien social. Il y en avait cependant un autre à effectuer vers la tolérance si on en retient la définition médicale, à savoir le fait de faire *sien* ce qui vient de l'*autre*. Or, dans le cas de Gezi, ce pas ne fut pas franchi. Si la différence de l'autre était observée et respectée,

l'impossible passage d'une écriture en « contre » (« contre Erdoğan », contre « l'AKP ») à une écriture construite autour d'un signifiant qui fasse abri à « pour » en est peut-être la preuve. Il aurait fallu un acte collectif de tolérance pour que s'inscrive un nouveau discours social. La peur de l'effritement de l'unité et celle de la réémergence des différences structurelles du champ politique, mises un temps entre parenthèses, expliquent qu'aucun signifiant nouveau n'ait donné naissance à ce discours social. Objet du désir, la différence mise en position de vérité n'ait pas pour autant interrogée. Elle est préservée, sanctifiée. Même si de sa place de vérité, elle venait questionner S1, elle demeurerait néanmoins sans retour possible.

Gezi a été une révolte contre un S1 qu'Erdoğan n'a jamais cessé d'incarner. Gezi fut un amour *contre* ce 1. Un autre 1 a pourtant été souhaité, désiré. Il nécessitait un acte de tolérance. On rétorquera non sans raison que pourtant de la tolérance il en a bien fallu dans ce parc, pour coexister ensemble au quotidien. Effectivement, s'interdire de boire de l'alcool le soir du *miraç kandili*, fêté d'ailleurs dignement dans le parc peut-il être vu comme un signe de tolérance ? Bien sûr.



Illustration n° 32. Organisation du *miraç kandili*. Juin 2013.

Ne soyons pas dupes : il y avait une volonté politique de signifier le bon respect des règles de l'Islam à ceux, majoritaires, qui soutenaient Erdoğan et qui regardaient les manifestants de Gezi comme des « fauteurs de troubles ». Le regard de l'extérieur a été déterminant, bien plus que la

volonté de faire lien. Il aurait fallu, à un moment donné, accepter d'en passer par l'Autre et admettre qu'il ne s'agissait pas seulement d'accepter l'existence de la différence mais de la faire sienne. Autre chose aurait pu alors commencer à s'écrire. Il y avait sans doute là, un impossible dont pourtant, les Çapulcu ont tenté de dépasser notamment lorsqu'ils ont essayé d'écrire la fin de Gezi, le 15 juin. Après une grande assemblée, ils avaient décidé de lever le camp et de laisser en guise de symbole une tente. La sortie de crise était toute proche. Plutôt que la saisir, Erdoğan donna l'ordre de vider le parc. Les policiers chargèrent violemment vers vingt heures trente. Laisser le lieu de l'Autre libre, avec cette tente aurait été une façon de mettre un point final. En l'investissant et en saccageant le camp, l'État a non seulement produit une nouvelle flambée de violence qui s'est prolongée plusieurs semaines, plusieurs mois, voire plusieurs années. Erdoğan a eu la bêtise de ne pas accepter le point de ponctuation mis par l'Autre et en ce sens, il n'a pas été capable de poser un point final. Gezi est resté en suspension depuis, histoire d'amour, pas fini, d'un 1 possible. Gezi reste un amour impossible, d'un 1-possible. Amour ? Oui, tant les Çapulcu ont donné ce qu'ils n'avaient pas à quelqu'un qui n'en voulait pas, par peur.

Pire encore

Quel était donc ce discours de Gezi qui n'a pas su exister ? Car bien qu'ils s'en défendent, les Çapulcu ont été dans un discours. Gezi, c'est d'abord un signifiant-maître (S1) qui aurait pu faire vérité et s'est mis en place de jouissance, d'Autre. Il a tout de suite travaillé à produire les écrits que nous avons vus plus haut. Ce S1 en position d'Autre en cache un autre : Erdoğan. Gezi est l'anti-Erdoğan. S1, c'est autant Gezi que l'État, par antonymie. Il convient dès lors de noter combien ces écrits font retour en place d'agent qu'occupent les Çapulcu (les fameux « maraudeurs »), sujet du discours.

$$\frac{\text{Çapulcu (\$)}}{\text{la différence (a)}} \rightarrow \frac{\text{Gezi}}{\text{Erdoğan (S1)}} \text{ Les écrits(S2)}$$

Nous l'avons dit, l'a-bjet a changé de place et occupe celle de la vérité depuis laquelle il interroge S1. Nous avons aussi montré qu'aucun retour sur cet objet a ne fut possible. Dès lors, nous reconnaitrons sans peine le discours de l'hystérique.

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Les événements de Gezi furent l'affrontement entre deux discours : celui de l'amour et celui de l'hystérie.

IV. Retour sur l'histoire d'un meurtre sans cadavre
Un hors-sujet

Gezi pose une question bien plus large : celle de la subjectivation politique. Ce chapitre vise donc à établir un certain nombre de distinctions qui sont centrales pour comprendre les coordonnées d'une anthropologie subjective qui, précisons le immédiatement, n'a pas grand-chose en commun avec une anthropologie psychologique ou psychanalytique. Nous partirons du point de rencontre entre l'anthropologie, « la personne est-elle, en anthropologie, hors « sujet » ? ».

Lorsque l'anthropologue étudie la notion de personne, peut-il faire abstraction de la subjectivation ? La question mérite d'être reprise d'autant qu'elle est clairement posée outre-atlantique²²² sans que nous trouvions d'échos dans le champ français et que de nouveaux enjeux scientifiques voient le jour. Le sujet se rencontre plus que jamais tant dans les travaux d'anthropologie politique, que sur le genre²²³ ou, ces dernières années dans le champ du religieux, avec les travaux de Christophe Pons²²⁴, notamment, qui reprend les mêmes points d'articulation de départ (la formulation par mathème diffère toutefois). Dans ce dernier champ, le sujet a pris une certaine intensité, en réponse à la dynamique contemporaine des engagements militants, des itinéraires ascétiques et des conversions de plus en plus récurrentes aux diverses formes/courants/dénominations des monothéismes, dont la fluidité tient en partie à leurs caractères individualisés. Diverses modalités d'appréhension de ces formes contemporaines de l'adhésion religieuse ont été proposées, en termes de sociologie des réseaux, de politiques attentives aux contextes globalisés et localisés, de transformations des histoires sociales. En parallèle à ces modalités, il apparaît de plus en plus essentiel que l'anthropologie se ressaisisse des questions qu'elle a laissées à la psychologie et aux sciences cognitives, en l'occurrence celle de la subjectivation des « personnes croyantes », qui se pensent et le revendiquent socialement comme tel. Quelle est cette manière intime que le croyant a d'exister ? Comment existe-on en tant que sujet croyant ? Qu'est-ce donc ce que ce mode d'être singulier ? Mais surtout, pour reprendre la question posée par Christophe Pons, qu'est-ce qu'être agit par l'Autre ? Qu'est-ce que prendre conscience de l'altérité qui nous habite, nous agit, entrave notre volition ? Ces questions qui émergent dans le champ du religieux ne lui sont pas spécifiques – comme l'ont montré les journées organisées à l'IDEMEC en avril 2018, par Christophe Pons. Nous pourrions les décliner dans les différents champs que sont le genre, le politique ou l'économie. Il s'agit en définitive de reposer la question de l'*acrasie*, question que Platon

²²² Luhrmann, Tanya Marie. 2006, "subjectivity", *Anthropological Theory*, vol 6(3): 345-361.

Mahmood Saba, 2005, *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.

Raulin Anne, 2016, *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner*, Lormont, Le Bord de l'eau.

²²³ Lachenal Perrine, 2014, *Questions de genre. Comprendre pour dépasser les idées reçues*, Paris : Le Cavalier Bleu.

²²⁴ Pons Christophe, 2017, *De l'Islande au Cap Vert. Une anthropologie religieuse*. HDR. Paris : EHESS.

pose dans le Gorgias et le Protagoras. Pourquoi agissons-nous contre notre propre « bonne » volonté ?

Aborder le sujet n'est pas sans risque. En effet, cela conduit en un espace épistémologique flou, « ambigu », véritable ligne de partage entre les sciences dites sociales et les sciences dites « psychologiques ». En ce sens le sujet fait fonction de « checkpoint », de point de contrôle épistémologique : en parler et vous êtes en terre de « Ψ - ». Ignorer le, et vous êtes dans les eaux cartographiées des sciences sociales et humaines. Pour passer d'un espace épistémique à l'autre, nous devons présenter les bons papiers d'identité : qui clinicien, psychologue, psychanalyste, psychiatre, qui anthropologue, sociologue, géographe, historien. Certains, dont les plus grands (à commencer par Lévi-Strauss et Lacan mais aussi Bastide, Dévereux, de Certeau) se sont adonnés au commerce entre ces deux pays. Ils demeurent néanmoins rares. Ce ne sont que des incursions de l'autre côté de la frontière. La frontière entre l'individu et le social conserve une consistance qui explique en partie la retenue des uns et des autres à la franchir. Plus grave, elle participe de l'économie identitaire de chaque discipline, définissant ainsi une extériorité qui alimente la déconsidération systématique de l'autre versant : à la critique du « psychologisme » des uns répond la condamnation du « sociologisme » des autres. On se souvient par exemple du mépris de Lacan pour la sociologie (mais pas pour l'anthropologie).

Le soubassement théorique de cette construction identitaire se trouve dans les causes de l'action. Dans l'analyse du jeu des déterminations (sociales ou individuelles ? – n'avons-nous pas ici une ligne constitutive d'un autre partage, politique celui-ci ?), chacun est conscient que le débat est sans issue, ce qui n'empêche nullement qu'il soit sans arrêt reposé comme nous pouvons le voir quotidiennement lors des « discussions-réflexions » autour du jihadisme contemporain. Il illustre la tension, plus exacerbée encore puisque certains politiques entendent trancher en balayant d'un revers de la main le contexte social, à l'endroit même où il apparaît flagrant que les apories de notre société nécrosent la vie psychique de « certains » individus. « Certains ? » diront les « socio-sceptiques » : « pas tous, donc. » Dès lors pourquoi eux et pourquoi leurs voisins qui connaissent les mêmes contextes de socialisation ? Le dernier ressort explicatif ne relève-t-il pas de la psychologie, de l'individualité de chacun ? Dans un autre registre, de nombreux acteurs politiques de droite ont déclaré qu'il fallait en finir avec l'explication bourdieusienne du social : le « contexte » ne saurait tout expliquer et certainement pas la reproduction des élites qui pourtant ne cesse de s'accroître comme le montrent depuis des années Charlot et Pinson-Charlot.

Dans cette compétition des sciences, où le politique n'est pas absent, nous sommes en présence d'une circulation stérile entre les deux bords de la frontière découpée par le sujet, point de division. Disons-le tout de suite : en matière de paradoxe circulaire, aucun choix autre qu'arbitraire ne peut exister. Même si est proposée une variation d'échelles – du macroscopique au microscopique ; du macrologique au micrologique pour reprendre le jeu d'échelles proposé par Frédéric Sawicki ²²⁵—, en guise de solution, il viendra toujours se poser la question de celle qui déterminerait les autres, bref d'une valeur d'un 1 qui viendrait étalonner et constituer l'ensemble des éléments de causalité. Au final, la division demeure, si bien qu'entre le regard des logiques sociales et celui des

²²⁵ Sawicki Frédéric, 2000, « Les politistes et le microscope », in CURAPP, *Les méthodes au concret*. PUF, Paris, p 143-164.

logiques psychologiques individuelles, nous sommes sommés de choisir notre camp.

Pourtant reprendre la question de la subjectivation ne serait pas une opération inutile, à condition que nous la replaçions dans son histoire disciplinaire multiple et surtout que nous lui apportions des éclaircissements conceptuels importants notamment dans la différence que nous pouvons faire entre sujet et personne. Au final, nous nous proposons de travailler sur ce couple fondateur de notre discipline. L'anthropologie du sujet ne va pas sans une anthropologie de la personne. À ce couple, nous donnerons deux témoins que nous connaissons bien : le champ social et l'Autre.

Un sujet mort et enterré pour personne ?

Près d'un siècle après Mauss, il semble que le sort de la subjectivation soit réglé pour l'anthropologie française. Peu en parle, si bien qu'Agier va jusqu'à dire que c'est un concept qui vient de l'extérieur de l'anthropologie, ce qui est évidemment discutable²²⁶.

Du sujet, les anthropologues ne savent apparemment qu'en faire. Nous voudrions ici prendre pour exemple un des moments de vie de notre discipline qu'est le concours d'entrée au CNRS. Ainsi lorsqu'un poste de chargé de recherche au CNRS fut colorié « subjectivation », sous l'impulsion de Marc Abélès, nous fûmes plusieurs membres de la commission à constater le grand malaise chez nos collègues et les candidats que cela produisit. Nombre s'en ouvrirent à nous, parfois dans une forme de critique virulente, en nous demandant en quoi la subjectivation relevait de notre discipline, oubliant par là même une longue tradition anthropologique. Les projets de recherche qui eurent le courage d'un rapprochement avec ce coloriage montrèrent, pour la majorité d'entre eux, une nette absence de conceptualisation, voire des contresens théoriques. Qu'il soit bien clair que nous ne leur jetons pas la pierre mais cela scelle le constat : le sujet a été évacué du champ théorique et il paraît difficile de l'y réintroduire. Il faut dire que le sujet fut excommunié d'un trait de plume par le Pape de notre discipline, dans ses *mythologies* celui-là même qui y consacre tant de pages dans *l'introduction* :

« le structuralisme permet de faire abstraction du sujet —insupportable enfant gâté qui a trop longtemps occupé la scène philosophique et empêché tout travail sérieux en réclamant une attention exclusive »²²⁷.

Avec cette excommunication, le sujet paraît mort et enterré. Cela a pris du temps : en effet, à l'origine de l'anthropologie française, est cette interrogation de savoir comment le social s'incorpore dans l'inconscient de chacun. Aussi n'est-ce pas un hasard si l'introduction à l'œuvre de Marcel Mauss de Claude Lévi-Strauss s'ouvre par un long développement sur la psychopathologie, la névrose, la folie. Toutefois Lévi-Strauss tente déjà d'évacuer la discipline de cet univers épistémique (Lévi-Strauss 1993 [1950]), par cette incroyable pirouette qui lui permet d'avancer que

²²⁶ Agier Michel, 2012, « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie », *L'Homme* 3, n°203 – 204 : 51-75. p.51

²²⁷ Lévi-Strauss, C. 1991 [1950], *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF Quadrige.

l'ethnologie s'occupe des systèmes symboliques qui englobent – sans en préciser la manière – les psychopathologies singulières.

À défaut de « mariage », l'histoire de l'anthropologie est jalonnée de « rencontres ». Depuis Mauss, comme une longue tresse, le singulier et le collectif n'ont cessé évidemment de se croiser. Ils se rejoignent, s'infléchissant alors l'un l'autre puisque, repartant chacun de son côté, déterminés dans leurs courses, par cette rencontre. Passage de droite à gauche puis de gauche à droite, les logiques du social croisent celle de l'individuel. Ces points de jonction sont autant de jalons dont il ne serait pas inutile de refaire la généalogie, à commencer par Bastide, Dévereux, ou plus proche de nous Ortigues, Geffray, Pradelle de La Tour, Alès, Raulin, Douville, etc. Il faudrait ici suivre les pistes dégagées par le travail précis et stimulant sur Abraham Kardiner d'Anne Raulin qui montre notamment que la conception, issue du freudisme, de la personne de Kardiner n'est pas sans être à l'origine de l'habitus chez Bourdieu²²⁸. D'une façon générale, l'anthropologie américaine prend son essor autour de ce point d'interrogation, à savoir l'articulation entre culture et psychisme. Ce courant, malheureusement galvaudé et caricaturé, avait ce même point d'entrée théorique : comment la composition psychique individuelle et la composition sociale s'intriquent mutuellement. Mauss aborde le même type de questionnement, comme nous pouvons le voir dans ces quelques lignes de Lévi-Strauss :

« Le même souci, qui domine l'ethnologie contemporaine [nous sommes près de trente ans plus tard], du rapport entre groupe et individu, inspire aussi la communication sur les techniques du corps par laquelle se clôt ce volume. En affirmant la valeur cruciale, pour les sciences de l'homme, d'une étude dont chaque société impose à l'individu un usage rigoureusement déterminé de son corps, Mauss annonce les plus actuelles préoccupations de l'École anthropologique américaine, telles qu'elles allaient s'exprimer dans les travaux de Ruth Benedict, Margaret Mead, et de la plupart des ethnologues américaines de la jeune génération »²²⁹ (1993 : 11).

Comme le rappelle Pierre-Yves Gaudard « Mauss introduit, presque de manière insidieuse, un continuum de représentations, subvertissant ainsi le rapport en solution de continuité entre représentations individuelles et représentations collectives » (2010 : 42). Reprenons ici la citation qu'utilise alors Gaudard²³⁰ :

« Il n'en est pas moins vrai qu'on peut passer des faits de conscience individuelle aux représentations collectives par une série de transitions. On aperçoit facilement quelques-uns des intermédiaires : de l'individu, on passe insensiblement à la société, par exemple, quand on série les faits d'imitation épidémique, de mouvement de foule, d'hallucination collective, etc. Inversement, le social redevient individuel, il n'existe que les consciences individuelles, mais chaque conscience n'en a qu'une parcelle. Et encore cette impression des choses sociales est-elle altérée par l'état particulier de la conscience qui la reçoit. » (Mauss)

²²⁸ Raulin 2016

²²⁹ Lévi-Strauss 1993. p. 11.

²³⁰ Gaudard 2010.

Le projet maussien est une tentative de dépasser la dichotomie individu-société pour établir une science, l'anthropologie, qui remette en question la tripartition entre psychologie, sociologie et physiologie. L'article de Mauss sur la catatonie mortelle doit être lu dans cette perspective, comme l'a magistralement fait Pierre-Yves Gaudard.

Si de ces rencontres nulle théorie anthropologique du sujet n'a émergé, il serait cependant faux de dire qu'elles furent stériles. Elles donnèrent lieu tout d'abord à un grand monument conceptuel : l'habitus. Pierre Bourdieu montre bien que c'est là le moyen d'articuler le social et l'individu. Or, nous devons noter que cette articulation, chez Bourdieu, ne peut se faire sans le recours à l'inconscient, fût-il « pas seulement » freudien²³¹. Nous avons donc là une amorce de pensée de la subjectivation qui sera reprise plus tard par Lahire avec son analyse de la pluralité des habitus et qu'il poursuit dans sa sociologie des rêves²³². Nous pourrions aussi faire référence à Norbert Elias qui, de la même manière, cherche à articuler inconscient et configuration sociale.

L'autre héritage bien connu est la notion de personne. Si le sujet a été ignoré en anthropologie, la personne en revanche a donné lieu à de nombreux travaux parmi lesquels certains ont marqué au-delà de la discipline. C'est en tout cas par l'intermédiaire de cette notion que l'anthropologie a pu montrer la relativité des manières de penser les individus ainsi que leur relation au « social ». Les textes de M. Mauss et de M. Leenhardt en sont bien évidemment des jalons importants mais nous voudrions aussi évoquer ici celui, plus contemporain, de M. Strathern. Le texte de Mauss propose une historicisation de la conception occidentale de la personne par sa mise en perspective ethnologique. Mauss a dressé, dans une perspective comparatiste, une esquisse de l'histoire de la catégorie de « personne » en Occident²³³, l'objectif étant de montrer que la personne comme synonyme du « moi social » est une conception issue d'une double tradition, la *persona* du droit latin et la personne chrétienne. Le texte de Leenhardt sur la personne mélanésienne présente une conception a priori radicalement autre, celui d'une personne sans intériorité, faite par l'ensemble des relations qui la lient aux autres. Implicitement, se tracent ici les liens entre sujet et personne dans le cadre de cette césure problématique Occident/non-Occident. D'un côté donc un individu authentique doté d'une intériorité qui le fait tout entier et comme obligé (secondairement) au jeu social qui le contraint et le falsifie tout à la fois. De l'autre, un « individu » vide, comme en vacance de soi, et même de « son » corps puisque l'individuation corporelle lui serait impensable (voir le malentendu autour du fameux « vous nous avez donné le corps » repris par Stéphane Breton dans *Qu'est-ce qu'un corps ?*).

Un texte plus contemporain de Strathern²³⁴ vient préciser cette divergence de conception en l'inscrivant dans le champ d'une anthropologie renouvelée

²³¹ Certeau 1990 :90

²³² Lahire Bernard, 2018, *L'interprétation sociologique des rêves*, Paris : Éditions la Découverte.

²³³ Théry Irène, 2007, *La distinction de sexe*, Paris : Odile Jacob.

²³⁴ Strathern, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley-Londres, University of California Press.

du genre. La portée de sa « personne dividuelle ou relationnelle », qu'elle a mise au jour à partir de son terrain néo-guinéen, a été immense, bien qu'elle n'ait pas toujours eu l'audience qu'elle mérite dans le cadre général des Études de genre. Strathern pointe le fait que pour saisir la distinction masculin/féminin et les relations sexuées en Mélanésie, il est essentiel de comprendre que, dans ces sociétés, la personne est un microcosme social, une matérialisation des relations qui la lient aux autres. Il s'agit donc de penser que, dans certains univers culturels et celui-ci en particulier, l'individu est décentré ou centré autrement : contrairement au sujet occidental égo-centré, l'individu mélanésien serait plutôt « alter-centré » au sens où sa possibilité d'auto-définition serait liée à sa position relative dans un ensemble socio-cosmique éminemment relié. Strathern décrit les implications d'une telle conception de la personne sur la question du genre et pointe le caractère ethnocentrique de beaucoup de recherches en la matière qui ne conçoivent le sexe que comme attribut des personnes alors que dans certaines sociétés, il est plutôt compris comme une modalité des actions et des relations. Autrement dit, ce qui est sexué ce ne sont pas tant les personnes comme en Occident que leurs actions et leurs relations. On mesure bien tout le potentiel de cette mise en perspective mais le fait qu'elle prend les contours du « grand partage » en a gêné plus d'un et peut-être aussi sa diffusion hors de la discipline. Quoi qu'il en soit il n'est pas si difficile de se débarrasser de cet inconvénient, ne serait-ce qu'en s'accordant avec Latour sur le fait que nous n'avons jamais été modernes, mais surtout en interrogeant la dimension relationnelle de la personne occidentale. Si nos théories sont différentes, il est envisageable que nos pratiques le soient moins, ce qui pourrait faire de la personne occidentale une personne également (ou autrement) relationnelle. Autrement dit, il s'agit de se donner les moyens de saisir cette dividualité particulière ou du moins d'interroger les pratiques à l'aune de la personne relationnelle, comme l'ont fait quelques chercheurs autour des questions de parenté contemporaine²³⁵. On peut en retenir qu'il y a différentes visions de la personne mais que ces différentes visions distinguent moins l'Occident et le reste du monde qu'il n'y paraît et devraient, en ce sens, être tenues plutôt pour des *versions* co-existantes des personnes humaines. Cela n'est pas sans lien avec les régimes ontologiques d'inscription²³⁶. Pour ce qui concerne les transformations des conceptions de la « personne », à l'aune des « révolutions » bio-technologiques contemporaines, ces différentes conceptions de la personne sont autant de modèles comparatifs pour comprendre ces évolutions²³⁷. Nous devons aussi noter que certains auteurs, à commencer par Strathern, il n'est pas dit que nous ne soyons pas dans des processus sociaux totalement inédits. Strathern analyse par exemple la littéralisation des champs de la parenté dans les sociétés occidentales – c'est-à-dire l'explicitation entière de l'implicite, l'instauration d'une absolue transparence avec les normes conventionnelles qui constituent l'individu. L'instauration du seul régime

²³⁵ Porqueres i Gené, Enrique, 2015, *Individu, personne et parenté en Europe*, Paris, Ed. de la MSH.

²³⁶ Descola Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

²³⁷ Porqueres i Gené 2015.

de la métonymie comme mode de production des personnes est une rupture majeure par rapport aux autres sociétés qu'étudient les anthropologues²³⁸.

Histoire d'un meurtre sans cadavre

En s'intéressant ainsi à la personne – comme à travers la notion d'habitus, d'hexis, de techniques corporelles --, les anthropologues ont cherché à dépasser la dichotomie entre individu et société. Cependant, ils n'échappent pas aux apories qu'enregistre malgré elle la notion de personne, même dans son versant « relationniste ». Elle renvoie au champ de l'identitaire car elle procède de phénomène d'identification. Se pose au final toujours la question de savoir ce qui est identifié, ce qui est mis en identique, ce qui s'inscrit dans l'équation de l'égalité. Or, si nous suivons Michel Agier, le sujet pourrait constituer un « tiers-concept » pour dépasser les problématiques de l'identité²³⁹. Pour cela, nous devons cependant opérer une relecture critique de ce que nous pouvons entendre par personne, sujet, moi etc. Car à lire les anthropologues, il semblerait qu'une confusion règne, si bien qu'à vouloir tuer le sujet, depuis l'homicide lévi-straussien, ces derniers se sont trompés de cible.

À l'inverse d'un roman policier, nous connaissons les meurtriers mais non l'identité des deux victimes. Revenons à Lévi-Strauss et aux *mythologies*. Comme dans le crime de l'*Orient express*, ils étaient plusieurs à tenir le poignard. Participent à ce meurtre prémédité les structuralistes de l'époque : Barthes, Foucault, Lacan, voire Bourdieu. Qui est donc cette victime gâtée par les philosophes ? Le sujet. Certes mais le sujet de la conscience, le « moi », l'égo cartésien. Tous s'y sont mis pour lui régler son compte, cela dès les années cinquante, si bien que la position lévi-straussienne adoptée dans *l'introduction*, et plus tard dans les *mythologies*, est la même que celle d'un Lacan pour qui « l'inconscient, c'est le social » (et non « le social, c'est l'inconscient », ce qui correspondrait à une position freudienne « orthodoxe »). Lévi-Strauss renvoie explicitement à la conception lacanienne dans *l'introduction*, notamment à un texte où Lacan pose comme point critique la confusion historique entre le sujet et le je, sortant ainsi le sujet d'une conception « égo-centrée » liée à la tradition philosophique occidentale :

« Seule la mentalité antidialectique d'une culture qui, pour être dominée par des fins objectivantes, tend à réduire à l'être du moi toute l'activité subjective, peut justifier l'étonnement produit chez un Van den Steinen par le Bororo qui profère : « Je suis un ara ». Et tous les sociologues de la « mentalité primitive de s'affairer autour de cette profession d'identité, qui pourtant n'a rien de plus surprenant pour la réflexion que d'affirmer : « Je suis médecin » ou « Je suis citoyen de la République française », et présente sûrement moins de difficultés logiques que de promulguer : « Je suis un homme », ce qui dans sa pleine valeur ne peut vouloir dire que ceci : « Je suis semblable à celui qu'en le reconnaissant comme homme, je fonde à me reconnaître pour tel ». Ces diverses formules ne se comprenant en fin de compte qu'en référence à la vérité du « Je est un autre », moins fulgurante à l'intuition du poète qu'évidente au regard du psychanalyste. Qui, sinon nous, remettra en question le statut objectif de

²³⁸ Strathern 2005.

²³⁹ Agier 2012, p.51.

ce « je », qu'une évolution historique propre à notre culture tend à confondre avec le sujet ? »²⁴⁰.

Le projet du meurtre du sujet cartésien prend ici l'une de ses sources. Chez Lacan, le sujet de la conscience (le « moi ») n'est en rien maître en sa demeure ; la condition subjective ne tient qu'à l'assujettissement à un Autre, instituteur de la différence, dont il peut se supporter. Depuis les années cinquante, que cela soit la psychanalyse structuraliste ou l'anthropologie, s'il est entendu que la subjectivation ne doit en rien être naturalisée, puisque l'on devient sujet par les cadres « culturels » de données contraignantes, il est aussi souligné que ce sont ces mêmes contraintes qui sont subjectivantes dans la mesure où elles structurent le désir et arrachent l'individu à l'indifférenciation. Pour qu'un sujet émerge, il faut de l'assujettissement, quel que puisse être la cohérence ou l'incohérence des instances subjectivantes. Pour les structuralistes, et le point est central, cela suppose que soit fait l'hypothèse de l'inconscient. Cette hypothèse de l'inconscient, tous la font : seulement, cet inconscient n'est pas tout « freudien ». Nous l'avons vu avec Bourdieu. Nous la retrouvons avec Foucault²⁴¹, Lévi-Strauss bien sûr pour qui l'inconscient renvoie au tube digestif²⁴², et Lacan qui aura le génie de comprendre que l'inconscient a plus à faire avec les mathématiques, et la topologie, que la « psychologie ».

Il n'y a de sujet que de l'inconscient car il n'y a de sujet qu'en raison de la division subjective : ce fait que quelque chose toujours nous échappe, vient nous faire boiter ou s'exprimer indépendamment de notre volonté au moyen de quatre voies principales que sont les rêves, les lapsus, les actes manqués et les mots d'esprit. La division subjective le processus de subjectivation se fait à l'insu de la personne. Autrement dit le sujet n'est pas la personne. Le moi n'est pas le sujet (qui n'est pas à confondre avec le *ça* freudien). Cette nette distinction s'impose, lorsque l'on lit l'*introduction* de Lévi-Strauss à l'œuvre de Mauss, sans quoi il nous est impossible de saisir la perspective qu'apporte Mauss à la question du rapport entre individu et groupe. Sans cela, on ne peut pas comprendre en quoi le symbolique baigne largement le normal comme le pathologique, en quoi l'inconscient est le médiateur entre le moi et autrui. Toutefois le point sans doute le plus important tient dans cette phrase de Lévi-Strauss :

« comme le langage, le social est une réalité autonome (la même, d'ailleurs) (je souligne) ; les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié »²⁴³.

Et de continuer par cette phrase qui n'est pas sans écho avec la célèbre phrase de Lacan disant que l'inconscient est structuré comme un langage :

« Mauss voyait donc juste quand il constatait dès 1902 qu' « en somme, dès que nous en arrivons à la représentation des propriétés magiques, nous sommes en présence de phénomènes semblables à ceux du langage. » Car c'est la linguistique, et plus particulièrement la linguistique structurale, qui nous a familiarisés depuis lors avec l'idée que

²⁴⁰ Lacan 1966, p.117.

²⁴¹ Certeau 1991.

²⁴² Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale 1*, Paris : Plon.

²⁴³ Lévi-Strauss 1958: 32

les phénomènes fondamentaux de la vie de l'esprit, ceux qui conditionnent et déterminent ses formes générales, se situent à l'étage de la pensée inconsciente. L'inconscient serait ainsi un médiateur entre moi et autrui »²⁴⁴.

Or, ce sujet de l'inconscient, qui ne se confond qu'en partie avec l'inconscient freudien, semble être mort avec le sujet cartésien qui était pourtant la cible principale des structuralistes. La question de la division subjective, c'est-à-dire, pour le dire autrement, de cette part qui fait et fait agir le sujet à son insu est restée lettre morte, trop souvent noyée dans un social normalisateur déterministe ou bien dans une absence renvoyant à une transparence non moins problématique. Nous sommes alors dans un modèle de l'*homo oeconomicus* aux choix rationnels auxquels personne ne croit mais sur lequel tout le monde s'entend pour régler ses politiques²⁴⁵. Bien sûr nous pouvons compter quelques travaux importants, notamment sur les rêves mais combien cherchent à comprendre quels liens structuraux existent entre cet Autre social et la division subjective de chacun ? En résumé, la division subjective qui pose que *personne* n'est transparent à lui-même, constitue un point mort de l'anthropologie.

Le revenant

À cette histoire de double meurtre, nous devons ajouter un fantôme. Car si le sujet de l'inconscient a disparu, en revanche celui de la conscience revient hanter le champ déserté de l'anthropologie de la subjectivation, ceci en profitant de la confusion originelle entre les deux victimes.

Cette confusion a été très clairement repérée par Jean-Pierre Warnier qui, dans l'introduction à *Matières à Politique*²⁴⁶, repart du débat de la subjectivation. Parlant de Foucault, il souligne combien il fut un des protagonistes de la mort du sujet « philosophique », c'est-à-dire de la conscience de soi. Foucault lie désir, sexualité et subjectivation dans une histoire de la vérité (Mendelsohn) et cherche à analyser les processus qui produisent et façonnent le sujet, notamment à travers le gouvernement dont nous connaissons la définition (« gouverner c'est structurer le champ d'action éventuel des autres »). Comme la psychanalyse – une anti « égo-psychologie » lorsqu'elle est « lacanienne », faut-il insister ? – repassée au crible d'une lecture américaine centrée sur l'égo, les théories de la subjectivation sont assez souvent devenues des théories de promotion du *self*. Parce que la subjectivation, comme processus de constitution du sujet, n'est en rien universelle, les techniques de soi sont lues comme des actions volontaires de soi sur soi en vertu d'un certain objectif identitaire à atteindre. Le sujet de la liberté, « humaniste », revient dès lors en contrebande. Le sujet n'est alors pas celui de l'inconscient mais le sujet du politique, « subjectivité » devenant l'homonyme d' « agentivité », comme le montre l'article de Luhrmann²⁴⁷.

²⁴⁴ Lévi-Strauss, 1993 [1950] : 33

²⁴⁵ Caillé, Alain, 2011, « Présentation », *Revue du MAUSS*, n° 37, p. 5-23. DOI : 10.3917/rdm.037.0005 9

²⁴⁶ Warnier Jean-Pierre, 2004, *Matières à politique*, Paris : Karthala.

²⁴⁷ Luhrmann 2005 : 346.

Cela est particulièrement visible dans le travail de Saba Mahmood²⁴⁸. L'anthropologue prend la question de la subjectivation non sous l'angle de ce qui peut échapper et pourtant déterminer l'individu, à savoir la division subjective, mais sur la façon dont il habite socialement son self et comment il fait usage de cette « subjectivité » en politique. La conception de la subjectivité est « volontariste » : l'incorporation est volontaire. L'individu pieux notamment conceptualisé par Mahmood est décrit comme se faisant son propre objet :

« À rebours de cette conception de la religion, les sujets pieux de ce livre postulent une relation très différente entre les manifestations extérieures de leur corps (incluant les rituels, les liturgies et le culte) et la croyance intérieure (l'état de l'âme). Non seulement ces deux choses sont inséparables selon leur conception, mais, et c'est plus important, la croyance est le produit des pratiques extérieures, des rituels, et des actes de culte plutôt que leur simple expression »²⁴⁹.

Autrement dit les normes, les rituels, constituent consciemment le sujet. C'est par cette conscience que le sujet humaniste reprend voix. Il s'infiltré par le biais du « moi social ».

La technique de soi est ici clairement envisagée sur un mode « volontariste » puisque c'est par le façonnement quotidien de la forme que se polit la piété, dans un mouvement pascalien : le geste rituel vient construire, consciemment, le sujet. Dès lors ce dernier est un objet. Nous ne sommes pas loin du culte californien de soi, du développement personnel, stigmatisé par Foucault lui-même²⁵⁰. La pratique volontaire agence le sujet. Certes. Faut-il cependant être conscient qu'en se rangeant sagement derrière le miroir du *self*, cela revient à ignorer la division subjective et la prégnance du discours social, ici la piété religieuse, sur cette dernière. Cela revient, ni plus ni moins, à une politique de dépolitisation du politique à l'endroit même où s'exerce le gouvernement d'autrui, à savoir là où cela échappe. Comme le montre Charlotte Beradt²⁵¹, un régime politique n'est pas sans efficacité sur la vie psychique : le IIIe Reich « assassina » le sommeil, en étendant sa domination jusqu'à la vie onirique. Les régimes totalitaires se reconnaissent en cela qu'ils cherchent à produire des individus démunis de division subjective, entier, unis, un. Sans aucun doute. Or, ce que montre Mahmood est exactement cela : l'effacement progressif de la division subjective par la politisation de la piété. Le remplacement d'un sujet par l'autre conduit tout droit à une pensée anthropologique dépolitisée à l'endroit même du politique. Il s'agit de la forme achevée de la domination : en posant ainsi le sujet, nous le supposons « libre » et transparent à lui-même. Nul doute que cette conception soit portée par les modèles idéologiques néolibéraux les plus durs.

Nous retrouvons cette dépolitisation, en raison de cette même confusion, en des lieux qui peuvent pourtant surprendre comme sous la plume de Philippe Descola lorsqu'il écrit :

« Ce moi (nous soulignons) sémiotique n'implique nullement que le locuteur se conçoive comme un sujet (nous soulignons) indépendant contenu tout

²⁴⁸ Mahmood, S., 2015. *Politics of Religious Freedom*, (ed. With W. Sullivan, E. Hurd & P. Danchin), Chicago, University of Chicago Press.

²⁴⁹ Mahmood, 2015, p.8.

²⁵⁰ Warnier 2004, p.23.

²⁵¹ Beradt Charlotte, 2002, *Rêver sous le IIIe Reich*, Paris : Payot.

entier dans les frontières de son corps, à l'instar de l'image traditionnellement proposée par l'individualisme occidental. Car il ne fait guère de doute non plus que maintes sociétés font dépendre l'idiosyncrasie, les actions et le devenir de la personne (nous soulignons) d'éléments extérieurs à son enveloppe physique, comme des relations de toutes sortes au sein desquelles elle est insérée »²⁵²

L'ouverture de *par-delà nature et culture*, voire la question centrale est celle de l'identification, question qui conduit nécessairement à celle des instances d'identification comme le moi, largement confondu avec le sujet, notamment dans le chapitre 12. Si la distinction entre moi et sujet avait été maintenue, et avec elle, celle de la division subjective, d'autres perspectives seraient apparues notamment qui pourraient montrer que les identifications imaginaires (par le « moi ») n'ont pas la même efficacité que les identifications symboliques (subjectivantes) et, par-là, que la relation entre sujet et « moi social » se structure peut-être de façon différenciée selon le régime ontologique d'inscription. Autrement dit la subjectivation dépend-elle, ou non, du régime d'identification des personnes et des mondes ? Que fait le régime ontologique (régime de gouvernement d'autrui si l'on suit le chapitre 12) à la division subjective ? En quoi celle-ci s'articule ou non avec le « moi social » ? Mais la subjectivité ne dépend pas seulement du régime d'identification dont elle serait le fruit.

Un tétraèdre en guise de solution ?

Une anthropologie du sujet ne pourrait tenir sans une anthropologie de la personne. L'inverse est aussi vrai. La distinction n'est bien sûr pas toujours aisée à maintenir. Pour la maintenir, nous devons ajouter deux autres éléments : le lieu de production de la différence (l'Autre) – le système symbolique – et le champ social.

La relation entre sujet et « moi social » n'est en rien évidente, d'autant que ce « moi social », que Mauss désigne comme la « personne » est ce qui fait surface sociale. Pour notre part, nous prendrons comme définition de la personne, dans la continuité de Mauss, cette acceptation d'un moi social dont autrui attend une réponse. Une personne est dotée d'une intention, elle a pour fonction de synthétiser des impératifs socio-culturels et des nécessités singulières, enfin, elle répond de ses actes devant autrui. Autrement dit, elle répond et elle est tenue pour responsable. Elle est associée à son image sociale et, par-là, à l'identification dans la définition la plus stricte, à savoir la transformation sur un sujet lorsqu'il assume une image²⁵³. Nous sommes donc très proches de la définition première que donne la psychanalyse du moi. Le point est important car il nous permettra d'établir un pont insoupçonné entre deux pans théoriques tenus pour l'instant séparés.

La difficulté que nous avons à penser le sujet en relation mais distinct de la personne/moi social demeure d'autant que le problème se corse si nous optons pour une optique non individualisante de cette notion. À la suite de Strathern, il est en effet possible de concevoir la personne non comme un

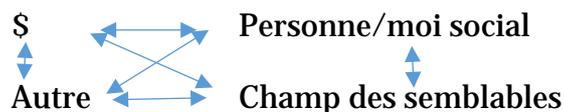
²⁵² Descola 2005 : 170

²⁵³ Lacan Jacques, 1966, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits*, Paris : Le Seuil. p. 93.

individu mais comme un microcosme de relations (1988 : 131), comme l'intersection entre l'Autre instituteur de différence et le réseau social réel dans lequel navigue l'individu. Dans cette perspective, nous dit Pascale Bonnemère (2014), la personne est dite « relationnelle », ou « dividuelle ». La position dans l'Autre – par exemple dans le système de parenté, et la position concrète dans le réseau social forment les coordonnées de la personne avec lesquelles elle doit composer et agir. Cette conception de la personne permet de resituer clairement le débat de la subjectivation vers la question de la division subjective, puisque nous pouvons légitimement nous demander si la dividualité entretient la même relation avec la subjectivation que l'individualisation.

Pour comprendre cette articulation entre personne et sujet, nous devons effectuer une modélisation en rajoutant ces deux autres éléments plusieurs fois croisés. Ces deux éléments sont généralement traités séparément, à savoir le champ social et le lieu de l'Autre. Le champ social peut se comprendre comme étant celui du semblable, de la configuration concrète du réseau d'« égaux », adversaires ou amis, dans lequel le sujet doit évoluer. Bref, ce sont les *autres*. Le lieu de l'Autre, rappelons-le, est d'abord un réseau d'inscription des signifiants. Ces composantes – l'Autre, le sujet, la personne et le champ – entretiennent des liens structuraux dans un tétraèdre que nous pouvons représenter ainsi.

Nous pouvons aisément déterminer les positions



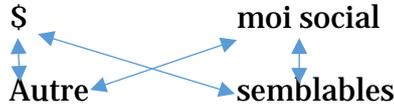
Ce tétraèdre n'est ni plus ni moins un groupe de transformation si l'on veut bien suivre la disposition suivante dans un jeu d'opposition et d'inversion qui prendrait pour ligne le singulier/pluriel et l'inconscient/le conscient (Barbut 1966).

	inconscient	Conscient
Singulier	Sujet	Personne
Pluriel	Autre	Champ des semblables

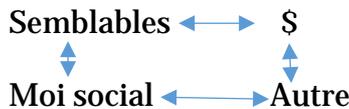
La personne/moi social est bien le contraire du sujet en ceci qu'elle participe de la conscience (le fameux « moi »), et elle trouve son inverse dans le champ des autres, tandis que l'Autre est bien en position inverse du sujet, si l'on se fie un tant soit peu à Lacan en ce domaine, et contraire au « champ social ».

Cette relation topologique entre sujet, champ, Autre et Personne constitue une première étape de modélisation du programme maussien d'articulation du social et de l'individuel. Nous proposons d'aller plus loin en nous interrogeant sur l'opération de transformation entre les différentes places. Autrement dit, comment passe-t-on d'un sujet à une personne ? Les relations sont-elles toujours directes ? Nous en avons déjà une intuition dans le constat que la relation entre l'Autre et le champ social des semblables est rarement directe. Elle trouve son incarnation dans la personne (conception de Strathern, Mauss) et/ou passe par le sujet. Cette symétrie de position de médiation est à l'origine de la confusion entre sujet

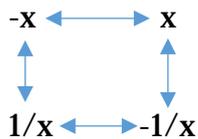
et personne. Pourtant les mécanismes ne sont pas les mêmes. La relation directe n'existe pas entre le sujet et la personne : l'Autre ou/et le champ doivent toujours être pris en considération pour relier l'un à l'autre. Ainsi nous aurions plutôt le rapport de structure qui suit.



Ce schéma peut aisément s'écrire ainsi, sans altération.

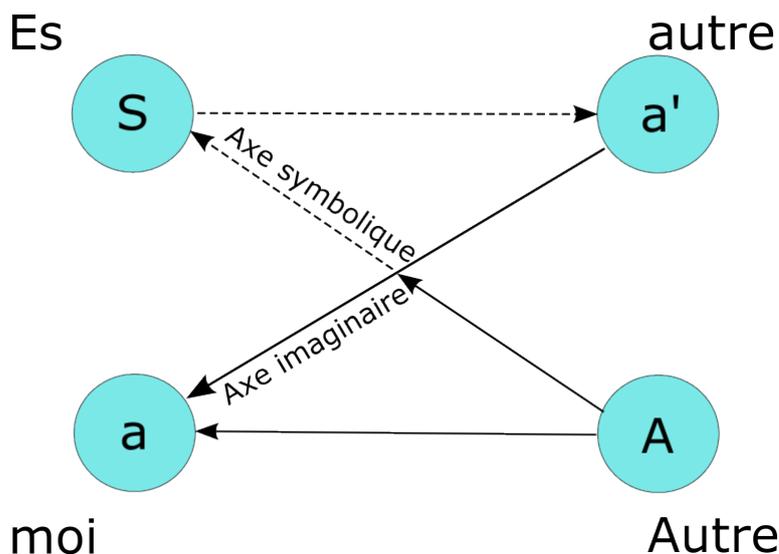


Soit



La relation de transformation par inversion a été éliminée. Pour passer d'un sommet à un autre, il est nécessaire de passer par un contraire. Le point est important mais nous le laisseront ici en suspens. À la lumière de ce tétraèdre, nous pouvons envisager une lecture plus fine des articulations entre position de personne et subjectivation et d'interroger la division subjective dans sa relation au social. En passant par cette topologie nous permet de dépasser la tension originelle de notre discipline entre individu et société. Il nous est possible de reposer la question d'ouverture de Descola à savoir l'identification comme mécanisme de médiation entre le « soi » et le « non-soi ». Mais ce tétraèdre nous amène bien plus loin qu'il n'y paraît puisqu'il nous conduit directement au schéma L de Lacan.

La démonstration que nous avons suivie débouche sur la même formalisation que Lacan, cela n'est pas sans interroger. Le schéma L date de 1955, l'année que Lacan consacre au moi dans la théorie de Freud. Il a pour fonction de rendre compte de la circulation de la parole en tant qu'elle relève de l'inconscient. Qui parle, et à qui ? D'où le sujet parle. Le sujet (S) s'adresse à son semblable, (a')utre, mais sa parole vise l'Autre, garantie de sa vérité. Son message lui revient de cet Autre sous une forme inversée. Ce qui fait barrage à la réception par S de A est l'axe imaginaire qui relie le semblable (a') au moi (a). Ce dernier est le fruit de la rencontre de l'Autre et de l'autre, comme le montre le stade du miroir, moment où l'enfant fait l'expérience de la reconnaissance de son image dans le miroir avec l'assomption d'un Autre qui lui confirme cette découverte en le nommant, c'est-à-dire en l'inscrivant dans l'ordre symbolique.



Source :

https://fr.wikipedia.org/wiki/Sch%C3%A9ma_L#/media/File:Sch%C3%A9ma_L.png

Nous retrouvons donc dans les mêmes positions le sujet (S), le semblable, le moi et l'Autre. La similarité n'est pas seulement formelle : elle est parenté. En effet, Marc Darmon montre en quoi le schéma L est issu de la moitié d'un groupe de transformation de Klein²⁵⁴. La relation que nous mettons à jour entre personne, sujet, champ et Autre est donc la même que celle que Lacan formalise dans la circulation de la parole « pleine », entre le sujet, le semblable, le moi et l'Autre. Nous sommes devant les mêmes structures. Faisons un dernier pas qui va tenter le bouclage de ce que nous avançons. Le groupe de Klein que nous retrouvons à l'œuvre dans les discours, le schéma de la personne et le schéma L se retrouve aussi dans la formule canonique, celle-là même qui ouvre ce travail théorique. Or la formule canonique des mythes ne se limite pas aux mythes comme nous allons le voir maintenant.

Concluons ce passage qui paraîtra sans doute trop théorique par une histoire qui bouclera le propos. Bien plus qu'un cas « concret » puisqu'il est à l'origine de ce texte. Ce dernier a fait l'objet de deux interventions : l'une au séminaire d'Enrique Porqueres à Génève, en janvier 2017 (qu'il soit ici encore remercié pour l'accueil qu'il fit aux propositions développées) où il a été présenté sous une forme finalisée. Il a toutefois pour origine une autre intervention, en 2016, dans un séminaire organisé par Anne Raulin et Michel Agier sur la question du sujet en Anthropologie.

Il se passa ce jour-là un événement, une manifestation, qui illustre la difficile indistinction entre personne et sujet. L'objectif de la communication était une ébauche théorique pour établir la frontière conceptuelle entre personne et sujet. Devait servir d'exemple mon cher ami Haci Duran mort trois ans auparavant ou, plus exactement, sa « personne » facebook. En effet, chaque année, l'ensemble de ses amis continue à recevoir la notification de son anniversaire alors même que nous savons qu'il n'est

²⁵⁴ Darmon 2004, p. 110.

plus parmi nous, (« physiquement », devrais-je dire, puisque je rêve régulièrement de lui, souvent comme métaphore de la situation de la Turquie). Son compte est toujours alimenté par sa femme, ses parents proches et quelques amis. Le propos que je voulais défendre était de poser la question de savoir qui apparaissait dans cette notification ? Est-ce une personne ou un sujet ? Qui « nous » parlait ? L'exemple d'Hacı Duran montrait que si le sujet était mort, grâce à Facebook, la *persona* continuait à exister au-delà. Les personnes continuaient à parler alors même que les sujets ont disparu.

Le matin de la présentation, je cherchais fébrilement à retrouver la notification permettant d'illustrer mon propos. N'étant nullement doué pour les NTIC, je peinai. Où avais-je mis ça ? Hacı Duran était né « officiellement » un 1^{er} janvier, comme une grande partie des enfants du village de sa génération. Le fonctionnaire chargé de l'état civil de Sorgun ne s'embarrassait pas avec les dates de naissance. Le message devait donc dater du 1^{er} janvier. Or je ne trouvais rien à cette date-là. Passablement énervé, je plongeais dans mon café, cherchant à lire les traces, comme à mon habitude de falcı (lecteur de marc), lorsqu'une notification de facebook arriva, m'indiquant qu'il ne fallait pas que j'oublie de souhaiter l'anniversaire de mon ami. Coïncidence ?

J'ai d'abord cru que c'était là un tour d'un algorithme espion lorsque l'évidence se présenta. Nous étions le 19 mai ! Hacı Duran ne pouvait que choisir la date du 19 mai pour son propre compte facebook. Le 19 mai 1919 est le début de la Guerre d'Indépendance. Mustafa Kemal ouvre son fameux *nutuk* (discours) par cette phrase : « le 19 mai 1919 je débarquais à Samsun ». Mustafa Kemal prendra comme date de naissance le 19 mai comme nous pouvons le voir sur son passeport exposé dans le musée d'Anıtkabir. Le 19 mai 1919 fut une seconde naissance pour lui, selon ses propres mots. La date est fêtée comme celle de la commémoration de Mustafa Kemal Atatürk, de la jeunesse et des sports. Grand kémaliste, Hacı portait une admiration sans limite. Atatürk fut son modèle d'humanité qui a façonné sa façon de vivre jusque dans sa consommation parfois excessive d'alcool. Ce n'était pas là simplement des identifications imaginaires comme nous le voyons avec l'adoption la date de naissance, coordonnée première de l'identité symbolique. Hacı Duran ne pouvait prendre d'autre date que le 19 mai pour son anniversaire et non le 1^{er} janvier, articulant ainsi la singularité de son désir pour autrui.

Dès lors, cette coïncidence tient plus d'un lapsus temporel. Dans la notification du message de facebook qui se manifestait ? La personne ou le sujet ? L'idée de départ était que nous étions en face des émanations d'une personne « morale », un compte facebook, dont nous étions les récipiendaires. Cependant, dans ce moment, cet inattendu, autre chose venait de prendre la parole : la subjectivité. Celle d'Hacı Duran, tout d'abord, en inscrivant ainsi son amour pour le « Turc-père », son appartenance politique, son style de vie – car le kémalisme est bien plus qu'une « option » politique, c'est une anthropologie. La mienne enfin, celle-là même qui m'avait conduit à devoir nécessairement parler d'Hacı Duran un 19 mai même si, dans le même temps, s'oubliait la date de son anniversaire. Si ma personne « scientifique » cherchait une personne « social », je recherchais un sujet, la trace indélébile d'un désir qui me répond encore une fois.

Les formules de la névrose

La formule canonique se retrouve au cœur de la névrose individuelle. C'est là notre dernier point théorique qui s'appuiera sur trois cas « psychopathologiques ». Ce qu'est proposée est acte d'hétérodoxie. Cela ne le dédouane cependant pas de certaines préoccupations déontologiques dont la première est le strict anonymat. Dès lors, un important maquillage contextuel a été fait pour que n'apparaissent plus que les éléments de structure en jeu dans la névrose. Plus que jamais l'écriture a ici comme première fonction non la véracité mais la vérité. C'est le prix à payer qui repose sur le crédit que les lecteurs pourront faire à ces lignes. Précisons aussi que le critère de cette sélection n'est en rien la « réussite » de la cure. Bien au contraire, nous avons été, en partie, mis en échec. Mais une bataille n'est pas la guerre. Ces trois histoires ne se clôturent pas. Ce point conduit à relativiser l'interprétation que nous pourrions faire ici en termes de structure : il reste un insoluble qui laisse espérer un autre possible dénouement, autrement dit un autre nouage.

Le choix s'est porté sur elles en raison de l'étrange « sonorité » qu'elles prenaient lors des entretiens. Ces histoires, bien que très différentes, voire incomparables, semblaient suivre une trame logique similaire. Reprises par écrit, nous trouvons qu'elles répondent à la formule canonique des mythes, découverte par Claude Lévi-Strauss. Depuis, bien d'autres histoires étayaient l'hypothèse de Lacan. Le mythe individuel du névrosé n'échappe en rien au groupe de Klein.

Revenons sur l'histoire de la formule canonique. Claude Lévi-Strauss développe cette formule dans un article célèbre (« *The structural study of myth* »²⁵⁵), qui est ensuite traduit en français en 1958, dans *Anthropologie structurale*. Il effectue une lecture structurale des mythes, et notamment du mythe d'Œdipe – analyse à laquelle adhère Lacan et dont nous devons reconnaître qu'elle ne peut pas être lue comme freudienne –, Lévi-Strauss pose une formule, sans l'amener dans une argumentation préalable. Il la sort de son chapeau, tel un magicien.

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fa_{-1}(y)$$

Pour Lévi-Strauss, tout mythe est réductible à cette relation canonique.

« dans laquelle, deux termes a et b étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, x et y, de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des termes et des relations, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la valeur de fonction et la valeur de terme de deux éléments ». Autrement dit, dans cette formule, a_{-1} n'est plus une variable, mais une fonction, c'est-à-dire que désormais :

$Fx(a)$ est à $Fy(b)$ ce que $Fx(b)$ est à $Fa_{-1}(y)$, soit quelque chose qui suppose certes un double échange de termes et des relations,

²⁵⁵ Lévi-Strauss Claude, 1955, « the structural study of Myth », *Journal of American Folklore*, octobre-décembre 55, vol. 68, n° 270, pp. 428-444.

mais à la condition qu'au niveau du quatrième élément de la formule, un terme soit remplacé par son contraire (a par a_{-1}) et que soit inversée la valeur de fonction et la valeur de terme »²⁵⁶.

Claude Lévi-Strauss, dans cet article, va plus loin encore, puisqu'il la propose, comme clef de compréhension de la structuration des névroses :

« La formule ci-dessus prendra tout son sens si l'on se souvient que, pour Freud, deux traumatismes (et non un seul, comme on a si souvent tendance à le croire) sont requis pour que naisse ce mythe individuel en quoi consiste une névrose. En essayant d'appliquer la formule à l'analyse de ces traumatismes (dont on postulerait qu'ils satisfont respectivement aux conditions 1 et 2 ci-dessus énoncées), on parviendrait sans doute à donner, de la loi générique du mythe, une expression plus précise et plus rigoureuse »²⁵⁷.

Nous le verrons dans un instant, cette proposition n'est pas faite à la légère. Elle vient sans doute du dialogue entre Lévi-Strauss et Lacan.

Cette formule fut en définitive mal reçue des anthropologues. C'est d'ailleurs tout l'apport de la topologie qui fut dédaignée : la preuve est sans doute le séminaire de Lévi-Strauss sur l'identité de 1977 que les anthropologues lisent peu et dont ils ne retiennent qu'une phrase de Lévi-Strauss²⁵⁸. Pour nous convaincre de cette froideur vis-à-vis de la topologie, nous pourrions lire le compte-rendu de ce livre par Charles Macdonald²⁵⁹. Certains anthropologues ont eu le courage de travailler sur cette formule, comme Emmanuel Désveaux qui a montré que la formule était un groupe de transformation de Klein²⁶⁰, ce qui constitue une avancée théorique majeure, malheureusement ma. Récemment, rares sont ceux qui se sont emparés de la formule pour en faire quelque chose, comme Désveaux et Saumade sur la Tauromachie, le livre remarquable de Désveaux *Quadratura America*. Ce livre est important par l'hypothèse centrale qu'il propose. La pensée amérindienne ne serait sujette qu'aux seules règles logiques de transformation qui imprégnerait l'ensemble de toutes les formes symboliques : le mythe, le rite, l'organisation sociale, la culture matérielle, les modes de production. Plutôt que cantonner les logiques de

²⁵⁶ Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, p. 262.

²⁵⁷ Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon, p. 263

²⁵⁸ Lévi-Strauss Claude, 1977, *L'identité*, Paris : PUF.

Pour nous convaincre de cette froideur vis-à-vis de la topologie, nous pourrions lire le compte-rendu de ce livre par Macdonald.

Macdonald Charles, 1978, « L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, 1978, tome 18 n°3-4. pp. 199-201.

²⁵⁹ Macdonald Charles, 1978, « L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, 1978, tome 18 n°3-4. pp. 199-201.

²⁶⁰ Désveaux Emmanuel, 1995, « Groupe de Klein et formule canonique », *L'Homme*, tome 35 n°135. pp. 43-49.

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1995_num_35_135_369949

transformations aux mythes, Désveaux fait un pas de plus en avançant que la formule canonique se retrouve bien au-delà de la seule pensée mythique. Dans une perspective similaire de décloisonnement de la formule canonique du domaine mythique, Laurent Berger montre comment elle permet de rendre compte des rites à Madagascar²⁶¹.

Il reste néanmoins que la plupart des anthropologues prennent cette formule pour une scorie et reste toujours dans une position d'incompréhension. Nous reverrons plus généralement à l'ouvrage majeur de Lucien Scubla sur la question²⁶². Indiquons seulement que Lévi-Strauss la mettra de côté et ne s'en resserra que quarante ans plus tard, dans son ouvrage *la potière jalouse*, à la fin de sa carrière.

En revanche, Lacan n'a pas été sourd à cette formule. Il la prend au sérieux et retient entièrement la proposition lévi-straussienne de son application possible au champ de la névrose. Dans une conférence célèbre intitulée « Le mythe individuel du névrosé, ou Poésie et vérité dans la névrose », donnée en 1952 au Collège philosophique, Lacan s'appuie très largement sur les travaux de son ami d'alors, Claude Lévi-Strauss²⁶³. La lecture de cette conférence laisse à supposer que Lacan connaît déjà la formule canonique. Ce rapprochement entre névrose et mythe trouve sa justification dès les premières pages :

« Nous voyons par ailleurs se dégager de la psychanalyse des méthodes qui, elles, tendent à objectiver des moyens d'agir sur l'homme, l'objet humain. Mais ce ne sont là que des techniques dérivées de cet art fondamental qu'est la psychanalyse en tant qu'elle est constituée par ce rapport intersubjectif qui ne peut, je vous l'ai dit, être épuisé, puisqu'il est ce qui nous fait hommes. C'est pourtant ce que nous sommes amenés à essayer d'exprimer quand même dans une formule (*nous soulignons*) qui en donne l'essentiel, et c'est bien pourquoi il existe au sein de l'expérience analytique quelque chose qui est à proprement parler un mythe.

Le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose que ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité (*nous soulignons*), puisque la définition de la vérité ne peut s'appuyer que sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse qu'elle la constitue. La parole ne peut pas se saisir elle-même, ni saisir le mouvement d'accès à la vérité, comme une vérité objective. Elle ne peut que l'exprimer – et ce, d'une façon mythique. C'est en ce sens qu'on peut dire que ce en quoi la théorie analytique concrétise le rapport intersubjectif, et qui est le complexe d'Édipe, a une valeur de mythe »²⁶⁴.

²⁶¹ Berger Laurent, 2012, « Ritual, history and cognition : from analogy to hegemony in highland Malagasy politics », *Anthropological Theory*, 12(4), pp. 351-385.

²⁶² Scubla Lucien, 1998, *Lire Lévi-Strauss, le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris.

²⁶³ Lacan Jacques, 2007, *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Le Seuil.

²⁶⁴ Lacan, 2007, p. 14.

Lacan le démontre en reprenant ensuite *L'Homme aux rats*. À partir de cette relecture de cette névrose obsessionnelle, Lacan pose plusieurs jalons significatifs dont le premier est la notion de « constellation » dans laquelle s'insère le sujet.

« La constellation – pourquoi pas ? au sens où en parlent les astrologues – la constellation originelle qui a présidé à la naissance du sujet, à son destin, et je dirais presque à sa préhistoire, à savoir les relations familiales fondamentales qui ont structuré l'union de ses parents, se trouve avoir un rapport très précis, et peut-être définissable par une formule de transformation, avec ce qui apparaît le plus contingent, le plus fantasmatique, le plus paradoxalement morbide de son cas, à savoir le dernier état de développement de sa grande appréhension obsédante, le scénario imaginaire auquel il parvient comme à la solution de l'angoisse liée au déclenchement de la crise.

La constellation du sujet est formée dans la tradition familiale par le récit d'un certain nombre de traits qui spécifient l'union des parents »²⁶⁵.

Le second point est que cette constellation est formée par un quatuor :

« J'ai pris là un exemple bien particulier. Mais je voudrais insister sur ce qui est une réalité clinique, qui peut servir d'orientation dans l'expérience analytique – il y a chez le névrosé une situation de quatuor, qui se renouvelle sans cesse, mais qui n'existe pas sur un seul plan »²⁶⁶.

Or la reconnaissance de ce système à quatre éléments n'est pas sans avoir des conséquences sur la théorie psychanalytique. Ici Lacan n'y va pas par quatre chemins. Il remet tout simplement en question la lecture freudienne du complexe d'Œdipe.

« Le système quaternaire si fondamental dans les impasses, les insolubilités de la situation vitale des névrosés, est d'une structure assez différente de celle qui est donnée traditionnellement – le désir incestueux de la mère, l'interdiction du père, ses effets de barrage, et, autour, la prolifération plus ou moins luxuriante de symptômes. Je crois que cette différence devrait nous conduire à discuter l'anthropologie générale qui se dégage de la doctrine analytique telle qu'elle est jusqu'à présent enseignée. En un mot, tout le schème de l'Œdipe est à critiquer (nous soulignons). Je ne peux pas m'y engager ce soir, mais je ne peux pas pourtant ne pas essayer d'introduire ici le quart élément dont il s'agit »²⁶⁷.

Cette remise en question de l'Œdipe freudien n'a rien d'étonnant. Même si l'on veut voir dans Lacan l'héritier de Freud, il faudra bien avouer que

²⁶⁵ Lacan, 2007, p. 21.

²⁶⁶ Lacan, 2007, p.32.

²⁶⁷ Lacan, 2007, p. 43-44.

Lacan n'est pas freudien. Elle se retrouve ailleurs comme dans *l'Envers de la psychanalyse* :

« Alors le mythe, le mythe d'Œdipe, tel que Freud le fait fonctionner, je peux vous le dire, là pour ceux qui ne le savent pas, les mythographes, ça les fait plutôt rigoler! Ils trouvent que c'est absolument malvenu. Pourquoi ce privilège donné à ce mythe? Enfin la première étude sérieuse qu'on peut en faire montre qu'il est beaucoup plus compliqué. D'ailleurs comme par hasard Claude Lévi-Strauss qui ne se refuse pas à l'épreuve dans le même article nous énonce le mythe d'Œdipe complet, on peut voir qu'il s'agit de tout à fait autre chose que de savoir si on va ou non baiser sa maman! »²⁶⁸.

Le troisième point est absolument central : ce quatuor mythique comporte toujours un même élément : la mort (en gras : nous soulignons).

« Si le père imaginaire et le père symbolique sont le plus souvent fondamentalement distingués, ce n'est pas seulement pour la raison structurale que je suis en train de vous indiquer, mais aussi d'une façon historique, contingente, particulière à chaque sujet. Dans le cas des névrosés, il est très fréquent que le personnage du père, par quelque incident de la vie réelle, soit dédoublé. Soit que le père soit mort précocement, qu'un beau-père s'y soit substitué, avec lequel le sujet se trouve facilement dans une relation plus fraternisée, qui s'engagera tout naturellement sur le plan de cette virilité jalouse qui est la dimension agressive de la relation narcissique. Soit que ce soit la mère qui ait disparu et que les circonstances de la vie aient donné accès dans le groupe familial à une autre mère, qui n'est plus la vraie. Soit que le personnage fraternel introduise le rapport mortel de façon symbolique et à la fois l'incarne d'une façon réelle. Très fréquemment, comme je vous l'ai indiqué, il s'agit d'un ami, comme dans « *l'Homme aux rats* », cet ami inconnu et jamais retrouvé qui joue un rôle si essentiel dans la légende familiale. Tout cela aboutit au quatuor mythique. Il est réintégré dans l'histoire du sujet, et le méconnaître, c'est méconnaître l'élément dynamique le plus important dans la cure elle-même. Nous n'en sommes ici qu'à le mettre en valeur.

Le quart élément, quel est-il? Eh bien, je le désignerai ce soir en vous disant que c'est la mort.

La mort est parfaitement concevable comme un élément médiateur. [...] Et c'est en effet de la mort, imaginée, imaginaire, qu'il s'agit dans la relation narcissique. C'est également la mort imaginaire et imaginée qui s'introduit dans la dialectique du drame œdipien, et c'est d'elle qu'il s'agit dans la formation du névrosé – et peut-être, jusqu'à un certain point, dans quelque

²⁶⁸ Lacan Jacques, 2012, séminaire 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris : ALI. p. 131.

chose qui dépasse de beaucoup la formation du névrosé, à savoir l'attitude existentielle caractéristique de l'homme moderne. »²⁶⁹.

Nous retrouverons plus loin, lors de l'analyse des cas, ces trois points. Continuons cette exploration de l'usage de Lacan de cette formule canonique en rappelant qu'il ne l'a pas seulement appliqué à l'Homme aux rats mais aussi au petit Hans, comme nous pouvons le lire dans le séminaire *La relation d'objet*, lors de la leçon du 3 avril 1957 :

« Vous procéderiez, en d'autres termes, selon cette méthode d'analyse des mythes que nous a donnée M. Claude Lévi-Strauss dans un article du *Journal of American Folklore* d'octobre-décembre 1955, et vous vous apercevrez qu'ainsi on peut arriver à ordonner tous les éléments de l'observation de Hans d'une façon telle que, lu dans un certain sens, ce soit la suite de ces mythes, mais que l'on est forcé au bout d'un certain temps, par le seul élément de retour, non pas simple, mais de retour transformé des mêmes éléments, de les ordonner, non pas simplement sur une ligne, mais dans une superposition de lignes qui s'ordonnent comme dans une partition. Et vous pouvez voir s'établir une série de successions lisibles, et horizontalement et verticalement, le mythe se lisant dans un sens, et son sens ou sa compréhension se référant dans la superposition des éléments analogiques qui reviennent sous des formes diverses, à chaque fois transformés, sans doute pour accomplir un certain parcours très précisément qui va du point de départ, comme dirait M. de La Palice, au point d'arrivée. Et qui fait que à la fin quelque chose qui était au début inadmissible, irréductible — c'est ce dans quoi je vous ai dit que nous partions dans l'histoire du petit Hans à savoir l'irruption dans ce jeu enfant-mère, qui est notre point de départ, du pénis réel — comment à la fin le pénis réel trouve à se loger d'une façon suffisante, pour qu'on puisse dire, pour le petit Hans, la vie peut être poursuivie sans angoisse »²⁷⁰.

La dernière occurrence que nous pouvons faire de cet usage de la formule canonique par Lacan se trouve dans son intervention, à la suite de la conférence de Lévi-Strauss faite à la Société française de Philosophie le 26 mai 1956, est largement motivée par une connaissance de première main de la formule :

« [...] La chose est par moi hautement appréciée en son relief, puisque, comme Claude Lévi-Strauss ne l'ignore pas, j'ai essayé presque tout de suite, et avec j'ose le dire, un plein succès, d'en appliquer la grille aux symptômes de la névrose obsessionnelle ; et spécialement, à l'admirable analyse que Freud a donné du cas de l'« homme aux rats », ceci dans une conférence que j'ai intitulée précisément le « mythe individuel du névrosé ». J'ai été jusqu'à pouvoir strictement formaliser le cas selon une formule donnée par Claude Lévi-Strauss, par quoi un *a* d'abord associé à un *b*, pendant qu'un *c* est associé à un *d*, se trouve à la seconde

²⁶⁹ Lacan, Jacques, 2007, p. 48-49.

²⁷⁰ Lacan, Jacques, 2004, séminaire 1956-1957, *La relation d'objet et les structures freudiennes*, Paris, ALI, p. 278.

génération, changer avec lui son partenaire, mais non sans qu'il subsiste un résidu irréductible sous la forme de la négativation d'un des quatre termes, qui s'impose comme corrélative à la transformation du groupe : où se lit ce que je dirai le signe d'une espèce d'impossibilité de la totale résolution du problème du mythe. De sorte que le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit par elle-même laisser nécessairement quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité, et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) le signifiant de l'impossible [...].

Aujourd'hui nous nous trouvons, grâce à l'exposé de Claude Lévi-Strauss, devant quelque chose qui me surprend, et c'est là en somme le sens de ma remarque, en ce que cela me semble un peu en retrait par rapport à ce que me semblait donner comme principe de structuration l'article du *Journal of American Folklore* sur la structure du mythe. Je veux dire, par exemple, que je n'y retrouve pas les formules de transformation déjà très élaborées dont je parlais tout à l'heure. Il y a là une sorte de combinaison ternaire dont je vois bien le groupement deux par deux dans un sens tournant. Je dirai que c'est l'intrusion massive d'un élément venu du réel dans la fonction formatrice de ce mythe qui me paraît à la fois l'élément nouveau et l'élément qui, je ne dirai pas me déroute, mais me fait vous interroger »²⁷¹.

Si Lacan connaissait et usait de la formule canonique, il reste néanmoins un point obscur qu'il ne sera pas aisé de trancher mais qui néanmoins servira de fondement à notre analyse de cas cliniques à savoir à quelle formule Lacan se référerait-il. Car Lévi-Strauss a écrit deux formules canoniques.

Juan Pablo Lucchelli, dans plusieurs articles fondamentaux pour comprendre le lien intellectuel entre Lacan et Lévi-Strauss²⁷², archives à l'appui, prouve que l'intervention de Lacan, à la suite de la conférence de Lévi-Strauss faite à la Société française de Philosophie le 26 mai 1956, est largement motivée par une connaissance de première main de la formule. S'appuyant sur cette lecture lacanienne de la formule canonique lévi-straussienne, et à la suite de ce que propose Lacan dans le « mythe individuel du névrosé », Lucchelli²⁷³ fait une lecture de l'Homme aux rats où il met au travail cette formule. Nous ne sommes qu'en partie d'accord avec cette lecture, car il utilise pour ce faire la formule canonique que nous qualifierons de « lévi-straussienne », à savoir :

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fa_{-1}(y)$$

²⁷¹ Lacan, 2007, pp. 104-106, p. 108.

²⁷² Lucchelli Juan Pablo, 2011, « À propos de Lacan et Lévi-Strauss », *L'information psychiatrique*, Volume 87 n°1. p. 5-6.

²⁷³ Lucchelli Juan Pablo, 2006, « Le mythe individuel revisité », *L'information psychiatrique*, Volume 82 n°2. p. 155-158.

Claude Landman, s'appuyant largement sur les travaux de Luccheli, reprend le débat. Il souligne que, pour Lacan, « Freud a donné l'interprétation qui, en l'introduisant à la dimension symbolique du Père comme élément quatrième a permis en complétant la formule canonique de la transformation du mythe, la résolution du symptôme ». Autrement dit, Freud a fait office de... chaman²⁷⁴.

Cependant Juan Pablo Luccheli, continuant son investigation, trouve quelques années plus tard, dans les archives de Lévi-Strauss une autre formule présentée en 1952-1953²⁷⁵.

$$d(b)/c(a) = d(a)/c - 1(b)$$

Elle s'écrit donc :

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fy_{-1}(a)$$

Les lecteurs attentifs auront remarqué l'entorse faite à la formule canonique de Lévi-Strauss.

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fy_{-1}(a)$$

est différent de

$$Fx(a):Fy(b) :: Fx(b):Fa_{-1}(y)$$

Deux précisions peuvent être apportées : la première est que les deux formules ne sont bien sûr pas équivalentes. Dès lors laquelle Lacan avait-il en tête lorsqu'il fait sa conférence en 1952, sur le « mythe individuel du névrosé ». Rien ne dit que cela ne soit la formule canonique « lévi-straussienne » se terminant par $Fa_{-1}(y)$. Il est même fort probable qu'il a utilisé celle se finissant par $Fy_{-1}(a)$ que nous qualifierons de « lacanienne », d'autant qu'une « solution $Fy_{-1}(a)$ » existe. Nous ne développerons pas ce point. Nous resterons ici sur cette variabilité d'écriture de la formule canonique qui est à interroger, à la suite de Laurent Berger²⁷⁶.

Dès lors, dans les cas cliniques que nous aurons à analyser, quelle formule utiliser ? La « lévi-straussienne » ou la « lacanienne » ?

²⁷⁴ Landman Claude, « La formule canonique de l'Homme aux rats ?. », *La revue lacanienne* 1/2015 (N° 16) , p. 133-141 URL : www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2015-1-page-133.htm. P. 138.

²⁷⁵ Lucchelli Juan Pablo, 2011.

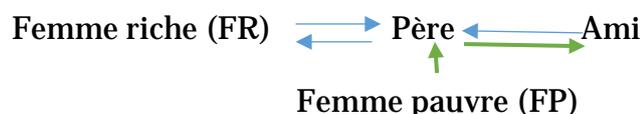
²⁷⁶ Berger, Laurent, 2012, « Ritual, history and cognition : from analogy to hegemony in highland Malagasy polities », *Anthropological Theory*, 12(4), pp. 351-385.

Une relecture de l'homme aux rats

Dans la continuité des travaux importants de Luchelli²⁷⁷ et de Landman²⁷⁸, nous aimerions revenir un moment sur l'Homme aux rats pour proposer une lecture qui diffère. En disant mythe, Lacan replace le sujet dans une structure sans auteur et dont il n'est pas l'auteur. Il dégage l'investigation psychanalytique de la sociologie ou d'une explication en termes de contexte qu'il soit social ou culturel. Ce qui est à l'œuvre dans une névrose est de l'ordre de la structure, autonome du contexte dans laquelle elle s'inscrit. À ce premier coup de force théorique, il accole « individuel » à ce terme du mythe. *Le mythe est dès lors une structure qui individualise le névrosé, c'est-à-dire que ce dernier s'individualise par l'inscription dans une structure mythique, ce qui peut sembler être un oxymore. Cette structure est individualisante parce qu'elle est une structure de transformation, d'engendrement.* On comprend dès lors l'importance du groupe de klein.

Lacan ne dit pas autre chose lorsqu'il évoque la résolution du symptôme par l'Homme aux rats. À travers la formule canonique, Ernst va résoudre le nœud oedipien et trouver une solution à son histoire : la structure du mythe va individualiser son histoire de celle de son père. On peut en effet qu'être frappé par la similitude et le jeu d'identification entre le père et le fils dans les positions qu'ils entretiennent chacun avec l'ami, la femme pauvre et la femme riche. Dans les deux cas, nous retrouvons la même structure du don et contre-don, les mêmes échanges. Nous préférons user ce vocabulaire du don plutôt que de la dette car il permet de coller à la logique structurale de Lévi-Strauss, en échappant au paradigme économique que suppose le mot « dette ».

Nous savons que le père avait du désir pour une femme pauvre mais que sa dette a eu raison de sa passion pour le jeu, dont viendra le signifiant « rate », le conduira à un mariage avec une femme qui épongera sa dette et l'honneur. Si bien qu'il est possible de formaliser ainsi cette relation à trois.



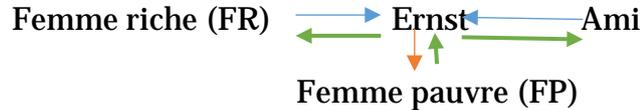
Légende : flèche bleue = argent ; flèche verte = absence de don ; flèche rouge : mariage.

Il a été souligné l'importance de cette dette non remboursée à l'ami. Ce paiement ne doit pas faire oublier que le père, en définitive, n'épouse pas la femme qu'il désire, à savoir la femme pauvre. Or que fera l'homme aux rats : il épousera la femme pauvre. À travers le scénario alambiqué qui se construit, l'Homme aux rats fait en sorte de reproduire la structure du

²⁷⁷ Lucchelli 2006.

²⁷⁸ Landman Claude, 2015, « La formule canonique de l'Homme aux rats ? », *La revue lacanienne* 1/2015 (N° 16) , p. 133-141 URL : www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2015-1-page-133.htm. p. 138.

don et du contre-don. Les figures de femme riche et pauvre sont tenues successivement par plusieurs personnes mais il est notable que l'épisode prend toute sa diversité après la rencontre avec la fille de l'aubergiste, une fille pauvre, objet du désir. La dette et l'économie des échanges reprennent alors la structure de celle paternelle.



Nous avons la même structure que précédemment avec le père, si bien que l'on peut dire que le désir de l'Homme aux rats, c'est bien celui de son père. Cette affirmation se justifie du fait que le père ne s'élève pas contre ce mariage qui relève de la mésalliance. En ceci, Ernst réalise le désir de son père. Cette réalisation passe par la structuration mythique. Il est assez aisé en effet de repérer comment cette histoire répond en fait à la formule canonique d'engendrement de Lévi-Strauss. Pour le faire, nous devons repérer les termes commençant par la femme qui prend deux figures soit riche, soit pauvre. Il s'agit d'une inversion classique dans l'étude des mythes. Allons plus loin en remarquant la place particulière que prend la femme riche chez l'Homme aux rats qu'elle n'a pas chez son père : la femme riche devient sa mère (notée M). Par ailleurs, nous pouvons noter les trois autres protagonistes. L'homme aux rats (H.R), le père (P) et l'ami (A). Reprenons maintenant la formule. Il est aisé de remarquer le parallèle en raison de la relation non réciproque du don entre la mère, le père d'un côté et l'ami et l'homme aux rats de l'autre.

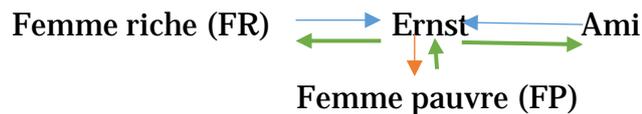
Donc, nous avons :

$F A (H) : f M (P) :: f A (P) : f -M (H).$

F ami (homme aux rats): F mère (père)

:: F ami (père): f 1_{mère} (homme aux rats)

Traduisons : l'ami est à l'Homme aux rats ce que sa mère est à son père comme l'ami est à son père ce que l'inverse de sa mère est à l'homme aux rats. Car il faut bien écrire *f 1_{mère}* en dernière instance. En épousant une femme pauvre, il n'épouse pas sa mère et sort ainsi de l'Edipe. On aura compris que l'enjeu était la possibilité de l'inversion d'une femme {mère/riche et femme {épousable/pauvre et d'accéder ainsi à la sexualité en échappant à l'inceste. La flèche de la structure d'échange se trouve dès lors transformée par rapport à la structure d'échange du père.



On notera aussi que l'élément qui permet cette transformation est l'argent, celui-là même qui, en son absence, n'autorise pas son père à accéder à son désir.

Si Ernst permet de dépasser le conflit œdipien à travers une transformation canonique qu'il met en place de façon inconsciente, il n'en reste pas moins une rancœur à l'encontre de ce père qui non seulement lui interdit sa mère / femme riche mais lui prescrit l'objet de son désir : la femme pauvre à qu'il faut donner.

Freud s'étonne de cette haine alors même que son père se trouve conciliant avec ce mariage. Et pour cause : il s'agit bien plus de la réalisation de son propre désir que celui de son fils. L'ambivalence du fils à l'endroit du père peut se comprendre : il est l'héritier d'une histoire individuelle, bien que nous ne sachions rien du père et de la structure qui l'amena à engager son honneur, c'est-à-dire sa vie contre une bourse – qui se résout à travers une écriture mythique. En ce sens, le névrosé, ici l'obsessionnel, s'écrit à travers un mythe dont il ne sera jamais l'auteur, dans une formule dont il est rare qu'il puisse en prendre conscience. À travers ce mythe, il peut broder, faire des variations comme celle concernant la fille de Freud, brouiller les cartes. Il n'en reste pas moins qu'il est « parlé ».

Les lecteurs attentifs auront remarqué l'entorse faite à la formule canonique de Lévi-Strauss. Nous avons effectivement écrit :

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

Et non :

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

Deux précisions peuvent être apportées : la première est que les deux formules ne sont pas équivalentes. Nous les trouvons cependant toutes deux chez Lévi-Strauss qui a procédé à des variantes à plusieurs endroits de son œuvre, comme l'ont montré les travaux de Luccheli. Pablo Luccheli a trouvé dans les archives de Lévi-Strauss la formule présentée en 1952-1953 : $d(b)/c(a) = d(a)/c-1(b)$. Lacan aurait donc eu en tête cette seconde formule et non celle que l'on trouve dans l'article de Lévi-Strauss.

Encore une fois, cette variabilité d'écriture de la formule canonique est à interroger. Il reste que nous devons la mettre en évidence dans d'autres cas cliniques. L'enjeu théorique n'est pas mince. Si nous suivons Lévi-Strauss, c'est là un moyen de comprendre comment deux traumatismes forment une névrose, idée reprise par Lacan.

Place à l'empirie, donc. Nous nous appuyerons sur trois cas cliniques dont nous refusons dans un premier temps de marquer par un qualificatif analytique. Leurs histoires donnent lieu à un travail de composition de mise en œuvre de la formule canonique.

Il doit être ici de nouveau souligné la nécessité de l'anonymat. Il y a donc eu un gommage de toute indication biographique. L'écriture du cas est contrainte. Elle repose dès lors sur un acte de confiance : les détails (nombreux) volontairement tus, les déformations factuelles, les jeux de mots les noms et les prénoms donnés, sont des élaborations voulues qui visent dans le même temps un travail de dissimulation et de traduction d'une réalité. Il faut que le lecteur fasse confiance et que l'essentiel s'y trouve. Nous n'avons voulu conserver que ce qui pouvait être utile à la démonstration, pour effacer tous les éléments superflus pouvant

permettre une identification. Cela ne veut nullement dire que les cas ne soient pas authentiques.

Une formule obsessionnelle.

Issu d'une famille bourgeoise, Alexandre est fils unique. Sa mère dirige une société importante. Nous ne saurons pas grand-chose sur son père si ce n'est qu'il le considère comme un ami. En revanche, il considère comme un père, l'ami et collaborateur de sa mère.

Il est envoyé par un confrère qui le suit depuis quelque mois. Il confie ne pas savoir si ce patient est psychotique ou obsessionnel. Nous resterons dans cette même incertitude durant les quelques mois durant lesquels nous avons pu le suivre. Il présente en effet un délire mais sans voix associée et sans persécution. L'objet du délire est une « impotence » soudaine qu'il attribue à l'empoisonnement par son « beau-père » lors d'un café. Cet élément persécutif va disparaître peu à peu pour se fixer sur une prise excessive de citrate de sildénafil. Il se met alors à fréquenter l'ensemble des spécialistes pour lui confirmer son idée, faisant des recherches très poussées en pharmacologie pour arriver à établir avec certitude que son impotence est due à cette prise.

Les entretiens qui se sont déroulés sur quatre mois, à raison d'une fois par semaine, relève une anamnèse qu'il n'est pas aisé de reconstituer en raison des résistances fortes du patient. Durant cette période, il n'a jamais raconté un seul rêve.

L'histoire que nous avons pu reconstituer « commence » alors qu'il a douze ans. Sa mère a un accident cérébral, un AVC qui l'obligera à être hospitalisée plusieurs semaines. Il reste alors chez sa grand-mère et se souvient de l'ambiance « triste » de la maison. C'est une période difficile pour lui où la mort potentielle de sa mère est à l'esprit de tous.

Quelques années plus tard, il rencontre Adèle, lors de vacances. Alexandre dit ne l'avoir jamais oubliée. Il la retrouve quelques années plus tard et recommence à avoir une relation avec elle. C'est pour elle qu'il vient faire des études à Paris.

En avril 2013 a lieu la rencontre avec le père d'Adèle. Le lendemain, il se trouve impuissant. Il n'est plus capable de faire l'amour avec Adèle. Il accuse alors le père d'Adèle d'avoir empoisonné son café. Il l'accuse aussi d'avoir empoisonné sa femme qui est morte quelques années auparavant d'un cancer du foie. Le délire se déplace finalement. Lorsqu'enfin il arrive à se débarrasser de cette idée, il pense que son impotence est due à la prise du viagra.

Son délire est très détaillé. Il ne se fixe pas sur une personne, ne prend pas la forme d'une persécution même si dans un premier temps le père d'Adèle est perçu comme le persécuteur.

Après une séance où est posée comme clair que l'homme dépend aussi du désir de la femme qu'il désire, il commence à aller mieux. La relation avec sa mère change, une distance s'établit. Il se sépare d'Adèle. Lors d'une soirée, ils se recroisent, elle aux bras d'un autre homme. Ils se disputent. Il se saoule et tombe dans le métro. Le lendemain matin, il prend peur en raison de ses bleus ; il craint d'avoir un traumatisme crânien. Sa mère

monte pour le ramener à la maison, arguant que c'est sa volonté. Le délire était presque passé. C'est au moment où la cure prend une tournure œdipienne qu'elle cesse.

Cette histoire d'Alexandre se conclut donc, provisoirement, par un « rapatriement », un *ramatriement* devrions nous dire, tant la mère joue un rôle important dans ce retour. C'est au moment où il se passait quelque chose, qu'une sortie du délire était rendue possible qu'Alexandre échappe à la thérapie. Nous proposerons plus loin une interprétation. Si nous ne pouvons pas constater une réussite, gardons encore une fois à l'esprit que l'histoire n'est pas finie. En attendant les suites, nous pouvons inscrire cette histoire dans la formule logique de transformation qu'utilise Lacan à propos de l'Homme aux Rats. Est-ce à dire qu'Alexandre est obsessionnel ? Nous devons rester prudents : durant les trois mois de thérapie, il a toujours été difficile de trancher dans un sens ou dans l'autre. Le délire était sectoriel, non envahissant, structuré. La figure du persécuteur – le père d'Adèle --, a rapidement laissé la place à la molécule de citrate de sildénafil, faisant ainsi un pas vers une autre élaboration moins « persécutive » puisque ne se demandant plus qui était à l'origine de son impotence mais ce qui avait pu la maintenir.

Lorsque nous disons que cette histoire tient en une formule, qu'il soit bien clair qu'il ne s'agit nullement de l'y réduire mais de comprendre un peu mieux les jeux d'équivalence qu'elle met en place. Comme le souligne Lacan, « [...] le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit par elle-même laisser nécessairement quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité, et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) le signifiant de l'impossible [...] ».

La *formulation* permet un meilleur repérage dans la clinique. Elle n'est qu'un moyen parmi d'autres. Nous la présentons de façon abrupte pour ensuite la développer.

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

Il nous semble que dans cette histoire, plusieurs personnages sont présents, d'autres curieusement absents. Commençons par cette mère dont nous avons dit qu'elle occupe une place toute particulière pour lui. La relation œdipienne forte, est renforcée par l'accident cérébral de la mère qui constitue le premier traumatisme du patient. À cette relation œdipienne, nous pouvons dresser le parallèle avec celle qu'entretient Adèle avec son père. Dans les deux cas, le tiers est absent, d'une façon tragique et réelle pour Adèle puisque sa mère est morte d'un cancer du foie, d'une façon plus imaginaire pour le père d'Alexandre. Cette symétrie n'a rien d'extraordinaire et nous pouvons sans difficulté écrire : la mère d'Alexandre a la même fonction œdipienne pour Alexandre que le père d'Adèle a cette fonction pour Adèle. La mère est à Alexandre ce que le père est à Adèle.

f mère d'Alexandre (Alexandre) : f père Adèle (Adèle)

$$f_x(a) : f_y(b)$$

La seconde partie de la formule est plus difficile à écrire. S'y joue la répétition du traumatisme et la transformation de la structure.

$$f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

[La mère d'Alexandre a fonction pour Adèle] : nous restons encore une fois dans quelque chose de compréhensible. Que cela soit dans un jeu d'identification avec l'objet désiré, comme dans la relation entre belle-mère et belle-fille, nous pouvons sans difficulté écrire :

f mère d'Alexandre (Adèle)

Cette mise en formule renvoie à la première partie de la formule. Dans cette écriture, nous nous attendrions sans trop de surprise à ce que s'écrive l'équivalent du côté d'Alexandre :

f père d'Adèle (Alexandre).

Mais voilà : la lecture de l'anamnèse nous conduit à écrire autrement cette partie. Le déclencheur du délire est la rencontre avec ce père qui devient persécuteur. C'est, associée à ce père, une opération d'inversion. En cette place, devrait s'écrire l'inverse du père, à savoir la mère d'Adèle, celle-là même qui est morte d'un cancer du foie. La portée structurelle de la formule serait sans doute réduite si la place de la mère n'était pas occupée par une morte, ce qui rejoue le premier traumatisme, celui de l'hospitalisation de la *même*, de la *mère*. La mère d'Alexandre est à Adèle ce que la mère d'Adèle est à Alexandre : une morte. Là où devait apparaître un père, une absence redoublée reprend ses droits.

f mère d'Alexandre(Alexandre): f père d'Adèle(Adèle)

:: f mère d'Alexandre(Adèle): f 1_{-père d'Adèle}(Alexandre)

Cette identification n'est pas visible à l'œil nu. Elle est indétectable dans l'anamnèse, sauf en ce point où Alexandre accuse son beau-père d'avoir tué sa femme en l'empoisonnant, comme il est en train de le refaire avec lui. Cependant cette mère morte n'est pas la seule figure à pouvoir prendre place en [-père d'Adèle]. Une autre pourrait être avancée sous le signe de cet inverse du père : celui de l'associé de la mère, dont nous devons ici reprendre toute la dimension ambiguë dans l'histoire d'Alexandre. Son père est effacé, absent de l'histoire. C'est un « père-ami » : Alexandre le voit comme un ami, non comme un père. En revanche, le collaborateur de sa mère – celui-là même qui l'aidera à faire des recherches pharmacologique sur les effets de la molécule incriminée –, est un très « proche » ami de la mère. Alexandre le voit comme un père : c'est un « ami-père ».

Pouvons-nous dire que cet « inverse du père » est introduit par un point d'interrogation sur la filiation et par une nomination imaginaire génératrice d'inhibition ? Elle n'est pas en tout cas sans poser des difficultés : une mère morte, un père éludé, un associé très proche. Cette dernière figure est d'autant plus redoutable qu'elle pose Alexandre dans une relation « homosexuelle », car il n'est pas seulement l'« ami -vrai père » mais aussi le sien. À lire [*f 1_{-père d'Adèle}(Alexandre)*], Alexandre est pris comme objet d'amour et de haine d'une façon symétrique à la relation que sa mère peut entretenir avec son ami, à savoir dans une concurrence toute « œdipienne ». Le voici donc appréhendé comme objet de détestation/ d'amour, non d'un père mais d'une mère morte ou/et d'un « ami-père », c'est-à-dire de sa propre mère. Il est donc en position d'objet d'un désir incestueux.

Notre hypothèse sera donc de dire que le délire est là pour échapper à cette position d'objet, à cette place qui lui est assignée dans la structure et dont

nous devons remarquer qu'elle reproduit celle de la relation incestueuse de départ. Contrairement à l'Homme aux rats, la « formule » ne donne pas la solution au complexe d'Œdipe. En revanche, elle donne lieu à un délire qui a pour fonction de venir protéger le sujet de cette place.

Tout le délire s'organise autour de la nécessité d'objectiver l'impotence, d'en trouver une autre cause que psychique, une cause physique. L'enjeu est de sortir de cette place dans la formule. L'impotence signe sa place dans la structure : lui reconnaître une origine psychique revient à accepter cette place. Le moyen qui s'offre à notre patient est de prendre une voie « phallique » au point même où celui-ci se fait absent, où s'incarne le manque d'un phallus imaginaire, un $[- \varphi]$. L'érection retrouvée doit prouver qu'il n'est pas à cette place d'objet désiré par une mère incestueuse. En ce sens, le délire lutte contre la structure. Cependant cette érection doit avoir lieu auprès d'un objet particulier. Adèle a une valence particulière puisque c'est la fille de « l'ami-père » et de la « mère morte ». Coucher avec elle est la voie royale pour sortir de la place d'objet : la structure le lui interdit. Cette interdiction se lit dans cette impossibilité d'Alexandre de déplacer le problème de l'impuissance, de le contextualiser, de comprendre qu'il tient à la relation qu'il entretient avec Adèle. Car Alexandre sait qu'il n'était pas impotent auprès d'autres femmes.

Pour sortir de la place d'objet incestueux, il tente d'être un sujet « tout phallique », d'être un sujet désirant sans être l'objet du désir de l'Autre. Dès lors Adèle n'est jamais considérée, prise ?, comme sujet mais uniquement comme objet de ce désir de ce « tout phallique », ce qui n'est sans doute pas pour rien dans la dégradation de leurs relations. Ce « tout phallique », comme phallus, fonctionne comme tel, à savoir : il est aux abonnés absents.

Le moment de la cure où les choses paraissent changer est lorsqu'à la suite d'une longue explication sur la molécule de citrate de sildénafil et sur ces effets biologiques, il est rappelé que le désir passe toujours par le désir de l'Autre. Autrement dit, si une femme n'éprouve pas de désir pour un homme, et bien le désir de ce dernier peut se retrouver en berne, d'une façon qui peut paraître *a priori* inexpliquée. Ne pas être désiré par une femme que l'on aime peut rendre, à ses côtés, impotent. Cette évidence fut accueillie avec étonnement et soulagement. En rappelant que le désir est le désir de l'Autre, Alexandre croit comprendre que son désir n'est pas l'unique engagé dans son impotence. En ce sens, c'est une libération. Cela n'est cependant pas sans effet sur lui. Prenant comme un impossible cette absence de désir d'Adèle à son égard, ce qui n'était pas *a priori* une nécessité, il va dès lors pouvoir quitter l'objet de son désir, non sans mal. Ce faisant, tout donne à penser qu'il ne peut changer la formule canonique. Partant de cette structure

$$f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

selon les mêmes règles de transformation, nous retrouvons la disposition initiale

$$f_x(a) : f_y(b)$$

$$f_x(b) : f_{-y}(a) :: f_x(a) : f_y(b)$$

Il redevient le fils de sa mère et rentre à la maison. Est-ce là encore un effet de la structure de transformation ? Nous devons noter que si la formule

d'inscription de départ était celle retenue par Lévi-Strauss dans son article, son déploiement aurait offert plus de possibilités. Il faut en effet attendre 6 opérations de transformation pour retrouver la formule initiale.

Le cas d'Alexandre est bien sûr très différent de celui de l'Homme aux rats. Sans pouvoir en mener ici une comparaison précise, nous voyons cependant que la structure de transformation n'est pas nécessairement associée à une sortie « de crise » œdipienne comme dans le patient de Freud. Par ailleurs nous pouvons nous demander si la forme

$$f_x(a) : f_y(b) :: f_x(b) : f_{1-y}(a)$$

est associée ou non à la névrose obsessionnelle. Dans le cas d'Alexandre, nous devons rester prudents. En effet beaucoup d'éléments peuvent faire penser à une psychose, notamment le fait que le délire soit déclenché par la rencontre avec le père d'Adèle, qui pourrait être interprété comme un retour du Nom-du-Père forclus. Nous ne ferons pas ce pas parce qu'il y a une nomination imaginaire qui fonctionne. Il est donc difficile de dire que le Nom-du-Père est forclus : il y a bien un nouage des quatre anneaux (RSI et NdP), une nomination imaginaire génératrice d'inhibition. Ensuite, dans une perspective moins « topologique », la forme du délire, très « obsessionnelle », le fait qu'il disparaisse une fois qu'une explication est proposée et adoptée par le patient, donne lieu à penser que nous sommes plutôt en présence d'une structure obsessionnelle.

L'hypothèse est donc à conserver : $f_{1-y}(a)$ est-il associé à une structure obsessionnelle ? Cette question prend une valeur certaine au regard du second cas d'étude.

Une formule hystérique.

Emine Gül a quarante ans. Elle est la dernière d'une fratrie de trois enfants qui ont entre eux une différence d'âge de sept ans. Elle a été scolarisée jusqu'au lycée. Elle est venue en France par l'intermédiaire de son mariage qui intervient après une grande déception amoureuse. Après des ruptures de fiançailles (ce qui est relativement courant), à 28 ans, elle aurait pris le « premier venu » qui lui offrait un avenir « intéressant ». Ce « premier venu » n'est cependant pas sans présenter quelques aspérités. La première est qu'il est porteur d'une histoire violente. Son frère aîné a tué un homme pour laver l'honneur de la famille (*namus*). Leur mère était veuve et aurait eu un amant qui se serait vanté en public de sa « conquête ». Ces rumeurs étaient autant d'atteintes à l'honneur de la famille. Le frère aîné a tué l'amant et a fait de la prison. Cette histoire était connue de la famille d'Emine. Mais Emine ne voulait rien savoir alors même que n'importe quelle candidate turque au mariage l'aurait sérieusement prise en considération. Son mari n'est donc pas un « premier venu » : il a une histoire marquée par un meurtre, même si, en termes de « marché matrimonial », ce meurtre est compensé par une belle réussite professionnelle dont il peut se prévaloir en France. Cet homme n'est pas le premier venu puisqu'il porte le nom du père d'Emine : il s'appelle Gülen. Les premiers temps du mariage sont heureux. Deux enfants naissent : une fille (11 ans), et un fils (4 ans). Ils ont 7 ans de différence, comme dans la fratrie d'Emine. Suite à des problèmes professionnels qui correspondent – tout au moins chronologiquement – à la naissance de leur fils, son mari commence à boire. La situation dégénère pour finir par des violences conjugales, avec une menace de mort. Le juge ordonne la mise en place de visite médiatisée et une injonction de soins pour le mari.

Emine a consulté par l'intermédiaire de son fils qui avait été orienté par l'école pour un retard de retard psychomotricité : à quatre ans, il portait encore des couches et buvait au biberon, dormait dans le lit parental. Après consultation auprès d'un pédopsychiatre de talent, l'enfant est rapidement revenu à un développement harmonieux. Emine est ensuite revenue lors des violences conjugales pour quelques séances. Si dans un premier temps un *semblant* de transfert s'établit, sur le mode de la séduction, elle se révèle tout de suite résistante. Elle se plie à l'exercice, parle volontiers mais écourte régulièrement les réponses aux relances. Son objectif est clairement articulé : elle vient pour « se débarrasser de son mari ». Cette déclaration doit cependant être relativisée. Alors que l'ordonnance du juge interdit le contact entre les époux, Emine n'arrête pas de transgresser la loi édictée. L'ambivalence est érigée en système. Ambivalence qu'elle entend étendre à la relation thérapeutique. Elle essaye de manipuler le thérapeute. Face au refus de manipulation, elle ne reviendra plus. Un an plus tard, sa fille est hospitalisée pour un passage à l'acte. Il s'agit en fait du second, le premier ayant lieu au moment des premières violences conjugales. A cette occasion, Emine consulte de nouveau. Elle continue à avoir des relations avec son mari, malgré l'interdiction et reste toujours dans cette ambivalence vis-à-vis de lui.

Cette histoire doit se comprendre sa formule logique. L'histoire d'Emine met en relation trois générations, et non pas deux comme pour Alexandre. Nous devons ensuite chercher à « coller » au plus près possible de l'évidence des faits : une relation œdipienne pathogène avec son fils, un meurtre en raison d'une atteinte à l'honneur maternel, une décomposition du lien conjugal après la naissance du fils. La naissance de la fille aînée n'avait produit aucun effet de cet ordre. Nous devons donc partir du lien œdipien entre Emine et son fils. Il n'est pas incongru de mettre cette relation en parallèle avec celle qu'entretient son mari avec sa mère, dont nous savons qu'elle est marquée par l'histoire d'un meurtre. Si nous développons la formule, nous obtenons dans un premier temps cette fonction :

[f Emine (mari)]

f Emine (Mari)

Puis, si nous suivons le développement « lévi-straussien », nous aurons :

f 1_{-fils} (belle – mère)

F 1_{-a} (y)

Soit :

f Emine (fils): f belle – mère (mari)

:: f Emine (mari): f 1_{-fils} (belle – mère)

Autrement dit, Emine est à son fils ce que sa belle-mère est à son mari comme Emine est à son mari ce que *l'inverse de son fils* est à sa belle-mère. La question dès lors est de comprendre ce que nous donne à voir cette formule : Emine est à son mari ce que *l'inverse de son fils* est à sa belle-mère. Cette dernière phrase paraîtrait bien obscure si nous n'avions en tête l'histoire terrible de l'amant de la belle-mère. [1_{-fils}] est-il « l'amant assassiné » ?

Le nouage entre les deux relations – la relation œdipienne et la relation transgressive amoureuse – n'est en rien évident : pourquoi donc le meurtre ressortirait au moment de la naissance du petit garçon ? Pour le comprendre, la double inversion du « fils » doit être décomposée. En premier lieu, il s'agit du passage d'une valeur de terme à une valeur de fonction. Le « fils » avait, dans la première partie de la formule, une valeur d'objet phallique. En seconde partie, le voilà qui revêt une valeur de fonction : il prend fonction pour sa grand-mère. Si nous en restions à ce point du développement, nous pourrions dire que, par identification, le « mari » pourrait apparaître à cette place comme « fils ». Mais cette fonction est associée à son contraire : [a] devient [- a]. C'est donc l'inverse de ce « fils » qui prend fonction pour cette mère. Or, dans l'histoire familiale, seul l'amant de cette femme revêt cette valeur de contraire. Voilà pourquoi il n'est pas déraisonnable de penser que l'amant prend place et fonction dans la formule canonique. Or, la porte d'entrée de cette figure qui a bafoué l'honneur de la famille, par la mère, est celui qui devrait, dans la logique patrilinaire en vigueur en Turquie, porter et garantir ce même honneur : le fils. En cela, la configuration canonique *hystérise* la relation entre Emine et son mari, d'autant que le jeu d'équivalence des places n'est pas sans effet. Emine est au mari ce que l'amant est à la belle-mère. Autrement dit, Emine est aussi en place d'un amour transgressif. Tout le paradoxe de cette relation conjugale tient ici : la tentative de meurtre du mari envers Emine n'est en rien contradictoire avec l'amour qui *s'exerce*

entre eux. Ils participent du moment logique. Le mari se retrouve en situation de devoir tuer cette amante (la faute d'accord est voulue) qui l'aime, car il bafoue l'honneur de sa famille. Nous retrouvons la dialectique bien connue de la *belle bouchère*, sauf qu'elle se corse de l'impératif social de l'honneur. On comprend dès lors pourquoi, en raison de la relation structurelle entre fils et amante, l'ensemble de la situation devient inextricable et la cure, difficile.

N'ayant pas eu l'idée de mettre ainsi en forme le cas « Emine », il nous manquait des éléments de perception lors des entretiens. La cure n'a pas fonctionné. Nous avons voulu explorer cette histoire de meurtre dont nous pensions qu'elle était à l'origine de la violence conjugale. Nous ne comprenions pas pourquoi Emine résistait tant sur ce point, non parce qu'elle n'en avait rien à dire mais parce que cela appuyait sur une autre partie de la structure : la relation œdipienne avec son fils. Notons d'ailleurs que cet investissement excessif ne tient peut-être pas à son désir incestueux mais à une réponse défensive à la structure. Cette structure relationnelle exclut sa fille Feyza, exclusion qui explique sans doute la relation difficile entre la fille et la mère et le passage à l'acte par deux fois. Alors que Feyza a joué un rôle déterminant dans ce drame, elle ne « compte » pas.

Dans la continuité de cette exploration entre structuration psychique et formule canonique, et bien que nous devons rester extrêmement prudents, nous pouvons supposer que l'hystérie est associée à la version « lévi-straussienne » [f-a (y)] de la formule canonique. Mais comme dans la formule lacanienne, nous soulignerons que cette place qu'occupe le [-a] est associée à une mort, celle de l'amant. Nous retrouvons ici l'élément médiateur que Lacan avait pointé dans sa conférence de 1952. La mort fait partie du quatuor.

Fatma ou le tambour de la morte.

Fatma se présente pour des crises d'angoisse et parce qu'elle « oublie tout ». Elle a 23 ans. Elle est mariée et est venue grâce à ce mariage en France où elle vit depuis cinq ans. Son mari est arrivé en France dix ans auparavant. Il a dix ans de plus qu'elle. Ils ont deux enfants, Hüseyin et Hasan (4 et 2 ans). Ils sont originaires d'un village du Sud-Est. Son père a 52 ans ; sa mère Güler en a 52 ans. Elle est l'aînée de sept enfants ; A (21 ans, f) ; C (19 ans, f), S (18 ans, g), B (17 ans, f), E (8 ans, f), Se (5 ans, g). Elle a quitté l'école lors de sa première année de primaire. Sauf erreur de notre part, elle ne maîtrise pas l'écrit.

Ses crises d'angoisse ont commencé en France après avoir vu une voisine asiatique qui vivait en face de chez elle, décédée et emportée dans un linceul blanc. Elle a suivi la scène de sa fenêtre. Depuis, elle ne peut pas rester à la maison ; elle doit sortir avec son mari et voir des paysages (*manzara*). Son mari, très compréhensif dit-elle, l'accompagne. Elle dit qu'elle ne se tient pas, qu'elle ne se peut pas se maîtriser. Elle fait preuve d'une certaine impatience, voire d'une forme de violence, avec ses enfants. Elle a peur, avec des angoisses de mort imminente. Mais son sommeil reste bon. Elle dit qu'elle a mal à la tête, que son ventre est rempli de nuages et surtout qu'elle entend le *davul* (tambour) dans ses oreilles. Elle déclare aussi ne pas vouloir de relations sexuelles avec son mari. En même temps, elle a peur de la séparation. Pendant une période, lorsque son fils avait un an, son père qui avait eu un accident de travail, était chez elle avec le beau-frère de son mari. Cette période était difficile pour elle.

Lors de la première séance, elle se remémore un rêve où elle boit. Elle raconte alors qu'à l'âge de treize ans, elle a vécu l'inondation de son village un matin, à l'aube. Le village s'était transformé en lac. Les murs se sont effondrés parce qu'ils étaient en pisé. Elle a eu très peur.

Elle vivait alors dans une petite maison composée de deux chambres, d'un salon. Il s'agissait de la maison de son grand-père. Son père n'était pas là pour des raisons professionnelles. Le couchage à l'intérieur de la maison ne permettait pas d'intimité. Trois enfants dormaient dans le salon, l'autre dans la chambre. La dernière était réservée aux parents.

Lors d'une des premières séances, elle fait état d'un cousin vraisemblablement « pervers » : le fils de sa tante paternelle. Il « salissait » les filles « avec des paroles », et faisait circuler des rumeurs notamment sur elle. Il était amoureux d'elle et, face à son refus et son dégoût, il lui aurait fait une mauvaise réputation dans le village. Toujours lors de cet entretien, on comprend qu'il y avait un autre homme dont elle était amoureuse : son oncle paternel qui était assez jeune. La mauvaise réputation devenait si pesante que son mariage semble avoir été une échappatoire : son mari l'a « sortie » de là.

Cet amour impossible – en Turquie, on ne marie pas une nièce à son oncle mais à son fils – est confirmé lors d'une autre séance où elle se plaint d'entendre du *davul* dans son oreille. Elle ne semble pourtant pas présenter des problèmes « physiques » d'oreille. Elle associe d'ailleurs ce *davul* à autre chose. Le *davul*, où l'a-t-elle entendu ? Elle répond à un mariage, pendant les rondes *halay*. Pendant le ramadan ? Il n'y avait pas

de ramadan au village dit-elle, ce qui s'explique par l'orientation religieuse et politique du village. Puis, finalement, elle dit qu'elle a entendu le *davul* pour un mort, ou plutôt pour une morte : sa *yenge* (belle-sœur). Elle avait 26 ans et c'était la femme de cet oncle aimé et avec qui ils ont cohabité pendant des années sous le toit du grand-père. Depuis, il s'est remarié et a des enfants.

L'étonnant est que l'histoire « dérape » après cette scène « traumatique » de cette vieille femme asiatique mise dans un sac devant la patiente. Nous comprenons bien qu'il y a une jalousie non avouée avec la *yenge* morte en raison de l'amour qu'elle portait à son *amca*. Cependant l'histoire se complique d'autant que nous avons l'impression que l'inondation est rejouée dans l'histoire de la voisine morte. Les « murs se sont écroulés » rentrent en résonance avec cette impossibilité de rester dans sa maison et cette nécessité de voir des paysages. Cette expérience de la mort proche est ensuite rejouée plus tard lors de la mort de la belle-sœur puis de nouveau répétée lors de la mort de la voisine. Lors d'un entretien, cette dernière est associée à la *yenge* morte. Depuis, elle entend le *davul*. On comprend aussi qu'une culpabilité s'exerce à un endroit. Mais sur qui et sur quoi ? À ce point de l'exposition du cas, deux possibilités s'offrent à nous. Nous pouvons en effet partir de deux types de liens qui sont étroitement en parallèle : les liens conjugaux ou les liens d'identification. Si nous retenons comme point de départ les liens conjugaux, nous pouvons aisément avancer que l'*amca* est à *yenge* ce que le mari de Fatma est à cette dernière. Nous avons donc :

$$f \text{ amca}(yenge) : f \text{ mari} (\text{Fatma})$$

Nous savons aussi que la mort joue un rôle déterminant : elle est l'élément médiateur. Ainsi il est raisonnable de retenir que la *yenge* morte soit en cette place, ce qui nous permet d'écrire

$$f \text{ } 1_{-yenge} (?)$$

Nous pouvons compléter la formule et nous obtenons :

$$f \text{ amca} (yenge) : f \text{ mari} (\text{Fatma}) :: f \text{ amca} (\text{Fatma}) : f - yenge (\text{mari})$$

$$f \text{ amca} (yenge) : f \text{ mari} (\text{Fatma}) :: f \text{ amca} (\text{Fatma}) : f 1_{-yenge} (\text{mari})$$

Dans cette hypothèse, nous sommes devant une formule « lévi-straussienne » (qui finit par $F \text{ } 1_{-a}(y)$) qui, comme dans le cas d'Emine, est associée à une patiente dont nous pouvons dire qu'elle présente une structure hystérique.

Que nous « dit »-elle la mise en formule ? L'*amca* est à la *yenge* (un mari), ce que le mari de Fatma est à Fatma (un mari) *comme* ce que l'*amca* est à Fatma ce que l'inverse de *yenge* est au mari, à savoir un amour impossible. En effet, la relation « d'amour » entre l'*amca* et sa nièce est équivalente d'avec celle entre l'inverse de *yenge*, c'est-à-dire morte, et son mari. Cette relation ne pouvant s'établir, relevant de l'impossible puisqu'il n'y a pas de relation possible entre cette *yenge* morte et le mari de Fatma, cela signifie de façon abrupte l'impossible de la relation avec son propre oncle, puisqu'incestueuse. La symétrie inverse entre le mariage et le désir incestueux est frappante. De même, une nouvelle fois, nous voyons opérer la relation étroite entre inceste et mort, comme pour Emine et Alexandre. Cette mise en parallèle de la relation d'alliance et de la relation incestueuse désirée, et interdite, tape aux oreilles de Fatma : elle entend le tambour de la morte.

La mort, encore.

La conclusion de ces trois cas, auxquels nous pouvons rajouter quatre autres, tiendra en peu de lignes. Nous sommes partis du texte de Lacan qui posait trois éléments comme constitutifs de la formulation : la constellation des relations familiales dans laquelle s'insérerait le sujet, le « quatuor » à l'œuvre, la mort comme élément médiateur.

Dans ces trois cas (Alexandre, Emine et Fatma), nous avons pu mettre à jour la prégnance de la constellation familiale. Cette dernière joue un rôle capital. Nous avons à chaque fois cherché à conserver un principe de simplicité pour la décrire. Dans le cas d'Alexandre, nous sommes partis de la relation parent-enfant ; pour Fatma, il s'agissait de la relation conjugale ; et pour Emine de la relation parent-enfant. Dans chaque cas, cependant, nous devons tenir compte de la spécificité de chaque histoire. C'est elle qui indique quelle relation est importante. Un effort de lecture est donc requis. Voire une interprétation.

La question de la relation incestueuse dans un système fonctionne comme un quatuor. Il ne s'agit jamais d'un triangle œdipien : il y a toujours un quatrième élément en jeu. Cela n'est pas sans questionner la façon dont nous devons penser le complexe d'Œdipe et l'inceste. Dans l'histoire d'Alexandre, il s'agit de la relation incestueuse avec sa mère ; pour Emine, c'est avec son fils ; pour Fatma, c'est avec son oncle.

Ce quatuor a pour quatrième élément la mort. Nous la retrouvons toujours en même position. Elle apparaît chez Alexandre dans la figure [-père d'Adèle] ; chez Emine, sous la figure [-fils] et chez Fatma avec [-yenge]. Elle ne revêt jamais la valeur de terme et toujours la valeur de fonction, quelle que soit la formule que nous adoptons (lacanienne ou lévi-straussienne). En ce sens, elle ne dépend pas de la formule canonique. Est-ce opérer un forçage si nous avançons qu'en définitive, elle est la maîtresse de la formule à l'œuvre dans la névrose ? Car elle indique leur place aux autres membres du quatuor : elle l'organise. Une fois posée ce couple [f mort (a)] (ou [f mort (y)]), x et b trouvent « naturellement » leurs positions dans la formule canonique. La mort est souveraine.

Le quatuor mythique prend deux formes différentes : « lacanienne » [f-y (a)] et lévi-straussienne [f-a (y)]. L'une des hypothèses que nous posons est donc que la « lacanienne » est associée à la névrose obsessionnelle (L'Homme aux rats, Alexandre) tandis que la « lévi-straussienne » le serait à l'hystérie (Emine, Fatma). De par sa place dans les formules canoniques qui leur seraient associées, la mort a la même valeur de fonction tant dans l'obsession que dans l'hystérie. Elle n'y a cependant pas les mêmes effets. Faisons ce pas d'avancer que le quatuor mythique est le fruit de la rencontre entre une constellation et la mort.

V. Quatre lettres pour conclure

L'âme orale de l'histoire

Cette habilitation à diriger des recherches se présente en trois volumes, le premier de « synthèse », le second de perspectives et le troisième de recueil de textes. Quelques conclusions mériteraient peut-être un détour comme ces deux relations entre A et a.

$$A = \frac{1}{1 - a}$$

$$A = \frac{1}{1 + a}$$

Autre résultat que l'on souhaiterait notable est l'usage des discours, avec cette transformation entre eux. Rappelons la succession observée :

1/ Discours d'Empire (14^{ème} siècle-18^{ème} siècle)

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

2/ Discours d'en pire (18^{ème} siècle)

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$$

3/ Discours nationaliste (19^{ème} siècle-1930's)

$$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

4/ Discours kémaliste

$$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$$

Là ne réside pas la découverte la plus troublante. Si l'on met de côté le discours des Tanzimat qui est un discours du maître, nous obtenons alors un ordre de transformation qui peut se résumer dans ce tableau.

$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{S2}{a}$	$\uparrow \frac{\$}{S1} \rightarrow \frac{a}{S2}$
$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$	$\downarrow \frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{a}{S2}$

1. Discours d'Empire	4. Kémalisme
2. Discours d'En Pire	3. Nationalisme

Nous n'irons pas plus loin que ce constat : celui d'un système de transformation entre les discours d'empire, d'en pire, nationaliste et kémaliste. Et c'est bien le problème. Nous n'avons pas fait en sorte que les « choses tombent juste » et la contingence ne devrait pas permettre que cela tombe juste, sauf à croire qu'une « loi » invisible préside à la rotation « mécanique » d'un discours à l'autre. Or, il est bien évident que l'on passe de la première ligne à la seconde par un « twist » de la place de la vérité en place d'agent, avec un changement de direction de la flèche, et que nous passons de la première colonne à la seconde par une inversion des éléments en place de plus-de-jouir et en place d'Autre (sans changement de direction de flèche). Il existe donc deux règles de transformation qui permettent de passer d'un discours à l'autre, ce qui veut dire qu'ils sont eux-mêmes pris dans une structure alors que rien n'indiquait, *a priori*, que cette dernière puisse exister. La conclusion est donc qu'il existe une structure à l'histoire ottomane et républicaine de la Turquie. Le pire est que nous connaissons cette structure puisque nous l'avons croisée. Il s'agit de celle-ci :

X	-X
1/X	-1/X

Rapportée à nos discours, nous obtenons :

Discours d'Empire : X	Discours Kémalisme : -X
Discours d'En Pire : 1/X	Discours Nationalisme : -1/X

Arrêtons-nous ici tant il est difficile de croire que puissent se synthétiser plus de cinq cents ans d'histoire dans un jeu d'opposition bêtement structural qui, et ce sera la vérité, écrase toute « complexité ». Sauf que si cela est vrai, la complexité théorique ne fait que commencer. Comment et pourquoi quelques lettres quelques lettres et quelques places articulées peuvent rendre compte de cette histoire ? Tomber sur une structure en dernier ressort n'est donc en rien anodin et, à la vérité, nous ennuie bien plus que cela nous satisfait ! Personnellement, cela me rend perplexe et je m'entends dire, en me relisant, « où me suis-je donc trompé ? ». À vrai dire, la perplexité le dispute au vertige car, de toute évidence, nous sommes devant un gouffre qui sent d'autant plus le soufre si l'on a la mauvaise idée de lui associer une solution de mise en écriture de ces quatre discours en une formule canonique qui reviendrait à ceci :

$$f_{EnPire}(Empire): f_{Kémalisme}(Nationalisme) :: f_{EnPire}(Nationalisme): f_1 - Empire(kémalisme)$$

Soyons ici un peu lâche et laissons nos lecteurs se débrouiller avec elle pour effectuer la dernière transgression, la plus odieuse il est vrai : dès lors que nous avons une formule canonique, un discours peut en être déduit. Pourquoi cela ? Il a été dit plus haut la relation de parenté entre discours social, formule canonique et groupe de Klein. Le discours social contient effectivement un sens de lecture canonique dans les relations de places qu'il propose. Faisons donc ici abstraction des éléments qui les peuplent (\$, S1, S2, a) pour nous concentrer uniquement sur la relation entre les places et la traduction en formule canonique. Passons sur les opérations nécessaires à la réalisation de cette traduction pour en venir directement au résultat.

$$f_{vérité}(Autre): f_{plus - de - jouir}(Agent) :: f_{Vérité}(Agent): f_1 - Autre(plus - de - jouir)$$

La vérité est à l'Autre ce que le plus-de-jouir est à l'agent comme la vérité est à l'agent ce que l'inverse de l'Autre est au plus-de-jouir. Ce résultat qui peut paraître incompréhensible a cependant une utilité de taille. Il permet à partir d'une formule canonique de remonter au discours qui la supporte. Il suffit de remettre les éléments de la formule dans les places qui sont indiquées. Dans ce que nous pouvons déduire de la formule canonique, nous aurions ce discours :

$$\uparrow \frac{Nationalisme}{EnPire} \rightarrow \frac{Empire}{Kémalisme}$$

La morale de l'histoire s'en tiendrait, dès lors, au discours du maître ...

Trois discours + une résistance = ?

Finissons dans un aveu final, impératif de l'inquisition qu'exige le rite de passage de l'habilitation. Cette habilitation est le fruit de la confrontation de trois discours dont le premier se nomme « publish or perish ».

Publier ou périr : le slogan anglo-américain est bien connu. Il est l'aveu que la science a capitulé devant l'idiotie du capitalisme, que les scientifiques sont de piètres politiques. Car ce diktat est une forme du chantage « la bourse ou la vie ». Cependant la logique de « publish or perish » n'est qu'un faux choix : « la mort ou la mort ». La mort de la science par une inflation des publications, et une logique néolibérale mortifère, ou la mort du scientifique qui n'est pas « publiant », si bien que le « or » n'a rien d'une logique exclusive. Publier ou mourir, ou les deux. L'inclusion tend vers un « and » qui n'avoue sa présence que dans une magnifique dissimulation. *Publish and perish*. Or, un par un, nous avons choisi de « publier ». Voilà ce que dit « Publish **and** perish » : « publier et vous mourrez. De mort lente. Ne publiez pas et vous serez foudroyés ». Chacun signe sa condamnation à mort dans la grande « publication ».

Pourquoi la résistance ne s'est-elle pas organisée ? Parce que le néolibéralisme a le génie de la perversion et qu'il est capable de saisir notre subjectivité au cœur même de sa pulsation. Nous l'avons vu : on pense qu'écrire c'est mourir un peu moins vite. Tout le génie est d'avoir réussi à convertir ce semblant de pulsion de vie en pulsion de mort avec ce mot qui véhicule toute l'entreprise capitaliste : *publish*. Il ne s'agit plus d'écrire mais de publier et, par conséquent, d'en passer par la structure du capital. Avec *Publish and Perish*, l'université est sortie définitivement du discours de l'université. Il n'importe plus de « produire » des étudiants mais il faut de la plus-value, surtout monétaire. Prenons l'exemple de cette réunion qui faisait le bilan d'un grand programme de recherche sur plusieurs années et de ce tableau qui était le point d'orgue de la démonstration où il était montré les sommes colossales « levées » grâce à l'investissement rendu possible grâce au « Labex ». On donne un million pour en lever 3 ou 4. Récemment, il a été donné de voir combien l'Idemec avait bénéficié de cet argent et on devait s'en réjouir. Un esprit retors aura poussé à regarder de plus près et n'aura pu faire autrement que remarquer que le retour réel sur le laboratoire est bien plus modeste tant au niveau des productions scientifiques qu'au niveau des recrutements effectifs pour l'équipe. Mais pourquoi donner la parole à cet esprit chagrin puisque ce qui compte, ce n'est plus tant la production des idées mais le nombre de fonds « levés ».

Cependant le point important n'est pas là. Il réside dans le fait que l'Université n'est plus dans son discours. Là se loge la difficulté. L'institution universitaire est dans un nouveau discours « universitaire », inédit. Comment écrire ce nouveau discours ? Il s'agit seulement d'une « légère » inversion entre \$ et *a*. Rappelons que dans le discours universitaire, nous avons la science en position de vérité qui vient commander les « savoirs », les disciplines, en position d'agent qui mettent au travail l'objet *a* (les unités de valeurs et autres unités de compte) pour au final produire des diplômés qui viennent alimenter les savoirs (le nombre de diplômés affectent le développement de la discipline au sein de l'université, ne serait-ce qu'en terme de demandes de postes). Dans ce nouveau discours de l'Université,

un renversement de place s'est effectué. Il est bien clair que les acteurs de l'université, étudiants comme enseignants, sont en position d'Autre et qu'ils doivent travailler directement à l'a-bject, en position de plus-value : il faut toujours en faire plus, publier plus, et surtout ramener plus d'argent, lever des fonds ou tout simplement payer plus. La question n'est même plus d'être ou non un entrepreneur du savoir mais bien d'être un entrepreneur. Certains collègues se sont vus ainsi offrir des postes de professeurs parce que lauréat d'ERC. Ce n'est donc pas la qualité d'un enseignement que vient gratifier le passage au rang de professeur mais la capacité entrepreneuriale de l'enseignant-chercheur. Ce + trouve sa traduction dans la rhétorique de l'« excellence » et de l'« innovation ». L'a-bject effectue un retour sur les savoirs, en position d'agent. La survie de chaque discipline ne tient plus au nombre de diplômés mais bien à l'argent qu'elle est capable de générer. Dans ce nouveau discours universitaire, les sujets ne produisent pas des savoirs mais bien ce sont les savoirs qui produisent des sujets, aliénés à l'Autre, en vue de la jouissance d'une plus-value qui ordonne ces mêmes savoirs. Si le hiatus de la structure était respecté, nous aurions encore un espoir d'une résistance par l'absence de retour en place de la vérité, et donc par la conservation de son autonomie. Quelque chose viendrait faire claudiquer la mécanique. Or, la vérité semble être prise à partie par les savoirs qui ont à statuer sur cette dernière. A quoi sert la science si elle ne vient pas dire le vrai ? Autrement dit, l'a-bject colonise la vérité.

Discours de l'Université :

$$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$$

Discours du « Publish or perish »

$$\downarrow \frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{\$}{a}$$

Bernard This, dans son article, qualifie ce discours « d'obsessionnel ». Intuitivement, nous pouvons aussi le rapprocher du discours « religieux » en raison de la mortification du sujet au profit de la « cause », S1, en place de vérité et d'une recherche éperdue de l'a-bject.

Le discours de la recherche comme résistance

Il est temps dès lors de dévoiler la *takiye*, la dissimulation, à laquelle je me suis livré pendant ces trois cents pages. Je n'ai pas écrit une seule ligne en vue d'une potentielle publication. J'ai donc choisi « la mort », cela pour pouvoir écrire. L'oubli volontaire du *publish* est devenu un exercice quotidien et salutaire. Chaque retour au texte était une plongée dont je ne savais jamais dans quel état j'allais remonter. Le plus souvent, je me retrouvais empêtré dans un dilemme poisseux : écrire ces pages un peu hermétiques, je l'avoue, ou y renoncer. Il a fallu que je fasse le deuil de l'idée d'être « publié » pour pouvoir écrire avec (énormément de) plaisir, devant assumer, d'un autre côté, le sentiment d'inutilité (on se demande bien à quoi peut servir d'écrire si ce n'est pour ne SURTOUT pas être publié !). Plus jeune, j'avais la force de supporter, par conviction anarchiste, le sentiment d'inutilité. Aujourd'hui, je dois avouer que la direction d'un laboratoire peut être un moyen, parfois efficace, pour atténuer ce sentiment et tenir face à la

vacance que produit parfois l'activité scripturale à l'être. Se rendre « utile » à la « communauté » est une façon commode de ne pas exister par la lettre, d'autant même que cette existence par le (de ?) papier me paraît parfois plus vaine que les autres. Ma pratique scripturale est donc souvent minée par la molle impression d'un « à quoi bon », voire elle peut être profondément entamée par un sérieux doute qu'au bon fondement de ce qui vient s'imposer à « moi ». « Je » résiste donc à l'écriture.

Dois-je ici avouer que la seule manière de faire céder un peu cette résistance du « moi », d'oublier sa confrontation avec le trouble du vide et la peu avouable jouissance de dépossession est de, littéralement, me noyer dans l'interprétation d'Alexandre Tharaud des concertos italiens de Bach ? Mais ces aveux ne nous avancent pas à grand-chose. Revenons plutôt à nos petites lettres, à ces écritures primordiales grâce auxquelles il y a peut-être encore moyen de tirer une ou deux perspectives.

Donc : *je* résiste. Qu'est ce qui est ici dit si ce n'est que le sujet (\$) n'est pas à n'importe quelle place durant ce travail. Il était en position d'Autre, travaillé par *a* (jusqu'à la nausée). Ne nous trompons pas. L'aveu de cet inconfort devant l'écriture dissimule une chose bien plus grave : l'adhésion du sujet écrivant au structuralisme. La dissimulation ne porte pas sur la nausée de ce que *j* illusionne comme « profond » ou « précieux », ni sur le désamour, voire la haine, de ce texte. De tout cela, je m'en moque. Le *vrai* problème est l'adhésion complète, alors même que tout y résiste, à la proposition que les mathématiques ne sont pas une création de l'esprit mais bel et bien une écriture du réel, une chaîne symbolique autonome et dotée d'une efficacité. Cela a une conséquence : l'HDR répond elle-même à une structure que j'ai dissimulée et que je dois maintenant livrer sans quoi l'exercice de l'habilitation ne serait pas complet. Car ce sera ce dévoilement, rapide, qui permettra de jeter un regard sur la division subjective à l'œuvre. La *takiye*, pour ne pas dire le mensonge, portait sur la conscience aiguë qu'en écrivant, je ne faisais qu'établir un discours dont j'assume sans peine qu'il s'agit de celui de l'hystérique, soit le discours opposé à celui de « Publish or perish ».

Discours de l'hystérique

$$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$$

Dire que l'objet *a* (Hdr) était en position de vérité, que le sujet était en position d'agent dans une perspective d'interrogation des S1 de la discipline et que, de tout cela, quelques savoirs en sont sortis et qu'ils ne furent pas sans effet sur le \$ n'a, au final, que peu de valeur. Certes en avançant qu'il s'agit d'un discours hystérique, il n'est pas dit autre chose qu'un « discours de la recherche » -- puisque, comme Marc Darmon l'a montré, ce sont les mêmes -- venait en résistance au discours universitaire « obsessionnel ». J'ai donc adopté un discours de la recherche « hystérique ». Cependant le point crucial ne tient pas uniquement dans cet acte de résistance. Il est aussi dans la subversion du discours qui supporte le rite de passage de l'habilitation. Or ce discours est celui de l'analyse.

Nous l'avons dit, l'équivalence est structurelle entre formule canonique, groupe de Klein et discours social. La formule canonique et le discours social sont des groupes de transformation parent de groupe de Klein, si bien que

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

l'on peut facilement passer d'un discours social à une formule canonique. Il suffit pour cela de rajouter une dimension : le temps. Déplié, le discours social donne un groupe de Klein qu'il est possible ensuite d'interpréter comme une formule canonique. A l'inverse, nous pouvons partir de la formule pour trouver le discours, à partir de la matrice canonique définie comme l'articulation entre la place de la vérité, de l'agent, de l'Autre et du plus-de-jouir, si nous faisons abstraction des quatre éléments (\$, S1, S2, a).

$$\begin{aligned} & f_{vérité(Autre)}: f_{plus - de - jouir(Agent)} \\ :: & f_{Vérité(Agent)}: f_{1 - Autre(plus - de - jouir)} \end{aligned}$$

Nous avons dit en introduction que le rite de passage de l'Habilitation, inquisition particulière, répondait à la formule canonique :

$$F \text{ rite (sujet)} : F \text{ mythe (réel)} :: F \text{ rite (réel)} : F \text{ sujet (mythe)}$$

Si nous retenons que le rite peut être écrit S2, comme savoir pratique, le sujet \$, le mythe : S1, et le réel : a, que nous mettons cela en forme de discours depuis la forme canonique obtenue, nous découvrons alors le discours à l'œuvre. C'est celui de l'analyse (ce qui pose le problème anthropologique de ce qu'est une analyse).

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Dès lors, nul besoin de tarder dans la conclusion : cette habilitation est la subversion hystérique d'un discours de l'analyse en résistance à un discours « obsessionnel ». Ayant écrit cela, le candidat au rite entend avoir (un peu) rendu compte de la division subjective au travail. Les membres de « Les uns qui z'y sont » n'auront dès lors plus qu'à trancher.

CQFD.

Bibliographie

- Adnan-Adivar Abdülhak, 1943, *Osmanli Türklerinde İlim*, Istanbul : Maarif Matbaasi.
- Agier Michel, 2012, « Penser le sujet, observer la frontière. Le décentrement de l'anthropologie », *L'Homme* 3, n°203 – 204 : 51-75.
- Alkan Mehmet Ö, "Atatürk soyadı nasıl bulundu ?", 2011, *Toplumsal Tarihi*, 205. pp.48-53.
- 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].
- Aslan Senem, 2009, « Incoherent State : The Controversy over Kurdish Naming in Turkey », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 10, 2009, Online since 29 décembre 2009, URL : <http://ejts.revues.org/index4142.html>.
- Aymes Marc, 2005, "la communauté d'historicité" in Aymes Marc, Hersant Jeanne et Massicard Élise, *Communauté en pièces : d'Europe, d'Islam et d'ailleurs*, Labyrinthe, 21.
- Aymes Marc, 2010, "Un grand progrès -- sur le papier". *Histoire provinciale des réformes ottomanes à Chypre au XIXe siècle*. Louvain : Peeters.
- Bali Rifat, *L'affaire Impôt sur la fortune (Varlık vergisi)*, 2010, Istanbul : Libra.
- Balivet Michel, 2011, *Byzantins et Ottomans. Relation, interaction, succession*, Istanbul : Gorgias Press & The Isis Press.
- Barthes Roland [1953], 1972, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris : Le Seuil.
- Bayart Jean-François, 1994, « Les trajectoires de la République en Iran et en Turquie : un essai de lecture tocquevillienne » in G. Salamé (dir.), *Démocraties sans démocrates*, Paris : Fayard.
- Beldiceanu Nicoara, 1980, "Le timar dans l'État ottoman (XIVe-XVe siècles)" in *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*, Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978), Rome : École Française de Rome. pp. 743- 753.
- Benninghaus, Rüdiger, 2007, « Turks and Hemshinli. Manipulating ethnic origins and identity », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York, pp. 353-388.
- Beradt Charlotte, 2002, *Rêver sous le IIIe Reich*, Paris : Payot.
- Berger Laurent, 2012, « Ritual, history and cognition : from analogy to hegemony in highland Malagasy politics », *Anthropological Theory*, 12 (4), pp. 351-385.
- Bianchi Thomas-Xavier, 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 Ariane, Insel Ahmet Marian Michel, *Dialogue sur le tabou arménien*, 2009, Paris : Liana Lévi. p 53-54.

Bouquet Olivier, 2007, *Les Pachas du Sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman (1839-1909)*, Louvain : Peteers.

Bouquet Olivier, 2007, *Les Pachas du Sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman (1839-1909)*, Louvain : Peteers.

Bouquet Olivier, 2010 « *Onomasticon Ottomanicum* : identification administrative et désignation sociale dans l'État ottoman du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, mis en ligne le 5 janvier 2012, URL : <http://remmm.revues.org/6743>.

Bozarslan Hamit, 2004, « Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'empire ottoman et en Turquie kémaliste », *Archives des sciences sociales des religions*, n°125.

Bozarslan Hamit, 2013, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*. Paris : Tallandier. p. 88.

Brossat Alain, "Les statues meurent aussi (Le culte de Lénine et son avenir en URSS et en Europe de l'Est)", *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 19, 1990. pp. 2-9.

Cahen Claude, 1970, *L'Islam, des origines au début de l'Empire ottoman*, France : Bordas. p. 258.

Caillé, Alain, 2011, « Présentation », *Revue du MAUSS*, n° 37, p. 5-23. DOI : 10.3917/rdm.037.0005 9

Carroll Lewis, 1990, *La logique sans peine, Œuvres*, Paris : Gallimard collection La Pléiade. p 1533.

Cemal Pacha (1872-1922). Général connu pour sa politique répressive. Il fut chef de la police à Istanbul. Il fut assassiné par un Arménien à Tbilissi.

Certeau Michel de, 1990, *L'invention du quotidien vol 1, Arts de faire*. Paris : Gallimard.

Certeau Michel de, 2003, *La faiblesse de croire*, Paris : le Seuil.

Certeau Michel de, 2005, *La possession de Loudun*, Paris : Folio.

Certeau Michel de, 2005, *La possession de Loudun*, Paris : Gallimard.

Cetin Fethiye, *Le livre de ma grand-mère*, 2004, Éditions de l'Aube.

Copeaux Etienne et Mauss-Copeaux Claire, *Taksim! Chypre divisée*, 2005, Paris, Aedelsa.

Copeaux Etienne, 1997, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste*, Paris : CNRS Éditions.

Darmon Marc, 2004, *Essais sur la topologie lacanienne*, Paris : ALI. p. 44.

De Rapper Gilles, 2006, « La « biographie » : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 4 | 2006, Online since 04 March 2015, connection on 09 August 2018. URL : <http://journals.openedition.org/ejts/565>

Defalvard Hervé, 2008, *Les non-dits du marché. Dialogue d'un économiste avec la psychanalyse*, France : Eres. p 156.

Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1972, *L'antioedipe, Capitalisme et Schizophrénie*, Paris : Éditions de Minuit.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

Deleuze Gilles et Guattari Félix, 1980, *Mille plateaux*, Paris : Éditions de Minuit.

Descola Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Désveaux Emmanuel, 1995, « Groupe de Klein et formule canonique », *L'Homme*, tome 35 n°135. pp. 43-49.

Désveaux Emmanuel, 2001, *Quadratura Americana : essai d'anthropologie lévi-straussienne*, Genève : Georg, « Ethnos ».

Dumas Juliette, 2013, *Les perles de nacre du sultanat. Les princesses ottomanes (mi-XVe – mi-XVIIIe siècle)*, Thèse de doctorat, Paris : EHESS.

Dundar Fuat, *L'ingénierie ethnique du CUP et la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)*, 2006. Thèse de doctorat, Paris : EHESS.

Elias Nicolas, 2019 (à paraître) *la République des danseurs*, coll. Meydan, Paris : Karthala.

Faladé Solange, 1977, « Pour un mathème de la perversion », *La lettre de l'école*, Paris. pp.69-70.

Fliche Benoît, 2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126.

Fliche Benoît, 2014, "La "fausse morte" et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation", in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Élise Massicard (éd.), *L'art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie*, Paris : Karthala, pp. 363-376.

Fliche Benoît, 2016, « Le miroir de la méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie », in Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche et Christophe Pons (éd.), *Ethnologue, passionnément. Études offertes à Christian Bromberger*, Paris : Karthala, pp.284-306.

Fliche, Benoît, 2007, *Odyssées Turques*, Paris : CNRS Éditions.

Gaudard, Pierre-Yves, "Hypocondrie sociale et ségrégation", *Le Journal Français de Psychiatrie*, 28, 2007. pp.5-10.

Geffray Christian, 2001, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg : Arcanes.

Georgeon François, 2003, *Abdulhamid II. Le sultan calife*. Paris : Fayard.

Georgeon, François, 1995, *Des Ottomans aux Turcs, Naissance d'une nation*. Istanbul : Isis Press. p 16.

Göle Nilufer, 2003, *Musulmanes et Modernes. Voile et Civilisation en Turquie*, Paris : Poche/ La Découverte, Paris.

Goody Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris : Éditions de Minuit.

Graeber David, 2013, *dette. 5000 ans d'histoire*, Paris : LLL.

Granda Cemal, 2011, *Atatürk usaginin gizli defteri*, Ankara : Kentkitap.

Hourani Albert, "The changing Face of Fertile Crescent in the XVIIIth century", *Studia Islamica*, 1957, 8.

Kieser, Hans-Lukas, 2010, "From 'patriotism' to mass murder : Dr. Mehmed Reşid (1873–1919) in Suny, R. *Aquestion of genocide : Armenians and Turks at the end of the Ottoman Empire*. New York. pp. 126-149.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

- Kreiser Klaus et Neumann Christopher K., 2003, *Kleine Geschichte der Türkei*, Stuttgart : Philipp Reklam. p 255.
- Lacan Jacques, 1961-1962, Séminaire *L'identification*, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 1966, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits*, Paris : Le Seuil. p. 93.
- Lacan Jacques, 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 1978, "Discours de Jacques Lacan à l'Université de Milan le 12 mai 1972", *Lacan in Italia 1953-1978. En Italie Lacan*, Milan : La Salamandra. pp. 32-55.
- Lacan Jacques, 2001, « le nombre treize et la forme logique de la suspicion », *Autres écrits*, Paris : Le Seuil. pp.85-99.
- Lacan Jacques, 2001, séminaire 1970-71, *Encore*, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 2001, séminaire XX 1972-1973, *Encore* leçon du 26 juin 1973.
- Lacan Jacques, 2007, *Le mythe individuel du névrosé*, Paris, Le Seuil.
- Lacan Jacques, 2012, séminaire 1969-1970, *L'envers de la psychanalyse*, Paris : ALI.
- Lacan Jacques, 2014, séminaire 1962-1963, *L'Angoisse*, Paris : ALI.
- Lacan, Jacques, 2004, séminaire 1956-1957, *La relation d'objet et les structures freudiennes*, Paris : ALI.
- Lachenal Perrine, 2014, *Questions de genre. Comprendre pour dépasser les idées reçues*, Paris : Le Cavalier Bleu.
- Lahire Bernard, 2018, *L'interprétation sociologique des rêves*, Paris : Éditions la Découverte.
- Landman Claude, « La formule canonique de l'Homme aux rats ? », *La revue lacanienne* 1/2015 (N° 16) , p. 133-141 URL : www.cairn.info/revue-la-revue-lacanianne-2015-1-page-133.htm.
- ¹Legué Gabriel et Tourette Gilles de la, 1886, *Sœur Jeanne des Anges, supérieure des ursulines de Loudun (XVIIe siècle). Autobiographie d'une hystérique possédée. D'après le manuscrit inédit de la bibliothèque de Tours. Annoté et publié par les docteurs Gabriel Legué et Gilles de la Tourette*. Paris : Aux Bureaux du Progrès Médical, A Delahayes et Legrosnier, G.Charpentier et Cie Editeurs.
- Lévi-Strauss Claude, 1955, « the structural study of Myth », *Journal of American Folklore*, octobre-décembre 55, vol. 68, n° 270, pp. 428-444.
- Lévi-Strauss Claude, 1958, *Anthropologie structurale 1*, Paris : Plon.
- Lévi-Strauss Claude, 1991 [1950], *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Paris, PUF Quadrige.
- Lévy-Aksu Noémi, 2013, *Ordre et désordres dans l'Istanbul ottomane (1879-1909)*. Paris : Karthala. pp. 71-76.
- Lucchelli Juan Pablo, 2006, « Le mythe individuel revisité », *L'information psychiatrique*, Volume 82 n°2. pp. 155-158.
- Lucchelli Juan Pablo, 2011, « À propos de Lacan et Lévi-Strauss », *L'information psychiatrique*, Volume 87 n°1. pp. 5-6.
- Luhrmann, Tanya Marie. 2006, "subjectivity", *Anthropological Theory*, vol 6 (3). pp. 345-361.
- Macdonald Charles, 1978, « L'Identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss », *L'Homme*, 1978, tome 18 n°3-4. pp. 199-201.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

- Mahmood Saba, 2005, *Politics of Piety : the Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mahmood, S., 2015. *Politics of Religious Freedom*, (ed. With W. Sullivan, E. Hurd & P. Danchin), Chicago, University of Chicago Press.
- Makal Mahmut, 2010, *un village anatolien*, Paris : CNRS Éditions.
- Mallet, Laurent-Olivier, 2008, *La Turquie, les Turcs et les Juifs. Histoire, représentations, discours et stratégies*, Istanbul : Isis Press.
- Mannoni Octave, 1985, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris : Seuil.
- Mantran Robert, 1989, "Les débuts de la Question d'Orient (1774-1839), in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris : Fayard. pp. 421-459.
- Mardin Serif, 1960-1961, « Some Notes on an Early Phase in the Modernization of Communications in Turkey » *Comparative Studies in Society and History*, vol. III, no 3, 1960-1961, p. 250-271.
- Massicard Élise, 2001, « 'L'Europe est séparatiste !' ou les avatars du discours de l'unité en Turquie », octobre 2001, *Études du CERI*.
- Melman Charles, 1995, « Casa grande e senzala », *De l'inconscient colonial, s'il existe*. Paris : Association freudienne Internationale-Maison de l'Amérique Latine. pp.7-12.
- Melman Charles, 1999, *La nature du symptôme, séminaire 1990-1991*, Paris : ALI.p. 169.
- Melman Charles, 2008, *La linguisterie. Séminaire 1991-1993*, Paris, ALI. p 25.
- Melman Charles, 2010, *Nouvelles études sur l'hystérie*, Toulouse : Éditions érès.
- Melman Charles, 2011, *Une enquête chez Lacan*, Toulouse : Éditions érès.
- Melman Charles, 2014, *Les paranoïas*, Toulouse : Éditions érès.
- Navarro-Yashin, Yaël, 2012, *the make-believe space. Affective geography in a postwar polity*, Duke University Press : Durham and London.
- Noguès Renaud, "amnésie d'identité", in Chemama Roland et Vandermersch Bernard, *Dictionnaire de psychanalyse*, 2009, Paris : Larousse. pp. 54-55.
- Özyürek Ayşe, 2006, *Nostalgia for the Modern : State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham : Duke University Press.
- Pons Christophe, 2017, *De l'Islande au Cap Vert. Une anthropologie religieuse*. HDR. Paris : EHESS.
- Porqueres i Gené, Enrique, 2015, *Individu, personne et parenté en Europe*, Paris, Éd. de la MSH.
- Pradelles de la Tour Charles, 2014 : *La dette symbolique. Thérapies traditionnelles et psychanalyse*, Paris : Epel.
- Raulin Anne, 2016, *Les traces psychiques de la domination. Essai sur Kardiner*, Lormont, Le Bord de l'eau.
- Sawicki Frédéric, 2000, « Les politistes et le microscope », in CURAPP, *Les méthodes au concret*. PUF, Paris, pp. 143-164.
- Scalbert-Yücel Clémence, 2005, *Conflit linguistique et champ littéraire kurde en Turquie*, 2005, Thèse de doctorat, Paris : Université Paris IV.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

- Scott James C., Tehranian John, Mathias Jeremy, 2002, « The Production of Legal Identities Proper to States : The Case of the Permanent Family Surname », *Comparative Studies in Society and History*, 44, 1. pp. 4-44, URL: <http://www.jstor.org/stable/3879399>.
- Scubla Lucien, 1998, *Lire Lévi-Strauss, le déploiement d'une intuition*, Odile Jacob, Paris.
- Sekban Chukru Mehmed, *La question kurde et les problèmes des minorités*, 1933, Paris : PUF.
- Sénac Réjane, 2017, *Les non frères au pays de l'égalité*, Paris : Presses de Sciences Po.
- Sigalas Nikos, 2007, "Devlet et État : du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIIIe siècle ottoman", in Grivaud Gilles, Petmezas Socrate (dir.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hélène Antoniadis-Bibicou*. Athènes : Alexandria. pp. 385-415.
- Simonian, Hovann H. 2007. « Hemshin form islamicization to the end of nineteenth century », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York. pp. 52-99.
- Simonian, Hovann H. 2007. « Hamshen before Hemshin », in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York. pp. 19-41.
- Simonian, Hovann H. 2007. *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York.
- Smyrnelis Marie-Carmen, 2005, *Une société hors de soi. Identités et relations sociales à Smyrne aux XVIIIe et XIXe siècles*. Louvain : Peeters. p. 96.
- Stokes Martin, 2012, *Aşk Cumhuriyeti. Türk Popüler Müziğinde Kültürel Mahrem*, Istanbul : Koç üniversitesi Yayınları.
- Strathern, Marilyn, 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley-Londres, University of California Press.
- Strauss Johann, 2002, "Ottomanisme et "ottomanité": le témoignage linguistique", in Kieser Hans-Lukas, *Aspects of the political language in Turkey*, Istanbul : Isis Press. p. 23.
- Sublet Jacqueline, 1991, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris : PUF.
- Szurek Emmanuel, 2013, *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, thèse de doctorat, Paris : EHESS.
- Tapia (de), Aude Aylin. 2016. "Orthodox Christians and Muslims of Cappadocia : Intercommunal Relations in an Ottoman Rural Context (1839-1923)." PhD, Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques and Atatürk Institute for Modern Turkish History, EHESS and Boğaziçi University.
- Théry Irène, 2007, *La distinction de sexe*, Paris : Odile Jacob.
- This Bernard, 1977, « Mythèmes et mathèmes », *La lettre de l'école*, Paris. pp.167-199.
- Toprak Zafer, 2012, *Darwin'den Dersime Cumhuriyet ve Antropoloji*, Istanbul : Dogan Yayinlari.

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence
Volume 2. Pour une théorie des structures matricielles de subjectivation

- Toumarkine Alexandre, 2007, « ottoman political and religion elites among the Hemshin. Te mid-nineteenth century to 1926 » in Simonian, Hovann H (dir.), *The Hemshin. History, society and Identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Routledge : London and New-York. pp. 100-123.
- Turesay Ozgür, « Antisionisme et antisémitisme dans la presse ottomane d'Istanbul à l'époque jeune turque (1909-1912). L'exemple d'Ebüzziya Tevfik », *Turcica*, vol. 41, 2009, p. 147-178.
- Vatin Nicolas et Veinstein Gilles, 2003, *Le sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et événements des sultans ottomans 14eme-19eme siècle*. Paris : Fayard.
- Vatin Nicolas, 1984, « À propos de l'exotisme dans les *Vâki'ât-ı Sultân Cem* : le regard porté sur l'Europe occidentale à la fin du XVe siècle par un Turc ottoman », in *Journal Asiatique* CCLXXXII (1984). pp. 237-248.
- Vatin Nicolas, 1989, "L'ascension des Ottomans (1362-1451)" in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris : Fayard. pp. 81-116.
- Veinstein Gilles, 1989, "L'Empire dans sa splendeur", in Robert Mantran (sous la dir.), *L'histoire de l'Empire Ottoman*, Paris : Fayard. pp. 159-227.
- Warnier Jean-Pierre, 2004, *Matières à politique*, Paris : Karthala.
- Weulersse Jacques, 1946, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris : Gallimard.
- White Jenny, 2013, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton and Oxford : Princeton University Press.
- Yasaroglu Erdil, 2010, *Takma kafana*, Istanbul : Dogan Kitap.
- Yérasimos Stéphane, 2000, *Constantinople. De Byzance à Istanbul*, Paris : Éditions Place des Victoires.

Habilitation à Diriger des Recherches

Sous la direction de

Dionigi Albera

Directeur de recherche au CNRS

Aix Marseille Univ, CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence, France

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence

Benoît Fliche

CRCN au CNRS

Aix Marseille Univ, CNRS, IDEMEC, Aix-en-Provence, France

Volume III

Sélection des travaux



Idemec

Unité mixte de recherche 7307

Habilitation à Diriger des Recherches

Tuteur : Dionigi Albera (directeur de recherche au CNRS, IDEMEC)

Anthropologie de l'Autre : topologie et différence

Benoît Fliche

Volume III

Sélection des travaux

Sélection

1. 2000, « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, n°35. 5
2. 2004, « « La modernité, elle est en bas » : ruralité, urbanité chez les habitants d'un gecekondü d'Ankara », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n°1, Gecekondü, URL : <http://www.ejts.org/document67.html> 16
3. 2005, "Blood, gelin and love: changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen Hege Irene (éd.), *Alevism and social change*, Istanbul: ISIS, 2005, pp.31-44. 50
4. 2005, "The hemşehrilik and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, 2005, <http://www.ejts.org/document385.html> 65
5. 2005, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in Dorronsoro Gilles (éd.), *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Editions, 2005, pp.147-165. 85
6. 2006, "Social practices and mobilisations of kinship: an introduction", in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document629.html> 105
7. 2006, [with Elise Massicard], « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006. 140
8. 2006, « Le nomade, le saisonnier et l'almancı : une culture de la mobilité en Anatolie centrale ? », *Etudes Rurales*, n° 177, 2006, pp.109-119. 198
9. 2006, « l'Événement et le quotidien : une ethnologie du salon dans un quartier de 'gecekondü' d'Ankara (Turquie) », *Anthropology of the Middle East*, 2006, vol 1, n° 1, pp.25-36. 210
10. 2007, *Odyssées Turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Editions, 236 p. 222
11. 2009, [avec Dionigi Albera], « Les pratiques dévotionnelles des musulmans dans les sanctuaires chrétiens : le cas d'Istanbul », in Albera D. et Couroucli M. (éd.), *Lieux saints en partage en Méditerranée*, Arles : Actes Sud, pp.143-176. 340
12. 2010, « Les frontières de l' « orthodoxie » et de l' « hétérodoxie » : türbe et églises à Istanbul », in Valtchinova G. (éd.), *Religion, Boundaries, and the Politics of Divine Intervention*, Istanbul : ISIS, pp. 81-95. 358
13. 2011, « Éléments pour une trichologie turque », in Auzépy Marie-France et Cornette Joël (éd.), *Histoire du poil*, Paris : Belin, p. 211-233. 370
14. 2011, « Écraser le serpent ? Violences privées et violences politiques dans l'espace rural turc », postface au numéro 186 *d'Études Rurales, ruralité, urbanité et violence au Kurdistan*, dirigé par Clémence Scalbert-Yücel et Jordi Tejel Gorgas, pp. 197-208. 382

15. 2012, "La cage et le site web: de quelques transformations contemporaines des villages anatoliens, *Anthropology of the Middle East*, 6,2, pp.14-20. 395
16. 2012, « Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (éd.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger : CNRPAH, pp.193-207. 402
17. 2013, [avec Olivier Bouquet], "La réformes des noms en Turquie : une introduction", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp. 7-16. 413
18. 2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126. 425
19. 2014, " La "fausse morte" et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation", in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Elise Massicard (éd.), *L'art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie*, Paris : Karthala, pp. 363-376. 447
20. 2014, [avec Hélène Bayard-Çan], "Introduction. Manzara. Anthropologies de la Turquie", *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2, pp. 197-206. 461
21. 2014, "Ethnographie d'une pratique de l'indifférence. Les écritures votives de l'église de Saint Antoine à Istanbul", *Ethnologie Française*, tome XLIV n°2, pp. 319-330. 472
22. 2015, « L şeması - R şeması : Lacan topolojisine bir girişi », *Libido*, pp.36-40 [en turc]. 485
23. 2015, « Narcissisme de la petite différence » et intolérances religieuses. Le cas des alévis et des sunnites en Anatolie centrale, in Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean (éd.), *Identités et politique. De la différenciation culturelle au conflit*, Paris : Les Presses de Science Po, pp. 141-169. 493
24. 2016, « Le miroir de la méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie », in Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche et Christophe Pons (éd.), *Ethnologue, passionnément. Etudes offertes à Christian Bromberger*, Paris : Karthala, pp.284-306. 524

PUBLICATIONS

Livre

2007, *Odyssées Turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Éditions, 236 p.

Revue

1. 2014, [avec Hélène Bayard-Çan (éd.)], Turquie, de l'Etat à l'intime, *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2.
2. 2013, [avec Olivier Bouquet (éd.)], Politique du nom, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin.
3. 2007, [avec Marc Aymes, Elodie Cassan, Déborah Cohen, Héloïse Hermant, Bérengère Hurand, Laurence Marie, Charles Ruelle (éd.)] Penser par extraordinaire », *Labyrinthe* n° 26, p. 17-97.
4. 2006, The social practices of kinship. A comparative study, *European Journal of Turkish Studies*, thematic issue n° 4, <http://www.ejts.org/sommaire515.html>.

Volumes collectifs

1. 2016, [avec Jean-Pierre Digard, Christophe Pons (éd.)], *Ethnologue, passionnément. Etudes offertes à Christian Bromberger*, Paris : Karthala.
2. 2013, [avec Nathalie Clayer, Alexandre Papas (éd.)], *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Londres : Brill.

Articles dans des revues scientifiques

1. 2018, « Xenophilia, Difference, and Indifference: Dialogical Introduction I », in Benoît Fliche, Jeffrey M. Perl, Paul Fenton, John Tolan, Francis X. Clooney, Caroline Walker Bynum, *Xenophilia, A Symposium on Xenophobia's Contrary*, Part 4, *Common Knowledge* 24 :2, pp. 218-234.
2. 2015, « L şeması - R şeması : Lacan topolojisine bir girişi », *Libido*, pp.36-40 [en turc].
3. 2014, [avec Hélène Bayard-Çan], "Introduction. Manzara. Anthropologies de la Turquie", *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2, pp. 197-206.
4. 2014, "Ethnographie d'une pratique de l'indifférence. Les écritures votives de l'église de Saint Antoine à Istanbul", *Ethnologie Française*, tome XLIV n° 2, pp. 319-330.
5. 2013, [avec Olivier Bouquet], "La réformes des noms en Turquie : une introduction", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp. 7-16.
6. 2013, "Bizim Mehmet. Loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 60-2, avril-juin. pp.107-126.
7. 2013, [avec Elise Massicard], "Die Ulusoy-Familie in der republikanischen Türkei : Abstammungsgebundene religiöse Autorität und Versuche ihrer Transformation" in Langer R., Aguiçenoglu H, Karolewski J., Motika R. (dirs) *Ocak*

und Dedelik. Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten, [Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients 36] Peter Lang, Frankfurt am Main. pp. 133-157.

8. 2012, "Le mauvais œil, l'angoisse et l'autre", *La Célibataire*, 24, pp.11-16.
9. 2012, La cage et le site web : de quelques transformations contemporaines des villages anatoliens, *Anthropology of the Middle East*, 6,2, pp.14-20.
10. 2011, « Écraser le serpent ? Violences privées et violences politiques dans l'espace rural turc », postface au numéro 186 d'*Études Rurales, ruralité, urbanité et violence au Kurdistan*, dirigé par Clémence Scalbert-Yücel et Jordi Tejel Gorgas, pp. 197-208.
11. 2008, « Comment utiliser ses parents ? », *Anthropology of the Middle East*, 2008, vol 3, 1, pp. 92–105.
12. 2006, « l'Événement et le quotidien : une ethnologie du salon dans un quartier de 'gecekondu' d'Ankara (Turquie) », *Anthropology of the Middle East*, 2006, vol 1, n° 1, pp.25-36.
13. 2006, « Le nomade, le saisonnier et l'almancı : une culture de la mobilité en Anatolie centrale ? », *Etudes Rurales*, n° 177, 2006, pp.109-119.
14. 2006, [with Elise Massicard], « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document627.html>
15. 2006, "Social practices and mobilisations of kinship : an introduction", in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 4, *The social practices of kinship. A comparative study from Iran to the Balkans*, 2006, <http://www.ejts.org/document629.html>
16. 2005, "The hemşehrilik and the village : the stakes of an association of former villagers in Ankara", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 2, *Hometown Organisations in Turkey*, 2005, <http://www.ejts.org/document385.html>.
17. 2004, « « La modernité, elle est en bas » : ruralité, urbanité chez les habitants d'un gecekondu d'Ankara », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n° 1, *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
18. 2000, « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, n° 35, <http://terrain.revues.org/1133>

Articles dans volumes collectifs

1. 2018, « The Narcissism of the Minor Difference » and Religious Violence : The Case of the Alevi and Sunni of Central Anatolia », in Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean, *Identity, Conflict and Politics in Turkey, Iran and Pakistan*, Londres : Hurst Publishers, pp. 23-45.
2. 2017, « 'sözde ölü' ve memur : bir gömlek değiştirmenin etnografyası », in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Elise Massicard (éd.), *Devlet Olma Zanaatı Osmanlı'dan Bugüne Kamu İcraatı*, Istanbul : İletişim yayınları.

3. 2016, « Pour une lecture topologique de l'histoire ottomane », *Les amours fatales de l'Identité. Enjeux cliniques et politiques*, Paris : Cahiers de l'Association Lacanienne Internationale, pp. 95-103.
4. 2016, « Le miroir de la méduse : ethnicité et écriture de la différence en Turquie », in Jean-Pierre Digard, Benoît Fliche et Christophe Pons (éd.), *Ethnologue, passionnément. Etudes offertes à Christian Bromberger*, Paris : Karthala, pp.284-306.
5. 2015, « Officialdom and the woman who was "meant to be dead" », in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Elise Massicard (éd.), *Order and compromise*, Leiden-Boston : Brill, pp. 362-375.
6. 2015, « Narcissisme de la petite différence » et intolérances religieuses. Le cas des alévis et des sunnites en Anatolie centrale, in Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean (éd.), *Identités et politique. De la différenciation culturelle au conflit*, Paris : Les Presses de Science Po, pp. 141-169.
7. 2014, " La "fausse morte" et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation", in Marc Aymes, Benjamin Gourisse, Elise Massicard (éd.), *L'art de l'État. Arrangements de l'action publique en Turquie*, Paris : Karthala, pp. 363-376.
8. 2013, "Participating Without Converting. The case of Muslims Attending st Anthony's Church in Istanbul", in Nadia Marzouki et Olivier Roy (éd.), *Religious conversions in the Mediterranean world*, Basingstoke : Palgrave Macmillan, pp. 162-174.
9. 2013, [with Nathalie Clayer, Alexandre Papas (éd.)], "Introduction", *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Londres : Brill, pp.1-7.
10. 2013, "Mais où sont les dede d'antan ? Les transformations de l'autorité religieuse chez des alévis d'Anatolie centrale (1919-2009)", in Nathalie Clayer, Alexandre Papas et Benoît Fliche (éd.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Londres : Brill, pp.195-208.
11. 2012, « Retour sur la question de l'émigration en Turquie : Une analyse des propositions au départ dans un village d'Anatolie centrale » in Kamel Chachoua (éd.), *L'émigration Algérienne en France, Un cas Exemplaire, Hommage à Abdelmalek Sayad (1933-1998)*, Alger : CNRPAH, 2012, pp.139-152.
12. 2012, « Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (éd.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger : CNRPAH, pp.193-207.
13. 2012 [Traduction of Albera et Fliche 2009], [with Dionigi Albera "Muslim Devotional Practices in Christian Shrines : the Case of Istanbul"] in Dionigi Albera et Maria Couroucli (éd.), *Sharing sacred spaces in the Mediterranean area*, Indianapolis : Indiana university press, pp. 94-117.
14. 2011, « Eléments pour une trichologie turque », in Auzépy Marie-France et Cornette Joël (éd.), *Histoire du poil*, Paris : Belin, p. 211-233.
15. 2010, « Les frontières de l' « orthodoxie » et de l' « hétérodoxie » : türbe et églises à Istanbul », in Valtchinova G. (éd.), *Religion, Boundaries, and the Politics of Divine Intervention*, Istanbul : ISIS, pp. 81-95.
16. 2010, [Traduction de Albera et Fliche 2009] [avec Dionigi Albera], « pratias devocionales de los musulmanes en los santuarios cristianos. El caso de Estambul », dir. D. Albera et M. Couroucli (éd.), *religiones entrecruzadas*, Lleida : Milenio, pp.101-125.

17. 2010, "Türkiye'de Köyden Kente Göçle Birlikte Temizlik Alışkanlıklarının Değişimi" in Gürsoy Naskali E. ve Salih Mehmet Arçın (éd.), *Temizlik Kitabı*, İstanbul : Kitabevi Yayıncılık.
18. 2009, [avec Dionigi Albera], « Les pratiques dévotionnelles des musulmans dans les sanctuaires chrétiens : le cas d'Istanbul », in Albera D. et Couroucli M. (éd.), *Lieux saints en partage en Méditerranée*, Arles : Actes Sud, pp.143-176.
19. 2008, « Maladan orağa : Narbonne'daki Alevilerin toplumsal yeniden biçimlenme ve yerleşme bağlamı », in Irtiş, Verda et Daniş, Didem, (éd.), *Fransa'da Türkiye'nin göçmenleri*, İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, pp 209–223.
20. 2007, « Contextes d'implantations et reconfigurations sociales à Narbonne et Ankara », in de Tapia, Stéphane, Guillou Anne et Wadbled Poleth, (éd.), *Migrations turques dans un monde globalisé. Le poids du local*, Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2007, pp.141-155.
21. 2005, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in Dorronsoro Gilles (éd.), *La Turquie conteste*, Paris : CNRS Éditions, 2005, pp.147-165.
22. 2005, "Blood, gelin and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen Hege Irene (éd.), *Alevism and social change*, İstanbul : ISIS, 2005, pp.31-44.
23. 2004, « Ethnologie d'une particularisation populaire en milieu urbain (Ankara-Turquie) », in Boumaza, Nadir (éd.), *Patrimonialisation, rapport au patrimoine et question urbaine*, Rabat : CJB, 2004, pp.69-76.

Comptes rendus

1. 2014, ouvrage de Dionigi Albera, *Au fil des générations. Terres et pouvoir et parenté dans l'Europe alpine (XIVe-XXe siècles)*, Grenoble, PUG, 2011. in *L'Homme*, 210/2014.
2. 2012, ouvrage d'Arnaud Ruffier, *Samarcande. Identités et espaces festifs en Ouzbekistan, Turcica*, 2011 / 43 : pp. 627-630.
3. 2004, « ghurba/gurbet : variations autour de l'exil », EHESS-IISMM, *Labyrinthe*, 2004, n° 17, p. 127-129.

Articles divers

1. 2015, « Discours d'Empire, discours « d'en pire », <https://ephep.com/fr/content/bfliche-discours-dempire-discours-den-pire>
2. 2012, "Ortodoksluğun ve heterodoksluğun sınırları, İstanbul'da türbelere ve kiliseler", *Toplumsal Tarih*, 220, p. 40-47.
3. 2008, « Pourrons nous encore le lire demain ? » (à propos de Claude Lévi-Strauss), *Le Nouvel Observateur* 1er mai 2008, <http://bibliobs.nouvelobs.com/2008/05/02/le-plus-grand-anthropologue>.

Benoît Fliche

Quand cela tient à un cheveu

Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Benoît Fliche, « Quand cela tient à un cheveu », *Terrain* [En ligne], 35 | 2000, mis en ligne le 08 mars 2007, 05 décembre 2012. URL : <http://terrain.revues.org/1133> ; DOI : 10.4000/terrain.1133

Éditeur : Ministère de la culture / Maison des sciences de l'homme

<http://terrain.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://terrain.revues.org/1133>

Document généré automatiquement le 05 décembre 2012. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

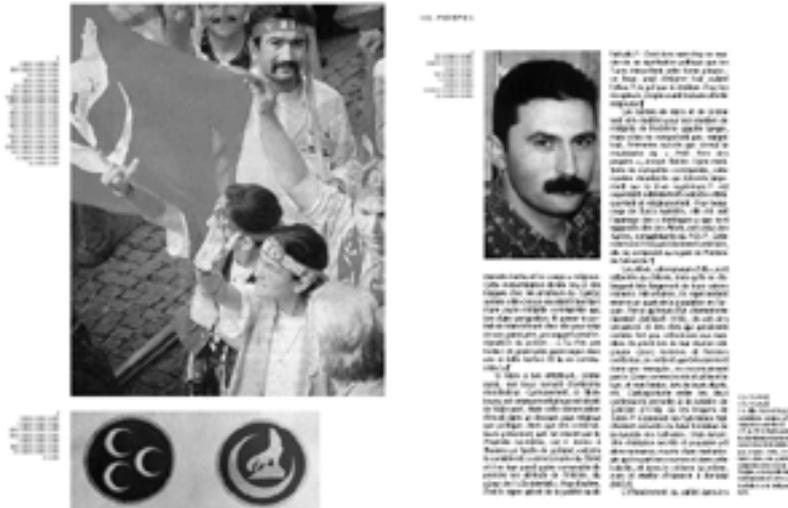
Propriété intellectuelle

Benoît Fliche

Quand cela tient à un cheveu

Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg

Pagination originale : p. 155-165



- 1 Strasbourg est un haut lieu de l’immigration turque en France. Depuis les années 90, les Turcs y représentent 15 % de la population étrangère ¹ (Selimanovski 1992 : 16). Le flux migratoire qui a commencé dans les années 70 fut alimenté par toute la Turquie, aussi bien géographiquement que sociologiquement, ce qui confère à la population une importante diversité culturelle, parfois source de conflits. En écho aux antagonismes identitaires qui secouent la Turquie, de nombreux clivages idéologiques, religieux ou « ethniques » fissurent l’unité apparente. Ce sont donc plusieurs communautés qui se sont implantées à Strasbourg, communautés dont l’impermeabilité peut surprendre. Cela plonge les migrants turcs dans un double processus identitaire, obligés ainsi de se situer par rapport au pays d’accueil tout comme par rapport à leurs compatriotes. Ces sensibilités identitaires divergentes produisent différentes associations, reformant par ce biais le « spectre politique et religieux de toute la Turquie ² » (Wilpert & Gitmez 1987). Cependant, ces dernières sont aussi le lieu d’expressions et d’attitudes communes à toutes ces communautés : l’attachement à la Turquie confère un air de parenté à l’organisation de la migration, ainsi qu’aux représentations identitaires qui la sous-tendent.
- 2 Aussi, pour pouvoir effectuer une lecture transversale de ces identités turques à Strasbourg, un bien étrange fil d’Ariane peut être suivi : le poil. Il semble en effet qu’il s’exerce, dans l’ensemble des pays musulmans, « un fétichisme indéniable du poil dont la signification est à la fois sexuelle et religieuse » (Bouhdiba 1979 : 49), auquel les Turcs ne semblent pas échapper, que cela soit en Turquie (Delaney 1994) ou en situation de migration, comme à Strasbourg, lieu de notre enquête. Mais aux significations sexuelles et religieuses, il faut en ajouter d’autres, plus identitaires. Si, par exemple, la moustache symbolise indéniablement la virilité – « la moustache, c’est l’homme ³ ! » –, elle ne traduit pas uniquement la bonne capacité à remplir les devoirs conjugaux ; elle exprime aussi, par les différentes formes qu’elle prend, des croyances et des engagements politiques. Plus généralement, les pratiques et l’ordonnement pileux, en Turquie comme à Strasbourg, peuvent impliquer une signification idéologique, religieuse, politique ou ethnique, ces catégories n’étant pas exclusives. Les moustaches et les barbes se prêtant remarquablement bien à ce jeu sémique, c’est par elles que nous commencerons.

Aux barbes des « prophètes »

De Mohammed à Gengis Khan

- 3 La moustache la plus courante répond très précisément aux prescriptions de la tradition (sunna). Aussi, les Turcs la qualifient-ils de *sünnet*⁴. Portée évidemment par les sunnites – « ceux qui suivent la sunna » –, elle est généralement mince, ne dépasse pas en largeur les commissures des lèvres et se soumet à un impératif : les poils ne doivent en aucun cas empiéter sur la lèvre supérieure, pour éviter que les aliments ou les boissons n'entrent en contact avec eux (ce qui pourrait être générateur d'une impureté rituelle). Si, chez un Turc, elle indique que celui-ci est un musulman sunnite soucieux de respecter les commandements coraniques, elle ne nous renseigne guère sur ses positions idéologiques. Banale, elle n'est guère bavarde, sauf quand elle s'associe à un autre arrangement pileux : la barbe.
- 4 La barbe *sünnet* est soumise à des normes bien précises : la moustache doit être *sünnet* et ses poils ne doivent pas dépasser, au niveau du menton, la longueur d'un poing. Elle est épaisse, large, bien fournie. Elle représente avant tout un engagement personnel dans un cheminement religieux. Il est d'usage de la laisser pousser après avoir accompli le pèlerinage à La Mecque (*hac*), un des cinq piliers de l'islam. De même, les hommes âgés considérés comme sages sont « autorisés » à la porter. En conséquence de quoi, cette barbe revêt plutôt la signification d'une sagesse⁵, source d'autorité.
- 5 A Strasbourg, son port nécessite une certaine maturité : il serait très mal vu par l'ensemble de la communauté sunnite de la raser alors que l'on s'est engagé à la porter. Cette démarche est un acte de foi, elle doit s'accomplir en dehors de toute mode. Comme on nous le rappela assez souvent, la porter ne constitue pas une obligation. En revanche, lorsque l'on décide de l'arborer, il faut s'y tenir ; faute de quoi une forte désapprobation collective vient sanctionner l'acte « malheureux », qui s'apparente ici à une « apostasie ».
- 6 Cependant, cette signification de « barbe du sage » se trouve ouvertement contrebalancée par la barbe de l'« intégriste », du « barbu ». Désignant le pieux musulman, elle n'a donc pas toujours bonne réputation, car elle est associée au parti islamiste Fazilet, le Parti de la vertu, nouveau nom du Refah⁶. Emanation de ce dernier, le mouvement Milli Görüs, constitue un relais efficace, pour ce parti, en direction des communautés sunnites installées sur le sol européen : il compte près de 120 000 militants et s'organise sous forme d'associations ou de mosquées implantées dans toutes les grandes villes européennes (Gökalp 1998 : 37).
- 7 Les jeunes Turcs dont la sensibilité identitaire, religieuse comme politique, diffère quelque peu du mouvement du « point de vue national » (Milli Görü^o) présentent un signe pileux voisin de celui de leurs pères. Il s'agit d'une barbe courte, très bien taillée et aux limites bien dessinées : elle ne dépasse pas sur les pommettes et n'attaque pas le cou. Sa moustache est *sünnet* et son collier, fin. Elle indique un attachement certain à l'islam ; cependant, elle n'est pas exactement un synonyme de la barbe *sünnet* classique. Cette dernière est portée par les Turcs de la première génération et, si elle signe une certaine radicalité de la foi musulmane, elle n'en est pas pour autant le signe du « radicalisme » politique, contrairement à la barbe courte de ces jeunes musulmans, issus de l'immigration.
- 8 Que nous dit cet islam radical ? Comme le note Çakir (1992 : 133), son discours politique ne s'inscrit pas dans une critique du capitalisme. Au contraire ! Ce qui doit être éliminé de la société turque, ce n'est pas ce système économique, mais l'occidentalisation qui l'accompagne. Ces jeunes, n'étant pas foncièrement hostiles au « progrès », acceptent cet héritage de connaissances scientifiques et technologiques des sociétés occidentales – c'est-à-dire « chrétiennes » – mais refusent toute intrusion dans la vie spirituelle et culturelle. Pourtant, ce refus s'accompagne d'une méfiance notable à l'égard de tout ce qui peut rappeler l'islam populaire⁷. Aussi peut-on remarquer un très net retour vers le Coran, tandis que s'affirme une prise de distance concernant les hadith⁸ qui donne lieu à ce genre de réflexions : « Maintenant nous sommes au XX^e siècle. Les hadith ne sont pas valables ! Par contre, le Coran est valable tout le temps. » Cette sensibilité se rapproche très fortement du courant süleymaniste, un mouvement religieux assez récent, de type confrérique, qui se caractérise par son millénarisme. Il est extrêmement bien organisé tant en Turquie qu'en Europe où, s'appuyant sur des

associations⁹, il « revendique la première place, en termes de représentativité, au sein de l’islam turc européen » (Gökalp 1990 : 431). Ayant pour objectif de former une élite islamiste, les süleymanistes mettent l’accent sur l’éducation, politique qui s’accompagne de bourses attribuées à des élèves pauvres mais méritants. Ils forment ainsi une élite acquise à leur cause qu’il s’agit ensuite de placer (*ibid.* : 431). Leur mot d’ordre étant de « marcher sur la neige sans laisser de traces », aucun signe apparent ne les distingue : les hommes portent un classique costume-cravate et leurs visages sont généralement glabres¹⁰.

9 En revanche, leurs alliés politiques sont moustachus ! En effet, bien que cette alliance soit relativement récente, les süleymanistes entretiennent des liens particuliers avec le parti d’extrême droite du colonel Türkes., le Parti du mouvement national (Milli Hareket Partisi, MHP¹¹). Bien qu’issu des mouvements panturquistes du début du siècle, qui affichaient une certaine hostilité à l’égard de l’islam, le MHP est un des fervents défenseurs de la « synthèse turco-islamique » qui voit dans les Turcs un peuple prédestiné à être le porte-drapeau de l’islam (Copeaux 1997 : 91-99).

10 Ses partisans arborent une moustache bien particulière et facilement reconnaissable : la *sarkık bıyık*, moustache « pendante ». Longue, elle se divise en son milieu pour laisser pendre deux brins retombant des deux côtés de la bouche. Ces deux brins descendent plus bas que le niveau de la commissure des lèvres, formant ainsi deux sortes de « crocs » de loup. Pour beaucoup de nos informateurs, ce signe se corrèle à un signe de la main : l’auriculaire et l’index sont levés au-dessus du majeur et de l’annulaire ; ces derniers sont joints, le pouce les rejoignant au-dessous. Qui s’est amusé, plus jeune, aux ombres chinoises sait que cela représente un loup. Ces deux signes font directement référence à l’appellation courante de ces ultra-nationalistes : les « loups gris » (*Bozkurt*). Une première explication renvoie d’une façon très explicite à la culture chamannique des anciens Turco-Mongols : les « türkes, ciler » (partisans de Türkes.) signent ainsi leurs revendications panturquistes. Pour d’autres, restant dans le même registre panturquiste, cette moustache imite celle de Gengis Khan, évoquant par là les grandes conquêtes turco-mongoles du Moyen Age. La dernière explication proposée serait que la moustache et les sourcils reproduisent les trois lunes de leur drapeau. Ce dernier a un fond rouge sur lequel sont disposés trois grands croissants de lune, deux surplombant un troisième. La moustache et les deux sourcils prennent les mêmes dispositions : deux formes arquées dominant une troisième.

11 Cette moustache constitue une sorte d’« emphase » du discours ultra-nationaliste. Elle en souligne la nature panturquiste. Pour eux, l’avenir de la Turquie ne se trouve pas dans l’accession à l’Union européenne, ni dans la reconstruction d’un Empire ottoman, mais bien dans une alliance avec les « cousins » turcophones d’Asie centrale.

Marx, Lénine, Staline et Ali...

12 Face à cette moustache « pendante », les adversaires politiques des « loups gris », situés pour l’essentiel à l’extrême gauche, ont adopté d’autres signes pileux.

13 Le premier est une barbe épaisse, peu soucieuse des prescriptions coraniques en matière de moustache (elle n’est pas *sünnet*), à l’image de celle de Karl Marx. Sa forme ressemble à celle des musulmans conservateurs, ce qui engendre une confusion entre le marxiste barbu et le « sage » religieux. Cette ressemblance donne lieu à des blagues chez les amateurs du *Capital*, comme celle-ci nous racontant l’aventure d’une jeune militante communiste qui, lors d’une perquisition, fit passer le portrait de Marx trônant chez elle pour celui de son grand-père, provoquant ainsi l’indignation du policier : « Tu n’as pas honte ! Un grand-père aussi sage ! Avec une si belle barbe ! Et tu es communiste ! »

14 Si Marx a ses imitateurs, Lénine aussi, son bouc servant d’emblème mobilisateur. Curieusement, à Strasbourg, cet arrangement pileux est décrié de toute part, mais cette dénonciation s’inscrit dans un discours plus religieux que politique. Alors que des conservateurs prétendent qu’il fut interdit par le Prophète lui-même, car il donne à l’homme un faciès de goéland, certains le considèrent comme la barbe du Christ et il ne leur paraît guère convenable de prendre les attributs de l’infidèle, du *gâvur*, de l’« Occidental ». Pour d’autres, c’est le signe patent de la judéité ou de l’alévitité¹². C’est donc sans trop se soucier de

sa signification politique que les Turcs interprètent cette forme pileuse : ce bouc peut désigner tout autant l'Alévi¹³, le juif que le chrétien. Pour les récepteurs, il signe avant tout une altérité religieuse.

- 15 Les barbes de Marx et de Lénine sont des modèles pour bon nombre de militants de l'extrême gauche turque, mais elles ne remportent pas, malgré tout, l'immense succès que connut la moustache du « Petit Père des peuples », Joseph Staline. Signe manifeste de sympathie communiste, cette épaisse moustache qui déborde largement sur la lèvre supérieure¹⁴ est cependant extrêmement connotée ethniquement et religieusement. Pour beaucoup de Turcs sunnites, elle est soit l'apanage des « hérétiques » que sont supposés être les Alévis, soit celui des Kurdes, sympathisants du PKK¹⁵. Cette extension n'est pas totalement arbitraire, elle se comprend au regard de l'histoire de l'alévisme.
- 16 Les Alévis, « les suiveurs d'Ali », sont rattachés au chiisme, bien qu'ils se distinguent très largement de leurs voisins iraniens. Minoritaires, ils représentent environ un quart de la population en Turquie. Parce qu'issus d'un chamanisme islamisé (Mélikoff 1998), ils ont des croyances et des rites qui paraissent comme fort peu orthodoxes aux sunnites. Ils prient lors de leur réunion religieuse (*cem*) hommes et femmes confondus, ne rentrent que très rarement dans une mosquée, ne reconnaissent pas le Coran comme incréé et utilisent le turc, et non l'arabe, lors de leurs rituels, etc. L'antagonisme entre les deux confessions remonte à la bataille de Çaldıran (1514), où les troupes de Selim I^{er} écrasèrent les Turkmènes fraîchement convertis du futur fondateur de la dynastie des Safévides : Shah Ismaël. Une résistance secrète et populaire prit alors naissance, nourrie d'une martyrologie qui trouvait ses sources et dans cette bataille, et dans le chiisme lui-même, avec le martyr d'Hussein à Kerbala (680).
- 17 L'effondrement du califat dans les années 20 fut une véritable aubaine pour l'alévisme. Sachant exercer leur culte dans la sphère privée et rétifs à toute forme de prosélytisme, les Alévis voyaient dans les réformes de Mustafa Kemal la possibilité d'accéder à une certaine liberté de culte. Dès lors, Atatürk fut considéré comme un redresseur de torts, créant par là un attachement profond aux principes kémalistes. Si bien que les Alévis se considèrent toujours comme le fer de lance du kémalisme et comme des « champions de la modernité » (Gökalp 1994 : 113). En Turquie comme à Strasbourg, ils se présentent comme démocrates, soucieux d'égalité des sexes, partisans des droits de l'homme, défenseurs de la laïcité.
- 18 Durant les années 70, avec l'installation du terrorisme d'extrême droite, les Alévis se tournèrent vers les formations politiques de gauche. Certains optèrent pour des mouvements plus radicaux et allèrent grossir les rangs des groupuscules plus ou moins armés de l'extrême gauche. Si bien que, très rapidement, une équivalence sémantique vit le jour : pour une bonne part de l'opinion turque, « alévi » signifiait « gauchiste » voire « communiste » (Dumont 1991). Cette équivalence perdure à Strasbourg, où elle trouve tout de même une certaine légitimité puisque les migrants alévis se définissent généralement comme « de gauche », allant parfois jusqu'à réinterpréter leur histoire et leurs traditions dans une perspective révolutionnaire. A Strasbourg, cette sensibilité politique se traduit, pour un certain nombre de sympathisants, dans le port de cette *stalin b'iy!g-i* (« moustache à la Staline »). Originellement, la moustache alévie est un attribut « sacré », puisqu'elle participe d'une icône « mystique ». En effet, un moustachu alévi qui se mire dans son miroir le matin voit apparaître le nom d'Ali sur son visage : si l'on suit le dessin pileux, celui du nez et des yeux, on peut lire les trois lettres arabes qui composent le nom du gendre du Prophète. Celui-ci étant la manifestation de Dieu sous forme humaine, le visage de l'homme devient le reflet de celui de Dieu (Gökalp 1980a : 182 ; Mélikoff 1995 : 210). Cette signification religieuse semble ici avoir complètement disparu : quand un Alévi était questionné sur les raisons de sa moustache, il répondait qu'elle symbolisait sa virilité et qu'elle indiquait clairement son engagement politique à gauche.
- 19 Parce que certains Alévis sont kurdes, et parce que tous les Kurdes sont supposés être favorables au PKK, une grande partie de la population sunnite de Strasbourg voit aussi dans les Alévis de fervents partisans de ce mouvement indépendantiste révolutionnaire. Cette moustache « à la Staline » devient dès lors particulièrement plurivoque. Ce signe identitaire est pris dans un processus de connotations successives : sur son premier signifié « communiste » vient prendre appui un autre, celui d'« Alévi », lui-même connoté par « Kurde », trois notions

qui entretiennent d'étroits rapports identitaires entre elles. Aussi cette *stalin biyig-ı* est-elle particulièrement suspecte aux yeux de bon nombre de ceux dont les sympathies politiques ne vont pas à la gauche. Derrière elle pourrait bien se cacher un révolutionnaire...

20 Moustaches et barbes nous permettent donc de saisir les clivages politiques et identitaires fondamentaux de ces populations, clivages qui s'accompagnent d'une stricte endogamie et que, bien loin de les annuler, l'expérience migratoire entretient, voire renforce. Mais si des crispations identitaires se font sentir dans les relations intercommunautaires, elles sont bien plus accentuées lorsqu'il s'agit de soutenir un rapport avec le « non-Turc », l'« autre ». Les relations avec le pays d'accueil sont extrêmement anxiogènes, aussi donnent-elles lieu à des réflexes communs à l'ensemble des migrants, tant dans les pratiques que dans les discours qui visent à se protéger en maintenant une bonne distance entre eux et ce paysage environnemental. Là encore les pratiques pileuses et les représentations qui les sous-tendent nous renseignent remarquablement sur ces identités vécues en situation migratoire.

Le contexte migratoire turc de Strasbourg

Des coiffeurs et des « natachas »

21 Dans chaque association turque strasbourgeoise se trouve un coiffeur turc qui propose ses services à des prix défiant toute concurrence. Il participe à cet *ethnic business*, ce marché interne qu'élabore une communauté pour elle-même. A Strasbourg, celui-ci est particulièrement étendu : cela va de la petite épicerie ouverte sept jours sur sept, aux grossistes en tout genre (meubles, alimentation, ustensiles de cuisine), en passant par les établissements de restauration rapide – les fameux « döner-kebab » –, les auto-écoles ou encore les voyagistes... Les coiffeurs turcs de Strasbourg s'intègrent dans cette chaîne commerciale qui fonctionne d'une façon presque autonome¹⁶. Travaillant « au noir¹⁷ », ils proposent des services peu onéreux, les tarifs dépassant rarement les 50 francs. Même si l'on ne retrouve pas le savoir-faire légendaire des coiffeurs de Turquie éradicateurs féroces de poils « inesthétiques » comme le duvet des pommettes ou ceux des cavités nasales¹⁸, leur fréquentation s'inscrit dans ce perpétuel souci d'épargne qui caractérise le migrant turc. En effet, le mythe du retour¹⁹ structure toute l'expérience migratoire, celui-ci devant s'effectuer dans la gloire, les poches remplies de devises étrangères. Il s'agit, dès lors, d'épargner pour construire une maison en Turquie, y ouvrir un restaurant, y acheter un taxi, des terres ou un commerce (Kastoryano 1986 ; Establet 1997). Dans cette perspective, « il n'y a pas de petites économies ».

22 L'autre avantage incontestable de ce type de coiffeur est que les migrants turcs peuvent s'y faire comprendre. La barrière linguistique²⁰ abolie, ils peuvent y exprimer leurs désirs ou, le cas échéant, leurs mécontentements. De la même façon, ils savent que le coiffeur connaît les normes de coiffure en vigueur. Ainsi sont-ils sûrs de ne pas sortir avec un « fondu de nuque²¹ », ou que cette dernière sera « nettoyée », la démarcation entre la partie chevelue du crâne et celle « nue » du cou devant être alors parfaitement dessinée²².

23 Face à ces confrères turcs, les coiffeurs « français » ne font guère le poids, d'autant plus que cette population considère ces derniers comme incompetents, en raison de leur méconnaissance supposée en matière de capillarité méditerranéenne. C'est là un préjugé très ancré : les coiffeurs français ne sauraient pas coiffer les cheveux méditerranéens supposés plus forts, plus épais et plus solides que ceux des Européens du Nord. Il ne s'agit pas d'une simple description phénotypique mais d'une véritable définition identitaire. En effet, des ethno-stéréotypes, énoncés indifféremment par les deux sexes, viennent la renforcer. Ils lient la couleur des cheveux à la bonne moralité de la personne et s'organisent autour de l'idée que la couleur brune rappelle la Turquie alors que le blond nous en éloigne. Ainsi, la « blonde » est considérée comme une fille légère, « facile » ; elle représente l'« Occidentale », moins soucieuse de sa vertu²³, puisque plus libre sexuellement. Certains Turcs vont jusqu'à nous avouer que « cela fait un peu "natacha" », terme désignant les prostituées venant des pays de l'Est. A l'inverse, la « brune » est dite plus sérieuse, « elle a plus de caractère, plus de personnalité. Elle est plus fidèle » ; la « Turque » étant évidemment brune. De même, le « blond » est largement dévalorisé par rapport au « brun ». Il est dit « effacé », n'ayant pas

de « couleurs », ou pire : « Le blond, même si le type est très fort, il annihile la virilité », « cela féminise la personne », alors que le « brun » méditerranéen indique un caractère plus trempé, plus masculin.

24 Cependant, si le cheveu turc est « méditerranéen », il est par ailleurs hors de question de le confondre avec celui du « Maghrébin ». L'« Arabe » est perçu comme ayant des cheveux frisés comme l'« Africain », alors que le Turc a des cheveux noirs mais raides, « comme un Européen », ce qui constitue un signe indéniable de « supériorité » pour ces Anatoliens, l'Afrique n'étant pas très estimée. Une expression, utilisant ce stéréotype du cheveu crépu, est d'ailleurs employée pour décrire une situation compliquée : on dit qu'elle est « comme le cheveu d'un Arabe » (*arap saçı gibi*)... Cet ethno-stéréotype phénotypique s'intègre dans un discours plus large, stigmatisateur de ces voisins musulmans, dont l'objectif est de clairement démontrer la « supériorité » des Turcs sur les Arabes, cela dans des domaines aussi divers que la religion – « les Arabes sont de mauvais musulmans alors que nous sommes le porte-drapeau de l'islam » –, la modernité ou la démocratie... Le procédé discursif identitaire repose toujours sur le même mécanisme : quand on se différencie de l'« Européen », on évoque la Méditerranée ; quand on cherche à se distinguer d'un autre riverain, on fait valoir son apparence – et son appartenance – européenne. De même, le cheveu turc n'est pas « européen », parce qu'il est « méditerranéen », mais il n'est pas de la Méditerranée méridionale, puisqu'il est « européen » ! On en conclut qu'il est de Méditerranée septentrionale... bien qu'il ne faille pas le confondre avec ceux des Grecs ! Ainsi, par un procédé d'exclusions successives, pouvons-nous en déduire que ce cheveu ne ressemble à aucun autre : il est turc ! Admettre que l'on ressemble à son voisin semble être interprété comme une remise en question de son identité. Celle-ci se trouve renforcée par le champ des pratiques pileuses qui prennent appui sur des considérations religieuses et hygiénistes.

« Bientôt on fait des tresses »

25 Deux régions nous intéressent ici : la région pubienne et celle des aisselles. Pour comprendre en quoi se cache un processus identitaire, nous devons nous tourner quelques instants vers les prescriptions qu'édicte l'islam. Souvenons-nous que c'est une « religion du corps » et qu'elle prône une purification quasi absolue chaque fois que le croyant doit se prosterner devant Dieu. Ce corps est tout acquis à l'hygiène et à la prière : il est « offert au dogme, corps sur lequel la foi et la spiritualité vont inscrire leurs protocoles de ritualisation » (Chebel 1998 : 45). Ce corps musulman « ritualisé » est continuellement soumis à une succession d'états de pureté et d'impureté. La vie et son cortège de nécessités biologiques replongent sans cesse le musulman dans une impureté qu'il annulera de nouveau lors de sa prochaine ablution. Ainsi, « c'est l'existence même de l'homme qui implique la souillure » (Bouhdiba 1979 : 60). L'éradication des poils dans les régions du bas-ventre et des aisselles apparaît dès lors comme une évidence. Ils « retiennent » la sécrétion produite par le corps au contact de ce même corps. La sudation « pollue » ces phanères qui se métamorphosent eux-mêmes en souillure. Quiconque ne prend pas la peine de s'en débarrasser sera en état permanent d'impureté. Ses prières ne seront pas valables : le musulman doit donc s'en débarrasser. L'opération est recommencée dès que les poils atteignent la longueur d'un grain de riz (ou d'un pois chiche). Comme le faisait remarquer cet étudiant très pieux, il convient de le faire régulièrement, par n'importe quel procédé (rasage, épilation, taille, « crème épilatoire », arrachage à la main...), car seul Dieu sait quand Il nous rappellera à Lui : « Il faut se tenir prêt, et je préfère me présenter propre²⁴ devant Lui. »

26 De la même façon que la circoncision s'effectue sans qu'il y ait impérativement un support religieux, ces pratiques se perpétuent que l'on soit athée ou « occidentalisé » puisque c'est là « une question d'hygiène, de propreté. A cause des mauvaises odeurs » ! Des aisselles non épilées, qui laissent présager que le travail n'est pas accompli plus bas, sont soumises à des jugements sévères : « Avec ces poils, bientôt on fait des tresses », « Ce sont pas des poils, ce sont des cheveux », « Non seulement c'est moche, mais c'est dégueulasse », ou : « C'est immonde ! Pour l'esthétique ! Pour l'hygiène ! » Très difficilement observables, on sait pourtant que ces pratiques ne sont pas partagées par les « Français » : elles marquent une nette distinction entre soi et l'autre²⁵. Ces pilosités, laissées « libres », poussent les Turcs à

s'interroger sur la bonne « hygiène » de leurs voisins européens. Aussi dénoncent-ils ce qui leur semble être un manque évident de propreté, en soulignant une confusion coupable entre poils et cheveux qu'engendre ce « laxisme ».

27 Cependant, si ces pratiques pileuses sont récupérées dans une relation identitaire à l'autre, elles participent plutôt d'une identité de l'« entre-soi ». En raison de leur nature particulièrement intime, elles signent l'appartenance à un groupe mais pour lui-même. Nous sommes ici dans le domaine du privé, de l'intérieur²⁶.

Des « Turcs sans balcon »

28 Cela participe d'une privatisation de l'identité, mouvement plus vaste qui touche une grande partie des jeunes Turcs issus de la deuxième génération. Cette intériorisation est parfaitement visible lorsque l'on se penche sur le triste destin des moustaches turques.

29 De préférence noires, elles demeurent, pour les migrants de la première génération, le symbole de la masculinité par excellence : « Un homme sans moustache c'est comme une maison sans balcon ; les gens préfèrent les maisons avec balcon. » Aussi les pères insistent-ils pour que leurs fils ne se rasent pas trop tôt, lors de la puberté, le duvet faisant « plus turc ! ». Néanmoins, malgré les espoirs paternels de ne pas voir mourir ce signe de virilité et de turcité, nombreux sont les jeunes qui le font disparaître, préférant arborer un visage glabre plutôt que poilu : « La moustache, elle, part très vite. C'est une adaptation pour ne pas se faire remarquer. » Pire : certains vont jusqu'à se faire pousser un bouc, indice notoire d'une angoissante « occidentalisation ». Ces enfants de l'immigration abandonnent les indicateurs traditionnels de leur identité, tout en conservant une conscience aiguë de leur appartenance. Bien qu'ils continuent à s'épiler les régions pubienne et axillaires, ils n'arborescent plus les virils apanages de leurs pères. En revanche, ils portent, sous leurs chandails, des médaillons en forme de carte de la Turquie, de croissant de lune dans lequel s'insère une étoile à cinq branches, ou encore, pour les Alévites, en forme de « zülfikâr ²⁷ ». S'ils sentent bien que les liens avec le pays d'origine se détendent au fur et à mesure, ils affichent néanmoins un drapeau turc ou un portrait de Mustafa Kemal dans leurs chambres. Ils adoptent une identité nouvelle : celle des Turcs « de l'extérieur ». Elle se caractérise par sa privatisation, parfaitement exprimée dans cette phrase souvent répétée : « Dehors, dans la rue, je vis comme tout le monde, mais chez moi, je vis comme un Turc. » Parce qu'elle a réincorporé une sphère privée, cette identité semble être mise à l'abri de toute corruption extérieure : malgré les changements culturels que l'on supporte, on naît et on reste turc. La différence entre soi et l'autre ne tient pas qu'à un cheveu : elle est vécue comme substantielle.

Bibliographie

Bouhdiba A., 1979. *La sexualité en islam*, Paris, Presses universitaires de France.

Çakir R., 1992. « La mobilisation islamique en Turquie », *Esprit*, n°184.

Chebel M., 1998. « Le corps en islam », in *Le corps tabou*, Babel, Maison des cultures du Monde.

Copeaux E., 1997. *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste 1931-1993*, Paris, Editions du CNRS.

Delaney C., 1994. « Untangling of the meaning of the hair in turkish society », *Anthropological Quarterly*, vol. 67, n° 4.

Dumont P., 1991. « Le poids de l'Alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui », *Turcica*, vol. 21-23.

Establet R., 1997. *Comment peut-on être Français ?*, Fayard, Paris.

Gökalp A., 1980a. *Têtes rouges et Bouches noires*, Paris, Société d'ethnographie.

1980 b. « L'ours anatolien. Un oncle bien entreprenant », *Etudes mongoles et sibériennes*, université de Nanterre-Paris X.

1990. « Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines : le suleymanisme », in Popovic A & T. Zarcone (ss la dir. de), *Naqshbandis*, Istanbul/ Paris, Isis.

1994. « Les Alévites », in Yerasimos S. (ss la dir. de), *Les Turcs. Orient et Occident, islam et laïcité*, Paris, Autrement.

1998. « L'islam des Turcs », *Hommes et migrations*, n° 1212.
- Göle N.**, 1993. *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.
- Kastoryano R.**, 1986. *Etre turc en France. Réflexions sur familles et communauté*, Paris, L'Harmattan.
- Mélikoff I.**, 1995. *De l'épopée au mythe. Itinéraire turcologique*, Istanbul, Isis.
1998. *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden/Boston/Köln, Brill.
- Roy O.**, 1987. *Islam, le grand malentendu*, Paris, Autrement.
- Selimanovski M.-C.**, 1992. « Trajets migratoires de l'Anatolie à l'Alsace », *Hommes et migrations*, n° 1153.
- Tribalat M.**, 1995. *Faire France. Une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte.
1997. « Chronique de l'immigration », *Population*, n° 1.
- Wilpert C. & A. Gitmez**, 1987. « La microsociété des Turcs à Berlin », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 3, n°1-2.

Notes

- 1Les Turcs arrivent en deuxième position mais constituent néanmoins plus de 5 % de la population totale (Selimanovski 1992 : 18).
- 2L'éventail politique et identitaire est parfois plus large dans certains pays d'Europe que dans le pays d'origine car l'expérience migratoire fait resurgir des différences ne pouvant pas toujours s'exprimer en Turquie (Wilpert & Gitmez 1987 : 188).
- 3Mon propos n'est pas ici de comprendre les raisons plus ou moins conscientes de cette association entre poils faciaux et virilité. Contentons-nous de dire que ce sont là des poils masculins par excellence, la symbolisation étant dès lors motivée... Plus largement, sur le rapport entre pilosité et sexualité en Turquie, nous pourrions nous reporter à la très brillante analyse de Carroll Delaney (1994).
- 4Dans les populations turcophones que j'ai rencontrées, l'adjectif *sünnet* est employé pour désigner un acte ou un comportement religieux conseillé par la tradition (*sunna*), mais non obligatoire.
- 5Ainsi, à qui fait fi de conseils judicieux, on pourra l'obliger à prêter attention avec un percutant « *sakal'm yok ki, sözü'm dinlensin* » (« je n'ai pas de barbe pour que l'on m'écoute »).
- 6Le Refah, Parti islamiste de la prospérité, dirigé par Necmettin Erbakan, fut interdit en janvier 1998 pour avoir mené des actions antilaïques et anticonstitutionnelles. Il changea de nom pour devenir le Parti de la vertu (*Fazilet*).
- 7Olivier Roy fait remarquer par ailleurs que « l'islam radical a la haine de l'islam populaire, celui des campagnes, des marabouts et des superstitions » (1987 : 210).
- 8Les hadith forment une compilation des actes et des propos du Prophète ; ils constituent la deuxième source de la chariah (totalité des commandements de Dieu) après le Coran.
- 9On les reconnaît aisément car elles se nomment toujours « Centre culturel islamique de... (*Islam Kültür Merkezi*) » (Gökalp 1998 : 39).
- 10Les femmes portent un tailleur mais couvrent leurs cheveux d'un foulard.
- 11En avril 1999, profitant de la situation politique déclenchée par la capture du leader kurde (Abdullah Ocalan) du PKK (cf. *infra*, note 15), le MHP est arrivé en deuxième position lors des élections législatives et municipales. Avec 18 % des suffrages, cette formation politique est devenue l'une des principales du pays.
- 12Cf. *infra*.
- 13Cf. *infra*.
- 14Elle n'est donc pas considérée comme *sünnet* par les sunnites.
- 15Le PKK (Parti ouvrier du Kurdistan) est un mouvement marxiste-léniniste qui, depuis 1984, s'est lancé dans une guérilla sanglante dans l'est de la Turquie, son objectif étant évidemment de créer un territoire kurde indépendant.
- 16Cette chaîne est par ailleurs si complète qu'elle peut assurer à ces populations une parfaite autarcie.

17Les coiffeurs turcs venant directement de Turquie ne travaillent que « clandestinement », puisque leur diplôme n'est pas reconnu par l'Etat français. Quant aux jeunes Turcs de la deuxième génération diplômés en France, ils sont bien obligés de « s'aligner » sur les prix de leurs collègues s'ils veulent se constituer une clientèle turque.

18Ces coiffeurs procèdent à l'aide d'un coton enflammé ou avec un fil, sorte de lacet en boucle tenu à deux mains que l'on vrille pour arracher le poil indésirable.

19Si de nombreux auteurs notent un déclin de ce mythe, mes enquêtes m'ont montré qu'il conservait malgré tout une certaine vitalité.

20Pour les migrants arrivés après l'âge de 15 ans, seuls 24 % d'entre eux maîtrisent correctement le français. Le taux tombe à 13 %, toujours dans cette catégorie, pour les femmes, ce qui contribue à les couper de la société française (Tribalat 1995 : 38 ; 1997 : 194).

21Un « fondu de nuque » consiste en un dégradé allant des cheveux coiffés à ceux implantés dans des régions plus en aval du cou, les intégrant par là à l'ensemble de la coiffure.

22Les motivations en sont esthétiques, mais surtout religieuses. Ces poils du cou sont en contact avec la sueur. Ils sont donc source d'impureté rituelle : il est, dès lors, impératif de s'en débarrasser.

23Le fait que les jeunes filles turques doivent se présenter vierges au mariage est toujours très important. Cela constitue la « preuve » de leur fidélité future à leur mari ; l'idée étant que, si la femme a réussi à transgresser un interdit comme celui-ci, rien ne l'empêchera à l'avenir de réitérer et de commettre une autre transgression en étant infidèle... Aussi, les jeunes Turcs – qu'ils aient grandi en France ne change rien à l'affaire – y accordent la plus grande attention. Pour beaucoup d'entre eux, il est impensable de se marier avec une femme ayant déjà connu un autre homme. Il est impératif d'être le « premier » pour être sûr d'être le « seul ». Parallèlement, la « Française » est déconsidérée : si l'on « s'amuse » avec, on sait pertinemment qu'il est fort peu probable que cela se conclue par une union officielle.

24« La propreté est la moitié de la foi » est un dicton très largement répété par l'ensemble des informateurs pratiquants, pour expliquer l'attention qu'ils prêtent à l'hygiène corporelle.

25Dans le village anatolien où Carroll Delaney a séjourné, les poils pubiens non rasés étaient associés à l'odeur et à la sexualité « licencieuse » de la chèvre, animal peu valorisé (Delaney 1994 : 160). Je n'ai pas retrouvé de telles associations à Strasbourg. Seuls les poils thoraciques sont associés à un animal haut en couleur : l'ours. Sur les représentations et la fonction de l'ours dans les contes populaires turcs, voir Altan Gökalp (1980b).

26C'est l'espace du *mahrem*, opposé au *namahrem* que représente l'espace public (Göle 1993 : 21).

27Zülfikâr est le nom de l'épée à double tranchant d'Ali.

Pour citer cet article

Référence électronique

Benoît Fliche, « Quand cela tient à un cheveu », *Terrain* [En ligne], 35 | 2000, mis en ligne le 08 mars 2007, 05 décembre 2012. URL : <http://terrain.revues.org/1133> ; DOI : 10.4000/terrain.1133

Benoît Fliche, « Quand cela tient à un cheveu », *Terrain*, 35 | 2000, 155-165.

À propos de l'auteur

Benoît Fliche

Institut d'ethnologie méditerranéenne, Aix-en-Provence

Droits d'auteur

Propriété intellectuelle

Résumé

Chez les migrants turcs de Strasbourg, la moustache n'est pas uniquement un signe de virilité, elle indique aussi, par les formes qu'elle prend, divers engagements religieux et politiques. Plus généralement, les pratiques et les représentations liées à la pilosité semblent être autant de marqueurs identitaires, si bien qu'en les parcourant il est possible d'effectuer une lecture transversale de ces différentes identités turques vécues en situation d'immigration.

Entrées d'index

Index de mots-clés : identité, immigration, pilosité, Strasbourg, Turcs

Index by keyword : body hair, France, identity, Turks

Index géographique : Alsace, Europe

Index thématique : corps (représentations du), identité, minorités ethniques



**European
Journal of Turkish Studies**
Social Sciences on Contemporary Turkey

1 | 2004
THEMATIC ISSUE
Gecekondu

« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara

*"Modernity lies below": rurality and urbanity of the inhabitants of an Ankara
gecekondu*

Benoit Fliche



Publisher
EJTS

Electronic version

URL: <http://ejts.revues.org/67>
ISSN: 1773-0546

Electronic reference

Benoit Fliche, « « La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 1 | 2004, Online since 04 March 2015, Connection on 22 May 2017. URL : <http://ejts.revues.org/67>



Citation: Fliche, Benoit (2004) '«La modernité est en bas» : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondü d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondü, URL: <http://www.ejts.org/document67.html>

To quote a passage, use paragraph (§).

« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondü d'Ankara

Benoit Fliche

Abstract. On the basis of the ruralist image associated with the *gecekondü* in the sociological literature, this article argues that the concept of "urban village" applied to this urban morphology characterising Turkish cities is not relevant. The ethnological analysis of a *gecekondü* district located in Ankara shows initially how and in how far former villagers appropriate the urban space of Ankara physically, symbolically and "cognitively". However, this evidence of urbanity does not proof their "non – rurality " and the irrelevance of the urban village's concept: it is possible to live like a "townsman" in an "urban village". The paper then analyses why and how the village of origin is not a relevant social frame of reference any more for the inhabitants of this district. However, this village continues to evoke. Representations of rurality and urbanity are articulated to give birth to new and original cultural practices which explain the dialogue between urban and rural space in Turkey.

Introduction : le *gecekondou*, héritier d'un débat sur le rural et l'urbain

Lorsque j'arrivai un doute m'assailit. Etais-je bien dans la capitale de la Turquie ou dans l'un de ses villages ? En effet, dans ce quartier de *gecekondou*, j'avais l'impression d'être dans un village urbain. Tout d'abord, par l'architecture : des maisons basses à un ou deux étages, solides mais dénotant un art certain du bricolage chez leurs constructeurs, jouxtaient quelques *apartkondou*¹ de trois à cinq étages. Bien souvent, on trouvait des jardins avec une partie réservée à un poulailler. Au printemps ou au début de l'automne, la rue était régulièrement investie par les femmes pour carder la laine des matelas et des coussins, ou encore pour préparer certains plats comme le *salça*². Elles pouvaient aussi se réunir pour confectionner le *yufka*, fine feuille de pain consommée essentiellement dans les villages, ou les *erişte*, pâtes villageoises. Par ailleurs, j'étais étonné du haut degré de connexité. Les réseaux d'interconnaissance y étaient denses et si tout le monde ne se connaissait pas, comme dans un village, il était toujours possible de savoir quelque chose sur n'importe qui. Cette connexité était renforcée par le fait que beaucoup d'habitants provenaient des trois mêmes villages d'un arrondissement de Yozgat, en Anatolie centrale. A cette interconnaissance s'ajoutait un contrôle social fort, à une certaine fermeture devant l'étranger, même si l'hospitalité demeure une valeur cardinale. Est-ce pour autant un 'village urbain' ? Sommes-nous devant des paysans étrangers à la ville ? Est-ce là un cas de 'villagisation' de la capitale turque (Planck 1976 : 46)?

I Redfield, Wirth et Gans : quelques modèles de l'urbain et du rural appliqués au *gecekondou*

[2] Ce sentiment de se retrouver devant un « village urbain » trouvait écho dans la littérature sociologique sur le *gecekondou*. L'image des quartiers populaires nés de l'exode rural anatolien est généralement ruralisante. L'une des questions principales qui sous-tend cette littérature est de savoir si ces quartiers d'implantation de population rurale sont des quartiers urbains, ou si ce ne sont que des villages reconstitués ? Cette question repose

¹ Immeuble construit dans l'illégalité, comme le *gecekondou*.

² Concentré de tomates et de piment vert.

en fait sur des représentations de la ville et de la campagne héritées d'un débat qui prend pour source l'opposition classique de Tönnies (1977) entre *Gemeinschaft* et *Gesellschaft* (Kayser 1990 : 15), que l'on retrouve dans les deux modèles des sociétés rurales et urbaines de Robert Redfield (1955) et de Louis Wirth (1990).

[3] A partir d'un terrain au Mexique, Redfield construit un modèle des sociétés rurales, isolées et fermées sur elles-mêmes. Ses membres sont en communication étroite les uns avec les autres. La mobilité géographique y est nulle ou suffisamment réduite pour ne pas bouleverser les relations internes ni accroître les influences externes. Sa culture est d'une pièce : les normes et valeurs sont universellement partagées. Enfin, le sentiment d'appartenance est fort.

[4] Face à cette société traditionnelle rurale, s'oppose presque point par point, dans une dialectique des différences complémentaires, la société urbaine décrite par Louis Wirth. Pour lui, à la différence du village, 'la ville est caractérisée par des contacts secondaires plutôt que primaires' (1990 : 267). Les citadins s'y rencontrent dans des rôles segmentaires. Ils dépendent de plus de personnes que les ruraux pour assurer leurs besoins vitaux, mais ils sont moins dépendants de personnes particulières et leur 'dépendance vis-à-vis des autres est limitée à un aspect très parcellisé du système d'activités d'autrui' (1990 : 267). La raison principale de la différence de mode de vie entre la ville et le village tient à la densité de population : l'individu ne peut pas connaître véritablement plus d'une centaine de personnes (1990 : 266). Cela ne veut nullement dire que les citadins connaissent moins de monde que les ruraux, mais ils ont une connaissance moins approfondie des individus qu'ils côtoient au cours de leur vie.

[5] Ce « grand partage » entre rural et urbain donna lieu à une série de critiques et tentatives de dépassement : on passa peu à peu à l'idée d'un *continuum* entre le rural (traditionnel) et l'urbain (moderne), l'objectif étant de montrer que le village n'était pas si fermé que cela et la ville pas si ouverte (Hannerz 1983 : 91, Kayser 1990 : 16). Dans ce même mouvement de déconstruction du modèle wirthien, Hubert Gans (1963) mit en évidence la présence de communautés villageoises réimplantées en ville. Les relations sociales du citadin se développent à l'intérieur des limites de ce 'village' où nombre des voisins sont des parents ou des amis. Le tissu social est dense : si tout le monde ne

connaît pas tout le monde, tout le monde sait quelque chose sur tout le monde. Ces relations sociales sont d'une remarquable stabilité, puisque les villageois se voient tous les jours et ne font que très rarement l'expérience de modifications de leur mode de vie susceptibles de rompre les liens mutuels qui les unissent (Hannerz 1983 : 22). Le monde urbain ne serait donc pas si anémique : de petites communautés résistent à la désintégration sociale induite par l'urbanisation. Mieux, elles permettraient une meilleure intégration à la ville.

[6] Ces trois modèles, redfieldien, wirthien et gansien, ont eu une influence sur les recherches urbaines en Turquie. Depuis le début des études de sociologie portant sur les *gecekondu*, jusqu'au début des années 80, les deux modèles qui sous-tendaient le champ scientifique, étaient ceux de Redfield et Wirth : il s'agit d'expliquer le passage d'une société « traditionnelle » et « rurale » à une société « moderne » et « urbaine » et, pour beaucoup d'observateurs d'alors, comme Kemal Karpat (1976), Paul J. Magnarella (1970) ou Emre Kongar (1976), ce passage – cette intégration à la ville des populations rurales – devait se faire rapidement.

[7] Ce point de vue change considérablement à partir du début des années 80. Le *gecekondu* devient alors le symbole d'une villagisation de l'urbain, incompatible avec le mode de vie urbain et moderne. L'accent n'est plus mis sur les processus d'urbanisation de ces populations rurales mais sur les difficultés, voire les impossibilités, qu'ont les migrants à s'urbaniser³. Ces derniers sont perçus comme des « naufrageurs de l'urbain », comme des producteurs et consommateurs d'une 'sous-culture de *gecekondu*' (*gecekondu kültürü* ou *dolmuş⁴ kültürü*), synonyme, pour les classes supérieures, de culture de masse et de mauvais goût. La musique arabe⁵ en serait l'incarnation (Stokes 1992). Ce mépris pour ces formes d'expression et d'appréciation culturelles trouve ses fondements dans une représentation partagée aussi bien par les personnes vivant dans ces quartiers

³ Voir par exemple Şenyapılı (1981) et Yasa (1966) qui ont insisté sur les résistances et l'incapacité des migrants à « s'intégrer ».

⁴ Le *dolmuş* est un minibus disposant d'une quinzaine de sièges, qui sert de transport collectif, notamment là où les infrastructures publiques sont absentes ou insuffisantes.

⁵ Musique populaire inspirée de la musique égyptienne, aux sonorités « arabes » et particulièrement peu appréciée par les élites urbaines.

populaires que par celles des quartiers chics : le peuple est *cahil* (ignorant), sensible à tous les populismes, cible particulièrement facile du clientélisme, incapable de s'intégrer à la ville, définie ici comme le lieu de la modernité, du savoir et de la démocratie.

[8] Dans ce contexte, ces migrants ruraux sont vus comme simplement capables de reproduire leur village dans la périphérie des grands centres urbains, villages qui sont autant de menaces pour la ville. Pour Istanbul, par exemple, Fadime Deli et Jean-François Pérouse (2002 : 2) notent que le discours dominant présente les migrations comme un danger. Istanbul se peuplerait rapidement mais ne s'urbaniserait pas ; la 'mal-urbanisation' (*çarpık kentleşme*) et le sentiment de ruralisation de la ville (*kentin köyleşmesi*) font quasiment unanimité, dans le sens commun comme dans le discours scientifique. Dans cette optique, les problèmes ruraux se transfèrent en ville et viennent dénaturer celle-ci, à travers les problèmes d'hygiène ou sociaux, comme ceux ayant trait à l'augmentation des sans-emploi. La mégapole se serait transformée en un méga-village à partir des migrations des années 80. Cette image de la ruralisation de l'urbain en Turquie fut véhiculée par de nombreux auteurs, turcs ou étrangers, comme le géographe allemand Höhfeld (1984).

[9] Le paradigme du village urbain fut alors utilisé, non pour souligner son rôle intégrateur à l'espace urbain comme l'avait fait Hubert Gans, mais en montrant que ces communautés rurales reconstituées étaient des obstacles infranchissables à l'urbanisation des masses rurales. A ce titre, le travail d'Ayşe Güneş-Ayata (1996) est remarquable puisqu'elle rappelle combien les nouveaux urbains savent développer des réseaux de sociabilité entre eux, mais aussi dans les structures urbaines existantes. L'urbanisation se fait sans atomisation sociale mais avec une diversification des types de communauté. Cela dit, si Güneş-Ayata déruralise les quartiers de *gecekondu* en montrant les différentes dynamiques sociales et urbaines qui les traversent, il ne demeure pas moins qu'elle assimile ou compare toujours ces quartiers à des villages, même si elle souligne que les liens communautaires y sont moins forts qu'à la campagne (1996: 108-109).

[10] Le quartier de *gecekondu* véhicule donc une forte image ruralisante. Or, nous sommes en droit de nous demander si cette image est justifiée et si elle ne repose pas d'abord sur un imaginaire de l'urbain, peut-être commun aux observateurs et observés. Le premier objectif de ce texte réside ici : montrer en quoi l'image ruraliste de cette

morphologie urbaine caractéristique de la Turquie que sont les *gecekondu*, doit être relativisée. Pour procéder à cette relativisation, je m'appuierai pour cela sur un terrain ethnologique mené durant deux ans dans Güzeltepe, un quartier de *gecekondu* à Ankara⁶, que j'avais moi-même qualifié de 'village urbain' au début de mes enquêtes. J'essaierai ici de montrer pourquoi je suis revenu sur cette désignation.

[11] Ce quartier est né de l'exode rural dans les années 60 d'un arrondissement du département de Yozgat. Je partirai d'un des villages alévis qui l'a peuplé, Kaya, et qui a la particularité d'avoir été complètement abandonné et de connaître une renaissance depuis sept ans, ses anciens habitants ayant décidé de le réinvestir. Ce village a fortement contribué au peuplement de ce quartier, au point qu'une rue porte son nom. La présence du village d'origine, sur un plan démographique, symbolique et culturel, semble forte, mais justifie-t-elle l'utilisation du concept de village urbain ? Pour dépasser l'image ruralisante que peut imposer une observation superficielle de la vie quotidienne, je montrerai, dans un premier temps, en quoi et comment Ankara, comme territoire urbain, est approprié aussi bien physiquement, symboliquement que cognitivement par ces anciens villageois.

[12] Mais cette déruralisation suffit-elle ? On peut en effet imaginer, dans la perspective de Güneş-Ayata, qu'une multiplicité d'appartenances naisse avec la ville, mais que le village reste un cadre social pertinent pour les habitants du *gecekondu*. L'appropriation de la ville constitue en effet une preuve de leur urbanité, mais en aucun cas, de leur non-ruralité. Autrement, il est tout à fait possible de vivre comme un citoyen dans un village urbain comme l'a montré Gans. Pour montrer que la notion de village urbain est inadéquate, il faut prouver que la nouvelle configuration sociale dans laquelle ces anciens villageois s'inscrivent est radicalement différente de la précédente et que le village ne constitue plus un cadre de référence pour ses anciens habitants. A partir de ce constat, la notion de village urbain devient inopérante pour l'ethnographie de ce *gecekondu*.

[13] Mais si le village cesse d'être un cadre de référence, cesse-t-il par la même occasion d'évoquer ? Peut-on oublier facilement le village d'origine ? On observe en fait,

⁶ Pour Ankara, on se référera aux travaux de Jean-François Pérouse (1994a et 1997).

par le biais d'une patrimonialisation en cours, un réinvestissement du village et plus largement de la culture rurale. Que nous indique-t-il ? Les représentations du rural et de l'urbain s'articulent pour faire naître des pratiques culturelles nouvelles, notamment à travers les usages urbains du village d'origine. S'il faut déruraliser le *gecekondu*, il convient toutefois de saisir le dialogue entre ces deux espaces.

II L'appropriation matérielle, pratique et cognitive d'Ankara

Le *gecekondu*, une appropriation matérielle de l'espace urbain

[14] L'appropriation de l'espace ankariote par les Kayalı (anciens habitants de Kaya) commence par une appropriation physique avec la construction d'une maison 'dressée dans la nuit'. Le style architectural du *gecekondu* est difficile à définir, puisque ce terme désigne des habitations allant d'une cabane construite à la va-vite à une maison en dur soigneusement bâtie. Sans réduire cette élasticité morphologique, nous pouvons souligner que généralement la forme architecturale est simple : un parallélépipède à base carrée ou rectangulaire, peu élevé, surmonté d'un toit en tuile à quatre pentes. Donnant l'impression d'être le fruit de bricolages successifs, entourées d'un jardin dans lequel on cultive quelques plants de tomates, de menthe ou d'oignons, à l'ombre d'un figuier ou d'un peuplier, ces maisons qui sont, de fait, rarement construites dans la nuit, donnent une tonalité verdoyante au paysage ankariote, ce qui contribue à l'image de 'village dans la ville'. Les quartiers de *gecekondu* tranchent ainsi avec les immeubles des quartiers centraux et la bétonisation d'Ankara.

[15] Pourtant, ces constructions marquent une réelle rupture architecturale et comportementale avec le village. A la différence de la maison de village des années 60, le *gecekondu* est fabriqué à partir de matériaux commercialisés 'non libres'⁷. Il est fait de briques cuites, de parpaings, de tuiles, de poutres de bois, de ciment, d'eau, autant d'éléments commercialisés, alors même que l'on pouvait continuer à construire avec du

⁷ Cuisenier distingue deux sortes de biens dans l'économie villageoise: libres et non-libres, c'est-à-dire non-appropriés et appropriés. La terre qui sert à fabriquer le *kerpiç* est par exemple un bien libre (1975 : 205).

kerpiç, brique séchée de paille et de terre utilisée au village, qui appartient aux 'biens libres'. Il y a donc un choix délibéré pour des matériaux non-ruraux, qui sont durables à la différence du *kerpiç* ou de la *çorak*⁸. Cette préférence se comprend aisément : la migration en ville étant vécue comme une ascension sociale, il était inconcevable de continuer à vivre dans une maison en briques de paille et de terre. La mobilité sociale prend corps dans l'habitation, qui privilégie des matériaux urbains, comme le béton, la brique cuite et la tuile.

[16] Les Kayalı se sont donc appropriés ces matériaux, mais selon leurs moyens. Ce mode architectural a ensuite lentement gagné les campagnes : dans mes trois villages d'études, le béton n'est apparu que dans les années 90 et une grande majorité des habitations est encore en brique crue. Le toit en tuile fut en revanche introduit de manière plus précoce : dès la fin des années 70, le toit plat disparaît au profit du toit à quatre pentes, en tuile, plus léger et plus commode d'entretien. Ainsi, l'architecture urbaine a davantage influencé l'architecture rurale que le contraire.

[17] Si les habitants de Güzeltepe ont influencé l'architecture de leur village d'origine, ils ont aussi fortement contribué à la fabrication du paysage ankariote en produisant des formes d'habitat jugées plus urbaines, par leur taille et leur verticalité, comme des immeubles. A côté des maisons basses, on trouve en effet des *apartkondu*, immeubles construits dans l'illégalité⁹. Les premiers *apartkondu* du quartier apparaissent dès 1975¹⁰. Ils sont généralement le fruit de l'investissement du seul propriétaire du terrain. De nombreux Kayalı ont ainsi procédé en deux temps. Après la construction d'un *gecekondu*, et à la suite d'une capitalisation *via* l'Allemagne, ils ont pu construire un immeuble qui leur appartient entièrement. Ce mode de construction fut très répandu à Güzeltepe. Il permettait de doter ainsi tous les enfants mâles de la famille d'un appartement. Au niveau du capital familial, le gain était énorme, puisqu'un appartement

⁸ Argile bleue utilisée pour imperméabiliser les toits dans les zones rurales avant l'introduction de la tuile.

⁹ A cette différence que l'*apartkondu* est une construction illégale, mais généralement sur un terrain non squatté.

¹⁰ A titre de comparaison, sur le passage du *gecekondu* à l'*apartkondu* d'un point de vue architectural, on se référera, pour Istanbul, au travail de Barry (2000) ; pour Ankara, voir Pays (1995). Dans une perspective plus sociologique, voir Erman (1997) et Ayata (1989).

vaut plus cher qu'un *gecekondu*. A Ankara, des quartiers entiers subirent cette densification et verticalisation du bâti, comme celui de Güzelevler, en contrebas de Güzeltepe, qui passa ainsi d'un bâti de *gecekondu* à un bâti d'*apartkondu*¹¹.

[18] Parallèlement à ce mode de construction s'est mis en place un second système, dit *yap-sat* (littéralement 'fais et vends'), qui fait appel à des entrepreneurs en bâtiment. Ce système est né du manque de capitaux de certains propriétaires qui s'associent à un entrepreneur. Ce dernier construit avec ses propres fonds sur leur terrain en échange des deux-tiers des appartements. Ce système date dans le quartier des années 90 : auparavant, Güzeltepe ne paraissait pas intéresser les entrepreneurs mais, avec le désenclavement progressif du quartier par le métro, le quartier a acquis plus de valeur. Ces dernières années, malgré de nombreuses crises financières, l'intérêt pour ce quartier s'est accru avec l'arrivée progressive du gaz de ville. Aujourd'hui, tous les nouveaux immeubles sont pourvus des équipements nécessaires pour être raccordés au réseau du gaz de ville. Les Kayalı se sont donc appropriés physiquement Ankara mais ont aussi participé activement à la verticalisation et la densification du bâti ankariote. A ce titre, ils en sont les producteurs.

Les mobilités urbaines comme appropriations pratiques de la ville

[19] L'appropriation matérielle de la ville par l'investissement foncier fait écho aux appropriations pratiques et cognitives observables à travers la mobilité et la géographie mentale développées par ce groupe d'anciens villageois. A ce titre, Güzeltepe ne peut pas être assimilé à un ghetto - un espace clos et fermé sur lui-même - en raison de la grande mobilité dont font preuve ses habitants. Cette mobilité est différenciée en fonction

¹¹ Ce quartier évolue comme l'arrondissement voisin de Keçiören. Cette *belediye* (mairie) était constituée essentiellement de *gecekondu* il y a dix ans. A la suite d'investissements importants sur le mode de *yap-sat* et d'une bonne politique de désenclavement (bus, *dolmuş*, métro), Keçiören est devenu un quartier relativement côté d'Ankara. Il s'oppose cependant à Çankaya par son passé de quartier de migrants et son côté 'anatolien'. L'installation du premier ministre, Tayyip Erdoğan, en est le symbole : 'élu par l'Anatolie', il a rapidement quitté ses appartements de fonction pour déménager à Keçiören, conciliant ainsi le rang que lui procure son élection, et son souci de rester proche du peuple, populisme qu'il entretient en rappelant régulièrement qu'il a passé son enfance dans le quartier populaire stambouliote de Kasımpaşa.

principalement de l'âge et du sexe : les personnes âgées et les femmes sont moins mobiles. Mais cette immobilité doit elle-même être relativisée.

[20] Ainsi, les femmes d'une cinquantaine d'années éduquées au village paraissent les moins mobiles, à l'exception de celles de plus de soixante-dix ans. Leurs déplacements en dehors du quartier sont rares, d'autant qu'elles ont un handicap spécifique lié à leur mauvaise maîtrise de l'écrit. L'alphabet est à peine connu et la composition d'un numéro de téléphone est impossible. Sont-elles pour autant immobiles, enfermées dans leurs maisons ? Non : elles sortent tout d'abord pour faire des achats. En effet, bien que le quartier soit très bien ravitaillé, certains objets comme les vêtements ou d'autres produits pour la maison (rideaux, poêle, etc.) nécessitent de se rendre dans d'autres quartiers.

[21] Ces espaces marchands extérieurs au quartier structurent une bonne partie de leur représentation d'Ankara. En effet, quand on leur demande de qualifier la capitale, beaucoup répondent '*alışveriş*' (faire les magasins)¹². Le premier espace marchand est celui de Demetevler, en contrebas du quartier de Güzeltepe. L'autre espace fréquenté - toujours en groupe de copines - est Ulus, l'ancien centre commercial d'Ankara avant l'essor de Kızılay à partir de la fin des années 70. Les espaces commerciaux plus bourgeois, comme Migros - un immense complexe commercial sur cinq étages - ou Kızılay - un quartier commercial très dynamique et « branché » - ne sont fréquentés qu'occasionnellement. Il en va de même des cinémas et des parcs publics comme le Gençlik Parkı près d'Ulus. Ce n'est qu'à l'occasion de la venue des migrants d'Europe, l'été, que ces femmes peuvent visiter ces endroits. Lorsque l'on leur demande par exemple si elles connaissent Anıtkabir, le mausolée de Mustafa Kemal Atatürk, monument le plus cité par les informateurs comme symbole de la capitale, beaucoup ne s'y sont jamais rendues, comme elles ne sont jamais allées à la citadelle, ni à la tour d'Atakule.

[22] Pourtant leur connaissance d'Ankara ne se limite pas aux quartiers marchands. Elles ont une autre carte mentale liée à la parenté : l'un des autres qualificatifs que j'ai recueillis pour désigner cette ville était *akraba* (parentèle). Même si les Kayalı sont

¹² Voir aussi Cindoğlu *et al.* (2002 : 74).

concentrés dans le quartier, chaque famille a des parents dispersés aux quatre coins d'Ankara. Or, ces femmes qui ne conduisent pas, connaissent parfaitement le chemin pour se rendre chez les parents, voire d'un parent à l'autre, comme j'ai pu le vérifier plusieurs fois. Une femme analphabète, qui se plaignait par ailleurs de connaître très médiocrement la ville, pouvait guider son fils en voiture - soit une heure de trajet - pour rendre visite à des parents, sans se tromper une seule fois. Cette cartographie efficace d'Ankara ne doit cependant pas faire croire en une bonne connaissance des espaces traversés ou juxtaposés à celui du quartier de vie. Ainsi, les informatrices pensent que les femmes du quartier situé en contrebas de Güzeltepe, à cinq minutes à pied, ne se livrent pas aux tâches rurales, comme la fabrication du *salça* ou le cardage de la laine, alors qu'elles le font de la même façon que leurs voisines. Au final, ces femmes ne sont pas immobiles : leur appropriation de l'espace urbain, certes assez sommaire, passe par deux facteurs de déplacement : les courses et les visites aux parents.

[24] A l'inverse, les jeunes se caractérisent par une pratique intense de la ville et ont acquis un certain nombre de compétences urbaines¹³ qui leur permettent de circuler et de pratiquer pleinement Ankara. Les filles ou les petites sœurs des 'femmes immobiles', qui ont passé leur enfance à Ankara, ont une mobilité urbaine proche de celles des hommes. Scolarisées, elles ont un capital culturel suffisant pour se déplacer n'importe où dans la ville. Elles circulent, travaillent, se détendent, passent leur temps libre, flirtent. Elles sortent régulièrement du quartier, même si elles passent leurs fins de semaine chez leurs parents. Leur cartographie mentale est plus complète que celle de leur mère ou de leur grande sœur, puisqu'il faut y ajouter les universités, mais aussi les lieux de loisir comme les cafés où l'on se retrouve avec les copines, les cinémas, etc. Kızılay ou Migros deviennent des espaces fréquentés. Cette meilleure compétence à la mobilité urbaine ne doit cependant pas faire croire à une entière autonomie. Hormis pour le travail, la mobilité féminine s'effectue très souvent en groupe.

¹³ La notion de 'compétence urbaine' a été développée par Isabelle Berry-Chikhaoui et Agnès Deboulet (2000). Cette notion est proche de celle d' 'art de faire' de Michel de Certeau (1990), mais ces deux auteurs s'en distinguent en faisant remarquer que le paradigme de l'art de faire ne correspond pas aux réalités observées : dans les villes sur lesquelles elles travaillent, les acteurs ne se contentent pas de faire du bricolage, ils façonnent le paysage urbain (2000 : 19).

[25] Il reste que les femmes jouissent ici d'une plus grande liberté de mouvement qui s'accompagne d'une plus grande liberté vestimentaire. En effet, pour circuler en ville, il faut être habillée comme une citadine, c'est-à-dire rompre avec le vestimentaire villageois, comme nous l'explique une jeune informatrice : 'Tu ne peux pas aller à Kızılay en *pijama* (pantalon bouffant). Ce n'est pas possible. Tout le monde te regardera et tu ne sauras plus où te mettre. Dans le quartier, tu peux le faire. Mais nous, les jeunes, on ne le fait plus. On s'habille normalement. On n'est pas au village.'

[26] Ces filles, qui doivent fréquenter des endroits 'convenables', sont contrôlées dans leurs allées et venues. En outre, elles ont en général une connaissance d'Ankara moins bonne que leurs frères. Cela tient en partie à leur mode déplacement – bien que les deux sexes passent le permis de conduire, rares sont les femmes qui conduisent –, mais aussi aux modalités d'appropriation de l'espace. Les hommes ont découvert Ankara par leurs propres moyens, plus tôt que les femmes. Ces dernières ne se sont parfois pas promenées à Kızılay avant l'âge de seize ou dix-sept ans, alors que de nombreux petits garçons descendent à Yenimahalle pour aller cirer les chaussures des passants, une fois l'école finie. Cette grande autonomie pousse les jeunes garçons à explorer des territoires plus éloignés que le centre d'Ankara. Lorsqu'ils ont une douzaine d'années, ils commencent à circuler librement en *dolmuş* et sortent même de la ville pour aller se baigner dans les lacs des alentours. Cette connaissance s'accroît lorsqu'ils atteignent l'adolescence avec l'accès aux endroits licencieux - la maison close en bas des remparts de la citadelle, les bars à entraîneuses - ou de simple divertissement : bars branchés de Kızılay, boîtes de rock et *canlı müzik* (musique *live*) où l'on vient boire quelques bières, écouter de la musique traditionnelle anatolienne revisitée par la guitare et le *saz* électroniques, danser quelques rondes avec les amis et les cousins.

D'une géographie commune à une appartenance ankariote

[27] Malgré ces différences de mobilité, on observe une certaine communauté de perception dans la façon dont la ville est symbolisée. J'ai demandé à plusieurs d'entre eux

quels étaient pour eux les symboles d'Ankara¹⁴. Les réponses ne montrent pas de différence importante selon le sexe et l'âge de l'informateur, raison pour laquelle ces éléments n'apparaissent pas dans l'analyse. Viennent largement en tête le mausolée d'Atatürk (Anıtkabir, 27% des réponses) et la citadelle (Ankara Kalesi, 14% des réponses), puis la statue représentant un soleil hittite sur la place de Sıhhiye (9 %).

[28] Si l'on analyse le stock et la fréquence des symboles cités, les symboles associés à la République semblent primer (6 symboles sur 9). On ne trouve que trois symboles non républicains, avec en tête la citadelle, puis la tour Atakule construite en 1989, et les statues grandeur nature des chèvres angora, dispersées à chaque rond-point de la ville.

[29] La vision républicaine et kémaliste de la ville est donc dominante. Mais comment pourrait-il en être autrement? Ankara porte à chaque coin de rue l'empreinte de Mustafa Kemal. Les redondances de la sémiotique kémaliste frisent parfois le bégaiement, comme lorsqu'à la place de Kızılay, où des statues d'un style réaliste-socialiste sont érigées à la gloire du père de la Nation dans le Güvenpark (parc de la confiance), se croisent le boulevard Gazi Mustafa Kemal et le boulevard Atatürk. Etant donné le nombre de symboles kémalistes, on peut même être étonné du score des symboles autres, comme la citadelle d'Ulus qui vient nettement concurrencer le mausolée d'Atatürk. Il ne semble pas que le caractère historique du monument, ni son aspect touristique, ne l'érigent en symbole. Il ne représente pas le cœur historique d'Ankara, mais plutôt un repère puisque c'est dans son ombre, dans le quartier d'Ulus, que l'on venait travailler ou faire des affaires au début de la migration dans les années 60 et 70. Aussi, deux sémiotiques coexistent : l'une, politique, kémaliste, ne reflète pas pas forcément les lieux fréquentés ; et l'autre, fonctionnelle, plus neutre politiquement, renvoie au vécu des migrants, à leur histoire migratoire.

[30] Cette géographie commune repose aussi sur une grille de lecture commune servant à classer les différents espaces urbains. La ville se lit selon des couples d'opposition simples comme 'pauvre-riche' ou 'licencieux-convenable'. A Kızılay ou à

¹⁴ Pour une analyse symbolique d'Ankara, cf. Sargin (2002) et, dans ce collectif, Bülent Batuman pour Kızılay.

Yenimahalle, s'opposent les zones dangereuses à éviter, du moins en famille ou en couple, comme Lunapark (parc d'attraction situé entre la gare et Ulus), où sévirait la prostitution, et les environs d'Ulus où se concentrent les *paviyon* (du français 'pavillon'), sortes de bars où des entraîneuses poussent à la consommation d'alcool. Les zones d'indigence, par exemple les quartiers de *gecekondu* situés en face de la citadelle d'Ankara, s'opposent aux quartiers huppés (Çankaya). Classique, cette grille de lecture est cependant complétée par une opposition alévi-sunnite et par une connaissance des lieux où se concentrent les natifs de la région d'origine. Pour tout le monde, Tuzlucağır est majoritairement alévi¹⁵ ; en revanche Demetevler est fortement sunnite. De même, chacun sait qu'à Hüseyin Gazi résident beaucoup de Yozgatlı. Une dernière grille de lecture géographique permet de rendre compte des territoires politiques d'Ankara. Les quartiers ont une couleur politique connue de tous. Le partage entre les quartiers de gauche et de droite a probablement son origine dans la fin des années 70 : bien que l'on ne puisse pas postuler une stabilité de l'orientation politique de ces quartiers, certains d'entre eux portent néanmoins une étiquette politique héritée des affrontements sanglants entre droite et gauche radicales. Ainsi, Hüseyin Gazi est de gauche, tout comme le quartier qui nous intéresse ici.

[31] Le couple de lecture le plus souvent utilisé reste celui de modernité-archaïsme, notamment pour classer Güzeltepe dans le paysage ankariote. Güzeltepe, rappelons-le, se situe sur les hauteurs de la municipalité de Yenimahalle : cette dernière englobe une colline qui définit la morphologie sociale. En haut prennent place les quartiers pauvres de *gecekondu* ; au milieu, les nouveaux bâtiments construits essentiellement au moyen des investissements des migrants ; en bas le centre-ville, avec le métro, la poste, les bureaux administratifs et les banques. L'échelle sociale et l'altitude sont inversement proportionnelles. Les habitants du quartier de *gecekondu* interprètent généralement cette morphologie urbaine dans l'opposition modernité-archaïsme, comme nous l'explique cet informateur d'une quarantaine d'années : 'La modernité (*çağdaşlık*), elle est en bas, à Yenimahalle. Les gens sont plus cultivés : il y a des professeurs, des médecins. Ici les gens sont ignorants (*cahil*). Ce n'est pas moderne comme en bas. Les femmes, elles

¹⁵ Certains informateurs le désignent sous le terme de *küçük Alevistan* (petite patrie alévie).

s'habillent comme des paysannes, avec des *pijama*, des *şalvar* etc. Mais en même temps, tout le monde se connaît. Les gens des *gecekondü* sont plus *canlı* (vivants, chaleureux). Alors que les gens d'en bas, ceux qui vivent dans les appartements, sont plus froids. Il n'y a pas d'entraide, ils ne connaissent pas leurs voisins, celui d'en face'.

[32] Si la modernité est 'en bas' et si le quartier de *gecekondü* est peuplé d'ignorants, ses habitants se définissent-ils pour autant comme villageois ? Bien qu'ils se pensent habitants d'un quartier plein de *cahil*, terme souvent équivalent à celui de *köylü* (villageois), ils se disent ankariotes. Cette revendication de l'appartenance ankariote s'accompagne souvent d'un discours valorisant Ankara par rapport à sa grande rivale, Istanbul. Les mêmes grilles de lecture utilisées plus haut sont reprises. Ankara apparaît comme un havre de paix, où les gens sont sincères ou cordiaux (*samimi*) et où l'on est en sécurité, à la différence d'Istanbul, repère de débauchés et de voleurs. Ankara est mieux organisée, davantage planifiée ; on y circule mieux. Elle est *düzenli* (ordonnée, disciplinée) à la différence d'Istanbul, décrite comme un chaos infernal, une ville embouteillée, impraticable. Enfin, la vie à Ankara n'est pas chère, alors qu'elle serait hors de prix près du Bosphore.

[33] On reconnaît l'habituelle ambiguïté des définitions identitaires qui sont d'abord contextuelles. Alors que l'on se définit comme *cahil* et *köylü* (villageois) par rapport aux classes supérieures, on affirmera son appartenance ankariote contre Istanbul¹⁶. Cette souplesse des définitions identitaires selon les contextes d'énonciation relativise grandement les résultats des analyses uniquement fondées sur le discours des informateurs. Cette 'ethnologie de l'énonciation' trouve ainsi deux limites évidentes. La

¹⁶ Cette remarque, classique, renvoie au demeurant à une autre question, tout aussi habituelle, l'absence de neutralité dans l'expérience ethnologique. Autrement dit, l'interaction dans laquelle se produit l'énonciation 'je suis urbain' ou 'je suis paysan' n'est pas neutre : pour ma part, j'ai souvent remarqué que mon statut d'universitaire, de 'sachant', induisait des comportements de modestie et de présentation de soi dévalorisant chez certains des informateurs. Ces derniers se définissaient alors volontiers comme *cahil* (ignorants) et *köylü* (paysan). En revanche, dans d'autres contextes, où ils n'avaient plus à se positionner envers un universitaire, mais envers des villageois, ils définissaient ces derniers par ces mêmes termes, avec l'accent péjoratif qu'il convenait, en prenant bien de se distinguer d'eux. L'interaction ethnologique n'échappe pas au mécanisme de distinction (au sens de Bourdieu), voire à des phénomènes comme le transfert et le contre-transfert. L'ethnologie énonciative ne peut donc se faire sans rendre compte de la position de l'observateur pour l'observé.

première est celle décrite plus haut : la définition identitaire varie selon le contexte. Une seconde limite à l'approche 'énonciatrice' peut être résumée par la maxime 'ce n'est pas parce que l'on dit que l'on est'¹⁷. Les pratiques viennent souvent faire mentir l'énonciation (Bromberger 1997 : 303). On doit relativiser ce jeu de définition par une analyse des pratiques. Comparer le dire et le faire demeure productif, surtout lorsque l'on travaille sur un entre-deux. Cela rejoint une autre prescription méthodologique qui est de croiser l'émique et l'étiqque : un objet complexe ne peut être abordé que par une variation successive de perspective et de focale. Cette perspective a été privilégiée ici. Partant des différentes formes d'appropriation d'Ankara, on arrive à la conclusion que le sens pratique, au sens presque littéral, de ces anciens villageois est urbain, même si par ailleurs, des discours d'auto-définition rappellent, dans certains contextes, leur origine rurale.

[34] Ces pratiques d'appropriation de l'espace urbain suffisent-elles à en déduire que le quartier ne présente pas un village urbain? Rien n'est moins sûr : chez Gans comme chez les auteurs écrivant avant les années 80 sur le *gecekondu*, les villages urbains permettent aux migrants de s'intégrer à la ville. Aussi des pratiques urbaines ne sont pas incompatibles avec la survie ou la reconstruction d'un village en ville. La question est donc de savoir si le village d'origine continue à constituer un cadre social de référence pour les Kayalı.

III Kaya, un cadre social de référence à Ankara ?

[35] Pour montrer si Kaya constitue encore un cadre social de référence pertinent pour ses anciens habitants, j'ai mis l'accent sur trois objets où le « village » – en tant que réseau social – trouvait une expression particulière, à savoir la sociabilité, le commérage et l'alliance. A travers leurs évolutions, il nous est possible de rendre compte de l'importance du village de Kaya dans la vie réticulaire quotidienne de ses anciens habitants et ainsi déterminer s'il constitue encore un cadre social de référence.

¹⁷ Ce sont des limites que l'on pourrait adresser au travail de Tahire Erman (1998), par exemple. Si ce dernier est très novateur, puisqu'il est le premier à donner la parole aux habitants des *gecekondu*, il n'échappe cependant pas entièrement aux écueils de cette ethnologie de l'énonciation, d'autant qu'Erman n'objective pas la représentation qu'ont ses informateurs d'elle.

Une transformation des sociabilités

[36] Le village est-il resté un cadre de sociabilité ? Les Kayalı continuent-ils, après leur migration en ville, à se fréquenter, se réunir ? La sociabilité masculine et féminine peuvent ici être distinguées. A la différence de la sociabilité masculine, qui prend place pour l'essentiel dans les cafés, la sociabilité féminine appartient à l'espace domestique. Les femmes se réunissent pour boire et commérer, mais surtout pour travailler ensemble¹⁸.

[37] Le travail des femmes a considérablement évolué avec l'installation en ville. L'introduction des machines à laver a privatisé les tâches : plus de grandes lessives au lavoir ou à la fontaine. A Ankara, lorsque les habitations ne disposaient pas d'eau courante, la fontaine, qui servait uniquement à l'approvisionnement en eau, est restée quelque temps un lieu de sociabilité féminine. Rarement, elles s'y rendaient pour nettoyer les tapis, une ou deux fois l'an. La fontaine a ensuite perdu de son importance avec la viabilisation du quartier et l'approvisionnement en eau. En conséquence, les occasions de travail en commun sont beaucoup plus rares qu'au village, même si elles n'ont pas complètement disparu. En effet, quelques travaux en commun subsistent comme la fabrication du *salça*, du *yufka*, ces feuilles de pâte sans levain. Ces activités ont certes un aspect rural qui rappelle le village. On a l'impression de se retrouver devant une forme urbaine de l'*imece*, le travail collectif villageois.

[38] Mais si ces travaux collectifs peuvent rappeler le village par les habits, les femmes arborent des *şalvar* et des foulards noués en arrière de la tête, par les mets, le *yufka* ou le *salça*, par les comportements, hospitalité mais mise à l'égard de l'étranger masculin, sont-ils pour autant des moments de sociabilité villageoise ? L'entraide ne se fait pas entre femmes du village, mais entre femmes du même lignage (*sülâle*). Aussi, ne sommes nous pas en présence d'une forme d'*imece* car les femmes de différentes familles collaborent pas. Les échanges s'inscrivent dans un système de don et contre-don (décalé dans le temps). En outre, d'un point de vue émique, ces formes d'entraide ne sont pas de

¹⁸ Comme le fait remarquer Kiray pour des femmes d'une petite ville de Turquie, la différence entre le travail et le loisir n'est pas jamais nette. Le véritable loisir est celui des 'visites sans cérémonie' (Kiray 1974 : 268).

l'*imece* : 'De l'*imece* ici ? Non, dans le quartier, il n'y a plus d'*imece*. C'était avant, au village. Ici, c'est indépendant (*bağımsız*)' m'explique une des femmes âgées participant à la fabrication du *yufka*. L'*imece* est connoté par 'l'obligation' et par le 'collectif villageois', ce qui ne se retrouve pas ici : l'obligation de participer est remplacée par la collaboration. Le village n'est donc plus un cadre du travail collectif féminin. Cette absence de l'*imece* peut-elle nous faire conclure que la sociabilité féminine villageoise a disparu avec l'implantation en ville? Pour le savoir, il faut observer les autres moments forts de sociabilité des femmes que sont les *kabul günü*¹⁹. Il s'agit d'un système de tontine, où des femmes se réunissent tous les mois et mettent une somme en commun, celle-ci revenant à l'hôtesse. Ces femmes capitalisent ainsi pour des moments-clés comme un mariage, une circoncision, un achat important. Selon la nature des valeurs engagées (or, argent etc.), le nom de la tontine change. Pour de l'or (*altın*), on parlera par exemple d'*altın günü*. Cette forme de sociabilité féminine est proprement urbaine²⁰ : elle n'existait pas au village. Sans en changer le principe, les habitantes de Güzeltepe l'ont adaptée à leurs moyens en mettant en commun non de l'or, mais du sucre. Plus important pour nous est de voir que le *kabul günü* n'est pas l'occasion de recréer d'une sociabilité féminine villageoise. Au contraire, il permet une ouverture pour ces femmes qui tentent ainsi d'accéder à d'autres réseaux féminins et d'élargir leurs horizons sociaux.

[39] A travers ces deux exemples, on peut conclure que le village ne constitue pas le socle de la sociabilité féminine, du moins lorsque celle-ci est associée à de l'économie. Pour l'entraide dans les tâches ménagères, les femmes font appel à leurs sœurs, tantes ou cousines, donc au cadre de la parenté ; et dans le cas de tentatives de capitalisation, elles tentent d'élargir leurs réseaux au voisinage, pouvant parfois, d'ailleurs, dépasser les clivages religieux. Le réseau proprement villageois ne semble donc pas utilisé par les femmes pour des activités économiques.

¹⁹ Voir Benedict (1974). Il faut ici préciser que l'observation participante fut très réduite : les cercles de réunion féminins sont difficiles à ethnographier par un enquêteur masculin. Les matériaux dont je dispose sur cette question sont donc essentiellement oraux, notamment sur les *kabul günü* (jour de l'acceptation).

²⁰ C'était au départ une pratique qui se retrouvait plutôt dans les couches supérieures de la société.

[40] Mais si cette sociabilité liée à l'économie ne prend pas appui sur le village, en est-il autrement pour les activités plus quotidiennes, comme la consommation de thé par exemple ? Derrière la question des visites se pose celle du réseau social des informatrices. Il est bien évidemment difficile de rendre compte de l'ensemble des réseaux de toutes les informatrices. Sans avoir la prétention d'être exhaustif, je prendrai donc ici l'exemple du foyer dans lequel je logeais.

[41] Il apparaît clairement que les visites des femmes de ma famille d'accueil sont, à plus de 95%, des *akraba* (parents), très souvent proches. Leur réseau social semble être fondé sur la parenté et non sur le village. La présence d'un visiteur était rarement expliquée par une commune origine géographique ; en outre, celle-ci était mentionnée, ces personnes n'étaient jamais de Kaya, mais des villages voisins. Le lien justifiant la visite était alors amical. La sociabilité villageoise des femmes s'affaiblit considérablement avec la migration, puisque le village ne les réunit plus.

[42] Si le village ne constitue plus un cadre de sociabilité chez les femmes, on peut se demander ce qu'il en est pour les hommes. Le village perdure-t-il dans les sociabilités masculines, au premier rang desquelles se trouve le café ? Plutôt que 'café', il faudrait dire *çayevi* ou *çayhane* (maison de thé) puisque l'on y sert majoritairement cette boisson. Ce n'est pourtant pas ainsi que la nomment les informateurs qui parlent de *kahve* (café).

[43] Au village, les hommes se réunissaient pour jouer aux cartes ou boire des infusions dans une pièce particulière de chaque *hane* (maison) : le *misafir odası*. Cette pièce permettait de gérer l'altérité masculine lorsque venaient des invités, tout en accomplissant le devoir d'hospitalité. Ce n'est que très récemment, dans les années 90, que des cafés se sont ouverts dans les villages. Avec la migration en ville, les *misafir odası* ont complètement disparu. Les lieux de sociabilité masculine sont sortis de la sphère domestique pour entrer dans l'espace public avec l'apparition des *çayhane*. A Güzeltepe, les deux cafés présentent la même organisation : une dizaine de grandes tables carrées avec un tapis de jeu, des chaises en fer, une grande télévision qui sert notamment lors des matchs de football, un coin-cuisine avec deux grands samovars et un lavabo pour

rincer les verres à thé. Dans les deux cas, il n'y a aucune référence religieuse ou politique au mur, hormis un portrait d'Atatürk, signe consensuel s'il en est (Copeaux 2000)²¹.

[44] Si l'on compare ces cafés urbains aux cafés de village, des différences notables apparaissent. Dans les deux cafés des villages alévis voisins du village que j'étudiais, trônaient en effet les portraits d'Atatürk mais aussi ceux d'Ali, du cinéaste Yılmaz Güney²² et du révolutionnaire Deniz Gezmiş²³, deux symboles de la gauche turque. Les cafés d'Ankara sont donc beaucoup plus consensuels politiquement, puisque rien ne vient indiquer l'appartenance religieuse ou politique des propriétaires ou des clients. Au village, il semble acquis que les clients partagent une communauté d'idées.

[45] De même, le café villageois est un espace d'hypocorrection : dans l'un deux, deux posters de femmes en maillot de bains sont affichés²⁴. Il traîne parfois un journal pornographique déposé par le cafetier lui-même. Enfin, le langage lui-même est peu châtié. Les gros mots et les insultes fusent facilement. Dans les deux cafés de Güzeltepe, je n'ai pas rencontré ces formes d'échange verbal, pas plus que d'affiches ou de revues pornographiques. Aussi, le café du village est-il un lieu de sociabilité où règne un certain entre-soi, ce qui n'est pas le cas dans les cafés ankariotes. Le café urbain n'est donc pas un espace permettant la recomposition d'un entre-soi et *a fortiori* d'un entre-soi villageois. Pourtant, c'est le seul lieu public qui offre cette possibilité : à la différence des femmes, et de ce qu'ils faisaient au village, les hommes ne se réunissent pas dans l'espace domestique. Ils sortent de la maison. Or, si les cafés du quartier ne sont pas les lieux d'un entre-soi villageois, quel lieu pourrait l'être ? On peut conclure qu'à Ankara la sociabilité villageoise masculine n'a pas d'endroit où se matérialiser. Mais est-ce parce qu'une sociabilité n'a pas d'espace propre que les réseaux sociaux qui pourraient la fonder sont

²¹ C'est aussi une obligation sociale : certains clients, devant cette absence, le remarqueront puis s'en plaindront, si bien que généralement le cafetier finit par en mettre un.

²² Yılmaz Güney, cinéaste qui a remporté la palme d'or du festival de Cannes en 1982 pour son film *Yol*, est connu pour son engagement politique à gauche.

²³ Deniz Gezmiş est la figure emblématique du mouvement soixante-huitard en Turquie. Il dirigeait l'Armée de Libération Populaire de Turquie (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu, THKO), guévariste, avant d'être arrêté, puis pendu le 6 mai 1972 avec deux de ses compagnons révolutionnaires.

²⁴ L'un d'eux représente Sibel Can, une chanteuse très connue.

inexistants ? Certes, la sociabilité villageoise masculine a considérablement décliné avec l'urbanisation.

[46] Il est cependant tout fait imaginable que le « village » soit resté un cadre de référence pour ce qui concerne les normes sociales, et que les familles de Kaya forment encore un réseau de référence dans lequel chacune d'elle doit se situer par rapport aux autres. Pour le savoir, nous devons nous intéresser à une activité indispensable à la cohésion morale d'un groupe : le commérage.

Des *dedikodu* en famille

[47] Gluckman (1963) établit une corrélation étroite entre le ragot et le maintien de l'unité d'un groupe, particulièrement lorsque ce dernier est bien délimité et relativement exclusif (élites, professions libérales ou minorités ethniques). Plus qu'un bruit sur quelqu'un, le commérage est un mode d'expression et d'affirmation des normes, qui ressort du contrôle social. On peut cependant en faire une lecture moins structuro-fonctionnaliste et se demander s'il produit effectivement une telle conformité (Hannerz 1980 : 237).

[48] Ici, on cherchera simplement à déterminer le cadre de référence social du commérage. Dans un premier temps, le commérage est-il producteur de normes sociales même s'il peut, par ailleurs, être perçu comme ayant d'autres fonctionnalités ? Ensuite, si le *dedikodu* maintient des normes, dans quel cadre opère-t-il ou quel est le 'on' du qu'en dira-t-on ? Cela nous permettra donc de définir plus précisément le cadre social pertinent pour les acteurs et... les victimes du *dedikodu*.

[49] Il apparaît nettement que le cadre de référence est la famille: les *dedikodu* s'effectuent essentiellement sur le dos de personnes appartenant à la même parentèle, très rarement sur des anciens villageois. Lorsque les propos sont suscités par la jalousie, comme accuser quelqu'un d'obséquiosité auprès des *gurbetçi* pour avoir des cadeaux, les personnes visées sont toujours membres de la même famille. La concurrence, et les *dedikodu* qui vont avec, sont intra-familiaux, alors qu'ils étaient d'abord inter-familiaux au village. Le commérage inter-familial reprend lorsque les familles sont de nouveau en

relation, pour les mariages par exemple. Le cadre de référence est donc moins celui du village que celui de la parenté et du réseau de relations proches.

Le village est-il de la noce ?

[50] Nous avons vu que le village ne servait plus de cadre pour la sociabilité masculine et féminine, ni pour le commérage. Le village a aussi perdu de son importance dans le champ de l'alliance. A la différence des villages voisins, l'analyse des registres de population montre indéniablement une exogamie villageoise forte avant la migration. En 150 ans, sur les femmes des 247 hommes mariés, divorcés et veufs, seules 53 sont du village si l'on compte les mariages dans le même lignage. Le taux d'endogamie villageoise est donc de 21% si l'on se place dans une hypothèse monogamique, ce qui constitue un taux relativement bas par rapport aux villages voisins. L'exode rural et l'abandon de Kaya ont accentué l'exogamie villageoise. Sur les 53 femmes mariées à l'intérieur du village, 47 sont nées avant 1950, dont plus d'une vingtaine avant la République, ce qui indique que l'exode rural ne s'est pas accompagné d'une crispation endogamique. Au contraire, à la migration en ville a correspondu une ouverture exogamique plus grande. Le champ de l'alliance est donc encore plus détaché du village qu'avant.

[51] Si le village n'est pas un élément fondamental du champ de l'alliance des Kayalı, il peut cependant avoir d'autres rôles dans le domaine matrimonial. Avant la migration, le village, par l'intermédiaire des *büyükler* (anciens) avait ainsi un droit de regard sur les unions. Représenté en tant que communauté par ces hommes sages, le village était un acteur important dans le processus de décision. Deux personnes étaient désignées par le village comme organisatrices du mariage : le *düğün kahyası* (littéralement l'intendant du mariage) et le *sağdıç* (le garçon d'honneur). Ces rôles n'étaient pas forcément assurés par des membres des *sülâle* preneurs et donneurs : le *kahya* pouvait fort bien être une personnalité du village et le *sağdıç* était souvent l'ami le plus proche du futur marié. Aussi la prise en charge du mariage était-elle collective : le village donnait en premier lieu son assentiment pour la date, et se chargeait ensuite de l'organisation de la cérémonie à travers le *kahya* et le *sağdıç*. Son rôle pouvait être encore plus actif : la communauté villageoise pouvait prescrire ou proscrire un mariage. C'est ainsi à l'aide

d'un mariage que le village réconcilia deux lignages dont les dissensions menaçaient de produire un *kan davası* (vendetta).

[52] Cette participation de la communauté villageoise a entièrement disparu de nos jours, bien que la coutume du *kahya* et du *sağdıç* perdurent. Ce ne sont généralement plus des *Kayalı*, mais des personnes appartenant au lignage du mari qui se chargent de ce travail. En outre, les *büyükler* du village n'ont plus leur mot à dire sur les unions ; les autorités de chaque lignage sont désormais écoutées. Les parents du marié ne réunissent plus le village pour faire une annonce officielle : en contexte migratoire ankariote, le téléphone est beaucoup plus efficace, à la différence d'hier, le village n'est plus de la noce. Cette absence se retrouve de nos jours dans les rites de mariage, où le village, remplacé par les réseaux de parents ou d'amis, n'apparaît plus comme acteur du rituel. La famille, une nouvelle fois, apparaît comme le cadre pertinent d'inscription sociale des individus à Ankara.

IV Les usages urbains d'un village : de la ressource à la source

[53] Le village n'est donc plus un cadre social de référence pour les *Kayalı*, mais est-ce pour autant que le dialogue avec ce lieu d'origine, et plus largement avec la « ruralité », est définitivement rompu ? Au regard de l'association de village ou du réinvestissement récent matérialisé par la reconstruction de maisons, on pourrait conclure que non. Sommes-nous cependant devant les mêmes usages du village qu'avant la migration ? Ces réinvestissements du rural ne s'effectuent-ils pas sur un mode « urbain » ? Quels sont les modes contemporains des usages sociaux de Kaya ?

Le refuge

[54] Kaya, l'un des plus petits villages de l'arrondissement, était un ancien hivernage de caravaniers spécialisés dans le commerce entre Bassora et Samsun jusqu'au début de la première guerre mondiale. Avec la réquisition de leurs animaux de portage (camélidés) et la fermeture des frontières, ses habitants, forcés de se sédentariser, commencèrent une douloureuse reconversion dans l'agriculture. Leurs terres

n'étant guère adaptées à la culture de céréales, cette conversion marqua un appauvrissement considérable qui explique que les villageois aient cherché très tôt à diversifier leurs ressources, par exemple en intégrant la fonction publique, en faisant du commerce ou en travaillant en ville

[55] Rares étaient les familles qui ne comptaient pas un jeune manœuvre pour l'été à Ankara dans le bâtiment²⁵. Les travailleurs saisonniers ne cherchent rien d'autre qu'une ressource complémentaire au travail agricole. A partir du milieu des années 60, le village commence à se vider considérablement. Les familles suivent deux stratégies en fonction de leur rapport au village. Certains vendent leurs terres, d'autres les conservent par prudence, comme l'explique l'une des mes informatrices de soixante ans : 'Nous, on a jamais vendu nos terres. On a vendu seulement pour acheter ici. On a gardé du terrain au cas où. On ne sait jamais. Si un jour il y a un problème, on pourra toujours retourner là-bas et recommencer à faire de l'agriculture'.

[56] Cette précaution a permis à certaines familles de se réfugier au village à la fin des années 70, lors des troubles politiques. Une dizaine de familles de Kaya, installées depuis dix ans dans la sous-préfecture voisine et menacées en raison de leur appartenance religieuse et de leur engagement politique, se réinstallèrent au village. A ma connaissance, dans cet arrondissement du département de Yozgat, il n'y a pas eu d'échanges violents entre villages de gauche (majoritairement alévis) et villages de droite (majoritairement sunnites), contrairement à la ville, où l'on assista à des échanges de coups de feu et à des débuts de pogroms à l'encontre des quartiers alévis de gauche. Pour les informateurs qui vécurent ce retour au village, la ville était le lieu dangereux de l'altérité, où l'on peut rencontrer des gens qu'on ne doit pas rencontrer²⁶. Ils évitèrent pendant deux ans de descendre à la sous-préfecture, restant au village où ils ne craignaient pas une attaque des villages voisins sunnites, 'parce qu'ils se connaissaient'²⁷.

²⁵ Sur les migrations de travail, voir Planhol (1952).

²⁶ On retrouve cette idée de la « rencontre possible » chez Hannerz (1983).

²⁷ Cette absence de violence entre villages ne veut pas dire qu'il en a toujours été ainsi : de véritables batailles eurent lieu antérieurement. Il faut cependant y voir, plutôt que des affrontements religieux, des « bagarres » dénuées de sens politique : la raison en était bien souvent l'empiétement abusive d'un troupeau sur les cultures du voisin.

[57] Après le coup d'Etat du 12 septembre 1980, accueilli avec soulagement, ces familles abandonnèrent complètement le village. Avec ce nouveau départ, les liens avec Kaya commencèrent à s'estomper. Les visites étaient rares, à l'occasion d'un passage éclair dans l'un des deux villages alévis voisins, très liés matrimonialement à celui-ci, ou lors de visites à la famille. Est-ce à dire que le lien avec la ruralité était coupé ? Non : les villages voisins servaient de fournisseur de boulgour, de farine, de fromage, de miel.

Du fromage au vert

[58] Profitant des vacances d'été, beaucoup d'Ankariotes ramènent avec eux des sacs entiers de provisions des villages voisins du leur. Les produits du village sont considérés comme meilleurs, moins 'hormonés' et leur coût - lorsqu'il y en a un, car ces produits sont très souvent donnés - est bien moins élevé. Cet approvisionnement joue parfois un rôle considérable dans les budgets familiaux.

[59] Le fromage villageois, qu'on ne trouve pas en ville, est du *çökelek*, un fromage poudreux à base de lait écrémé. Tassé en couches alternées avec du fromage (*beyaz peynir*) dans une cruche en terre, dans une proportion de un pour trois, il est fabriqué aux mois de mai-juin et consommé en hiver. Pour une famille de quatre personnes, deux cruches de *çökelek* suffisent pour l'année. De plus, on fait venir du village un certain nombre de denrées séchées à la fin de l'été comme les cynorhodons, les haricots verts, les aubergines, les tomates, les oignons, ou plus luxueux, le miel. Enfin, viennent les denrées de base (lentilles, blé, boulgour, haricots, pois chiches).

[60] Certaines familles confient leurs terres en métayage (*orta çiftlik*) aux agriculteurs des deux villages alévis voisins en échange de la moitié de la récolte, donnée lors d'un voyage annuel. La plus grande partie est ensemencée avec du blé russe, au rendement d'un pour quinze, pour faire de la farine. Les familles récupèrent une partie en nature pour la consommation familiale, environ 50 kg par an. Le reste est vendu et les familles ankariotes récupèrent ainsi de l'argent liquide. Il en va de même pour les lentilles, les haricots, etc.

[61] Toutes les terres ne sont cependant pas ensemencées avec du blé russe car ce dernier, bien rentable, ne convient pas à la fabrication du boulgour, qui vient uniquement du *yarma*. La famille d'un informateur, fonctionnaire à Ankara, est à ce titre exemplaire : chaque année, le métayer apporte sa part de blé pour boulgour qu'elle lave, cuit, sèche, nettoie, puis apporte au moulin. Elle fabrique ainsi 240 kg de boulgour par an. Autrefois, il en fallait le double pour une famille, mais, de nos jours, avec l'introduction du riz dans le régime alimentaire citadin, 32 kg suffisent à une famille ankariote²⁸. Cet informateur en distribue près de 160 kg aux *akraba* d'Ankara et en réserve 16 kg pour son frère d'Allemagne. Sa mère conserve enfin 96 kg de blé *yarma* pour faire de la soupe.

[62] Le ravitaillement villageois se perd pourtant rapidement en raison de la perte des savoir-faire culinaires entre générations. Même si la cuisine quotidienne garde la prédominance des plats bouillis (*sulu yemekleri*), les jeunes femmes ne savent plus traiter la matière première que constitue le blé. Aucune jeune fille née à Ankara, par exemple, ne saurait comment le nettoyer pour obtenir du boulgour. Plus généralement, des mets qui constituaient la base de la cuisine villageoise disparaissent : aucune ne saurait fabriquer du *yufka*, ni faire des *erişte* (pâtes villageoises).

Retours à Kaya

[63] Le village n'a pas seulement un refuge et une source secondaire de revenus. Depuis sept ans, un étrange retour a permis la reconstruction de maisons - uniquement pour les vacances estivales. Kaya est donc maintenant un village de vacances. Retourner au village nécessite pourtant un investissement financier important : près de 10 000 € pour reconstruire une maison, ce qui fait hésiter beaucoup. La distinction se marque entre ceux qui ont connu une belle promotion sociale *via* la migration ou l'accès à un bon emploi et les autres.

[64] Sur la douzaine de personnes réinstallées, seulement trois n'ont pas séjourné en Europe, et toutes bénéficient d'une belle réussite économique. Tous ceux qui ont réussi

²⁸ D'une façon générale, l'urbanisation entraîne une baisse de la consommation du *pilav* (riz et boulgour) au profit des légumes (Gökçe 1971 :123).

n'investissent pas pour autant dans le village, certains préfèrent Antalya ou Ankara. Pourquoi donc le village lorsque l'on a le luxe de choisir ?

[65] Les personnes interrogées répondent invariablement en vantant la qualité de l'air, de l'eau, l'absence de pollution, l'excellence de l'alimentation, mais la sociabilité rentre aussi en ligne de compte : 'Moi, je préfère ici à Antalya. Je préfère voir ce paysage que la mer. Il fait trop chaud là-bas. Ici, il fait frais l'été. L'air est bon. On est bien ici. Et puis ici, on connaît les gens. A Antalya, qui tu connais ? Tu vas à la plage, tu ne connais personne. Tu ne discutes avec personne ; Le soir, tu es chez toi. Alors que là, tu vas chez les voisins, on boit, on fait des parties de *okey*, on fait comme ce soir ; on fait des *mangal* (barbecue), on regarde la télévision ensemble. Ici, on se connaît. C'est plus vivant (*canlı*)' nous dit un informateur qui a récemment fait construire une grande maison.

[66] Selon un autre informateur s'ajoute la décontraction : 'Ici, je reste pendant quinze jours ou une semaine. Dès que je peux, je viens. On est tranquille. Je fais le vide. Je n'achète pas le journal, je ne regarde pas la télévision. Je suis en vacances. Je me décontracte complètement. Regarde ce que j'ai fait aujourd'hui : un cerf-volant ! Et tous les gens qui viennent ici en visite, quand ils repartent, ils nous disent que l'on a raison. On est tranquille. Tout le stress de la ville s'en va. Chaque soir, il y a le concert de cigales'. On retrouve ici une représentation néo-rurale de la campagne comme lieu de détente, de calme et de santé.

[67] Enfin, le facteur le moins explicite, bien qu'il soit probablement important, est l'affectif. Les vacanciers qui retournent au village l'ont tous quitté à l'âge de quinze ou vingt ans. Certains sont partis adolescents à la fin des années 50 ; d'autres l'ont quitté à la fin des années 70. La sensibilité villageoise se retrouve essentiellement chez les personnes ayant migré à la fin de l'adolescence. Les migrants partis plus âgés ou plus jeunes éprouvent beaucoup moins ce besoin de retour. Le choc du départ, même s'il est désiré, correspond à l'entrée dans la vie adulte et l'éloignement du milieu familial. Ils ont généralement vécu une double rupture : le départ du village, mais aussi de la famille, pour aller parfois jusqu'en Europe.

[68] A cela, s'ajoutent parfois des histoires douloureuses. L'un est orphelin de père ; l'autre est récemment sorti du coma, un dernier a perdu son frère en Allemagne et

son père est grabataire. Sans qu'il soit possible d'aller plus loin, on peut poser à titre d'hypothèse que le retour au village est aussi un moyen de régler certaines tensions, ce qui n'implique nullement en retour que tous ceux qui ont traversé de graves crises le font. Moins qu'une revanche sur la vie, nous serions plutôt devant la recherche d'un havre de paix.

[69] Ce havre de paix peut être aussi envisagé comme une maison pour la retraite. En effet, certains enfants construisent des maisons pour leurs parents à la retraite. Pourquoi ? 'Pour se débarrasser d'eux' avoue l'un des principaux protagonistes de ce retour à Kaya. De nombreux jeunes Ankariotes considèrent en effet le village comme l'endroit idéal pour que la retraite de leur parent : 'Maintenant, le village c'est bien pour les gens qui sont à la retraite. Ils ne dépensent rien là-bas. Ils font des choses bien : du jardinage, par exemple. Qu'est-ce qu'ils font ici ? Ils vont au café et c'est tout ! Surtout avec la crise économique : ce serait mieux, s'ils allaient au village. Ils dépenseraient moins. Nous, on préférerait qu'ils y aillent' avoue une jeune Ankariote.

[70] Le village est donc réinvesti par des citoyens qui voient en lui un lieu de villégiature. Cette construction urbaine du rural et du village est particulièrement notable dans le mouvement de patrimonialisation de la culture villageoise, par exemple avec la création d'une association de village à Ankara. Une telle association peut apparaître surprenante après avoir montré qu'il n'y avait pas de recomposition villageoise en ville et ces associations de pays, très fréquentes en Turquie depuis les années 90, sont vues comme un signe supplémentaire de la ruralité des quartiers de *gecekondü*. Je soulignerai le caractère construit de cette association, fruit d'une mobilisation impulsée par quelques entrepreneurs sociaux qui cherchent à recréer, avec d'énormes difficultés, le réseau villageois (Fliche à paraître). L'un des principaux obstacles à la réanimation de ce réseau reste d'ailleurs l'inertie des mobilisés qui doutent de l'utilité et de la fonctionnalité d'une telle association. Ce réseau réinventé d'*hemşehri* a donc du mal à exister, d'autant que le village est redevenu un lieu de conflit, en raison de la fréquence des procès entre familles. Les mobilisateurs s'emploient à organiser des fêtes comme l'*aşure çorbası günü* (le jour de la soupe *aşure*), un exemple particulièrement significatif de ces traditions réinventées qui participent à la réanimation de ce réseau de villageois.

[71] L'*aşure çorbası* est une soupe, préparée à partir de douze ingrédients, que les alévis préparent pour commémorer le martyr d'Hüseyin à Kerbela le dixième jour du mois de Muharrem. Les sunnites préparent aussi cette soupe, mais pour des raisons différentes : elle évoque un épisode du Déluge. Elle est donc un signe équivoque entre alévis et sunnites. Pour les premiers, cette soupe est sacrée (*kutsal*) : en manger n'est pas seulement une politesse mais un acte religieux, le consommateur devant remercier le donneur par une phrase rituelle, *Allah kabul etsin*²⁹, la même qui est prononcée lors d'un sacrifice animal. Cette dimension sacrée n'est pas aussi présente chez les sunnites. Du temps du village, sa préparation n'était pas collective, mais familiale. Après sa préparation, les villageois se rendaient visite, on en proposait alors aux invités, aux parents, aux amis, aux voisins. L'*aşure* n'avait donc pas un caractère de rituel collectif, malgré son caractère sacré. Préparée dans la sphère privée, elle circulait, certes, mais dans les réseaux d'alliance au sens large : amis comme la famille étendue. En ville, elle prenait les mêmes formes. Or, sous l'impulsion des dirigeants de l'association, cet acte va être investi d'un sens nouveau. Elle devient un événement collectif : toutes les familles du village se réunissent dans l'une des maisons du quartier et préparent ensemble de gros chaudrons de soupe que l'on distribue ensuite. Elle devient un double marqueur identitaire : elle signifie l'identité du réseau villageois recréé, mais aussi l'identité alévie du groupe d'anciens villageois.

Conclusion

[72] L'utilisation de la notion de village urbain ne semble pas pertinente pour rendre compte de Güzeltepe, ceci malgré l'apparence rurale que présente ce quartier de *gecekondu*. Parti de l'image villageoise que pouvaient donner ses habitants j'ai essayé de montrer comment ils s'étaient appropriés la ville d'Ankara, aussi bien matériellement – les Kayalı sont des producteurs de bâti urbain –, cognitivement que par leurs pratiques. Ces appropriations nous font dire qu'ils ont des compétences urbaines développées qui relativisent voire infirment l'image de ruraux qu'ils peuvent donner. Mais plus qu'inutile,

²⁹ « Que Dieu l'accepte ».

l'utilisation de ce terme peut se révéler problématique puisqu'en le posant comme donné, il aurait obstrué l'observation d'un phénomène très important pour comprendre la migration de ces anciens paysans, à savoir l'absence de recomposition du village en milieu urbain. Les Kayalı ne prennent plus comme cadre social de référence leur village d'origine. On retrouve ici la thèse de Güneş-Ayata, sauf que l'on n'observe aucune continuité communautaire villageoise. La seule que l'on pourrait soulever est l'association de village mais, comme j'ai essayé de le montrer, celle-ci est le résultat d'une mobilisation collective, à moitié réussie en raison de l'inertie des mobilisés, et dont le caractère artificiel et fragile n'échappe à aucun des acteurs de ce mouvement.

[73] Aussi la déconstruction du village urbain en ville induit-elle une conclusion, à savoir que le rapport à la ville chez ces migrants issus de l'exode rural des années soixante et soixante-dix ne s'est pas construit à partir du village : ils n'ont pas construit une forme intermédiaire – le village urbain – entre le village et la ville. En revanche, actuellement, le village est reconstruit à partir de la ville, et ce selon les différentes modalités énoncées plus haut. Kaya est devenu principalement un espace de villégiature et de patrimonialisation. Ce réinvestissement du village par des usages urbains montre que si village urbain il y a, ce dernier ne se trouve certainement pas à Ankara, mais dans le département de Yozgat, au milieu de la steppe.

Citation : Fliche, Benoit (2004) '« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondu d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondu, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

References

- Ayata, Sencer (1989) 'Toplumsal Çevre olarak gecekondu ve apartman', *Toplum ve Bilim*, 49, pp. 101-127.
- Barry, Claude (2000) *La transformation des périphéries d'Istanbul. Du gecekondu à l'immeuble d'appartement : vers une intégration à la ville ?* Mémoire de DEA, Ecole d'Architecture, Paris, Belleville.
- Batuman, Bülent (2002) 'Mekân, kimlik, sosyal çatışma: Cumhuriyet'in kamusal mekânı olarak Kızılay meydanı' in Sargın, G. A. *Başkent üzerine mekân-politik tezler : Ankara kamusal yüzleri*, Istanbul, İletişim, pp. 41-76.
- Benedict, Paul (1989) 'Les réformes juridiques et prestations matrimoniales en Turquie' in Péristiany, Jean *Le prix de l'Alliance en Méditerranée*, Paris, Editions du CNRS.
- Berry-Chikhaoui, Isabelle ; Deboulet, Agnès (2000), *Les compétences des citoyens dans le Monde arabe. Penser, faire et transformer la ville*, Paris, Karthala.
- Bromberger, Christian (1997) 'L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangement', *Ethnologie française*, XXVII, n°3, pp. 294-313.
- Certeau, Michel de (1990) *L'invention du quotidien. 1. L'art de faire*, Paris , Gallimard.
- Cindoğlu, Dilek ; Durakbaşa, Ayşe (2002) 'Encounters at the Counter : Gender and the Shopping Experience', in Kandiyoti, Deniz ; Saktamber, Ayşe (eds.), *Fragments of Culture, the Everyday of Modern Turkey*, Londres, Tauris, pp. 73-89.
- Copeaux, Etienne (2000) 'Le consensus obligatoire', in Rigoni, Isabelle (dir.), *Turquie : les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, Paris, Syllepse, pp. 89-104.
- Cuisenier, Jean (1975) *Economie et parenté : leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, Paris, Mouton.
- Deli, Fadime ; Pérouse, Jean-François (2002) *Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités*, Les dossiers de l'IFEA, série : La Turquie Aujourd'hui, n°9, Istanbul, Institut Français des Etudes Anatoliennes, pp. 1-56.
- Erman, Tahire (1997) 'Squater (gecekondu) housing versus apartment housing: Turkish rural-to-urban migrant residents' perspectives', *Habitat International*, vol. XXVIII, pp. 91-106.

Citation : Fliche, Benoit (2004) '« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondou d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondou, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Erman, Tahire (1998) 'Becoming "urban" or remaining "rural", the views of Turkish rural-to-urban migrants on the "integration" question', *International Journal Middle East Studies*, n°30, pp. 541-561.

Fliche, Benoit (à paraître) 'De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie', in Dorronsoro Gilles (dir.), *Mobilisations collectives en Turquie contemporaine*.

Gans, Hubert (1962) *The Urban Villagers*, New York, Free Press.

Gluckman, Max (1963) 'Gossip and Scandal', *Current Anthropology*, n°4, pp. 307-316.

Gökçe, Birsen (1971) *Gecekondou gençliği*, Ankara, Hacetepe Üniversitesi Yayınları.

Güneş-Ayata, Ayşe (1996) 'Solidarity in urban Turkish family', in Gabriele Rasuly-Paleczek (dir.), *Turkish Families in transition* (Francfort, Berlin, Berne, New York, Paris, Vienne, Peter Lang), pp. 98-113.

Hannerz, Ulf (1983) *Explorer la Ville. Eléments d'anthropologie urbaine*, Paris, Les Editions de Minuit.

Höfeld, Volker (1984) 'Gecekondus, Dörfer am Rande türkischer Städte?', *Geographische Rundschau*, 9, pp.444-450.

Karpat, Kemal (1976) *The Gecekondou – Rural migration and Urbanization*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kayser, Bernard (1990) *La renaissance rurale. Sociologie des campagnes du monde occidental*, Paris, Armand Colin.

Kıray, Mübeccel (1974) 'The women of small town', in Nermin, Abadan-Unat (ed.), *Women in Turkish society*, Leiden, E.J. Brill, pp. 259-274.

Kongar, Emre (1976) 'A survey of familial change in two Turkish gecekondou areas', in Péristiany, Jean *Mediterranean Family Structures*, Londres, New York, Melbourne, Cambridge University Press, pp. 205-218.

Magnarella, Paul (1970) 'From villager to townsman in Turkey', *The Middle East Journal*, 24 (2), pp. 229-240.

Pays, Odile (1995) *La planification de l'habitat autoconstruit turc. Evaluation des opérations de résorption des « gecekondou » dans la vallée de Dikmen, Ankara-Turquie*. Mémoire de maîtrise, Université de Provence.

Citation : Fliche, Benoit (2004) '« La modernité est en bas » : ruralité et urbanité chez les habitants d'un gecekondou d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1 - Gecekondou, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Pérouse, Jean-François (1994a) *D'Angora à Ankara (1919-1950): la naissance d'une capitale*, thèse de doctorat nouveau régime, Université de Reims, 642 p.

Pérouse, Jean-François (1994b) 'La construction du mausolée de Mustapha Kemal Atatürk à travers la revue *Arkitekt'*, *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien* n°18, pp. 325-339.

Pérouse, Jean-François (1997) 'Ankara: la croissance équivoque d'une création-symbole', *Revue Géographique de l'Est*, n°2-3, pp. 217-242.

Planck, Ulrich (1974) 'Zur Verdörflichung orientalischer Städte am Beispiel der Türkei', *Orient* 15/2, pp. 43-46.

Planhol, Xavier de (1952) 'Les migrations de travail en Turquie', *Revue de Géographie Alpine*, XL(IV), pp. 583-600.

Redfield, Robert (1955) *The little community*, Chicago, University of Chicago Press.

Sargın, G. A. (2002) *Başkent üzerine mekân-politik tezler : Ankara kamusal yüzleri*, İstanbul, İletişim.

Stokes, Martin (1992) *The Arabesk debate – Music and musicians in modern Turkey*, Oxford, Clarendon Press.

Şenyapılı, Tansı (1981) *Gecekondou*, Ankara : Université Technique du Moyen-Orient, Mimarlık fakültesi yayınları.

Tönnies, Ferdinand (1977) *Communauté et société*, Paris, Retz-Cepl.

Türkdoğan, Orhan (2002) *Gecekondou, insan ve kültür*, İstanbul, Genar.

Wirth, Louis (1990) 'Le phénomène urbain comme mode de vie', in Grafmeyer, Y. ; Joseph, Isaac (dir.), *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, France, Aubier, pp. 255-281.

Yasa, İbrahim (1966) *Ankara'da gecekondou aileleri*, Ankara, Sosyal Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayınları n°46.

Blood, *Gelin* and Love: Changes in Patterns of Alliance in an Alevi Group

Benoit Fliche

How to marry when you are a young Alevi living in a *gecekondu* quarter in today's Ankara? This question appears simple; however, it can be a way to understand how alliance patterns have evolved among Alevis after experiencing social changes like urbanisation and migration to Europe.

Contemporary changes in marriage patterns have been analysed by many researchers¹, but there are few works focusing specifically on Alevis². Two reasons can explain this lack of research. The first is mentioned by Bozarslan : "Si... les études de qualité sur l'alévisme comme système de croyance ne manquent guère, les analyses sociologiques et anthropologiques sur la question font en revanche cruellement défaut" (Bozarslan 2000: 80). Since the Alevi revival in the nineties, sociological studies have been concentrated on identity issues, mainly with a political perspective³. Within this perspective, Alevi family issues have generally been neglected. The second reason is the mental representations of Alevis among researchers. Bozarslan noticed that Alevis are generally considered as being "liberal" and democratic (Bozarslan 2000: 80). However, they are also characterised by the structure of their religious endogamy (Gokalp 1987: 95)⁴. This link between Aleviness and endogamy seems so strong that researchers "forget" to analyse other aspects of the Alevi family structure.

The lack of research might give us the impression that there have not been any changes in spite of rural migration and urbanization. However, Alevis experienced the same changes as the other inhabitants of Turkey. Thus, it seems relevant to question how this "endogamy", and more generally the representations which structured it, reacted to these social changes. Are the representations structuring alliance practices in the village maintained or do they change in new

¹ See for example Stirling and Onaran Incirlioğlu (1996).

² This focus is absent, for example, from Rasuly-Palczek's edited volume (1996), although it gives a good overview on the Turkish family, some fifteen years after the book edited by Kağıtçıbaşı (1982).

³ See, for example, Olson et al (1998) or White and Jongerden (2003).

⁴.See Gokalp (1980 or 1994) as well.

environments? Nowadays, several decades after having left the village of origin, how are the patterns of alliance of these former villagers structured?

Therefore, this article seeks to describe changes of alliance patterns in a Turkish Alevi group, originating from a village in Central Anatolia and settled mainly in a *gecekondu* district in Ankara⁵.

Various Endogamies: Aleviness and Ethnicity

The patterns of alliance in the village were first structured by a series of representations. The first one was religious endogamy. According to the civil register of the village, religious endogamy was strict until the 1970s. Religiously exogamic alliances, through kidnapping or escaping, were considered as transgressions, and regulated by a general mobilization of the village in order to recover the "stolen" girl. From the 1970s, we observe a certain easing of this endogamy: the borders between Sunni and Alevi groups became more blurred. Until the middle of the 1980s however, "passing" from one to the other was possible only in one direction: an Alevi man could marry a Sunni woman, but the reverse was hardly possible. How can we explain this movement of opening and closing?

For some informants who married Sunni women, this opening resulted from "a period of Enlightenment" (*aydınlama dönemi*) : "We had May-68 here as well! And that is the reason why in the 1970s, several Alevi men married Sunni women. But afterwards, that was closed again. I met my wife in an association. We were both political activists" (Aslan, Ankara, march 2002). All Alevi men having married Sunni women did not meet their future wives in political organisations, but they very often shared a common ideology. Thus, religious exogamy was moderated by a "political" endogamy⁶.

In certain cases of tension, the wife's orthodoxy may be stigmatized, for example by being called "the girl of Yezid⁷" (the girl of a traitor). However, these Sunni women are integrated in the family without many difficulties and these unions are relatively well accepted by Alevi. This acceptance is based on representations of the body and transmission of identity. Aleviness is

⁵ Because of the migration to Europe (Germany and France) and to Ankara, this village disappeared completely in the middle of the 70's. When I refer to "the time of the village", it is before 1975.

⁶ Güneş-Ayata remarks the same political endogamy among Alevi (1996: 103).

⁷ Yezid was the son of Muaviye, the founder of the Umayyad dynasty. This caliph supposedly killed Hüseyin (or ordered the destruction of Ali's family) in Kerbela in 680. He is abhorred by the Moslems, and with stronger reason by Shiites and Alevi, for which he symbolises treachery.

inherited by blood; only the descendant of Alevis can be an Alevi and conversion is impossible. This biological representation of Aleviness is linked to the representations of *soy* (lineage): the father passes on identity to the child; the mother is only the feeder receptacle⁸. Thus, exogamic practices are accepted when the husband is Alevi because the cultural, religious and physiological identities of the children are believed to be inherited from the father's side. An Alevi father will therefore transmit Aleviness to his children even if his wife is not Alevi. The opposite situation is considered a scandal.

Religious endogamy thus remains stable; most of the young people questioned were not ready to cross the religious border: "My wife will be Alevi. It cannot be otherwise. We must share the same culture" a young man answered, who however flirted with a Sunni girl (Ankara, August 2000).

Before migration, within the framework of a common religious obedience, patterns of alliance were also structured by "ethnicity". The informants define themselves as *Türkmen* (Turcoman). They hardly agreed to give their daughters to a Kurd, but the inverse case was not problematic, for the same reasons of "transmission of identity" mentioned above. Contrary to the Kurds, Turks were regarded as possible partners of exchange, even if elder people clearly expressed their preference for alliances with *Türkmen* (Turcoman). Ethnic groups are still important nowadays, even though they influence the patterns of alliance less than before. Kurds still have a bad reputation of being brutal with their wives, uncivilized and wild, but the difference between Turks and *Türkmen* (Turcoman) has lost much of its pertinence for young people.

Representations concerning the Family

The patterns of alliance are also structured by a series of representations concerning the family. Marriage is a social obligation, but also a religious requirement, a command from God. Many informants consider those who would like to escape from marriage anti-social. In the same way, divorce is decried. It is often considered to be the sign of degeneration of the family institution and the loss of moral values. It is regarded as a "modern" evil imported from "the West". Two

⁸ I refer to Delaney (1991) on the representations of the body. Men were connected to creation, the seed generating capacity, whereas women were comparable with the ground and the fields.

2005, "Blood, *gelin* and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen, Hege, dir., *Alevism and social change*, ISIS, Istanbul, pp.31-44.

types of families are opposed in the representations: the "de-structured" European family on the one side, and the Turkish "structured", solid and stable family on the other side. This opposition is often the background for great discussions on the degeneration of Europe:

In Europe, the family is completely degenerated. Have you seen the divorce rates? Here, it is not like that. There are only few divorces. And then, look at the rate of abortion in Europe. Everyone aborts in Europe. Is it normal? Young people start to have sexual intercourse at the age of twelve. Is it normal? No... No... The Turkish family is stable. You know who the father and mother of the children are (Can, Ankara, February 2002).

For some informants, the stability of the family constitutes the power of the Turks, both in Turkey and among the Turkish migrants abroad:

In twenty years, there will be more Turks than French in France. You know why? Because we have many children. You don't. We still have a solid conception of the family. We don't like divorced families like you, the French. Divorce hardly exists in Turkey. Turkish families are still structured. We don't want single-parent families (Ali, Ankara, July 2001).

In this comment, divorce is regarded as a sign of degeneration. However, one should not believe that divorce does not, or even, did not exist in Turkey. Even if they were socially sanctioned in the village, divorces and repudiations were not negligible. Wives could be repudiated due to sterility, which often led to rupture of the link between the two families. Today, divorce is a reality, but it is very difficult to say if it is more frequent than before. However, the perception remains that divorce is more frequent and easier nowadays, and the fear of divorce has increased considerably over the last fifteen years. This fear is reinforced by the social importance of virginity, which might make it difficult for a divorced woman to remarry.

The increased possibility of divorce influences the way in which alliances are passed today. In the village, to prevent divorce, the villagers preferred brides (*gelin*) who were already known, or about whom reliable information could be gathered. Does this mean that they married only with relatives? To marry within the family was also risky: a possible conflict or divorce bore the danger of rupturing a strong alliance within the extended family. Since the climate was not suitable for agriculture, the tools rudimentary, and the fields quite bad, family solidarity was crucial: in this context, marriage between cousins could put this solidarity in danger. This is the

reason why there were few marriages between cousins before urban migration. Marriages inside the lineage were very few: a more distant daughter-in-law was preferred. Because the bride-price (*başlık*) increases with social distance, it was more expensive, but it had the advantage of not endangering the unity of the extended family. This fear of the rupture of family unity is still present nowadays:

It is always better to marry someone with whom one does not have too many bonds. After, if there is a divorce, it is better. The relations are finished. We won't see this family again and that's all! Whereas if it is in the family, then... It is a pity. We dispute and the friendship relation is finished. No... It is better to marry someone outside the family (Nazik, Ankara, April 2002).

But to marry a completely unknown woman introduces another obstacle: not knowing her character induces a larger uncertainty about the success of the union. Thus the appropriate distance should be found — neither too close, nor too far. How, then, to find “the right *gelin*”?

Patterns Structured by Representations of the Gelin

What are the criteria for choosing a bride? We can distinguish physical criteria, with representations related to the body, and moral criteria, with representations related mainly to the education of the future wife.

To choose a bride, the physical is fundamental, since it is on appearance that the young man decides to see the girl again (and vice versa). However, the first decision is carried out by the mothers. In the village, mothers took advantage of the *hamam* to examine whether the girl had any physical defects. Nowadays, the mothers can only examine the external appearance:

She must be “normal”. But they must look like each other. If he is small and she is tall, it is not good. If he is slim and she is large, it is not good. It's the same thing with hair. But it is not the most important. It is necessary that he likes her (Cennet, Ankara, July 2001).

The “phenotype” is not enough. It is also necessary to consider the “genotypic” popular representations. Representations of the body and blood also determine the choice of the bride. The information campaigns by the Turkish government against endogamy on radio and television

in the seventies were effective, and everyone is now afraid of handicapped (*sakat*) children (Sirman 1990: 35). Family endogamy is thus considered dangerous:

Before, in the village, we did not know that close marriages were bad. Now we know. We are careful so that the spouses are not too close. Because it causes sick children afterwards. For example, the son of our neighbours is handicapped. It is because they married between cousins. They are too close (Durak, Ankara, september 2001).

The impact of media thus modified the perceptions of the body. Here, it is necessary to distinguish between women educated in the village, and those educated in the city. Fifty year-old women, knowing little or nothing about reading and writing, having grown up in the village, absorbed the information provided by the Turkish state, but interpreted it differently. An informant, seeking a wife for her son, had decided to marry him with his paternal aunt's (*hala*) daughter. She justified her choice by asserting that the girl of a paternal aunt does not represent a consanguinity problem: "But no, they are not close. They are not close, because the fathers are different. The father of this girl comes from far away, from another village. So, there is no problem". On the other hand, she finds that the parallel patrilineal cousin presents a proximity to be avoided: "Here, the fathers are brothers. They are too close. That can give abnormal children" (Cennet, Ankara, July 2001). The girl of the maternal uncle (*dayı*) also represents a certain proximity, since the father of the potential wife "does not come from far-away": he is the husband's maternal uncle. But that remains not as close as the girl of the paternal uncle (*amca*). On the other hand, the girl of the maternal aunt (*teyze*) is in the same category as the girl of *hala*. The rule of classification is simple: if the fathers are close, the children are close too. We find here a confirmation of the representation according to which the identity is transmitted by the fathers. As for the mothers, they are considered not to transmit "genetic" characters (Delaney 1991). Thus, for this woman and others of her generation, there are cousins who are "closer" than others, and not all kinds of cousin marriages are avoided.

For those of the informants who went to college, the girls of *dayı*, of *amca*, of *teyze* or of *hala* represent the same degree of proximity. On the other hand, young female informants who were educated in the village showed the same organizing principle: the closer the fathers are, the closer are the children. Thus, these representations of the "inherited body" result from a number

of representations, some maintained from the time of the village, others, like the information provided by the authorities, presented by the media.

In addition to these biological criteria, the bride must also meet requirements of being morally well educated. A housewife is not only a perfect master of the house, she must also show her submission to the social order. During the time of the village, expectations regarding the daughter-in-law were clear: she had to give birth to a male child in order to secure the lineage, and she had to provide household labour. Because of this, the selection of the girl was the primary concern of the mother. As many informants pointed out, the interest of the mother was initially to find a daughter-in-law who could function as a maid. As long as the young couple lived with the husband's family, the bride remained under the orders of her mother-in-law (*kayınvalide*). This cohabitation was not easy: work was hard and the relations with the mother-in-law were often tense.

The requirements regarding the bride, which often resulted in hardness of the mother-in-law towards her, reinforced the preference for relatives (*akraba*). The information about her character and qualities as labour force was thus more easily accessible⁹.

Nowadays, the bride's "submission" to certain moral criteria remains crucial. Even though she is no longer expected to be an obliging worker, the mothers-in-law are still looking for wives who are able to take care of their house. This criterion is extremely significant, and not only for the mothers. The husbands-to-be are also very attentive. It was from the male informants that I often heard the proverb "it is the female bird that makes the nest" (*yuvayı yapan dişi kuş*). This representation of the woman as a housewife is so significant that it structures not only the patterns of alliance in Turkey, but also in Europe. It is indeed one of the reasons why young Turks in Europe choose to marry girls from Turkey, even if there is an available "matrimonial market" in Europe. The majority of the young male informants living in Europe preferred to look for a wife in Ankara¹⁰:

I will confess that I did not want to marry a Turk who grew up in France. Because of her behaviour, her clothes, that would not have been good! It would have been difficult! In Europe, the girls lose the respect for

⁹ About the evolution of the criteria for choosing a bride in rural Central Anatolia, see Onaran Incirlioğlu (1993).

¹⁰ I did not find any case of bigamy like Autant observed. She explains the cases of bigamy as attempts by the young men to reconcile the opposites: With a Turkish woman they maintain a certain psychological and material safety while at the same time living in a relationship with a "Frenchwoman": A stable relationship with another, more "Western" design (Autant 2002: 174).

2005, "Blood, *gelin* and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen, Hege, dir., *Alevism and social change*, ISIS, Istanbul, pp.31-44.

the family, the compliance of the rules of life. They are accustomed like "Frenchwomen", they are accustomed to the lifestyle of the French. But in Turkey, they are used to the Turkish lifestyle. For my wife, it is not total submission. But... But there are things which she must do. Nobody will see me cooking, only if my wife is not at home. If my wife is at home, she'll cook the meals for me. Returning from work, I won't do the housework! Whereas I have cousins who married Turkish girls in France. When they return from work in the evening, the woman is here, and the housework isn't done... Then, that! That... That hurts me! (Ibrahim, Narbonne, February 1999).

The mothers living in Europe entirely share this point of view. "I don't want a bride from France. No, I don't want. Because, in France, women think like men. They think they're like men. Here, in Turkey, the women do not think like men. They are humbler," explained a mother looking for a wife for her son who was brought up in France (Ankara, April 2002). Sometimes we can find the same reasoning among young people living in Ankara, but for them it is the women born in Ankara who are not suitable as wives:

I do not want a too independent woman. For you, a Frenchman, it is ok. But for me, I don't find that OK. If we go to the sea, we'll go together, not separately. But even here in Ankara, the women are too free. I don't want a woman from Ankara. I prefer a villager (Veli, Ankara, April 2002).

The brides from Turkey are more submissive, but a bride from Europe offers other advantages: marriage is indeed the only remaining means to migrate. Many young men marry to leave for Europe. Their situation, however, is not easy: upon arrival they find themselves in difficult conditions, similar to that of *içgüvey*¹¹, and, compared to their cousins who grew up in France, they have less control of their wives, who have a perfect command of the language of the country and who also have work. Their husbands are initially completely dependent on them, and they must therefore obey their will. Marrying a Turk from Turkey allows the young women from France a significant freedom. Besides, it is interesting to see, nowadays, that the divorce rate increases considerably among these young couples of Turkish origin in France. Are these young Turkish women in a situation similar to that of North African girls who can find husbands neither in France nor in North Africa, thus entering a kind of "matrimonial desert"(Flanquart 1999)?

¹¹ The *içgüvey* is a man who, after marriage, has to live in his father-in-law's house. Coming from more modest conditions than his wife, his situation is far from enviable. He has to wait until the death of his father-in-law in order to become the head of the family, and before that, he is discredited by being the last to be seated for coffee, the last to enter the mosque, etc (Cuisenier 1965: 80).

2005, "Blood, *gelin* and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen, Hege, dir., *Alevism and social change*, ISIS, Istanbul, pp.31-44.

Turkish migrants in France could easily find themselves in the same situation, but let us note that the situation is not completely similar: the French passport of a girl still remains a great attraction. In addition, these girls, even if they often appear "too free", are also socialized like their cousins from Turkey. Like them, they know that their marriage implies submission to certain social standards, such as, for example, the protection of virginity (*bekaret*).

Representations related to Moral Order: Virginity

Virginity remains indeed very significant: it symbolizes the successful socialization of the girl. With due respect to those who see Turkey only through the prism of the districts of Beyoğlu, Cihangir or Bağdat Avenue, virginity constitutes a cardinal virtue for women as for men, independent of their level of education and their political ideas (Sirman 1998: 61). A young Alevi woman studying at Middle East Technical University¹², considered to be one of the best and most liberal universities in Turkey¹³, explains how the significance of virginity is divided between two programs of truth¹⁴: her feminist ideology on the one side and her family education on the other:

Virginity? Of course, that it is significant. And even for the students. I have a girlfriend who remained four years with the same guy. They ended up sleeping together. But then they separated. My girlfriend became depressed. Not because they had separated, but because she had lost her virginity. I have another friend who went through the same thing. But now, she sleeps with everyone. Every second month, she has a new boyfriend. She doesn't take care of herself (*kendisine iyi bakmıyor, yani...*). The femininity of the woman resides there, in the virginity. If she loses it prematurely, she is regarded as a whore. And she also regards herself as a whore. Even if she is a feminist. That doesn't change anything. One part of you says it is normal, another part says that you are a whore. (Özge, Ankara, May 2001).

¹² *Orta Doğu Teknik Üniversitesi* (ODTÜ) One of the best public universities in Turkey, where the teaching language is English.

¹³ In Ankara, universities were described to me by several students, distributed according to a "morality-excellence" scale: the greater the excellence of the university, the lower its morality; conversely, as its excellence decreases, its morality goes up.

¹⁴ A truth's program is a concept of the historian Veyne. It is a unity of propositions which is considered by the agents to be the truth (Veyne 1983).

2005, "Blood, *gelin* and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen, Hege, dir., *Alevism and social change*, ISIS, Istanbul, pp.31-44.

The importance given to virginity is clearly expressed and accepted by the girls, and they consider the boys to have the same opinion. For these young women, there is no doubt that the boys will not accept a deflowered wife, even if they claim the opposite:

They tell you it isn't important for them. You know, it is necessary to be modern. But when you have an argument, he will remind you: "The day I took you, you were not a virgin!". He will never forget. There will be always something which will embarrass him (Sevgi, Ankara, December 2000).

Indeed, some men live this confrontation between two programs of truth: the first, modern and liberal, and the second, traditional:

In fact, virginity, it is for them (the women) that it is important. But for young men, now, it doesn't matter anymore. If it is significant, it is because of the family, because of the ceremony of the "handkerchief", you know... it is for the old men that it is significant. But young people... But you know, it is like a car. It is better to have a new car which was never used before, no? (Ali, Ankara, August 2001).

For the majority of the young informants, their wives must be virgin when they marry:

Virginity is always significant. Good, of course now, girls leave to study, they leave their families, they have a relation with a boy... It is natural. But for us, that still remains significant. I want my wife to be a virgin. It is a question of virility. I would not stand the idea that she did that before with someone else. She must be a virgin. It is in my culture, I saw it in films or I heard it when we spoke about it in the family. It is a question of virility. You know, we live 90 % like our parents. I think like them... You understand, the man is afraid that she can compare. The man is afraid if she knew a guy before him. She can compare. It is necessary to be the first and... the last. With my wife, I want to be the first and the last. It is obliged. It is for that. I do not want her to have had flirts before. I do not want a whore. If she did it once, she can make it again afterwards. (Hüseyin, Ankara, August 2001).

The problem does not reside only in fear of comparison. It also rests on the woman's capacity to transgress the prohibition. A girl who has crossed the border can easily cross it again. She is sufficiently "strong" to be unfaithful to her husband. She is therefore too dangerous to marry. A wife must demonstrate submission to the social standards because her virginity not only represents the honour of the family, but also obedience to the social rules and acceptance of her role in safeguarding the virility of her husband.

This is symbolized by the red ribbon which surrounds the waist of the bride with her white dress. Red is the symbol of blood, but also of virginity. In the villages, the wedding dresses were red. When the Western dress was adopted about forty years ago, virginity was still symbolized by introducing a red element into the white costume, despite the fact that white symbolizes purity and virginity in the Western code. This ribbon is tied by a male member of the family, generally the older brother. This act explicitly signifies to all that the given bride is a virgin, a fact that is confirmed shortly after the wedding night, with the ceremony of a blooded cloth—a ceremony which continues to be significant nowadays in urban environments.

Patterns in Tension

These alliance patterns are structured by the place of love in marriage as well. Here we must distinguish between two sources of the programs of truth. The first one is of village origin, whereas the second one is "Western". In the first, alliance is a matter of reason, whereas in the second, it is a love affair. Two programs of truth thus clash: a "program of reason" and a "romantic program"¹⁵.

Does this mean that Turkish villagers are deprived the feeling of love? Of course not! Turkish novels are full of stories where love is contradicted by social rules. In the village, escapes and kidnappings of girls existed, but even more interesting are the stories about infidelity. Although it required discretion, infidelity remained possible:

When I was young, once I passed next to the fountain. Durak was there giving water to the animals. He arrived and whistled. There was a house there of a girl who had just married. She heard the whistle, ran out of the house and went to get water. I observed them both. I never said anything to anybody, but... everyone knew. It was even said that she had a girl who looked like Durak... And afterwards, he left for Germany and she went to Ankara. (Bektaş, Yozgat, January 2001).

We thus should not look at the rural world as closed in its rules and its concepts of honour¹⁶. Admittedly, vendetta was possible; but there was a flexibility related to the rules: even if it was sanctioned, infidelity did not always end in bloodshed. In short, there was both love and passion in the village.

¹⁵The topic of love feeds a significant musical and cinematographic production, especially in the "arabesk" movement. About "arabesk", see Özbek (1991) and Stokes (1992).

Nevertheless, love hardly determined the practices of alliance. In the village, marriages were "forced". They were concluded without the agreement of the interested parties: "We obeyed our parents, that's all. It was them who decided with whom one was to marry. There was no choice" (Bektaş, Yozgat, May 2000). After migration, this type of marriage received competition from another: the arranged marriage, in which the interested parties were consulted and had the right to refuse, even if the border between forced and arranged marriages was sometimes blurred. The passage of the forced marriage to the arranged marriage occurred at the beginning of the 1980s. Today, the decision-making process still remains mainly in the hands of the parents: their children seldom marry without their assent.

This maintenance of parental authority can be explained by the economic costs of marriage. The relation between land, marriage and economic survival is not relevant any more in the city, since subsistence does not depend on agriculture. Today marriage no longer constitutes a major economic cost, except when arranged as a strategy for migration to Europe. Any young person can have the opportunity, through marriage, to leave for Europe. In this context, the "arranged" marriage is the rule, and the "romantic" marriage remains the exception. The feeling of love is generally not taken into account. It is enough that the promised couple like each other. So, young people often marry someone whom they have barely had time to know, even if that someone happens to be a cousin.

We can be astonished by the passivity of the young married. What is astonishing is that this type of marriage does not seem to be lived like a constraint: young men trust their mother. That undoubtedly explains the lack of emotional value they grant the marriage, which is often experienced only like a rite of passage: "I had the age to marry. Then I asked my mother to find someone for me. I went several times to drink tea, to see girls and I found my wife like that" (Mehmet, Ankara, April 2001), or "My parents told me that I had to marry. I said "OK, you introduce girls to me and I'll choose". In one month, we found a girl" (Ahmet, Ankara, January 2002). These types of answers are rather frequent among young men, and there is an equivalent ease among girls: "You know, my parents started to put pressure on me. I looked around and I took the least ugly" (Ayşe, Ankara, January 2002), or "I was twenty years old. It was necessary that I thought about marrying. Then, Ahmet came. We liked each other. I said OK and we

¹⁶ Starr 1978.

2005, "Blood, *gelin* and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen, Hege, dir., *Alevism and social change*, ISIS, Istanbul, pp.31-44.

engaged one month later" (Gül, Ankara, January 2002). Here, love seems little called upon as a justification for the union.

The program of "reason" is also clearly dominating in the urban context of contemporary Ankara. As many informants, both young and older, often reminded me, love marriages are rarely initiated. Marriages "of reason" are preferred because, like a proverb says, "the eye of the single is that of a blind person" (*bekar gözü, kör gözü*):

That's why the celibate person should be guided because he does not know what is appropriate for him. Thus, arranged marriages are preferred. But for us Turks, it is not like for you. For us, it is not love which is significant. Love comes afterwards. Or it does not come at all. But it is not important. What is significant is logic. We are logical and our marriages are logical, too. They are marriages of convenience (*mantık evliliği*). [That] is the reason why they are solid. (Ali, Ankara, September 2001).

Therefore, the alliance patterns of this particular Alevi group remain structured around representations which are relatively stable. However, this stability is accompanied by slow, but powerful changes in the representations, as shown by the increasing fear of divorce. In spite of the continued importance of virginity, and the representation of the stable family, these patterns are in tension, which can be observed through the confrontation between the marriage of reason and the romantic one. But the most significant change is the end of the forced marriage and the increased importance of the children's desire.

References

- Autant, Claire. 2002. *Les chemins de familles entre France et Turquie : réseaux de parenté et négociation du destin en migration*, PhD. Diss.EHESS, Paris.
- Bozarslan, Hamit. 2000. L'alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche. In *Turquie : les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, p. 77—88. Edited by Isabelle Rigoni. Paris : Syllepse.
- Cuisenier, Jean. 1965. Matériaux et hypothèses pour une étude des structures de la parenté en Turquie, *L'Homme* vol. IV -1 : 73—89.
- Delaney, Carol. 1991. *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley : University of California Press.

2005, "Blood, *gelin* and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen, Hege, dir., *Alevism and social change*, ISIS, Istanbul, pp.31-44.

Flanquart, Hervé. 1999. Un désert matrimonial. Le célibat des jeunes femmes d'origine maghrébine en France. *Terrain* 33 : 127—144.

Gokalp, Altan. 1980. *Têtes Rouges et Bouches Noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*. Paris : Société d'ethnographie.

Gokalp, Altan. 1987. Le dit de l'os et du clan. De l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien. *L'Homme* vol XXVII-102 : 99—108.

Gokalp, Altan. 1994. « Mariage de parents » : entre l'échange généralisé et le mariage parallèle. In *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, p. 439—452. Edited by Pierre Bonte and Françoise Héritier. Paris : Editions de l'EHESS.

Güneş-Ayata, Ayşe. 1996. Solidarity in urban Turkish family. In *Turkish Families in transitio*. p. 98—113. Edited by Gabriele. Rasuly-Paleczek. Francfort, Berlin, Berne, New York, Paris, Vienne : Peter Lang.

Kağitçibaşı, Çiğdem, ed. 1982. *Sex roles, family and community in Turkey*, Indiana : Indiana University Turkish Studies.

Olsson, Özdalga E. and Catharina Raudvere, dir. 1998. *Alevi Identity*, Istanbul : Swedish Research Institute.

Onaran-Incirlioğlu, Emine. 1993. Marriage, Gender relations and rural transformation in Central Anatolia. In *Culture and Economy : Changes in Turkish Villages*, p. 115—126. Edited by Paul Stirling. Huntingdon : The Eothen Press,.

Özbek, Meral. 1991. *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*. Istanbul : İletişim.

Rasuly-Paleczek, Gabriele, dir. 1996. *Turkish Families in transition*. Francfort, Berlin, Berne, New York, Paris, Vienne : Peter Lang.

Sirman, Nükhet. 1990. State, village and Gender in Western Turkey. In *Turkish State, Turkish Society*. p. 21—51. Edited by Andrew Finkel and Nükhet Sirman. Londres : Routledge.

Sirman, Nükhet. 1998. Nous vivons pour notre honneur. L'identité dans la parenté turque. *Hommes et Migrations* 1212 : 53—61.

Starr, June. 1978. *Dispute and settlement in rural Turkey: an ethnography of law*. Leiden : Brill.

Stirling, Paul, and Emine Onaran-Incirlioğlu. 1996. Choosing spouses: villagers, migrants, kinship and time. In *Turkish Families in transition*. p. 61—83. Edited by Gabriele. Rasuly-Paleczek. Francfort, Berlin, Berne, New York, Paris, Vienne : Peter Lang.

2005, "Blood, *gelin* and love : changes in patterns of alliance among Alevi Groups", in Markussen, Hege, dir., *Alevism and social change*, ISIS, Istanbul, pp.31-44.

Stokes, Martin. 1992. *The Arabesk debate – Music and musicians in modern Turkey*. Oxford : Clarendon Press.

Veyne, Paul. 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*. Paris : Seuil.

White, Paul, and Joost Jongerden, ed. 2003. *Turkey's Alevi Enigma, A Comprehensive Overview*. Leiden-Boston: Brill.



**European
Journal of Turkish Studies**
Social Sciences on Contemporary Turkey

2 | 2005
THEMATIC ISSUE
Hometown Organisations in Turkey

The *hemşehrilik* and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara

Benoit Fliche



Publisher
EJTS

Electronic version

URL: <http://ejts.revues.org/385>
ISSN: 1773-0546

Electronic reference

Benoit Fliche, « The *hemşehrilik* and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 2 | 2005, Online since 04 March 2015, Connection on 20 May 2017. URL : <http://ejts.revues.org/385>

Citation : Fliche, Benoit (2005) 'The *hemşehrilik* and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, URL : <http://www.ejts.org/document385.html>

To quote a passage, use paragraph (§).

The *hemşehrilik* and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara

Benoit Fliche

Abstract. This article analyses the reasons behind the successes and failures of collective actions initiated by an association of former villagers. Members of this association did not adhere to all these collective actions, as these must be acceptable in semiotic terms, and must also conform to the *hemşehrilik* egalitarian ideal. One of the main obstacles to associative mobilisation is that the village itself is a conflictual and competitive place. This contrast between village and association shows that this is more an association of *hemşehri* than a village association. This difference invites us to reconsider the relationship which former villagers can (or cannot) have with their village, and to question the signification of the term *hemşehri*.

This article aims to understand the symbolic and social reasons behind the success and failure of collective actions arising within a *hemşehri* association, originating in an Alevi village in central Anatolia (district of Sorgun)¹. Two conditions for success will be deciphered. First, these collective actions have to be compatible with the *hemşehrilik* ideal. The term 'ideal' refers to an ensemble of values to which a group tries to conform. The *hemşehrilik* ideal is not easily apparent and only appears after analysing the reasons why collective associative actions cannot be directed towards the village. In fact, the village is a place of conflict, which makes it difficult for any associative mobilisation of its former villagers. The association is forced to turn its back on the village - its original reason for existence as is evident by its name (Kayalar Köyü Yaşatma ve Yardımlaşma Derneği, Association for mutual aid/assistance and revitalization of the village of Kayalar). In this way we will show that it is more an association of *hemşehri* than a 'village' association. This difference will allow us to de-essentialize the tie that former villagers can (or cannot) have to their village of origin and, as a result, to question the underlying meaning of the term *hemşehri*.

[2] One of the main limitations to associative mobilisation is the village itself. But does this mean that mobilisation taking place outside the village has better chance of success? This condition alone is not sufficient, as associations also have to conform to certain semiotic conditions. To illustrate this, we will focus on acts concerned with heritage – 'patrimonialisation' - the invention or revival of tradition (Hobsbawm and Ranger 1983; Lenclud, 1987). The importance of this second element will be demonstrated using two instances where collective actions have failed: the *semah* (a ritual dance), and the *cem* (an Alevi religious ceremony). Lastly we will take the example of the *aşure çorbası* - a religious commemoration during which a sweet soup is eaten, which will allow us to demonstrate that these two conditions have to be combined for a collective action to be a success.

I. Back to the village?

[3] The association of Kayalar is characterised by its lack of obviousness: 'An association? For what?' was the reaction of many Kayalarlı² when a number of them were asked to participate in the creation of an association. For an observer of the Turkish associative phenomena this reaction

¹ This text has been translated by Sarah Cannici, Nick Davies and Chandni Maroke.

² 'Originating from Kayalar'.

can come as a surprise; the number of village associations in Turkey is so high that they must surely serve a purpose. However, in the case of the village of Kayalar, the relevance of creating an association was questioned by everybody.

[4] The first reason was the fear the Kayalarlı have of the State. They show a certain faint-heartedness for anything remotely concerned with the public taking of responsibility. This is explained by the still very vivid memory of the 'political period' (*siyaset dönemi*, 1975-1980), of the coup d'Etat of 12th September 1980 and severe depolitisation – and the ensuing repression that followed. 'Association' to them meant '*örgüt*'; 'political organisation' – a term with a negative connotation alluding to the armed left-wing organisations of the 1970s. Many fell prey to a fear that their participation in an association would bring them political and legal harm.

[5] The second reason stems from the history of migration and the highly competitive social structure of this little village. It was among the few in the region to have completely disappeared after the mass emigration of the 1970s. Its inhabitants abandoned the village to settle in Sorgun, Ankara or Europe (France and Germany). In the Turkish capital – the most popular destination for migrants – the Kayalarlı all gathered in a district above the Yenimahalle, but in spite of this, they did not create an 'urban village'. With urbanisation, the village community crumbled as a result of a social ventilation arising from the different migratory influxes, and the initial competitive and 'agonistic' social structure. As much as the community was no longer a social space for political mobilisation, or a matrimonial one, it was even less a space for sociability (Fliche 2004). Taking this into consideration, what use does an association of villagers have when the village – as a physical space, a community and a social space have disappeared?

[6] The third reason behind the general reluctance is the fear that this association would reignite conflicts between families, which had been buried following migration. During the three decades prior to the exodus, the history of this village was characterised by serious animosities, but which never gave rise to a *kan davası* ('blood trial', vendetta). There was severe competition between the lineages, aggravated by the lack of land and pasture. Restoring links between families might result in the resurgence of conflicts existing prior to the rural exodus.

[7] These were the three main hurdles, which those behind the mobilisation succeeded in overcoming. The creation of the association in 1997 corresponds chronologically with the associative

craze in Turkey for the *hemşehrilik* (Bayraktar 2001; Massicard 2001, Pérouse 2005). It also illustrates the social construction represented by an *hemşehri* association, as it is not born from a 'spontaneous' movement. It is, on the other hand, the result of a collective mobilisation led by a small number of individuals originating from the village. There is not so much a collective enthusiasm amongst the 'social entrepreneurs' who, profiting from the wave, detach themselves from the movement and become its leaders. In fact, the opposite is closer to the truth: the individuals detach themselves from the group and decide to mobilise it (Siméant 1998: 53).

[8] The association of Kayalar was principally founded by a former migrant from France who returned to Turkey after a decline in his fortunes. He had the idea of bringing a totally deserted village back to life and settling there. His return can be seen as a kind of revenge on life, or as the recovery of a social prestige lost during his period of misfortune. But the reasons he exposes are mainly aesthetic, for instance, that 'the rural life' appears to him to be far more pleasant than the urban one. Despite his thirty years of absence, this former *gurbetçi* (migrant) quickly succeeds in constructing a social network. When in December 1996 he returns to Ankara and makes the decision to found an association, he has almost no contact with the former inhabitants of Kayalar. Back then, his social network is limited to his familiars. He is unknown in the district and has no useful connections. He speaks to his cousin about the project, who puts him in contact with someone who had tried to create an association a few years earlier – but without success due to administrative difficulties. A small but very determined group of people surround him. It is made up of approximately a dozen of men aged between thirty and fifty years old who spent their childhood in the village. Despite living in Ankara, they have often experienced migration to Europe and all joined an Alevist³ or folkloric association for a short period of time.

[9] For the new association, they had to reform links broken by migration and the process of social differentiation. After three months of door-to-door canvassing, they succeeded in recreating a network of former villagers. These former villagers were tentatively convinced with arguments drawing on feelings of a sense of common belonging, as well as those which took advantage of the

³ Alevi and 'Alevist' have to be distinguished: the first term refers to membership of a religious denomination, while the second terms refers to Alevism, an ideology promoting alevity as a reason for political action (Massicard 2002 : 24).

competitive tendencies between villages. For example: 'Abalı (the neighbour village) has an association and we don't'; 'We are from this village, it is a shame that this will be forgotten'.

Picnics, the generation gap and the reactivation of psychological attitudes

[10] In 1998, to mark the consolidation of the rebirth of this network of former villagers, a picnic was organised by the key actors near the city of Ankara, thereby reviving a classic associative activity. Its clear success shows that the mobilisation was about to succeed. The picnic became an annual event and the association soon decided that it had to take place in the village. In this way the *hemşehri* would meet in the village each year. This association picnic was held in Kayalar until that of August 2001, which ended with several brawls between the different families: 'they arrived and instead of meeting, dancing and visiting the village together, they stayed in their own little corners. They did not talk with each other and started to go around the village to make sure that nobody was encroaching upon their land. They went to the fields to do this. In the end, with the alcohol, there were some fights' recalls one of the organisers.

[11] This conflictual situation can first be explained by the new position which the village occupies in this network of former villagers. At the same time as the creation of this association, a parallel movement of migration back to the village was initiated. Several families rebuilt houses there and made the place a summer holiday retreat. Yet with this return, not only is the village converted into a holiday village, it also once more becomes a source of conflict between families, who now share in a common stake. They begin once again to see themselves in relation to the others; they recreate a social setup with conflicts and calumniations. Why does this return to the village generate a conflictual environment? To find the answer we have to look into the twenty or so legal cases opened in the village.

[12] In 2002, a total of twenty legal hearings were ongoing regarding about fifteen houses, which are unoccupied six months of the year; an astonishing number according to the sub-prefect (*kaymakam*)⁴. Of course, these hearings stoke the animosities between families, but above all, they

⁴ Often these lawsuits are a means of perpetuating a fraud. A Registered Land Plan of the village was made at the beginning of the 1950s, and normally every transaction regarding land has to take place with a *tapu*, the registered deeds to the property. When these do not exist, as in the case of a village which has not had a

reveal the two ways of thinking by the main protagonists of these claims, which are the roots of this transformation into a conflicting environment.

[13] The actions are mainly brought by *büyükler* (the 'elders'). The influence for this generation is clear: all the 'belligerents' are over sixty-five, and had experienced a longer period of socialisation in the village, leaving it as adults. They have been the less receptive to the mobilisation initiated by the younger persons (under fifty), whose socialisation mainly took place outside the village. But these *büyükler* are dominant in the new social configuration. They have at their disposal an authority legitimised by the traditional hierarchy arranged according to gender and age (Gokalp 1980)⁵. Their frame towards the village is vastly different to that of the younger generation. Two principle attitudes can be seen: one that can be qualified as 'competitive', and the other, linked with the first, as 'egalitarian'.

[14] Their way of relating to their place of origin is determined by a pre-existing 'competitive' framework, in which the neighbour is first and foremost seen as a competitor, and even an enemy. This attitude is a product of village life in the 1960s, which was characterised by a shortage of food and land.

[15] Taking, as a paradigm example, an affair which took place in the middle of the 1980s. At the beginning of that decade, only two people remained in the village. Both had bought a particular breed of cow promoted by the Turkish government. Following an epidemic half of the livestock died. The government being at fault, the two farmers were to receive compensation from a civil servant coming from outside the village. As there was no one else living there, the two farmers were to bear testimony for each other and declare how much his neighbour's dead cows were worth. One would

Registered Land Plan drawn up, the individuals wishing to sell their land sign a recognition of sale (*senet*) and give it to the new buyers. The *senet* is valid only if there is no *tapu*; if there is one, the *senet* has no legal validity. The fraud consists of selling a piece of land with a *senet*, under the pretence that the *tapu* has been lost, and to then initiate a legal claim in which the *tapu* is produced. The results are quite remarkable: in general, the claimant wins his case, recovers the land he had sold a few years earlier and receives an indemnity. The loser pays the costs of the trial. Sometimes a claimant will raise a claim of adverse possession and exploitation of a piece of land, but there is no legal act of sale, thus there are many possibilities of starting this kind of legal proceeding. In fact, the farmers of the neighbouring villages destroyed the stone piles (*sınır*, frontier), which, as their name suggests, mark the boundaries of property, in order to illegally exploit the fields of absent Kayalarlı. The action can also be brought for communal land, for example the illegal use of the public highway or common grazing land.

⁵ This hierarchy has not always been the same, as demonstrated by Hamit Bozarslan (1999) for the 1970s.

think that they would have reached an understanding to increase the price for both of them, but the exact opposite happened: one of the neighbours declared a price which was half the value of the dead cows, which led the other to do the same, and so both lost money instead of gaining. The lack of trust between the two farmers and their competitive mindset could not be clearer⁶.

[16] The second frame is more of 'egalitarian' in nature, and finds its expression in an obsessive preoccupation with communal property and its possible selfish privatisation. Public property must stay common and everybody must have equal access to it. This approach is the result of the collectivisation of 'free', i.e. inalienated public goods (Cuisenier 1975: 205). An example will illustrate this.

[17] One day, the uncle of one of the Kayalarlı who had returned to Kayalar arrives in the village with a copy of the Registered Land Plan and shouts to his nephew: 'It appears that you have encroached upon the main road with your fence and that you closed a track with your trough!' Taken aback, the nephew asks who had said that. 'In Ankara, people say that!' The argument lasts an hour, the new villager trying to explain to his uncle that if the track is now closed, it is because it now serves no purpose and it would be better for tractors to use another route; that his fence does not in any way encroach upon the main road. Every explanation is useless... 'In Ankara, people say that you cut off roads!' the angry uncle repeated. 'Because you understand,' interjects a neighbour of the same generation as the nephew, 'the old people and others, they want everything to stay as it was before. And before – you know – they never did anything to a track. Even if it was useless, they never changed anything. For them it is the same. They don't want people to change the tracks at all, even if they have become useless. Before, they were afraid of jealousy, of the *dedikodu*'. It is to be borne in mind that the non-appropriated communal goods are not limited solely to village space: the association is also considered to be part of it.

The impossible associative mobilisation towards the village

[18] The consequences of the revival of these frames led to the demobilisation of a part of its members. One of the differences with village life in the 1970s is that nothing forces the Kayalarlı to

⁶ As we will see later on, at that time, no figure of authority was present who that could have presided over the matter.

adopt a conflictual standpoint, as they can very easily avoid every kind of confrontation. In fact, with the appearance of conflicts, many of them decided to distance themselves from the 'cause' of this competitive polarisation by refusing to return to the village for any reason. They prefer to live in a sociability 'inspired' by the village – in a way of feeling a common sense of belonging; and participating in associative activities which does not place them in direct rivalry and does not bring back to life any competitions between families. Between the sociability network of former villagers and the village (Kayalar), they chose the first. The result is a situation in which the network of former villagers shuns the village of origin as its 'link', despite this being the very reason for its existence. To the members of the association, the village appears as a danger. In July 2002, the leaders of the village association decide not to organise the pick-nick in the village but in a national park near Ankara. The village as a place is an obstacle for the 'village' as a sociability network: the village is against the 'village'.

[19] The resurrection of the 'egalitarian' mindset has consequences for the mobilisation of associative entrepreneurs themselves: the renewal of the association's officers always presents a serious problem as there are very few members who are ready to become its leaders. In addition to a reluctance for taking any kind of civic responsibility, members fear defamation (*dedikodu*): 'they are afraid that people will accuse them of subverting funds or taking advantage of the association. But there is no money,' one of the founders said. 'People' mainly mean the *büyükler* who keep the 'windmills of calumny' going (Elias 1986). The accusation of subverting funds of an association or about its use for private means, is in fact against using it as a personal resource (prestige, electoral importance), which could possibly be beneficial in other contexts. We find here the 'egalitarian' mindset, which in actual fact, is a denunciation of the appropriation of communal goods.

[20] As a result, the initiators of the movement can no longer use the means of the association to mobilise the group for the village. All associative action towards the village is forbidden, while paradoxically its main function should be to contribute to the 'revitalization' (*yaşatma*) of the village. The first explanation is the straining of inter-familial relations, with the reappearance of the village as a common stake. The second is that all individual initiative within the association is perceived as a potential attempt to despoil the village's and the association's communal goods for private gain. Thus, steps to regenerate the village such as the restoration of the cemetery and the

construction of fountains, are not carried out by the association, but are acts of evergetism, sometimes collective, as was the case with the plantation of a forest. Some social entrepreneurs have succeeded in mobilising all young men living in Ankara, originating from the village, to help them plant a few thousand young trees in the pouring rain and muddy conditions. Even if the people initiating this mobilisation were in positions of responsibility in the association, and even if this mobilisation affected the majority of families from Kayalar, and that these young men were members of the association, this mobilisation was entirely separate from the association. The new forest was planted neither with money from the association nor in its name.

[21] A last example will be given of the construction of the *tekke* (holy site). The founder of the association and one of the leading members had taken the decision to construct a little building, which would serve as a *tekke*, at the base of the sacred village rocks. 'To allow everyone to carry out their sacrifices in peace, so that they could have water and a fireplace with which to cook the lamb. We want to install electricity so that we may spend evenings there', one of the two men behind the project told us. This project, which was to benefit all of the Kayalarlı required financing. About ten people were personally contacted by the two men for help in supplying the sand, stones and the roof. For both of them it was out of the question to use the association to raise the money. This would have caused a stir, as the second constructor explains, 'in Ankara, they say that if I'm looking to improve the village, it is to be able to sell it afterwards. This is the reason why.... we don't ask the association for help. We ask those who are interested in participating'. The reason behind the impossibility of investment in the village by the association appears clear: it all stems from the notion of using the association as a social springboard for personal ambition. On the other hand, evergetism does not result in bad-mouthing, as this is independent from the communal property.

Villagers or hemşehri ?

[22] The importance of the egalitarian framework in the refusal of the associations' members to place themselves in a competitive situation leads us to the conclusion that the Kayalarlı now see themselves more as a group of *hemşehri*, than a group of villagers. What is the difference between the two concepts? Literally, *hemşehri* means 'those who come from the same town', but a more pragmatic analysis allows us to discover a multitude of interpretations (Güneş Ayata 1990 : 97 ; Erder

1996 : 109). Turkish people have a very broad conception of the term: two people originating from the same district and meeting in another will call each other *hemşehri*, exactly as would two Turkish migrants originating from different regions but meeting abroad. The sense of common belonging expressed by the word is therefore not precise: it can refer to the village, district or country, according to the context in which the people meet. This spatial polysemy does not have to hide a more precise label when compared with the use made of this term in rural society in the 1960s. According to my sources, in the village, the term was used to address a stranger. Not just any kind of stranger: villagers would never have used the term while speaking to a civil servant, that is to say somebody of a superior social standing. The social function is not to denote a common geographical origin, but to construct a link so that the speaker is not anonymous any more, and therefore make it possible to relate to him so as to have a chat or offer a *çay*⁷. As much as it pre-supposes a common geographical belonging, *şehir* – the city; the emphasis has to be put on the prefix *hem* – meaning similarity, 'the same'. *Hemşehri* is a more than just a geographical link, it denotes a relationship of equality, and is therefore not intrinsically linked to the feeling of a common geographical belonging. In fact, my sources do not use this term to refer to the village community; they prefer the term '*millet*' – ('the people') or more simply '*köy*' – the village. The difference between a group of *hemşehri* and the 'village' would ultimately be that with 'village', we are in a social space differentiated by relationships characterised by unequal relationships, whereas a group of *hemşehri* is characterised by a group of equals⁸. In this way the *hemşehrilik* ideal appears, meaning a collection of norms to which a group attempts to conform, manifested here by the importance of equality between members and in regard to communal property. Hereafter, for a collective action to be successful amongst members of the association, it must necessarily fit the ideal of the *hemşehrilik*. That said, if this characteristic is necessary, it is far from sufficient.

⁷ Tea, *çay*, is a beverage drunk throughout the day and offered freely to visitors.

⁸ At this point we have to make clear that unlike the study conducted by Shankland (2003), no families had a superior lineage to others by reason of a particular religious charisma. No family was 'holy' or sacred, but this does not necessarily imply that all relationships were based on an equal standing. Demographics, economic wealth and family prestige of course differ from one family to another.

II. Patrimonialisation in Ankara: *hemşehrilik* and the manipulation of meanings

[23] The village clearly seems to be a restraint to associative mobilisation. The impossibility of: organising picnics in Kayalar, rebuilding the cemetery, building a *tekke* and planting a forest through the association indicates that the main barrier to the associative mobilisation is paradoxically the village itself. But does this mean that mobilisations occurring outside that geographical area are more likely to succeed?

[24] The initiators of the movement in fact attempted to encourage associative mobilisation through the patrimonialisation⁹ of historic village culture, as well as through the revival and invention of customs. These 'patrimonialising' collective actions thus have as their 'subject' communal property, which is the historic village culture. This is manifested in three main variations of traditions: the *semah*, the *cem* and the *aşure çorbası*.

[25] From that point on the question is whether the Kayalarlı will adhere or not to these collective actions, which must not only fit the egalitarian ideal of *hemşehrilik*, but also fulfil semiotic requirements by manipulating the substance of the traditions in an acceptable way for the associations' members. After illustrating the importance of this second condition through the failure of two collective actions (the *semah* and the *cem*), we will then demonstrate in a final example (the *aşure çorbası*) that both conditions have to be fulfilled for a successful action.

The semah

[26] The initiators of the movement largely inspired by activities organised by their counterparts throughout the country in *hemşehri* and Alevist associations, tried to organise village soirées (*köy gecesi*) based around a show: ritual dances (*semah*) performed by young members of the association. Yet these initiatives did not generate a following among members in the long term. Two evenings were organised around these ritual dances, but this practice did not continue afterwards: 'The first time, we held this in the marriage room in Yenimahalle. We had invited people

⁹ The difference between 'folklorization' and 'patrimonialisation' is subtle. Both phenomena are part of a mythification process in the sense that it covers obvious forms of 'motivation' (Barthes 1957: 199), but the specificity of folklore is that it takes the form of a visual projection. 'Folklorization' is above all a public spectacle: its first goal is to provide a 'spectacle', whereas the goal of 'patrimonialisation' is to engrain something as 'heritage', and to transform it into something which can be 'inherited'.

from other villages, politicians of Yenimahalle, the CHP, of course¹⁰... We did it again, but it was not so good. No one came. And then, little by little, the *semah* group split up. We did not want to reform a group. People don't have the time'. Kayalarlı misconstrued the invitation of official people as an attempt by some leading members of the association to manipulate it in order to promote their own political careers. Here we once again meet the concern about equality and the preservation of communal property as described earlier; the Kayalarlı morally condemn using the association as a springboard for achieving personal aspirations. However, this is not the only explanation for the failure of this collective action. In fact, the *semah* group could have continued to exist and perform in a more politically neutral environment, or one not tainted by what, in the eyes of the Kayalarlı, is judged as shocking personal conduct. But this was not the case: the group quickly split up.

[27] A supplementary explanation can be found in the manipulation of the main meaning behind the *semah*. Outside the fact that the techniques of the ritual dances of Kayalar had not been passed to the urban generations and that they had to be retaught with the help of a teacher of folklore, the religious sense of the *semah* undergoes an important alteration by being turned into a spectacle. Older people who used to dance during religious ceremonies in the village did not recognise the dances as *semah*. 'Galip taught us the *semah*. He is a schoolteacher. He used to go now and then to the Pir Sultan Abdal association and it is there where he learned them. It was his idea to form a group, as the older generation can no longer dance. My mother, she knew a little. For her, our dancing is not really the *semah*, but it has been forgotten,' one of the young dancers tells us.

[28] This manipulation led to important differences in how the Kayalarlı interpreted and received the ceremony. Detached from the religious ceremony of the *ayin-i cem* (Alevi ceremony that involved the whole village, *infra*), these dances were for many folkloristic – for the better but also for the worse. Generally speaking, this secular folklorization was accepted neither by the *büyükler* nor by the younger generation, as demonstrates this adolescent: 'It is not normal to dance the *semah* during marriages, for example. It is ridiculous. The *semah* is a prayer (*ibadet*), a greeting (*selam*). It means nothing to dance it like that. Some dance the *semah* in bars. It is normally impossible to do it with alcohol present. But now, they do it anyway. Normally one has to have carried out ritual washings before dancing.' When asked, the dancers defend this folklorization. Danced during these organised

¹⁰ This group of Alevi mainly supports the Cumhuriyet Halk Partisi (CHP- Kemalist) political party.

evenings, the *semah* is not folklore, but keeps all its religious meaning: a 'greeting' (*selam*) and a 'prayer' as a young dancer explains to us: 'Folklore is one thing. The *semah*, it is an *ibadet* (cult), it is towards God. You know – well, it was like folklore (he emphasises 'like'), but it was not folklore... it is true that it was a demonstration, a spectacle, but there is also a religious meaning.'

[29] The failure of this 'patrimonial' mobilisation is thus explained by the disrespect of the *hemşehrilik* ideal and by the absence of a consensus on the interpretation of the *semah*, which due to a manipulation of its meaning, which has not been fully accepted.

The cem

[30] The example of the *cem* is interesting because unlike the case of the *semah*, those behind the project were not accused of using the association for private means. The *hemşehrilik* ideal was thus respected, but in spite of this, the mobilisation failed. This allows us to isolate the importance of the 'semiotic' factor in the success or the failure of this patrimonial mobilisation.

[31] One of the first initiatives of the movement was in 1998 to bring the tradition of the *cem* back to life, and in this way to regroup all former villagers around a religious and cultural event, which Alevist associations all over the country had also recreated. The idea was well chosen: the *cem* as a religious ritual seemed perfect to inject new life into the village network and give new strength to the sense of common belonging.

[32] Before the rural exodus, the *ayin-i cem* (ceremonies of union) took place during the winter: a *dede* (religious authority) and his *aşık* (bard) came to lead the ceremonies. The *dede* took the role of judge and the main purpose of the ritual of the *cem* was to be a people's court. Many informants in fact remember this unique legal character. To them, it was a particular moment in which one could – thanks to an independent religious authority with knowledge of the history of the village, bring problems into the public arena without resorting to official legal proceedings, which were seen as too distant. Each *sülâle* (patrilineage) held its own ceremony, which the entire village had to attend. Failure to attend resulted in serious trouble, and implied that the ceremony could not take place, since one of the essential conditions, which allowed it to be held, was a 'union of souls': this prayer could not take place without peace and understanding between all villagers. Thus, the *cem* above all meant holding up a *sülâle* to be judged before all the other *sülâle*.

[33] The accounts of this ceremony are ambiguous. On the one hand, the informants often present this 'tribunal' as a moment where all the villagers were equal before the justice of the *dede*. However on the other hand, they also remember that in practice this was not the case, as people could buy a part of the defendant's wrongdoing: a fine was set, but a friend or a member of the family requested that the *dede* lowered it a little for him. In general, a whole network of contacts clubbed together and in this way succeeded in lowering the fine. Inequality of justice was therefore manifest (Gokalp 1980: 204-205).

[34] With urbanisation, the ceremony of the *cem* disappeared. One explanation is that the legal system for settling conflicts functioned badly in Kayalar. For example, it proved to be completely useless when the village was divided over the exploitation of a mine in the village at the end of the 1950s. In addition, the legitimacy of the *dede* underwent a crisis during the 1960s and 1970s as a growing number of villagers refused to recognise his authority. According to certain sources, the opening of the land and the politicisation in the 1970s led the villagers to take issue against the *dedelik*, likened to a 'feudal'¹¹ system. This theory seems very convincing, even more so as this is not the only village to experience a rejection of this religious authority: the same can be said of other villages of the region, even other provinces, for example Sivas.

[35] After 1975, no *cem* was held: urbanisation, rural to urban migration, the breakdown of the *dedelik* system and left-wing politicisation had deprived this religious ceremony of all meaning. Perceived as useless, even as archaic and restrictive, it was forgotten. Twenty years later it has made a comeback, but now exists in a oxymoronic manner. In its new form, the people's court no longer exists, which might lead us to believe that the *cem* has lost its religiosity and that when it is organised, it is on more commemorative – even folkloric lines. However, according to the organisers, this is not the case and the *cem* still lives on as a prayer even if the people's court is missing. 'In 1997, we organised a real *cem*. It was not a show. It was a real *cem*, but without *semah*. Back then we had no dancers. But it was a real *ibadet* (cult). We had invited some *dede* for it.'

[36] The *dede* invited to lead the ceremony are not the ones linked to the village, but came from Alevist associations: as a consequence they do not know the families of *talip* (disciples) among whom they will hold the ceremony. It is not by accident that the choice is made to invite 'foreign'

¹¹ Karpat mentions similar phenomena in other villages (1976: 129).

Citation : Fliche, Benoit (2005) 'The *hemşehrilik* and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, URL : <http://www.ejts.org/document385.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

dede: in fact, with little effort, it would be easy to find the correct *dede*. But inviting the *dede* traditionally attached to Kayalar was not desirable: for them, re-establishing contact with this *ocak* ('household') would result in the reestablishment of their prerogatives, which, twenty years before, had been de-legitimised. The decision to choose *dede* from outside the village allows the villagers to maintain more freedom towards them. That said, these foreign *dede* could, just like their predecessors, take on the role of the traditional judge, except that they hardly know the *talip*, their relationships and conflicts. In any case people would not allow this to happen, as it would be seen as an attempt to restore their power, and therefore as a return to the past – to 'feudalism', meaning an era where the *dede* 'were on the villagers' backs'. Consequently there is a double neutralisation of the *dede*: by choosing wise religious men who have never previously been in contact with the village, and by preventing them from fulfilling their legal function, the *cem*'s function as a people's court is over-shadowed.

[37] The sidestepping taken to arrive at a new meaning of *cem* is not accepted by the Kayalarlı because it results in a profound change in the *cem*'s religious connotations. It deprives the ceremony of all meaning, as much as this 'patrimonialisation' does not 'appeal' to those interested. The new ritual without a people's court is the subject of vocal criticism: 'Why organise a *cem* where the problems between families are not resolved? It makes no sense!' Thus, after one of the ceremonies, an old woman went to see the *dede* to complain about her neighbour, but the latter told her that it was none of his business and that he could do nothing for her. Her story is often used as an example to show the pointlessness of the rebirth of the ritual. So, the members of the association are clearly not convinced by the new manipulated meaning at the hands of the organisers. They do not want the absence of a people's court to 'replace' the meaning behind the ritual with a 'patrimonial' sense. They do not see any use in holding the *cem* ceremonies again if they do not carry out their main function of resolving conflicts between the families and individuals who participate. To many, these new ceremonies are not *gerçek* (real). Thus one can speak of a failure of the 'patrimonialisation', and after a second unsuccessful attempt, no organisers proposed another *cem*.

The *aşure çorbası*

[38] The first two initiatives might lead one to think that it is difficult, and that the former villagers are resistant to mobilisation. However the 'patrimonialisation' of the *aşure çorbası* (the *aşure* soup) shows that this is not always the case. This last example of patrimonial mobilisation is more effective than the two others, mainly because it fits the *hemşehrilik* ideal and because it results in an alteration in meaning which is smaller and more acceptable.

[39] The *aşure çorbası* is a sweet soup, which is prepared at the end of fasting in the month of Muharrem to commemorate the martyr Hüseyin in Kerbala (680). It is made up of twelve ingredients, the number referring to the twelve imams but also to the twelve days of fasting. Before mobilisation, the *aşure* was prepared and eaten in the family, after which it was offered to visiting guests, parents, friends and neighbours. The *aşure* therefore did not take the form of a collective ritual. It was both prepared and remained resolutely in the private sphere: it circulated, yes, but only within networks of alliances in the large sense, meaning friends and the extended family. Nonetheless under the direction of leaders of the association, this soup acquired new meaning and shape. It is now cooked and distributed collectively to the members of the association, while at the same time conserving its sacred character. Over a period of a few weeks, the president of the association collects money to purchase the necessary ingredients. The day before *aşure*, the older women meet and begin preparing the ingredients. Early in the morning, they start the cooking process which lasts several hours. The group meal is served at around midday: everyone is given a bowl of hot soup. Generally, it is also an opportunity to approve the association's budget. The men assemble and chat while the treasurer tries to find out who has not paid his contribution. Unlike the two previous attempts, this soup is a moment of successful village mobilisation.

[40] First of all one will notice that compared with other 'patrimonialisations', this one does not make any great modification to the pre-existing meaning. This clearly gives a clue why the *cem* and the *semah* did not work well: mobilised people tend to reject great changes in meaning. Collective enthusiasm only appears for cultural forms that change sparingly in their semiotic sense. The more the meaning is distorted, the less the collective action is effective. In addition, the collective use of the association, principally by the older women, did not give rise to suspicions of 'privatising' or using the association for a personal benefit.

[41] The success of the former annual associative picnic before various conflicts between villagers appeared, demonstrates a similar logic: it was not about the reinstatement of a village tradition but an innovation by the initiators of the movement. Elements of the village's past are not present and thus not manipulated. In addition, the association acting as a whole, especially the major role again played by elder women, eliminates suspicion that the association is being used to promote private interests, and so the *hemşehrilik* ideal is respected. In fact, during the association's first years of existence, the picnic was without a doubt the kind of mobilisation that worked best.

Conclusion

[42] What should be remembered from this monographic approach of an association from Ankara? First of all, we can see that the Kayalarlı do not adhere to all the reinstatements and inventions of traditions. Not only do they have to be acceptable on a semiotic level, they also have to fit the *hemşehrilik* ideal, meaning the concern for equality between members of the group and for use of communal property. This leads us to the conclusion that the association of Kayalar is not a village association but an association of *hemşehri*.

[43] In addition to the generation gap, we have seen that one of the main obstacles to associative mobilisation was, paradoxically, the village itself. This observation invites us to dissociate two elements that tend to be united: the village and the association – even if the village is the reason why the association is created. By doing this, we disestablish the tie that former villagers hold with their place of origin. Moreover, it seems that in order to fully understand the meaning of the term *hemşehri*, the researcher should not concentrate on the place of origin, but, more importantly on the underlying ideals and representations, which Turkish people emphasise when referring to each other using this word. In short, the 'hem' deserves more attention than the 'şehri'.

Citation : Fliche, Benoit (2005) 'The *hemşehri*lik and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, URL : <http://www.ejts.org/document385.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

References

- Barthes, Roland (1970) *Mythologies*, Paris, Seuil.
- Bayraktar, Serdar (2001) *Associations de pays : les fers de lance du clientélisme politique urbain*, Mémoire de fin d'études, Istanbul, Université de Galatasaray.
- Bozarslan, Hamit (1999) 'Le phénomène milicien : une composante de la violence politique dans la Turquie des années 1970', *Turcica XXXI*, pp. 185-244.
- Cuisenier, Jean (1975) *Economie et Parenté. Leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, Paris, Mouton.
- Elias, Norbert (1986) 'Notes sur le commérage', *Archives de la Recherche en Sciences Sociales* 60, pp. 23-29.
- Erder, Sema (1996) *Istanbul'a bir kent konu : Ümraniye*, Istanbul, İletişim.
- Fliche, Benoit (2004) ' 'La modernité est en bas' : ruralité, urbanité chez les habitants d'un gecekondular d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n°1, *Gecekondular*, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>
- Fliche, Benoit (2005) 'De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie', in Dorronsoro, Gilles (dir.), *La Turquie contestée. Mobilisations sociales et régime sécuritaire*, Paris, Editions du CNRS.
- Gokalp, Altan (1980) *Têtes Rouges et Bouches Noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie.
- Güneş Ayata, Ayşe (1990) 'Gecekondular Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehri'lik', *Toplum ve Bilim* 51/52, pp. 89-101.
- Hobsbawm, Eric ; Ranger Terence (1983) *The invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Karpat, Kemal (1976) *The Gecekondular – Rural Migration and Urbanization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lenclud, Gérard (1987) 'La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie', *Terrain* 9, pp. 110-123.
- Massicard, Elise (2001) 'Sivas, une province de Turquie entre local et global', *Etudes du CERI* 79, Paris, Sciences-Po, URL : <http://www.ceri-sciences-po.org/publica/etude/etude79.pdf>
- Massicard, Elise (2002) *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique. Le mouvement alévite en Turquie et en Allemagne depuis la fin des années 1980*, Thèse de doctorat en science politique, Institut d'Etudes Politiques de Paris.
- Pérouse, Jean-François (2005) 'Phénomène migratoire, formation et différenciation des associations de *hemşehri* à Istanbul : chronologies et géographies croisées' *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n°2, *Hometown Organisations in Turkey*, URL : <http://www.ejts.org/document369.html>

Citation : Fliche, Benoit (2005) 'The *hemşehrilik* and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, URL : <http://www.ejts.org/document385.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Shankland, David (2003) *The Alevis in Turkey: the emergence of secular Islamic tradition*, London, Routledge Curzon.

Siméant, Joanna (1998) *La cause des sans-papiers*, Paris, Presses de Sciences Po.



De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration

Benoit Fliche

UNE DÉLÉGATION « BANALE »

La Renault 16 jaune s'engageait sur la grande route qui mène à Yozgat, lorsqu'une dispute éclata à son bord : « Non, il ne faut pas exagérer, on ne va pas aller voir ces enfoirés de MHP¹ ! » criait le conducteur. « Tu as raison ! On peut quand même pas faire ça ! On est alévis² ! » acquiesça son voisin. Le troisième, tassé sur la banquette arrière, reprit alors de plus belle, entre deux bouffées de cigarette : « Oui, peut-être... Mais c'est la troisième fois que je vais au *köy hizmetleri*³ et ça donne toujours rien. Alors pourquoi ne pas aller voir le MHP ? Au *köy hizmetleri*, ils sont tous MHP. » Le calme revint un peu lorsque le passager de derrière avoua que sa proposition était une provocation. On reposa alors la question qui avait provoqué tant d'émoi : qui devait-on aller voir ? À qui devait-on se plaindre ? En effet, les employés du service des villages de la préfecture étaient passés dans la plupart des villages pour entretenir la voirie, à l'exception de deux, pourtant proches de la sous-préfecture. Mais d'après l'administration, le premier village était proche de la route principale et le second ne comptait que quatre personnes durant six mois de l'année, ce qui ne le plaçait pas au rang des priorités. Le conducteur et le passager arrière, *muhtar*⁴ respectivement des deux villages,

1. *Milliyetçi Hareket Partisi* : parti d'extrême droite.

2. Les alévis sont des hétérodoxes musulmans, minoritaires en Turquie, dont les pratiques religieuses sont notamment caractérisées par l'adoration d'Ali.

3. Services administratifs des villages. Ces services dépendent du ministère du même nom.

4. Le *muhtar* remplit la fonction de maire dans les villages.



avaient alors décidé d'unir leurs forces pour protester contre cette « omission ». Leur revendication était fondée : avec les pluies de printemps, les chemins de terre se transformaient en de véritables bourbiers impraticables autrement qu'en tracteur. Le service des villages faisant la sourde oreille à leur demande, les deux maires devaient trouver un homme influent pour faire avancer leur demande. C'était le but du voyage ainsi que l'objet de la dispute : qui donc aller voir ? La banalité avec laquelle était vécue la démarche des deux maires était frappante : il était « naturel » de passer par un intermédiaire puissant pour faire aboutir une demande, la discussion portait uniquement sur le choix de la personne à aller voir. Ce n'était pas la première fois que j'observais des comportements de ce type face à l'administration. Cependant, cette équipée à Yozgat pour une histoire de route m'a fait comprendre combien était centrale, dans le cadre d'une analyse de l'action collective, l'interface entre les citoyens ayant des revendications « banales » et l'administration turque.

En effet, cette administration constitue le passage obligé pour accéder aux ressources de l'État, autorisations ou services. Lorsque celle-ci manifeste une certaine fermeture dans une procédure normale, pour une raison quelconque, les citoyens de Turquie mettent en œuvre une série d'actions pour arriver malgré tout à leurs fins.

Pour saisir au mieux ce rapport à l'administration et ces actions qu'engagent certains administrés, j'ai pris comme objet la mobilisation d'un groupe de villageois autour de leur village d'origine. Entièrement vidé de sa population en 1975 en raison de l'exode rural, ce petit village d'alévis renaît doucement depuis 1996. Lorsqu'ils n'ont pas migré en Europe, ses habitants se sont installés dans un même quartier auto-construit (*gecekondu*) d'Ankara.

L'une des caractéristiques de cette mobilisation est que le motif des revendications est peu politique. Il s'agit de revitaliser ce village, en menant différentes actions collectives allant de la création d'une association villageoise à Ankara à la plantation d'un bois en passant par la progressive reconstruction des maisons. Rendre compte de cette mobilisation populaire, des difficultés qu'elle rencontra comme des solutions que les acteurs adoptèrent, nous permettra ainsi d'explorer plus avant le rapport entre usagers et administration turque.

Cette mobilisation collective repose essentiellement sur un entrepreneur social particulier. Nous verrons que le succès de la mobilisation qu'il a amorcée repose sur sa capacité à gérer les relations avec l'administration. Il doit surmonter les obstacles rencontrés dus à la structure du groupe lui-même, mais aussi aux représentations collectivement partagées sur la bureaucratie. Aussi, pour mobiliser le groupe dont il se réclame, il doit démontrer sa capacité à faire lien, à mener des actions



réticulaires⁵ efficaces en direction de l'administration pourvoyeuse de ressources. Tout d'abord, à partir de quoi fait-on lien ? existe-t-il des types de liens (politiques, religieux, familiaux, amicaux) privilégiés ou performants ? En second lieu, quelles sont les techniques réticulaires utilisées ?

QUAND LA MOBILISATION RECRÉE LE LIEN : LA « PATRIMONIALISATION » DU VILLAGE

Le phénomène de retour au village, et les actions collectives qu'il a suscitées, ne prend pas sa source dans une demande spontanée. C'est le contraire qui est vrai : quand un individu a décidé de mobiliser les villageois, ceux-ci ont opposé une certaine passivité. En effet, ils ne percevaient pas quels avantages pouvait leur rapporter cette entreprise. À quoi sert une association de village lorsque personne n'habite plus le village ? Est-elle vraiment indispensable lorsque l'on projette sa vie, et sa mort, à Ankara ? L'association était perçue comme superflue par la majeure partie des anciens habitants parce que la présence et la mémoire du village s'évanouissaient peu à peu. En vingt ans, le deuil semblait être fait. Il n'y avait aucun désir de faire « revivre » le village, de se réunir autour de cette commune appartenance, autour de l'idée d'*hemşehrilik* (« concitoyenneté »). Il fallait donc convaincre les villageois de sa pertinence.

La mobilisation a reposé essentiellement sur un entrepreneur social, Durak, *muhtar* du village d'origine depuis les élections de 2001. Lorsque Durak effectua son *kesin dönüş* (« retour définitif ») de France en Turquie en 1996, personne ne songeait un instant à retourner au village, même pour les vacances. Mobiliser cette population autour de cette idée de revitalisation du lieu d'origine paraissait alors bien utopique. C'est pourtant dans ce projet que s'engagea Durak.

Après trente ans en France et une solide expérience associative, Durak a accumulé un capital culturel suffisant pour affronter l'administration. Son statut social correspond à l'engagement dans ce type de solidarité. Malgré son « exil », il se constitue rapidement un réseau social.

Quelles sont donc ses motivations ? Alors qu'il parvint à une remarquable réussite en migration, il a subi un gros revers de fortune au milieu des années 1990. Rentré en Turquie pour des vacances, il passe dans le village de son enfance entièrement désert. Il se met alors en tête de le faire revivre et de s'y installer. Si l'on peut lire dans ce retour une certaine

5. On peut parler d'« action réticulaire » lorsqu'un acteur fait jouer son réseau social pour entreprendre une action.



« revanche sur la vie »⁶ qui passe par la reconquête d'un prestige social perdu lors de sa période d'infortune, les motifs qu'il expose sont aussi d'ordre esthétique, voire mystique : une vieille femme l'aurait vu en rêve s'occuper des roches sacrées qui surplombent le village, des années avant son retour définitif. Durak évoque souvent ce rêve « prémonitoire » pour justifier son action, s'inscrivant ainsi dans un destin (*kader*) et conférant dans le même temps une dimension quasi religieuse à son entreprise.

Ce retour est dans un premier temps jugé comme un signe de « folie » par son entourage. Le village était alors perçu comme un désert, tout juste bon à être visité quand on passait voir de la famille dans la région. Personne n'y vivant, pourquoi s'y réinstaller ? La perception dominante retenait les aspects négatifs — « absence d'infrastructures », « rigueur climatique », « isolement » — et faisait taire une certaine affectivité, pourtant présente. Le « village » continuait à évoquer ; il trouvait encore écho dans le champ affectif commun, mais sa disparition effective entraînait progressivement la marginalisation dans le discours des propriétés positives — « tranquillité », « pureté » de l'air, de l'eau et des aliments.

Durak ne l'entendait pas de cette façon. Progressivement, il va renverser les perceptions, en imposant un nouveau cadre d'interprétation, qui va entraîner une « prise de conscience » esthétique et donc permettre l'amorce de la patrimonialisation. Il commence par fonder une association de village dans l'espoir de reconstruire un réseau « *hemşehri* » (« compatriote »). Un noyau dur acquis à son idée d'association — ceux qui avaient tenté l'expérience quelques années plus tôt, sans succès — se forme rapidement autour de lui et, en jouant sur un attachement commun en train de disparaître, ils réactivent un sentiment identitaire « *hemşehri* ».

Après la mise en route de l'association, Durak décida de repartir au village, démontrant par là que la réinstallation était possible. En palliant les problèmes d'infrastructure, il résolut une question sensible : le village pouvait être aussi confortable que le quartier de *gecekondu*. Avec cette démonstration tombaient les derniers obstacles à l'émergence d'un sentiment esthétique partagé par l'ensemble des « villageois ». Les propriétés négatives retournaient dans l'ombre, laissant la place aux propriétés positivement connotées. Le retour au village, comme choix de vie, devenait envisageable. La patrimonialisation prend alors plusieurs figures : reconstruction de maisons — en béton, et non plus en pisé comme autrefois —, installation de l'eau et de l'électricité, plantation d'un bois, aménagement du *tekke* (lieu saint), restauration du cimetière, etc.

6. C'est là un des mobiles, plus ou moins avouables, qui reviennent par exemple dans le discours des « passionnés ». Plonger dans une passion est souvent la façon de réparer ce que l'on considère comme une injustice, de prendre une revanche sur la vie (cf. BROMBERGER, 1998).



Il apparaît ici clairement que l'engouement ne prend pas sa source dans une demande populaire. De même, on ne distingue pas d'entrepreneur qui, profitant de la vague, se met à la tête du mouvement. Le contraire serait plus vrai : un individu se détache du groupe et décide de le mobiliser. Il crée la dynamique mobilisatrice face à des mobilisables qui présentent une certaine passivité, voire une inertie. Il peut s'entourer d'un groupe de mobilisateurs qui, à leur tour, entretiendront le mouvement. Ici, le groupe de mobilisateurs sut relancer un sentiment de *hemşehrilik*, pour provoquer ce mouvement collectif en direction du village. Les fondements de l'association reposent sur ce sentiment qui reste instable et qu'il convient de renforcer par des activités en tout genre, comme des fêtes ou des pique-niques. L'association est donc moins le fruit d'un sentiment de commune appartenance que son producteur : en ce sens, on pourrait dire que la mobilisation collective a créé le sentiment d'appartenance et non l'inverse. Mais ces différentes actions nécessitaient des ressources étatiques, ce qui nous amène à notre deuxième point.

LES CONTRAINTES BUREAUCRATIQUES

Les obstacles rencontrés sont certes dus à la structure du groupe, mais aussi aux contraintes bureaucratiques. Le succès de la mobilisation que Durak a largement incitée repose sur sa capacité à obtenir des ressources étatiques (autorisations, services), et donc à gérer les relations avec l'administration.

Les représentations de l'administration et du politique comme frein à la mobilisation

Bien que le thème du rapport entre citoyens et bureaucratie en Turquie ne soit pas absent dans ce que l'on appelle la « littérature villageoise » (Rathbun, 1972 ; Dumont, 1978), il n'a que sporadiquement attiré l'attention des chercheurs. L'étude ethnologique de June Starr (1978) sur les conflits dans le monde rural de la région de Bodrum est l'un des rares travaux abordant la question de manière systématique.

Si une continuité des comportements est constatable sur beaucoup d'aspects entre les paysans de June Starr, dans les années 1960, et mes observations aujourd'hui, quelque chose a pourtant considérablement changé dans le rapport avec l'administration. Les villageois de Bodrum ne paraissent pas avoir peur de la bureaucratie, alors que ceux de Yozgat ont une attitude moins confiante. Est-ce une question de terrain ou est-ce dû à une rupture, fruit du régime militaire du 12 septembre ? Pour le



déterminer, il serait nécessaire de faire une archéologie de ce rapport à l'État. En attendant, on peut émettre l'hypothèse que le coup d'État, et notamment le recours systématique à la torture au début des années 1980, a modifié quelque chose dans le rapport au politique. La violence d'État a changé physiquement les perceptions et l'habitus politique d'une bonne partie des citoyens turcs. Même s'il ne participa que modestement aux activités politiques des années 1970, ce groupe alévi connut de nombreuses descentes de police. Beaucoup de personnes, hommes comme femmes, subirent des arrestations, jugées arbitraires par les habitants du quartier, et firent un passage par les prisons d'Ankara. Certains y furent torturés. Chaque annonce d'une personne torturée produisait une onde de choc dans le quartier : cela ne se limitait pas au cercle de connaissances et l'effet escompté — éloigner la population de la politique par la « terreur » — fut atteint. Aujourd'hui, ce groupe présente une certaine pusillanimité pour tout ce qui touche de près ou de loin à la prise de responsabilité publique. La peur de l'État était en partie à l'origine de leur méfiance initiale envers ce projet d'association villageoise. Pour eux, « association » signifiait *örgüt*, « organisation politique », un terme négativement connoté, puisque renvoyant aux organisations clandestines armées. Le souvenir encore très fort de la « période politique » (*siyaset dönemi*) les dissuadait d'être mêlés à une « organisation ».

De la loi à la négociation

L'association de village est née malgré une multitude d'obstacles, de peurs, d'inertie ; la crainte de l'État fut un important facteur inhibant. Cependant, la capacité d'entrave de l'administration ne se limite pas à sa capacité d'inhiber : elle impose aussi des contraintes légales avec lesquelles il faut composer. Créer une association de village procède d'une action collective, mais aussi d'une action juridique qu'il faut être capable de mener à terme.

La quantité pléthorique d'associations de village, observable à l'œil nu dès lors que l'on se promène dans les quartiers populaires des métropoles, laisse penser que leur création est aisée. Elle nécessite pourtant une certaine habitude de l'écrit, mais aussi des connaissances juridiques que tout le monde ne possède pas dans ce quartier. Ceux qui disposent de ce savoir et qui désirent se lancer dans l'aventure doivent s'armer de patience. La loi est par, principe, connue de tous et aucun fonctionnaire ne se donne la peine de rappeler, en donnant les formulaires, certaines informations pratiques. C'est évidemment au moment de la remise des dossiers que les membres fondateurs apprennent ce qu'il fallait surtout se garder de faire : ils sont alors bons pour tout recommencer. Avant Durak,

quelques entrepreneurs sociaux avaient essayé de créer une association de village, mais abandonnèrent devant les difficultés administratives : la paperasserie et les trois échecs successifs eurent raison de leur initiative. Durak lui-même dut s'y reprendre à quatre fois avant de « réussir ». On totalise donc sept essais étalés sur six ans.

Mais les difficultés avec l'administration ne se limitent pas à ces tracasseries. Cette dernière continue à exercer un contrôle une fois l'association fondée : les responsables associatifs doivent l'avertir lorsqu'ils tiennent des réunions officielles, notamment s'ils décident d'un renouvellement du bureau. Un représentant de l'administration contrôle alors la légalité du déroulement de la réunion.

Les sanctions peuvent être lourdes et aller jusqu'à la fermeture de l'association. Ainsi, les membres de l'ancien bureau durent verser l'équivalent de 150 euros d'amende par personne pour ne pas avoir demandé l'autorisation de se réunir un mois à l'avance. Le fait que de nombreux entrepreneurs sociaux potentiels reculent devant les prises de responsabilité s'explique par un ensemble de craintes plus ou moins fondées, pouvant aller de la peur d'avoir de graves ennuis judiciaires à l'inquiétude plus prosaïque, mais plus réaliste, de payer une amende.

Fonder une association et la faire vivre implique donc un parcours du combattant qui élève le coût de la mobilisation, l'inhibe et la décourage. Le rapport à l'administration est « crispé ». Mais n'y a-t-il pas là quelque chose de commun à toute bureaucratie ? Sans doute. Comme beaucoup d'autres, la bureaucratie turque a mauvaise réputation. Elle présente cependant quelques spécificités par l'arbitraire qui y règne. Du point de vue des villageois, les tracasseries minutieuses font souvent écho à l'incompétence des fonctionnaires, à la fuite devant les responsabilités⁷ et à la corruption (Sirman, 1990, p. 37). Les passe-droits⁸ alternent avec une soudaine rigidité. Ce balancement incessant, et parfois brutal, entre le registre de l'officieux et l'officiel, le soudoyable et l'incorruptible — dans notre exemple, entre un quorum sévère et un soudain attendrissement du fonctionnaire qui sauve la situation *in extremis* — entraîne une anxiété et une usure de l'« administré » toujours soumis à l'incertitude quant à l'issue de ses démarches. Le citoyen est toujours en situation potentiellement délicate avec l'administration turque, qui dispose d'un arsenal juridique considérable pour entraver la formation d'une association.

7. Par peur d'une sanction hiérarchique, certains employés se refusent à toute initiative. Il faut préciser qu'un certain nombre d'employés des administrations ne sont pas titularisés et dépendent donc de la volonté de leurs supérieurs. Leur statut extrêmement précaire ne favorise pas la prise d'initiative. Pour les employés titularisés, ce serait la peur de la mutation qui entraînerait cette réticence devant la prise de responsabilité.

8. Pots de vin — *çorba parası* (« l'argent de la soupe »).

FAIRE LIEN AVEC UNE ADMINISTRATION POREUSE

Depuis le coup d'État du 12 septembre, l'« anxiété » de l'administré et les contraintes objectives qu'exerce la bureaucratie entravent les actions collectives. La voie légale n'est pas entièrement inopérante, mais elle se trouve concurrencée par d'autres voies, non légales, qui facilitent l'action. Dans les années 1960, June Starr notait que les villageois avaient un mode particulier d'approche de l'administration. Ils abordaient les « officiels » non comme des représentants de l'État, mais comme des individus ; ils utilisaient pour communiquer avec eux les canaux de communication des réseaux personnels (Starr, 1978, p. 96). C'est justement cette personnalisation du rapport à l'administration que les entrepreneurs sociaux comme Durak cherchent à créer.

Ces actions ne sont rendues possibles que parce que l'administration est perméable à d'autres modes d'interface que ceux prédéfinis par le cadre juridique : une communication autre qu'officielle est envisageable, voire préférable quand elle est efficace. Ainsi, la veille d'une réunion importante de l'association, un décès avait endeuillé le quartier : la majorité des adhérents était partie aux obsèques. Les responsables de l'association se retrouvent dans une situation embarrassante puisque le nombre légal de participants n'est pas atteint. Cependant, l'un des membres, fonctionnaire à la mairie, a un ami commun avec la fonctionnaire venue surveiller le déroulement « légal et démocratique » de la réunion. Une discussion après, cette dernière se tient avec un nombre se situant bien en deçà du quorum exigé. Ce qui sauve la situation est ici la capacité de l'un des membres de l'association à faire lien — à travers une relation d'amitié — avec l'administration. Grâce à une « action réticulaire », la séance se tient.

Qu'il faille faire pression sur un fonctionnaire ou sympathiser avec lui, il s'agit toujours de tisser des liens « autres », officieux, plus efficaces que ceux prévus dans le rapport normal « administrateur-administré ». C'est donc de la capacité de certaines personnes à personnaliser leur relation avec l'administration que dépend largement la réussite d'actions collectives. L'entrepreneur doit dès lors faire preuve d'une grande dextérité en matière de « maniement de réseau ». Pour mobiliser le groupe dont il se réclame, il doit démontrer sa capacité à faire lien, à mener des actions réticulaires efficaces en direction de l'administration pourvoyeuse de ressources.

Une fois ce principe général accepté, rien n'est véritablement organisé ou calculé — c'est du moins ce que j'ai constaté sur le terrain : la discussion s'engage dans la voiture pour savoir qui on doit aller voir, après avoir constaté que la négociation directe avec les fonctionnaires chargés de l'entretien de la voirie est un échec. Il s'agit donc plus de



tentatives, de tâtonnements que d'une stratégie planifiée, comme l'exprime très bien le chauffeur de la « délégation » : « On essaye... Si ça marche, c'est bien. Si ça ne marche pas, on fera autre chose. On verra alors. » Cette acceptation de l'aléatoire de la démarche n'enlève rien à la conscience de l'enjeu de l'interaction.

Ces modes réticulaires méritent que l'on s'y attarde tant ils nous renseignent sur la façon dont l'action prend forme. À partir de quoi et comment fait-on lien avec l'administration, quand on est villageois de Yozgat et qu'on part donc relativement « mal doté » ? Nous verrons qu'il n'est nul besoin de connaître des personnes haut placées ni d'être bien introduit pour faire aboutir des revendications. En revanche, l'entrepreneur social doit mener une action réticulaire en trouvant la bonne « cible », le bon « levier » et en exerçant une pression efficace. À partir de quelques exemples, je m'interrogerai sur les types de solidarité qui se révèlent être des liens performants, avant de proposer une typologie, non exhaustive, des techniques réticulaires utilisées.

La route et le başkan : les usages des liens politiques

Le premier type de lien mobilisable est politique : en effet, le moyen de pression le plus évident s'offrant aux administrés par rapport à l'administration, et donc aux hommes politiques, est leur poids électoral. Mais, de ce point de vue, les obstacles pour que les revendications des villageois soient entendues sont de taille : le village est non seulement minuscule — il s'agit de l'un des plus petits de l'arrondissement —, mais aussi désert la moitié de l'année, ses habitants n'y venant que pour passer l'été. N'ayant pas de poids démographique, et donc électoral, à mettre dans la balance lors des négociations, il n'est pas prioritaire dans l'attribution des ressources. Il l'est d'autant moins que le contexte politique lui est extrêmement défavorable, car la région est, de longue date, dominée par le MHP et les partis islamistes. Or le village est alévi, avec un vote majoritairement CHP (laïque, de centre gauche). Il n'a donc aucun « avantage » politiquement monnayable.

Ce premier exemple montre que l'efficacité de l'action réticulaire ne réside pas dans la nature de la cible : l'entrepreneur social peut parvenir à ses fins en faisant pression sur des fonctionnaires qui ne sont pas situés en haut de la hiérarchie.

Cela dit, l'absence de prise de responsabilité de la part des fonctionnaires oblige les demandeurs à trouver un levier puissant, puisque le fonctionnaire qui décide de répondre aux sollicitations et donc d'engager une démarche prend un risque. La question est alors de trouver le levier, qu'il faudra rétribuer d'une manière ou d'une autre. Cette rétribution



représente un coût qui doit être évalué dans l'action réticulaire. Si l'on ne dispose d'aucun lien puissant avec le « fonctionnaire-cible », le levier, lui, doit avoir une certaine ascendance sur lui. Un très bon levier serait, par exemple, le président de la branche locale d'un parti qui a, au gouvernement, le ministère dont dépend la cible. Un tel levier peut effectuer une pression efficace : si le fonctionnaire est récalcitrant, le président du parti peut en référer à ses supérieurs d'Ankara et prendre des sanctions contre lui, qui peuvent aller jusqu'à la mutation s'il est titularisé. Durak et ses deux camarades adoptent cette stratégie lorsqu'ils se rendent à la préfecture pour faire restaurer les routes de leurs villages respectifs, puisqu'ils choisissent comme levier le président local du DSP⁹. Il y a plusieurs raisons à cela, clairement exprimées. Bien que le MHP ait alors en charge le ministère des Affaires villageoises, les deux *muhtar* pensaient que le président¹⁰ de la branche locale du DSP pouvait intervenir, probablement en raison de la majorité parlementaire de ce parti et de son poids au sein du gouvernement de coalition¹¹. La contrepartie monnayée fut clairement énoncée durant l'entrevue : il s'agissait de voix d'électeurs, le président se plaignant que beaucoup de villageois venaient le voir, mais que cela ne ressortait pas forcément lors des élections. Face à cela, les maires plaignants faisaient remarquer qu'il devait faire quelque chose, sans quoi, la prochaine fois, ils iraient négocier avec le MHP.

On peut s'étonner de cette menace, tant l'association entre « alévis » et « gauche » apparaît « naturelle » : elle fut pourtant prise au sérieux par le président. En effet, un simple coup d'œil sur les résultats électoraux des différents villages connus pour leur alévité montre que le « vote alévi MHP » existe bien.

L'absence de prise en considération de l'alévité des demandeurs est intéressante. Si les deux *muhtar* se gardèrent bien de l'évoquer, le troisième homme tenta d'expliquer que c'était parce qu'ils étaient alévis qu'ils étaient mal desservis. La véracité de l'assertion n'est pas la question. Celle-ci se trouve plutôt dans l'acceptabilité par le représentant du parti de cette affirmation « particulariste ». Ce dernier ne peut ignorer la très forte corrélation existant dans cette région entre l'alévité et le vote à gauche : si tous les alévis ne votent pas à gauche, dans ce canton d'Anatolie centrale, tous les villages qui votent à gauche sont alévis¹². Aussi pouvait-on attendre une certaine sensibilité, de la part d'un représentant d'un parti de gauche, à cet argument. Ce fut tout le contraire qui

9. Le DSP, est un parti de gauche nationaliste.

10. *Başkan* : « directeur ».

11. Il était visiblement habitué à recevoir de telles délégations vu la forte densité de chaises dans son bureau.

12. Sur 15 villages qui votent à gauche depuis 1965, 14 sont majoritairement alévis. Les 13 autres villages alévis du canton — dont 7 mixtes — votent à droite.



se produisit. Le président fit une leçon d'un quart d'heure à cet « impertinent » qui venait réintroduire de la « différence », du séparatisme, là où il ne fallait surtout pas en mettre. Les choses étaient donc claires : les maires venaient négocier des voix de villageois de gauche, non des voix de villageois alévis. L'alévitité, alors qu'elle constitue la base électorale de la gauche du canton, n'a donc pas voix au chapitre lors de négociations politiques. Durak critiqua d'ailleurs sévèrement son camarade d'avoir avancé cet argument et se rangea sans réserve du côté du donneur de leçon : l'alévitité ne devait pas être érigée en argument politique, même si, par ailleurs, la façon la plus courante d'expliquer son engagement à gauche est d'évoquer son appartenance religieuse. On retrouve ici le « discours de l'unité » : l'unité de la nation turque constitue une référence obligée et participe du « consensus obligatoire » qui fonde le cadre politique du dicible et de l'acceptable en Turquie. Adopter un discours remettant en cause — de près ou de loin — l'unité « sacrée », revient à se placer en dehors de toute légitimité politique (Copeaux, 2000 ; Massicard, 2002a). Aussi des revendications « aléviées » ne pouvaient-elles que desservir les plaignants. Ce premier exemple nous montre que certains liens sont discrédités dans certains contextes ; ici, l'alévitité n'est pas légitime comme lien dans le champ politique.

Les trois hommes sortirent du bureau du DSP avec un avis mitigé sur la réussite de leur action. Ils avaient bien conscience de la fragilité du lien qui les reliait au président : leurs voix étaient maigres. En revanche, ils ne doutaient pas de l'ascendant du responsable du parti sur les fonctionnaires.

Les poteaux et le « cousin éloigné » : les usages des liens de parenté

Notre second exemple concerne les démarches faites par Durak pour l'obtention de poteaux électriques pour l'éclairage public du village. Il montre le fonctionnement du lien le plus classique : la parenté, bien qu'ici éloignée. Ici, le levier est un ami ankariote de Durak et son parent éloigné — leurs deux mères sont cousines. Il a un emploi modeste à la direction de l'équipement électrique : il est réceptionniste à l'hôtel dans lequel descendent tous les directeurs départementaux de l'équipement lors de leurs séjours réguliers à Ankara. Outre le « petit pouvoir » que lui confère ce métier — donner ou non de bonnes chambres —, il connaît personnellement tous les directeurs. Aussi est-ce avec lui que Durak va voir une première fois celui de Yozgat. Il lui fait part de son besoin de poteaux électriques. Le directeur reçoit les deux hommes, mais n'entreprend rien. Il faudra une seconde « charge » de Durak — sans la





présence de son intermédiaire — pour qu’il accepte de livrer le matériel, de façon très généreuse d’ailleurs. Bien qu’il ne compte que quatre habitants permanents, le village dispose désormais de l’un des meilleurs éclairages publics du canton, source de la jalousie des autres villages. Cette action réticulaire fut donc particulièrement efficace.

Pourtant, aucune rétribution n’est véritablement proposée au directeur : il n’y a pas d’enjeu électoral. On peut y voir — mais n’est-ce pas là un peu hasardeux ? — une extension de son réseau d’obligés : le fonctionnaire intermédiaire contracte une dette envers lui. Le « cousin » de Durak devra à l’avenir faire attention à lui donner une bonne chambre lorsque ce directeur de Yozgat viendra voir ses supérieurs à Ankara.

Enfin, pourquoi ce « petit » fonctionnaire a-t-il aidé Durak, alors même qu’il ne manifeste pas un grand intérêt pour ce retour aux sources ? Il ne participe pas aux réunions de l’association, et très rarement aux manifestations « culturelles » que celle-ci organise. Enfin, il n’entend absolument pas reconstruire une maison là-bas. On peut donc se demander quelle contrepartie cet ami a reçue pour ce service. La compensation ne doit pas être cherchée dans l’amitié qui le lie à Durak, mais plutôt dans le réseau d’obligations familial, voire dans la reconnaissance que l’intermédiaire acquiert par son action dans son milieu familial proche, plus particulièrement auprès de sa mère. Celle-ci joue un rôle très important dans le mouvement de patrimonialisation du village : gardienne de la mémoire généalogique de nombreuses familles, elle est l’une des organisatrices de l’*aşure çorbasi günü*¹³ ; elle fait aussi partie de la trentaine de personnes rentrées au village pour s’y inscrire sur les listes électorales, permettant ainsi au village de regagner le droit d’avoir un *muhtar*. Malgré son âge, elle est très active. Son fils pouvait difficilement refuser d’aider Durak, qui avait l’appui inconditionnel de sa mère, d’autant plus qu’elle est une très bonne amie et cousine de la mère de notre entrepreneur social. Le levier peut donc être ici considéré comme une cible dans un premier temps : il faut faire pression sur lui pour qu’il fasse pression sur autrui.

La forêt et l’ami : les usages des liens amicaux

Dans les deux cas précédemment étudiés, l’entrepreneur a besoin d’intermédiaires pour pouvoir agir, ce qui augmente le coût de son action, entraîne une perte de centralité et, par là, de contrôle, voire de pouvoir.

13. Jour de la soupe *aşure*, préparée en commémoration du martyr d’Hüseyin à Kerbela, le dixième jour du mois de *muharrem*. Cette fête prend de forts accents de tradition réinventée.



Plus il augmente le nombre des intermédiaires, moins il maîtrise les interactions au sein de son réseau. En revanche, en se plaçant lui-même comme levier, il raccourcit ses chaînes de réseaux et gagne en centralité et en pouvoir. Il devient alors avantageux de faire lien directement avec la cible.

L'action réticulaire la plus spectaculaire illustrant cette position de levier acquise par notre entrepreneur social est le reboisement de l'une des collines du village. À la suite de l'une de ses nombreuses visites dans les administrations de la préfecture, Durak est présenté au directeur des eaux et forêts de Yozgat. Au cours d'une conversation, le directeur vient à se plaindre du profond ennui qu'ils éprouvent, sa femme et lui, à être dans une région aussi puritaine. Durak, ne manquant pas une occasion de fustiger les *yobaz* (« bigots ») de Yozgat, propose à ce dernier de venir pique-niquer dans son village ; un déjeuner familial sur l'herbe, forcément « arrosé », qu'accepte ce dernier. Durak a donc fait lien, dans un premier temps, avec l'un des membres de l'administration d'une façon instrumentale. Mais, rapidement, cette relation devient plus forte, et une amitié naît entre les deux hommes, renforcée par la découverte de leur alévité commune. Je dois préciser qu'ici jamais cette dernière n'est présentée comme génératrice de lien. Au contraire, des goûts communs — du plaisir du plein air aux joies de la vie campagnarde (apiculture, par exemple) en passant par la consommation d'alcool — créent du lien, de même qu'une vision politique similaire louant les bienfaits de la « modernité » et dénonçant le « danger » que représentent tous ces *gerici* (« réactionnaires ») que sont les religieux de ce pays.

Gagnant à sa cause son nouvel ami, Durak réussit à le convaincre de lui fournir gratuitement les matériaux et les plants nécessaires à la plantation d'un bois, arguant que cela s'inscrit dans la lutte contre l'érosion que subit la région. Le directeur accepte volontiers. Son aide ne s'arrête cependant pas là puisqu'il viendra lui-même aider et superviser la plantation, sous la pluie. Son rôle dépasse donc celui d'un simple administrateur : il s'agit d'une véritable participation au projet commun ; un engagement qui ne s'explique pas par l'espoir d'en obtenir des « retombées » financières ou des dividendes honorifiques. Nous sommes ici dans un domaine où l'échange ne prend plus les mêmes formes « instrumentales » puisque nous sommes devant une relation plus forte d'amitié. Certes, les contreparties ne sont pas absentes des relations d'amitié, mais, comme le rappelle Ravis-Giordani, « ce qui distingue l'amitié de toute relation d'instrumentalité [...], c'est, dans l'acte amical, la non-instrumentalisation de l'intention. Ce n'est pas d'aider son ami (ou d'attendre son aide) qui dénature l'amitié, ce qui pourrait la dénaturer ce serait de fonder sur cette aide (donnée ou attendue, donnée et attendue) un projet d'amitié » (Ravis-Giordani, 1999, p. 85). Et, aurait-on envie d'ajouter, ce qui aurait pu gâcher l'amitié entre les deux hommes aurait été de faire ressortir trop brutalement l'instrumentalité originelle de la relation.

Dans cette opération de reboisement, Durak mobilise les jeunes ankariotes qui servent de main-d'œuvre. Là encore, on peut se demander quels dividendes ont pu tirer ces jeunes hommes de cette expérience en milieu humide et boueux. Les motivations avancées sont de l'ordre du discours de la patrimonialisation : « C'est notre village, il faut en prendre soin. Cela faisait près de quatre-vingts ans que ce bois avait disparu », etc. La plantation de ce dernier s'accompagne du sentiment du devoir accompli ou d'une dette réglée — « C'était notre devoir de le faire », « c'était pour faire quelque chose pour le village » —, mais aussi d'obligations envers Durak. La plupart avaient des liens de parenté avec lui. Ils l'avaient soutenu dans la création de l'association et ne pouvaient le laisser tomber alors qu'il faisait revivre le village. Ce fut aussi une occasion de détente et de ripaille qu'il aurait été dommage de manquer et dont ils gardent un bon souvenir : la bière de Yozgat, la viande grillée sur le brasero, les cigarettes échangées, les blagues salées entre hommes constituent des satisfactions qui ont un rôle évident dans la mobilisation collective. Sans la perspective d'un « bon moment partagé », les jeunes Ankariotes ne se seraient sans doute pas déplacés.

La plantation du bois fut donc une entreprise réussie en raison de l'absence d'intermédiaire, de la position de centralité de l'entrepreneur : la relation avec l'administrateur est directe, comme celle avec la jeunesse ankariote.

Une variété de combinaisons réticulaires

Cette ébauche de typologie des actions réticulaires nous montre en premier lieu la perméabilité du système administratif à ce genre d'actions. Il est possible de créer des liens avec l'administration qui permettent d'accéder à des ressources difficilement accessibles autrement. Il faut pour cela faire appel à des « personnes-relais » ou à des « leviers » qui fassent pression sur des « cibles ». Mais ces trois exemples illustrent aussi la polymorphie que peut adopter l'action réticulaire : Durak semble faire flèche de tout bois tant les liens mobilisés, les cibles et les leviers varient en fonction des occasions.

Ces actions réticulaires se fondent sur des liens dont la nature n'a pas encore été notée. Il semble pourtant pertinent de savoir si un type de liens est privilégié. Nous avons vu tout d'abord que des liens politiques, de parenté, ou d'amitié peuvent être mobilisés avec efficacité. Ensuite, chaque relation peut se caractériser selon la faiblesse ou la force du lien qu'elle met en jeu. Chaque lien peut enfin être caractérisé par son homophilie — la relation est alors d'égalité — ou son hétérophilie — la relation est alors hiérarchique, soit de supériorité, soit d'infériorité.

Dans le cas de la route, l'action réticulaire repose sur deux relations : celle qu'entretiennent les *muhtar* et le président d'abord, celle qui existe entre ce dernier et la cible ensuite. Comme on peut le voir dans le tableau ci-dessous, ces deux relations sont faibles et hétérophiles.

Relation	Type de liens
Relation entre les <i>muhtar</i> et le président du DSP	Faible, hétérophile d'infériorité
Relation entre le président du DSP et le fonctionnaire-cible	Faible, hétérophile de supériorité

Dans le cas des poteaux électriques, en revanche, la relation entre l'intermédiaire et le directeur est également faible et hétérophile, alors que les liens qui unissent le « levier » à l'entrepreneur social sont forts et homophiles¹⁴.

Relation	Type de liens
Relation entre Durak et la mère du cousin	Fort, homophile
Relation entre la mère et le cousin	Fort, homophile ou hétérophile de supériorité
Relation entre le cousin et le directeur	Faible, hétérophile d'infériorité

Dans le dernier cas d'action réticulaire autour de la forêt, les liens forts sont également privilégiés, mais ils sont cette fois hétérophiles. La relation entre Durak et le fonctionnaire, même si elle est de nature amicale, reste emprunte d'une certaine hiérarchie, ce dernier conservant un statut social supérieur à celui du *gurbetçi*¹⁵. En revanche, Durak se retrouve dans une position de supériorité vis-à-vis des jeunes qui sont venus l'aider, tant en raison de son âge (il est leur aîné et, à ce titre, ils lui doivent le respect) qu'en raison du prestige social qu'il a su conquérir avec la création de l'association et à travers les autres actions qu'il a menées en faveur du village.

Relation	Type de liens
Relation entre Durak et le directeur des services forestiers	Fort, hétérophile d'infériorité
Relation entre Durak et les jeunes	Fort, hétérophile de supériorité

14. On peut cependant nuancer ce dernier adjectif. En effet, le rapport entre la mère et le fils s'inscrit dans une hiérarchie familiale : le fils doit respect et obéissance à ses parents.

15. *Gurbetçi* : « expatrié », « migrant ».

S'il est vrai que ces trois exemples n'offrent pas un échantillon assez large pour observer si un type de relation est plus couramment employé, on peut toutefois remarquer que tous les types de relations se rencontrent et se combinent. L'éventail de liens mobilisables, et de manières de les mobiliser, est très large. Seule manque, dans les trois exemples explorés, la relation « faible et homophile ». Nous l'avons cependant croisée plus haut lors de la négociation sur la tenue de la réunion de l'association : le membre du bureau et la fonctionnaire avaient une relation faible, certes, mais d'égalité, puisqu'ils partageaient le même statut social.

Cette variété ne doit cependant pas cacher un semblant de régularité. Si l'on observe les relations qui lient directement les acteurs à l'administration, on s'aperçoit que trois sont hétérophiles et que deux sont faibles, mais la relation entre Durak et le directeur des services forestiers était aussi faible avant de se transformer en lien fort. Il me semble que ce dernier exemple est l'exception qui confirme la règle. Celle-ci voudrait que le lien utilisé avec la personne « cible » au sein de l'administration soit souvent faible, car plus facile à créer et plus productif. Dans un article célèbre, Granovetter (1973) a montré la « force des liens faibles » à partir d'une enquête faite sur les cols blancs de la région de Boston : les liens faibles permettent d'obtenir des emplois plus satisfaisants que lorsqu'il s'agit de liens forts. Je ne reviendrai pas sur ce débat (Degenne et Forsé, 1994) ; je me contenterai ici de montrer qu'en Turquie, le lien avec l'administration est très souvent faible, ce qui ne l'empêche pas d'être efficace.

À la recherche du semblable

Dans ces liens faibles, il convient de distinguer une catégorie particulière qui se caractérise par son extrême fluidité — le lien est créé dans et par l'action, il ne lui survit souvent pas — ainsi que par son extrême faiblesse : le lien de « commune appartenance », du « même ». Nous sommes en effet dans une société du *hem* (« même »), à l'instar de la société iranienne¹⁶ : le « semblable », le « même », est créateur de liens sociaux qui ne trouvent d'autre justification que cette commune appartenance. Cela les légitime amplement aux yeux des acteurs. Ce *hem*, qui revêt des formes et des sens différents (origine géographique, appartenance politique), nous permettra d'explorer l'une des dernières facettes des relations que les Turcs entretiennent et la façon dont ils peuvent faire lien avec l'administration.

16. Christian Bromberger, communication personnelle, le 27 mars 2003.



La commune appartenance politique supposée avec un responsable est en effet opérante pour obtenir divers services de l'administration, comme l'illustre cette dernière histoire, celle du « poteau CHP » : dans les années 1970, un *almançı*¹⁷ construisait pour ses parents un immeuble dans le quartier de *gecekondu* où ils s'étaient installés. Les travaux étaient bloqués par un poteau électrique qu'il fallait déplacer d'un mètre. Pendant près d'un mois et demi, l'*almançı* descendait chaque matin à pied pour faire pression sur le fonctionnaire responsable de cette affaire. Au cours d'un meeting du CHP, les deux hommes se croisent et comprennent qu'ils sont tous deux sympathisants de ce même parti. Le lundi suivant, le poteau était déplacé. Ici, rien n'est échangé entre le demandeur et le membre de l'administration, ce qui distingue cette logique du marchandage de voix, étudié lors de notre premier exemple. C'est la simple découverte d'une orientation politique commune qui débloque une situation administrative difficile. Il semble pertinent de replacer cette histoire dans le cadre de la quête perpétuelle du « semblable ». On peut alors y voir l'illustration de la performance du « même » : bien que très fragile, ce lien permet au requérant de sortir de l'anonymat et ainsi d'être aidé. Mais point n'est besoin, pour ce dernier, d'attendre une telle coïncidence pour prouver au fonctionnaire qu'il lui est semblable. Le « semblable » peut aussi être créé, provoqué ou même feint, à travers l'utilisation de signes de reconnaissance : ainsi, à Yozgat, dans la même logique que le vote « utile » mentionné plus haut, il n'est pas rare de voir certains alévis se faire pousser la moustache qui caractérise l'extrême droite¹⁸ (en forme de lune ou de « crocs ») pour faciliter certaines démarches auprès des administrations contrôlées par le MHP.

Est-ce parce que ce lien est politique que, dans ces deux cas, il semble performant ? Probablement pas. La même logique est à l'œuvre concernant le *hemşehrilik*, littéralement « le fait d'être de la même ville », c'est-à-dire l'appartenance géographique commune. Il est d'usage d'évoquer ces fameux réseaux de *hemşehri* dès que l'on cherche à caractériser les actions collectives des Turcs, par exemple les migrations en chaîne. Si l'on s'interroge cependant sur la réalité émique du *hemşehrilik*¹⁹, on s'aperçoit vite que ce terme désigne de multiples appartenances géographiques qui s'étendent bien au-delà du seul village d'origine : deux originaires de Yozgat se rencontrant à Istanbul se désigneront par ce terme, de la même façon que deux migrants turcs, de régions différentes, se diront *hemşehri* à l'étranger. Au village, ce terme était utilisé pour s'adresser à un étranger

17. Migrant turc d'Allemagne.

18. Sur les significations du port de la moustache en Turquie, voir FLICHE (2000).

19. Sur cette question du *hemşehrilik*, on pourra aussi se référer à GÜNEŞ-AYATA (1990, p. 97) et à ERDER (1996, p. 109, 235-250).





que l'on ne connaissait ni d'Ève ni d'Adam²⁰, un détail qui semble bien souvent être ignoré. Que recouvre alors ce terme ? Rien de précis ! Sa fonction n'est pas de désigner une réelle appartenance géographique commune, mais de faire lien pour sortir l'interlocuteur de l'anonymat, de le faire « même » et, par là, de pouvoir amorcer une relation avec lui qui peut passer par quelques mots, ou par l'offre d'un *çay*²¹. Cette commune origine peut être décisive dans l'acte réticulaire : s'il faut aider quelqu'un, on aidera plutôt le *hem* que l'anonyme. Nous sommes devant une catégorie de relations très précise qui se caractérise par la fragilité du lien.

Point n'est donc besoin d'« avoir des réseaux », d'être parent de personnes haut placées ou d'être bien introduit dans l'administration pour mener à bien une action collective en Turquie : ceux qui ne satisfont pas à ces conditions, s'ils sont habiles, peuvent faire aboutir leurs demandes, soit en trouvant des leviers efficaces et en faisant pression sur eux, soit simplement en tentant de mettre en avant une similitude avec la cible. C'est dire à quel point les liens mobilisés sont souvent faibles, voire inventés, et à quel point les stratégies mobilisables sont diverses.

PERSONNALISATION DU RAPPORT À L'ADMINISTRATION ET PRODUCTIONS D'INTERMÉDIAIRES SPÉCIFIQUES

En Turquie, les actions collectives — voire individuelles — ne sont rendues possibles, ou du moins facilitées, que par la capacité de certaines personnes à personnaliser leur relation avec l'administration. La voie légale n'est pas entièrement inopérante, seulement elle se trouve concurrencée par d'autres voies qui, sans être illégales, sont autant de raccourcis pour l'action.

Elles sont d'autant plus privilégiées que les acteurs qui savent se les frayer les privilégient eux-mêmes, gagnant par là en prestige dans le groupe qu'ils se chargent de représenter. On peut donc dire que l'administration turque, par les contraintes et la peur qu'elle impose à toute action collective, génère certains types de rôles sociaux qui structurent les modes de mobilisation et les relations à l'intérieur des sodalités.

On peut même observer une professionnalisation de ces rôles sociaux. À Yozgat, de nombreux fonctionnaires à la retraite²² s'installent comme écrivains publics à proximité des administrations ou des

20. « *Nerelisin, hemşehrim ?* » (« D'où es-tu, concitoyen ? ») est une expression très répandue qui montre bien que le terme de *hemşehri* désigne aussi autre chose que la commune appartenance géographique.

21. Le thé, *çay*, est une boisson consommée à longueur de journée et que l'on offre volontiers à qui se présente.

22. La retraite est prise très jeune en Turquie, vers 55 ans.





tribunaux. Leur rôle ne se limite pas à taper à la machine les papiers nécessaires aux diverses démarches des administrés, ils servent surtout de conseillers, voire de guides, en faisant jouer le réseau de relations qu'ils ont conservé et entretenu à l'intérieur de l'administration pour que les dossiers de leurs clients arrivent plus rapidement à bon port.

Dans ce processus de personnalisation des relations avec l'administration, des liens de différentes natures ainsi qu'un large éventail de stratégies peuvent être mobilisés. Il n'en demeure pas moins que la réussite d'une action collective ne tient jamais à grand-chose : il peut s'agir de la découverte d'une commune appartenance — politique, régionale, ou, plus rarement ici, religieuse. En définitive, planter un bois, faire venir des poteaux, une route dans un village, bref mener une action collective en Turquie, tient souvent moins de la « raison » que du « réseau ».







**European
Journal of Turkish Studies**

Social Sciences on Contemporary Turkey

4 | 2006

THEMATIC ISSUE

**The social practices of kinship. A comparative
perspective**

Social practices and mobilisations of kinship: an introduction

Benoit Fliche



Publisher
EJTS

Electronic version

URL: <http://ejts.revues.org/629>

ISSN: 1773-0546

Electronic reference

Benoit Fliche, « Social practices and mobilisations of kinship: an introduction », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 4 | 2006, Online since 04 March 2015, Connection on 19 May 2017. URL : <http://ejts.revues.org/629>

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL :

<http://www.ejts.org/document629.html>

To quote a passage, use paragraph (§).

Social practices and mobilisations of kinship: an introduction

Benoit Fliche

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Introduction: social practices of kinship – an absence in the field of anthropology?

This academic investigation into the issue of kinship is the result of several workshops entitled 'Running risks in the family: kinship put to the test of economics and politics, from Iran to the Balkans', that were held on February 2004, 13th (Aix-en-Provence), and May 2004, 7-8th (Istanbul). These meetings were organised by the Institut d'ethnologie méditerranéenne et comparative (IDEMEC) [Institute of Comparative and Mediterranean Ethnology] and the Institut Français d'Etudes Anatoliennes (IFEA) [French Institute of Anatolian Studies]. They were coordinated by Gilles De Rapper and Benoit Fliche.

[2] Following this meeting, this fourth thematic issue of the *European Journal of Turkish Studies*, edited by Benoit Fliche, is comprised of eight articles on the subject of the findings of the participants of the workshop. The introduction is two-fold : firstly, we wish to present the general framework of this issue and, secondly, place the articles in each other's perspective.

[3] Studies concerning social practices of kinship are notable by the marginal place they occupy in the field, as demonstrated by an issue of the review *L'Homme* published in 2000¹, and by the publication of Maurice Godelier's *Les métamorphoses de la parenté* in 2004.

[4] Without surveying a debate dating back to the 1970s, an explanation for the peculiarities of the field of French anthropology can be found in Levi-Straussian structuralism. In this configuration, Bourdieu's work on 'parenté pratique' [kinship in practice/ practical kinship] (1979: 273) did not always find its place, even if it had a considerable influence amongst the English and American anthropologists (Collard 2000, Schweitzer 2000: 9). The latter, however, concentrate on such themes as alliances and matrimonial strategies. Few studies adopting Bourdieu's work as their inspiration have sought to explore how actors make use of kinship outside of the family.

¹ *L'Homme* 154-155 (Barry 2000). The contributors to this issue sought to set out comprehensively the structure of this field of study at the beginning of the 21st Century. Among the five major themes proposed as guidelines, the first four – 'the exchange', 'the body', 'the time – memory' and 'terminological logics' – reflect the profound transformation undergone by studies of kinship since the 1980s. The question of practices of kinship appears therefore to be marginal, even if a fifth theme is entitled 'Kinship... what for?' At first sight the latter seems to contrast with the other themes, which essentially focus on symbolic and social structures. It may seem that by posing the question of the use of kinship, the authors might have tackled the social practices of actors which result from their kinship. The aim however is completely different. Notwithstanding Gilles De Rapper's article, very few articles aim to understand how the actors draw benefit from their relatives to act in society. Rather, the authors draw attention to the representations of political and ideological manipulations of kinship. This is especially the case in Caratini's article on the western Saharan system of kinship, in Glowczewski's on Aborigines and even more so in Fassin's on the anthropology of kinship and its use in public debate.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Consequently, 30 years after the publication of Bourdieu's first writings on the subject, Peter P. Schweitzer's statement still seems relevant: 'one example of such neglect is the issue of 'what kinship does' (or more precisely, 'what people do with or against kinship')' (2000: 14).

[5] Are we saying that this theme has never been tackled? No, of course not. The point is that even though it has been considered in several works, it has never been faced head-on. And this constitutes a second feature of studies into social practices of kinship: they do not constitute a unified area of understanding.

[6] The question is always merged with larger ones (methods of social reproduction, transmission and inheritance etc.), although the latter remain focused on kinship. One studies kinship in order to explain it, be it by integrating associated areas which nevertheless remain 'subjugated' to the subject of 'kinship'. The reverse way, though, — i.e. using kinship to explain other social fields — is still rarer. This shift in focus will form our starting point: rather than explaining kinship, we shall attempt to understand how social actions are organised as a result of kinship.

[7] Our starting point is not therefore to determine what kinship is, nor to define its functions, its representations or transformations, as demonstrated recently in the first issue of the *Incidence* journal based on the findings of David Schneider, directed by Wilgaux (2005). Our hypothesis is that kinship may be used to do something other than just creating relatives. Thus the matter consists in explaining the reasons, the conditions and the details of practices of kinship, so as to finally grasp the influences that these social practices have on kinship itself.

[8] In order to define our approach more thoroughly, we must reconsider this fragmented and ill-structured field of study by distinguishing three perspectives that have sought – more than any others – to account for the social practices of kinship. That is: the 'reticularist' approach, the 'solidarist' one – the latter being subdivided into an approach focusing on exchanges and another defined as 'strategist'. These three stances complement each other and often stem from similar theoretical starting points. They provide as many paths to explore if one seeks answers to this falsely naïve question 'kinship, what for?'

[9] To conclude these introductory remarks, let us stress that all this is less about an anthropology of culture, than about the conditions of possibility of an anthropology of actions. To us, the structures, representations and ideologies are mere objects of study, which as such allow to

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

account for the actions of individuals and groups. This praxeology does not aim to rule out culture from its explanatory system. The latter, on the contrary, remains one of our principal axes of research.

I. The network, solidarity and family strategy

The 'reticularist' approach

[10] While the adjective 'reticular' might not be the most relevant, its use can nevertheless be justified by the place occupied by the notion of network in this collection of works, a place resting on the central idea that it makes a theory of action possible.

[11] Challenging traditional sociological categories, these works consider society by concentrating on relationships between individuals (Eve 2002). Repeating Mitchell's traditional proposition, a network can be defined as a specific collection of connections between a defined group of people, with an additional property – that these connections taken as a whole can be used to interpret the social behaviour of the people concerned (Mitchell 1969: 2). As such, the reticularist approach aims to bring up to date the influences that the fabric of relationships can have on individual behaviour, as well as the tensions, asymmetries and dynamics created by other members of society. Furthermore, it aims to take social changes into account, – that is, to understand how the social structures emerge from interactions between individuals determined in part by social structures (Degenne et Forsé 1994: 15).

[12] All of these works aim to define kinship as a social network rather than as a system, marking a divergence from structuralist and functionalist interpretations. They do not presuppose a world of norms and cultural prescriptions, as the symbolic structuralism of Levi-Strauss does for example; rather, they examine the way in which concrete relationships are being structured.

[13] The reticularist approach, however, is not homogenous. The formal 'structural' approaches based on complete networks differ from those that examine personal networks². This

² We should not confuse formal structuralists (who draw upon procedures of mathematical analysis) with Levi-Straussian symbolic structuralists – precisely because of the completely opposite models that they propose for the constitution of society.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

distinction is major one (Degenne and Forsé 1994, Eve 2002). In one case, one has to gather all the information regarding the presence or the absence of relations between two members of a social group, whoever they may be. In the other, it is only necessary to concentrate on the Ego network, being aware that all the information regarding indirect relations remains unknown.

[14] Kinship has been dealt with along these two lines. Following Fortes (1949), numerous anthropologists attempted to make use of mathematical tools such as graphs (Augustins 1998), in particular to understand how the various exchanges within kin groups (property, estates, matrimonial exchanges, etc.) are being structured (Fortes 1949, Foster and Seidman 1981, Schweizer and White 1998). This approach is important as it implies a theory of action in the arena of kinship. The idea here is that kinship can reduce itself to a set of mathematical relations, to a graph, social life being 'the periodic actualisation and legitimisation of networks – transient coalitions – using methods of legitimisation which are more or less credible, and therefore more or less effective' (Augustins 1998: 18).

[15] Without this constituting a formal criticism, we must highlight that excessive mathematical formalisation can often lead to killing 'flies with dynamite' (Boissevain 1979: 393). It also supposes to have at one's disposal a complete network in which to work, something which is rarely the case in practice.

[16] The other approach adopts a more 'metaphorical' use of the term 'social network' even if it also uses some mathematical formalisations. Represented by the Manchester School, it distinguishes itself from the structuralist approach by the variety of material it uses (personal networks). As Michael Eve (2002) underlines, this difference is of momentous range. Rather than considering, as structuralists do, systems of relationships and norms autonomous of one another, the Manchester School have tried to show how these systems intertwine, while anchoring their analysis at the level of the individual. The personal network of each individual extends to several relational and normative groups (the workplace, the family etc.), letting room for contradictions between different normative systems and extending the possibilities for action. This leads Mitchell to distinguish the institutional analysis, (the analysis of regular relationships in an established group, like a network of parental units,) and the analysis of the 'network' (the personal network). No doubt the desire to take into account the multiplicity of social arenas can be explained by the areas that the

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Manchester School have been dealing with. As Michael Eve recalls (2002: 194), Gluckman and his followers were sensitive to the problems of multiple adherences to different social systems, because they worked on African societies, which at the time were undergoing a period of marked transition due to urbanisation and also, one may suggest, by an autonomisation of social fields.

[17] This perspective leads to a major breakthrough as regards the perception of kinship. It is no longer a matter of regarding kinship as a closed system (the structuralist approach) in an attempt to explain it; rather it is about observing kinship as a network amongst many others. Rather than seeking to explain kinship as such, the Manchester School prefer to make the explanation part of a larger reticularist analysis: kinship becomes a social network.

[18] This is particularly evident in Jeremy Boissevain's *Friends of Friends* (1974). For Boissevain, kinship is part of a network resembling others. This network presents two major characteristics: a high density and a high multiplexity of links. Yet nothing distinguishes these links from the others that can connect the individual (Boissevain 1974: 84). In other words, Boissevain denies any uniqueness to kinship. According to him, it is a reticular space like any other, though it might be more restricting and more normative than those of friendship or work. In this perspective, some authors have underlined the fact that relations with family members are 'semi-elective' as they can present a certain affinity, though they are also somewhat obligatory and operate within an established context. On the other hand, the amicable or amorous relationship will be described as purely affinitive (Degenne and Forsé 1994: 40).

The solidarist approach – strategies and exchanges

[19] The solidarist approach refers to works focused on family solidarities, and which in order to do so, place at the centre of their analyses the way individuals use their own relatives. In France, this question has been dealt with by historians and sociologists more than by ethnologists as Florence Weber notes (2002: 73; 2005), whereas English and American anthropologists developed a strong interest in it³.

³ The greater part of these works contested Parsons' thesis according to which industrialisation isolates the domestic conjugal group from its kinship network, and promotes the nuclear family model. This was therefore a matter of testing the

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[20] Notwithstanding the disparity of these works, we can distinguish two major trends: the first tendency – which is more to be observed among historians – develops an analysis of the family's strategy of social reproduction.

[21] The second tendency, encountered more specifically in sociological studies of contemporary family in Europe, lays more emphasis on the methods of exchange of goods and services. The question of the family's social reproduction is being replaced by that of the contemporary functions of kinship for the individuals that make up the family.

[22] These two types of work differ as regards the discipline (history and sociology), the locality, (the first category accounting more for rural situations than the second, which is more interested in urban ones), and the object studied (the mechanisms of social reproduction and inter-familial exchanges).

Analysis of family strategies

[23] Rather than restating the entire historiography of studies into the social reproduction of the family, let it be sufficient to outline them broadly. In the course of the 1970s, the works of Laslett (1972) and the Cambridge group laid the emphasis on the household and not on the kinship links, even though it was no more considered relevant to analyse the forms of solidarity that could be practised between different households. This approach was subsequently criticised, particularly by the anthropological community. Goody, if a supporter of the Laslettian project in its revision of evolutionist plan, otherwise condemned the confusion made between household and family and the ultra-objectivism which drove Laslett to remain indifferent to the contents of family relations within the household and to domestic cycles.

[24] It was not until the 1980s that the theme of family solidarity emerged, in the wake of Italian micro-historians (Levi 1989). By analysing family links rather than residential links, Levi's approach brought to the fore the forms of coalition between related non-cohabiting households – the 'fronts of kinship', whose collective purpose was to diminish economic and demographic risks through the initiation of strategies of activity differentiation (1989: 91). Indeed, the 17th century can be

hypothesis of the contraction of kinship in the conjugal family or household, as was done, for instance by Young and Willmott in a working class area of London at the end of the 1950s (1983).

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

described as an era of extreme demographic instability: 'it is death which regularly breaks unions and makes the family a much less stable and protected unit that we might have imagined. To the contrary, instability characterised the family in traditional Europe because of these repeated blows from death' (Lebrun 1986: 25).

[25] This demographic context, in which families quickly found themselves 'in shreds' (Lebrun 1986: 25), makes it necessary to adapt and adjust continually to all sorts of setbacks. That is what explains the enormous mutability characteristic of Levi's 'fronts of kinship'. They can shape themselves according to situations, thus allowing households, for instance, to exchange smallholdings in the light of the evolution of their demographic setup. Consequently, these solidarities appear as central, which does not in any way imply that they are 'natural'. Far from being gratuitous and spontaneous, they often provide the occasion for the manifestation of family hierarchies (Levi 1989: 77). Lastly, not everyone can set up such a 'front': to function, it requires a minimum of economic and social capital (i.e. land and relationships).

[26] In the beginning of the 1990s, in France, another group of historians (close to micro-history as regards their topics and orientations) approached the theme of family solidarity, in an attempt to challenge Bourdieu's scheme (Rosental 2002: 124). While following the paths initiated by Yver, Leroy Ladurie or Augustins (with a common focus on the mechanisms of social reproduction), the perspective differs considerably: rather than rules and norms, practices are the bottom line of interpretation. These historians therefore subscribe to the Bourdieusian critic of the structuralist concept of social reproduction, which makes the rule an unconscious mechanism functioning beyond the personal will and initiatives of the agents. To avoid sinking into the 'legalism' of structuralists (Bourdieu 1972: 1105), they have chosen to deal with family practices and strategies rather than with formal rules. The change in perspective has been considerable, since the rule is no longer a given, but a construction which has to be explained.

[27] This attention to family strategies and solidarities has led researchers to examine the ways and means according to which a kinship network functions, asking such questions as the operations of inheritance and succession, the distribution of power within the kinship circle or even the social factors producing the 'fronts of kinship'.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[28] These questions have been addressed in a particularly plain manner by Laurence Fontaine, who shows how, in a climate of uncertainty caused by high death rates, the heads of Haut Dauphiné families in the XVIIth and the XVIIIth centuries practically managed to deal with unexpected situations, and also how a logic of control and foresight of catastrophes was put in place by very specific material arrangements such as testamentary dispositions (1994: 34). Moreover, this demonstrates that these bonds of solidarity should not be considered as natural or underestimated. In effect, this solidarity often turns out to be weak and short-term, because, as a result of mortality, 'they do not dare take the risk of betting on a differing form of recognition' (Fontaine 1990: 1446). Emphasis here is placed on the exterior constraints to the constitution of these fronts of kinship. Other studies, however, have shown that these fronts of kinship are often not simply adaptive responses: to quote a distinction proposed by André Burguière (1986: 112), 'strategies of cooperation' as well as 'conquering strategies' drive the market economy (Rosental 2002: 134).

[29] If the contribution made by these strategic readings is considerable, some observations can nevertheless be made. First of all, as Rosental observes (2002: 136), there is a real risk of reduction – of only grasping relationships of kinship through an economical reading, eventually overshadowing the singularity of family bonds. If kinship relationships were solely based on an economic relationship, why would they be favoured as compared to other dependants? When it come to family relations, interests and emotions often become entangled (Medick and Sabeau 1984).

[30] The other pitfall would be to develop a 'calculated' reading of Bourdieu's notion of strategy. At this point, we must briefly return to the rupture that the sociologist provoked with the mainstream structuralist theory. Denouncing the tendency of ethnologists to treat all practice as the execution of a rule, Bourdieu demonstrated that marriage was the outcome of a strategy which 'sets in motion deeply entrenched principles of a particular tradition, and is able to reproduce, more unconsciously than consciously, some or other of the typical solutions that are explicitly named by this tradition' (1972: 1107).

[31] This last sentence helps reduce the equivocality introduced by the term 'strategy', which *a priori* seems to refer to the calculated and conscious choice of a rational agent. For Bourdieu, it is not a question of subject or of liberty, but simply a reintroduction of a socialised agent into the analysis – a agent, in other words, having his own habits and habitus. The habitus makes up the

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

connection between social structures, symbolic structures and practices. Also, matrimonial strategies are not the product of compliance with rules of kinship, but consist in 'choosing' the best course of action according to explicit rules of play defining the value of the cards, the game and the art of playing – all of which being known by the players.

[32] The statistical consistencies that the ethnologist observes are the product of individual actions guided by the same objective and incorporated constraints - necessities enshrined in the game's structure, or partially objectivised in its rules (Bourdieu 1985: 95). The notion of strategy does not therefore correspond to the image of an autonomous individual, unrelated to structural and factual conditions; rather, the notion of strategy corresponds to a sportsman's idea of the game, who functions within the limits of conscience and discourse (Bourdieu 1985: 94). The analysis of strategies cannot therefore dispense with the fields in which these strategies are inscribed, nor with the habitus – i.e. the ways and means of enculturation. As a matter of fact, this cultural dimension often disappears entirely in a strategist reading⁴. Discussions of 'strategy' should not overshadow the cultural dimension of social actions.

[33] This very question of the place of culture is again to be dealt with if one tries an approach focused on the exchanges, characteristic of the sociology of family solidarities.

The sociology of solidarities and family exchanges

[34] The question of family solidarities appeared in the field of French sociology in the 1970s, particularly with the works of Agnès Pitrou (1992). She was one of the first to address the question of the different forms of sociability, exchange and solidarity between different social classes. She thus revealed how far exchanges of services, goods and information are structured in different manners according to social class. Pitrou finally demonstrated the semi-self-assured role played by kinship in times of hardship in popular environments. In the 1980s, family solidarities were studied more, since the social context was marked by a withdrawal of the welfare state and an increasing risk of social exclusion. Family solidarity hence became the counterpart to the inadequacies of public solidarity (Burguière 2002: 19). Thus emerges the hypothesis of a new 'regime of kinship' – a hypothesis

⁴ This is a criticism addressed to the work of Laurence Fontaine, who tends to remove geographical differences and cultural distinctions (Albera 2002).

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

developed particularly by Mendras and Déchaux (Martin 2002: 47). Mendras puts forward the idea that a reorganisation of kinship has taken place, marked by a decline in household cohabitation. Yet this does not signal the end of the parental unit. The latter, to the contrary, still plays an important role. However it presents itself in a new configuration characterised by the establishment of an 'intimacy at a distance', which allows a much larger autonomy of agents without affecting the exchanges between them. Lastly, this family sociability does not occur to the detriment of more elective sociabilities such as friends or neighbours (2003: 282-284). Déchaux adopts a similar perspective but insists on the exchange logics brought about by these new configurations of kinship (Déchaux 1990). He stresses the importance of lines of filiation as opposed to the growing precariousness of couples, which is linked to the empowerment of working females. The couple is in jeopardy whilst lines of filiation become more stable. For Déchaux, kinship now emerges as 'the place of permanence and of symbolic roots', even if he notes the weakening of family allegiances (Déchaux 1990: 105).

[35] More generally, these studies show that in our contemporary society, kinship provides protection against risks and economic difficulties throughout life; whether it is about job-hunting, a marital separation, or caring for the elderly. The studies also show how the various risks differ according to social strata. The expression of relational support and even the system of mutual obligations varies markedly according to the environment (Martin 2002: 56). In traditional families, be they working class or wealthy, the duty of solidarity prevails. On the other hand those families with a strong cultural base and in which networks are less centered on the family, tend to stress values of autonomy. Practices of mutual help therefore exist which do not always have the same meaning for agents according to their social denomination, type and generation⁵.

[36] These studies on the modes of solidarity clearly make it obvious that it is necessary to reintroduce cultural dimensions into the analysis. In effect, the ideology – familial in this case – plays a fundamental role as it directs the ways and means of mutual help. There lies the first stumbling block to the 'reticularist' and 'strategist' approaches; because of the ideologies and cultural representations which guide to a large degree the ways and means of these practices, the analysis of

⁵ Martin sees two polar opposites which permit the classification of the different conceptions of mutual help. According to these conceptions the actors themselves place an emphasis on the construction of a sense of duty or on the preservation of autonomy in the relations of kinship (2004: 65).

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

kinship, (and more generally social networks,) cannot be achieved without taking culture into account. The cultural elements, independent of their formal structure, precede and determine it – in particular the way in which it functions.

A network like the others?

[37] Now, curiously, it seems that this ideological aspect has been largely overshadowed. Everything occurs as if the researcher was concentrating on the structure of the links whilst forgetting about the mental environment which created them⁶. Consequently, we follow the suggestion of José Maria Imizcoz Beunza advocating a distrust of decontextualised analyses of social networks: 'Some have defined the social network as a collection of agents linked by a series of relations endowed with certain properties. Importing such concepts may be useful, but in doing so we run the risk of phrasing the question uniquely in terms of individuality – from a perspective marked by contemporary individualism – without taking into account the specificities of the Ancien Régime. The particularity of an historian's work consists in taking into account these specificities. What were the characteristics which distinguished these links from the type we see in contemporary society?' (1998: 41). José Maria Imizcoz Beunza thus reminds us that these links were not the product of a free and revocable adhesion, that they were far from being constructed by the agents themselves, since they came first and imposed themselves on the agents. During the Ancien Régime, these links implied a large amount of dependence: 'the individual was subject to his own community, to the rules which governed the house, the duty to reciprocate, the obligations of kinship, of neighbourly relations, and to those imposed by affiliation to a trade, a brotherhood, a parish, or to the many other societies in which he took part. [...] Each link was governed by its own rules, which determined their internal workings. We can consider these rules as the values of the groups to which the agents are linked. They are a matter of explaining the very working of the group, its customs, and at the same time as its practice, the accumulated life-long experience of its members' (1998: 41-46).

⁶ The omission is often intentional, as is the case with Jean-Pierre Dedieu and Zacarias Moutoukias: 'for us on the other hand, the interpersonal relations must not be considered separately, as links attached to norms which define an established stable collection of practices and reciprocal expectations [...] therefore in interpersonal relations, nowhere do we see the manifestation of social links which constrain the individuals to regular and foreseeable practices through the operation of a collection of coherent norms external to the actors' (1998: 9).

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[38] This remark prompts us to define the notion of kinship with a vantage point differing from what the approach developed by Boissevain would suggest: relatives do not form a network like the others. There are major differences between their networks and networks of elective relationships. Alain Testart wisely reminds us that kinship comes before the relationships that people foster with a multitude of individuals classified in different categories such as 'mothers', 'fathers', 'brothers'. This requires a classification of a collection of individuals recognised as relatives. That is, a taxonomy -- a perfect amalgamation of differentiated categories. This classification sets in motion positions which are predetermined and organised according to a specific logic, independently of the people which can occupy them. These individuals take their place within a system and by virtue of this position, they have a function.

[39] This system precedes these agents and accounts for the interrelations that occur by virtue of the place that they occupy. Moreover, it has its own coherence which transcends the individuals and binds them once they enter into it. The very fact of appearing in the system of kinship as the son of a man obliges him at the same time to see himself as the 'nephew' of the man's brother. Kinship therefore constitutes a system. We can choose to join the system, but we cannot change it. Distinguished from kinship, friendship does not constitute a system: it does not put differentiated positions and does not necessitate an organisation nor a classification. Thus, a network can be distinguished from a system (Testart 1999: 40-41).

[40] In this system, several elements play a structural role, such as terminology – this amalgam of some twenty words which designate the blood relations and the affinity that an individual maintains with others. This terminology enables individuals to position themselves vis-à-vis other individuals amongst the kinship relations which form their society; to imagine themselves, to make known to others their place within the collection of particular social relationships and to imagine the place of others within this group (Godelier 2004: 210). However, terminology does not have a direct causal effect on nor does it correspond structurally with any mode of production, economic or political. Terminology says nothing of political, religious or economic relationships which dominate the society in question (Godelier 2004: 200). This reminder of the structural role of kinship terminology does not require us to stumble into the juridicism lambasted by Bourdieu, something one should avoid by recalling that the behaviour of individuals is not to be inferred from the terminology used, but

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

that the latter nevertheless comprises, for the agent, a frame through which he or she perceives family relations.

[41] The kinship system cannot only be reduced into a terminological system. It is also formed by economical relationships (transmission of property and exploitative relationships between elders and youngers), political (domination of elders and youngers) – affective, and not just symbolic, which are themselves structured by the rules of naming, the rules of residence and the rules of family representation, as Bernard Vernier illustrates in his book on Karpathos (1996).

[42] His book the shaping of the unconscious by social relationships demonstrates that the effective family exchanges correlate with economic and symbolic exchanges within the family exchanges are generated socially, can also serve practical uses and regular conduct (1996: 16). This structuration of individual emotions legitimization of relationships of domination and exploitation, transform objectively economic services into badges of devotion and affection. To understand this social structuration of feelings, it is not sufficient to bear in mind terminology, it is also necessary to explain economic exchanges the movement of property at the moment of inheritance and succession, and the symbolic exchanges at work through the rules of naming and likeness which enables the classification of members of the family (1996, 1999).

[43] Kinship does not therefore constitute a network like any other. It is the product of representations and ideologies communicated by the socialisation of the family. It is a system which shapes economic, symbolic and emotional exchanges between its members, and which is also moulded by reproductive relations and forces that the members foster between each other. Kinship is therefore a dynamic system.

II. Practices of kinship in familial societies

[44] We shall be pursuing a double argument. Firstly, more than a network, kinship constitutes a system in which the cultural element cannot be overlooked. The second argument is that kinship attempts to serve other purposes than merely 'kinship'. These social functions are not limited to those described by Godelier, that is to conceive, to raise, to educate, to recognise a child, to transfer property etc. or to facilitate such strategies of exclusion or inclusion as described by Peter

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

P. Schweitzer (Godelier 2004: chap VI; Schweitzer 2000: chap VIII). Kinship is also about going out hunting with one's brother-in-law, to quote a well-known example. In other words, kinship involves many things other than mere kinship, such as doing business, engaging in politics, globetrotting, being at war etc.

[45] To study these practices, we have decided to consider chiefly societies characterised by an autonomisation of social fields. This autonomisation is not accompanied by a decline in familial structures, which continue to be one of the major instruments of social reproduction. As a matter of fact, kinship in these societies is a privileged instrument used in order to invest in different social fields, or even to pass from one to another. It is therefore a central resource for the members of a society as well as a setting for action. Thus we are concerned with societies that might be defined as 'familialist', yet in which the social reproduction system is not theoretically founded on the family.

[46] We have chosen to focus on a geographical region stretching from Iran to the Balkans: i.e., on countries endowed with meaningful kinship systems and, furthermore, having in common the use of the Turkish term '*bacanak*' to indicate the husband of the sister of the 'woman of ego'⁷. The comparative perspective is not limited by this main area of investigation: Bernard Vernier's article is concerned principally with Nigeria and Claire Autant-Dorier's on Turks living in France ([Vernier 2006](#), [Autant-Dorier 2006](#)). Indeed, this area is more arbitrary than scientifically determined. The unity of this thematic issue is not based on geography, but on theoretical options.

[47] We must state first of all that this anthropology of action is inspired, sometimes voluntarily, by the sociology of collective actions. Indeed, this sociology provides numerous theoretical tools that we would regret leaving aside, like the concept of 'frame', of alignment and dissonance of frames, of mobilisation, etc.

[48] Our purpose is to understand the conditions of the mobilisation of kinship, then to examine the way fronts of kinship are structured, and finally to analyse how kinship reacts to its social uses.

⁷ This term is used from Iran, through Turkey, to the Balkans. Sometimes presented as 'more than brothers' and overshadowed by the conflicts that often break out between brothers, the *bacanak* are often preferential shareholders as regards any businesses, as in Albania for example. The notion can have larger uses however, as can be seen in Bulgaria, where it also indicates two men who have slept with the same woman.

The conditions of kinship mobilisation

[49] Not all relatives are equal and the agents do not resort to just anyone when they decide to engage in an act of kinship. Firstly, we must extricate the conditions of mobilisation of kinship by asking ourselves why an individual calls upon a relative rather than on someone else. Why choosing links of kinship rather than other kinds of social ties? In what situations and for what types of activities does one turn to one's relatives instead of other acquaintances (friends, clients, professionals)? As such, what are the determining factors in the use of kinship?

Kinship's reassuring qualities

[50] The first reason explaining why the societies under scrutiny favour kinship relationships for social action, is that the family is a space of safety and confidence. This is demonstrated by Christian Bromberger (2005) in his study of Ghilan [in Northwest Iran]. Despite profound demographic and social transformations, the family remains the preferred social space for going into business, finding jobs and trading. More particularly, the 'agnats' remain the privileged partners for trading and taking economic risks. Indeed, even if maternal relatives, friends and those from the same hamlet, can be used in migratory situations, 'Only 'agnatic' links stand the test of time' (2005: 139). This is because they offer a reassuring quality as well as a more important means of control. 'Daily, all agents' behaviour passed through this screen: childish insolence, bad manners (not indicating in time one's congratulations for fiancés...), advantages – imaginary or real – that someone or other would have taken from one's relatives... The price of agnatic solidarity is one of constant surveillance, kindled by allies' (Bromberger 2005: 139-140).

[51] The security character of kinship is not stable in time. It can quickly disappear because of important social change. Gilles Dorronsoro shows for example that the clan was a social unit of solidarity in a Kurdish village in Southeast Anatolia until the 1980s ([Dorronsoro 2006](#)). Along with rural-urban migration and the beginning of armed clashes, the clan is no longer an institution protecting its members. It quickly loses its social function.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[51] However, we must note that as is the case for familial solidarities, the reassuring quality of kinship cannot exist without a relatively constraining reticular configuration and above all, a familialist ideological frame which allows these constraints to be justified.

Ideological frames

[52] The familial frame must not be underestimated. Indeed, it explains certain political and economic practices, as Michel Bauer has demonstrated in an article on French chief executives (1991). Bauer advances the proposition that business is often a familial reality before it becomes an economic reality. This is particularly remarkable when problems of transmission occur: then the *pater familias* gets the better of the *homo economicus*, and familial logic appears to be at the heart of economic logic (1991: 23). Familialist ideology hangs over the general politics of enterprise. It determines agreements and transfers on the market of enterprises. The presence of the family, though more discrete, appears to be all-determining as concerns the structure of capital in each business: rarely is the business' capital open to those outside the family, at least while the business remains of a modest size. In the end, familial realities hang in an important and determining manner over the daily functioning and/or the development of the firm. There is strong vividness of dynastic dreams, therefore of familial ideology.

[53] The question of ideological frames in which actions take place therefore has to be raised, bearing in mind the perspective that has been revealed by studies on collective actions – i.e. that we deal with collections of beliefs orientating and legitimising those actions (Snow 2001: 28).

[54] Let us make a preliminary remark. Like the security character, ideological frames can change with time. As far as family is concerned, these changes can be very quick as Gilles Dorronsoro demonstrates ([Dorronsoro 2006](#)). Moreover, these ideological frames concerned with the family that dominate the social context of action and define whether or not it is legitimate to make use of kinship are produced by several agents: the state, family, or even individuals. We must therefore distinguish ideological frames promulgated by the state, the family, and individuals.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[55] First, the state plays an essential role in constructing these ideological frames, as is demonstrated here by the contributions of Galia Valtchinova regarding Bulgaria and Gilles de Rapper on Albania ([Valtchinova 2006](#), [De Rapper 2006](#)).

[56] Gilles De Rapper's paper deals with 'biography'. During the communist regime in Albania (1944-1991) everyone was evaluated and classified through his or her 'biography' (*biografi*), which was a judgement, in political terms, on one's personality, acts and familial background. The 'biography' was largely responsible for the authorities' attitude towards the individual. Gilles De Rapper tries to understand what the word 'biography' meant for the people themselves. It appears that 'biography' is often synonymous with 'family or lineage background'. Such an observation leads to explain 'biography' as the conjunction of a political concept, the 'class struggle' as it was understood by both the authorities and the people, and the family or lineage (*fis*) as an institution of Albanian society. We see here how the state performs this ideological frame ([De Rapper 2006](#)).

[57] Galia Valtchinova demonstrates this in her case study on the uses of kinship in transborder exchange and 'trade' in one of the numerous ambiguous border areas in the Balkans. Drawing on fieldwork carried out between 1997 and 2000 in the neighbourhood of Trun, the study focuses on the local practices and images of trans-border contact and exchange between kin. Galia Valtchinova asks how cross-border ties of kinship are made meaningful and used by local people during socialism and in the first post-socialist decade. More specifically, she asks *how* and *if* 'kinship' and the 'family' has influenced the black market trade and smuggling activities which have been part of everyday occupational activities for most of the local people in the nineties. She shows that because of its moralisation and its politicisation by the Bulgarian State, kinship should not be used as a network to trade. The nationalist and socialist ideological frames shape the uses of the kinship network: it is shameful to trade with family because, although trading is shameful, kin relationship would become irrelevant ([Valtchinova 2006](#)).

[58] The ideological frames promoted by the state use many channels to diffuse like media (Sirman 2004). The media has played a role in defining the ideological frames on the family. Berna Ekal, in her article on the *gün* (rotating savings and credit associations) observes the influence of television in the urban women's elaboration of the mother-in-law's role ([Ekal 2006](#)).

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[59] However, one should not believe that it is the only way in which these frames are produced. Taking the example of Karpathos, Vernier shows how an ideological frame, which often naturalises relationships of domination, is produced on a family level on a day-to-day basis (Vernier 1996). In the same way, Berna Ekal shows how the role of mother-in-law is constructed in everyday interaction. She analyses well the importance of the everyday context. *Gün* (day), as a specific form of rotating savings and credit associations in urban Turkey, is a distinct ground for women where middle-class values and norms are performed. In this context, discussions on being a *kaynana* (mother-in-law) help to consider the ways in which the notion of family is central to the perception of women. To oppose the role of *kaynanas* 'in the past' is women's way of claiming to comply with what they perceive to be the 'modern' way of forming a family and, hence, of being 'modern'. Ekal argues that proper kinship roles shape the relation of people to the people other than their kin ([Ekal 2006](#)).

[60] This paper is closely linked to that of David Behar who shows how these frames are incorporated or held by the agents ([Behar 2006](#)). He examines specific patterns of adaptation and transmission within families belonging to Turkish high bourgeoisie. He presents the various levels and criteria of heir's affiliation to the lineage and shows that internalisation of such schemes of perception and evaluation is directly related to the process of individualisation. Their activation requires compromise with the plurality of situations encountered during the heir's socialisation, between parental expectations and personal ambitions and between justification of oneself regarding significant others and justification of oneself regarding oneself. Behar shows how the achievements of previous generations are interpreted as part of a continuing renegotiation of heir's identification to the role he perceives as assigned to him.

[61] The ideological frames of kinship are therefore plural. They are not produced by the same agents and they do not necessarily present the same perspective (see [Dorrnsoro 2006](#), [Behar 2006](#)). Indeed the perspectives produced can come into direct competition, or even cause a confrontation. This confrontation can be exacerbated when it concerns access to various resources, as Gilles Dorrnsoro demonstrates ([Dorrnsoro 2006](#)).

The alignment and dissonance of frames

[62] These different kinds of frame lead us to pose a first question, well-known by the sociologists of mobilisation: that of the alignment and the dissonance of these different ideological frames. Galia Valtchinova's study perfectly illustrates this problem ([Valtchinova 2006](#)). Through a study of cross-border petrol trade between 1994 and 1999, Galia Valtchinova explains why Bulgarian citizens preferred not to make use of their relationships on the other side of the border to trade. This refusal can be explained by a moralisation of kinship by the state, which considered such collusion as a hindrance on the move towards democracy. To use one's relatives to traffic contraband would be frowned upon. This is something we can reformulate as a change in the order of symbolic capital: to have recourse to one's relatives would signify an important loss of symbolic capital within the family. Hence, people would dispense with kinship and use weaker, less constraining kinds of links, with which it was possible to bargain without scruples. However, this example also demonstrates how important the alignment of ideological frames is. Here, be it at the individual, family or state level, one frame dominates: that which denounces the use of family ties.

[63] Still, there are numerous instances where there is dissonance between different frames, for example between familial and state frames. Using kinship can be stigmatised as nepotism for example. Other times, it is between the familial and the individual frames that there is dissonance. In Turkey, it is not rare that an individual leaves the family group, following one's ascent into the civil service. Hence he is perceived by the rest of the group as a provider of services, even if he himself refuses to take on this role, having adopted the ideological frame of the state, whether by strategy or by internalization following a secondary socialising (college, university etc.). Thus, there are dissonances between individual and familial frames, which can lead to misunderstandings and conflicts: the members of the family group do not understand why 'he who succeeded' does not help them more willingly.

[64] This is clearly demonstrated in Gilles Dorronsoro's article ([Dorronsoro 2006](#)). He presents how new frames produced in the course of the processes of urban migration and politisation came into competition with the clan. Generally, people engaged in the PKK are former urban migrants who left the city with their own experiences, keeping a distance with the clanic ideology. In this context, agents could engage in the PKK, breaking with this former ideological frame. Affiliation

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

to a clanic or family-friendly ideological frame is therefore not natural: we see here the importance of primary socialisation and especially secondary socialisation, that sometimes brings primary socialisation into question (on this point, see [Behar 2006](#) and Fliche forthcoming 2007).

[65] Thus, the dissonance and the alignment of the frames constitute a condition for the use of kinship. The question is to know according to which social logics, the alignment or the dissonance comes about.

The horizons of expectation

[66] Describing the configuration of frames is not enough. It is also necessary to retrace the individual's horizon of expectation. Does one have a right to expect something from a cousin, a brother or a sister? In other words, to whom does one have a right and what does one have a right to ask? It is vital that we capture the horizon of expectation of the individual. While we may agree with Jean-Pierre Dedieu and Zacarias Moutoukias when they suggest, 'that the stating of a link between several individuals does not in itself authorise any inference as regards its consequences' (1998: 9), we must however add that it should allow inferences as regards expected consequences. These expectations exist in behaviour and in the elaboration of strategies ([Autant-Dorier 2006](#), [De Rapper 2006](#), [Fliche and Massicard 2006](#), [Valtchinova 2006](#)).

[67] At this point the importance of the aforementioned systems of kinship appear manifest. Let us here consider the example given by Bernard Vernier of the Island of Karpathos (1996). The kinship system is characterised there by the existence of cleanly separated sexual lines, both masculine and feminine, based on first names and indivisible estates. The first-born male continues the masculine line of his father, which he in turn inherited. As such, he revived his paternal grandfather whose first name he took, legitimising his right to his inheritance. Similarly, the first-born female belonged to the female line of her mother, which she in turn inherited. She took the name of her maternal grandmother which she revived. The other children were excluded from inheriting, and less neatly classed by their first names and their resemblances. If the youngest boys emigrated, the youngest girls stayed. Remaining unmarried for life, these females served as unpaid helpers to their elders. The result was that solidarity between brothers was weak and indeed weaker than that which bonds the youngest girls to the elders for whom they worked. This emotional family economy,

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

generated by bonds of intrafamilial symbolic forces, politics and economics – from which emanate feelings of 'obligation', and which strongly aligns individual behaviour, gives rise to a specific horizon of expectation which indicates what the agents rightfully think they have at their disposal.

[68] The horizon of expectation defines the stock of links and the means of use, which each agent has at his disposal. He knows that he can count on such and such member of his family more than such and such other. Hence, he can make use of a maternal uncle in order to migrate, for example, more than he can a paternal uncle, because he knows that the first has a moral obligation towards him. Here we can reconsider the case of Turkey where, if one follows Altan Gokalp, people expect various kinds of behaviour from different family members. As such, the relationship between the *kayın birader* (the wife's brother) and the *enişte* (the sister's husband) is characterised by rivalry and distrust. This is expressed by the subconsciously uttered phrase that one uses when confronted by somebody one judges too friendly to be sincere: '*bayram değil, seyran değil; eniştem beni niye öptü*' (We are not on display nor are we having a party. Why did my step-brother embrace me?) (Gokalp 1980: 116). Similarly, the maternal uncle, representing the lineage of donors, appears as a rival figure of authority to Ego's father, while the paternal uncle is a closer person with whom relations are more relaxed and more emotional (1980: 96). Let us also consider *bacanak*. These are the men who have married sisters. As such, they share a common position in the exchanges that link them to the same wife-giver. This equality grants them equivalent status, abolishing any age hierarchy (Gokalp 1980: 110). However, this equality does not necessarily lead us to postulate any privileged cooperation. As Nükhet Sirman showed (2004), in a highly competitive social structure as is rural Turkish society, individuals look to preserve this equality by avoiding entering into relationships of dependence, hence avoiding the need to have recourse too the other *bacanak*. Here we will rediscover the ideological frameworks and the hierarchies that they support together.

[69] The importance of these ideologies can find a confirmation in the use agents make of their parents, as we can see in Bernard Vernier's article ([Vernier 2006](#)). It is because one expects some given rights and obligations that one makes milk and blood parents. 'Fictitious' kinship is a kinship where the expectations to one another is well defined, as these people are often more useful than parents by alliance or consanguineous ones. In Nigeria, Vernier shows that the *Apari* is a mediator of exceptional efficiency in case of conflict within a group, for example between a man and

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

his wife. One expects him to play a protective role, to offer hospitality in this kind of situation within your own tribe or during attacks of sorcery (of which the most dangerous comes from close relatives, such as father or mother).

Modes of action

[70] Finally, an analysis of social practices of kinship requires a discussion of the expertise and competence of the agents, and also the forms of action they have at their disposal. The aim is to expose the methods of manipulation of kinship.

Constructing and converting links

[71] One of the first techniques used is to strengthen those kinship links that are the most useful (Vernier 1996: 140). There are many ways of doing this: matrimonial unions, constantly maintaining links with visits ([Ekal 2006](#)), exchanges of goods and services etc., spiritual kinship ([Vernier 2006](#)).

[72] Kinship also serves the purpose of reinforcing links that did not necessarily exist before. Claire Autant-Dorier, in her work on Turkish families in France, demonstrates how ancestries are social constructions having a practical significance, even if they are, from a historical point of view, false. These ancestries are used and give rise to effective and fundamental relations in the migratory experience. A genealogical knowledge is therefore at work here, an essential asset in the use the individual can make of the various resources provided by the members of the kinship ([Autant-Dorier 2006](#)). Following the same logic, Jenny White demonstrated how, in Istanbul, the working classes used a fictitious kinship to include those persons not related in an imaginary network of reciprocity, and to euphemise the relations of economic power (1994, 2000). In the same perspective, we can see here the article of Bernard Vernier, who shows how and why kinship is constructed through humours (blood and milk) ([Vernier 2006](#)). One of the main ideas of Bernard Vernier is to show that kinship is so important that it is necessary to construct it if it does not exist. Spiritual kinship or humour kinship are forms of kinship constructed with a means to an end. So that they function like alliance kinships and consanguineous kinships, it is necessary to install strong prohibitions, like incest for example: 'It is one of the possible ways of affirming that these kinships (like alliance

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

kinships in the case of those closely connected) are as important as the close kinship referred to as consanguineous to which one firstly associates the 'forbidden' person. ([Vernier 2006](#)). It is obvious that these types of kinship are social constructs.

[73] However, consanguineous kinship or alliance kinship is constructed too, as we can see in Fliche and Massicard's article on the Ulusoy family ([Fliche and Massicard 2006](#)). The Ulusoy are the descendants of an Anatolian saint, Hacı Bektaş, linked with alevism and bektachism. In this lineage, a *mürşit* is appointed, a spiritual guide of many alevi groups. The Ulusoy are characterised by an important role in politics. Seven family members have been elected MPs since 1920, which makes out of them a 'family of the Republic' (Hacımirazoğlu 1998). This lineage, concentrating religious resources and political resources is therefore a particularly salient example of the way in which kinship can link several sectors of social life. Religious resources are transformed into economic and political ones. This shows that kinship is a matrix of change of capital from one kind to another.

[74] This gives the impression that we are dealing with a family collective action. However, the Ulusoy do not constitute a kinship front (see later). Some individuals do, more than others, 'produce' the family, by adopting specific matrimonial behaviours. Elise Massicard and Benoit Fliche attempt to show that the Ulusoy MPs and/or *mürşit* have specific family practices: they have more children on average than other family members and they preferably marry them into the same lineage([Fliche and Massicard 2006](#)). We are therefore concerned with people who look to strengthen links in the family by forming alliances.

[75] This impression is reinforced by the fact that these people are, without exceptions, donators: they exchange girls more than boys within the family. In other words, they 'give' their daughters to the parents, which makes clear their strategy to bring the family closer together. These endogamous marriages permit them to build alliances with other family branches and therefore to reinforce their own place within the family. They give the impression to create 'real parents'. The logic behind these constructions is the acquisition of centrality, which seems to take into account the quest of the stake of resources, especially the central one: the *mürşitlik*, appointed by a 'family' vote. ([Fliche and Massicard 2006](#)).

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[76] Kinship is also a symbolic resource that certain individuals do not hesitate to put forward in strategies of conquest or perpetuation of capital (Pedroso de Lima: 2000). Elise Massicard and Benoit Fliche show how members of the Ulusoy family choose whether or not to use this prestigious patronymic and religious charisma to engage in politics ([Fliche and Massicard 2006](#)).

Determining modes of action

[77] How are the modes of action that each agent has at his disposal constructed? What are the factors determining it?

[78] Of course, the atmosphere of expectation contributes to the structuration of forms of action in part, but in part only. Indeed, the latter are also determined by the type of operation the individual wishes to carry out. It is not the same thing to migrate with the intermediary of a relative and to go into business with him: the costs, risks and debts are not the same. For certain actions, it is better to form an alliance with a distant cousin with whom you maintain a good relationship, than with an uncle who looks down on you as unequal, notably if there is a symbolic debt involved. It is sometimes easier to soak up a symbolic debt owed to an equal than to someone of a higher standing with whom you forever stay indebted (see [Autant-Dorier 2006](#), [Behar 2006](#), [Valtchinova 2006](#)).

[79] The modes of action are also determined by a whole host of opportunities that the familial network offers ([Autant-Dorier 2006](#), [Behar 2006](#)). Not everyone has a maternal uncle, and even if someone does, it is not always 'useful': a maternal uncle from the village is of little avail for one who wants to migrate to Europe. And even if someone has a well-placed uncle or cousin, it might be impossible to ask for help due to a previous disagreement. Indeed, family memory is a central factor within the tactics of kinship networks. Symbolic debts are always owed and as is the case for the matrimonial strategies described by Bourdieu, to understand which individual 'plays' what move with whatever relative, it is necessary to take into account previous tactics, sometimes going back to one or two generations. Kinship practices quite necessarily imply a complex genealogy of tactics, confrontations and alliances, legitimising future tactics. Each individual is therefore heir to a heritage with which he has to deal.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[80] On the other hand, the consequences, in case of failure or strained relations, have to be evaluated. A too close relationship, if put to the test by a shared initiative, can result in a profound rupture, as we established when studying a Turkish family of Narbonne. A maternal uncle and his nephew went into business together (a 'döner kebab' restaurant) but very quickly relations soured, resulting in a split in the family. The nephew finally bought back the restaurant from his uncle, who opened another 300 metres away from the original. This story was an eye-opener for many Turks in Narbonne, as many now prefer to go into business with those socially more neutral than cousins. The prospect of a family argument plays an important role in the decision-making process.

The context of the action

[81] Finally, the context of the action is vital to our understanding of social networks of kinship. This was evident in the example given by Laurence Fontaine. In the eighteenth century, one did not take the risk of committing to, and investing over several years in an orphan at death's door. More generally, the characteristics of the society where the action takes place play a role. Also, the extent to which one has recourse (or not) to one's family varies according to the place in which one lives. Let us take the example of Narbonne again. Many Turks prefer to go into business with strangers rather than relations. Why? Because they are in a country giving them a certain security with the possibility of efficient legal proceedings in case of a problem, which appears to be less so the case in Turkey. Is that to say that Turks do not go into business together as a family in Narbonne (Fliche forthcoming 2007)? Of course not. Families run the majority of shops and businesses because a family provides the greatest flexibility in relation to the various French administrative constraints.

[82] Consider for example the case of builders. In a highly competitive environment, Turkish families, in particular brothers, adopt the clear strategy of going into business together. One of the brothers forms a company in his own name. If one brother is declared bankrupt, a common predicament, the other brother immediately forms another company with family capital. This results in a veritable turnover of owners in a family, allowing it to bypass various crises and bankruptcies whereas one sole individual would take great pains to recover from them. We also saw a young girl, hardly an adult, using her skills as a craftswoman to form her own business after several members of

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

her family were declared bankrupt. It is not therefore because of an irresistible familialist 'compulsion' that Turks in Narbonne favour their relations when choosing who to associate themselves with. It is this way because they live in a very competitive environment.

The construction of fronts of kinship

[83] If the systems of kinship produce relations, family groups do not exist without an important ideological meaning. Let us bear in mind here that, according to Bourdieu, a family is a 'social fiction which institutes itself in reality by breeding each of its members with feelings that would ensure the integration of this group and the belief in the value of this group and in its integration' (Bourdieu 1994: 11). This integration process, which takes place essentially through educational strategies – socialisation – is all the more fundamental that family is first of all a field characterised by power and exploitation relationships (Vernier 1996). It is therefore necessary that an ideological edifice be in place, in which forces of fusion (emotions) counter-balance the forces of fission (Bourdieu 1994, Vernier 1996).

[84] In other words, and the systems of kinship notwithstanding, the very existence of a family unit supposes that there be an intention to function as a family. In other words, as shown by Fontaine's or Levi's works amongst others, the family unit can be considered as the fruit of a mobilisation, along fronts of kinship produced by family businessmen who are, more often than not, the head of the household.

[85] This remark on the composition of the family group as a collective agent invites us to distinguish between situations where the individuals use their kinship relations to act, and those where it is the agent is family itself. This also implies a significant difference in goal: in one case, the family unit appears as a mere resource, whereas in the other the construction of a front of kinship makes it a collective agent.

[86] We have seen that to constitute a family as a collective agent, an ideological framing is required. It also implies that the agents (the heads of households) should know how to mobilise family members around a common project. This capacity to organise is not absolutely evident, as indirectly demonstrated in the article of Michel Bauer (1990). Bauer notes the difficulties to transmit a

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

firm from father to son. He distinguishes three different scenarios. The first is the heir's working next to his father, being forced to play the role of the heir and to silently await his father's death. The father gives his heir the illusion that his son will one day replace him, but leaves him no real authority and keeps him in the position of a mere second-in-command. If the father is in good health and the difference in age is not significant, we can see fifty year old sons still working under the thumb of their fathers. In this case, the inheritor does not receive his nest egg for some years, making him at best a 'transitional pope'. The second scenario is the murder of the father. His successor decides to take over. This invariably leads to a conflict caused by the departure of one of them. The third case comprises of a move away from power, by developing a new activity – a diversification which, in the end, might represent a way to take control of a predominant part of the company. This strategy supposes therefore a high level of entrepreneurial spirit. It permits the transmission of responsibility, while at the same time avoiding direct conflict. In addition, through these examples, we can see the economic consequences of the Oedipus complex. It can especially be pointed out that the fronts of kinship are not formed without difficulty, since the familial economic rationale would have it that the training and transition be carried out smoothly.

[87] Besides, the constitution of the collective agent that is the family is not evident. We must understand how related people are driven to form a 'family' that acts collectively. In other words we must find the determining factors of the transition from a family group to a 'household'. This transition can be seen through a change in family actions. Drawing upon Michel de Certeau's distinction (1990), the process should be considered as a strategy rather than a mere tactic: it is not just about seizing an opportunity to place a son, but to place him in a specific place and not in any other, so that he may become useful in a way determined by the family group. This is not a short-sighted approach, but one calculated in the long run.

[88] This transition from family group to 'household' should not be explained by collective strategies of reproduction which stem from it, but by the role played by certain family-mobilisers, by the structure of bonds of force, domination and emotion (see here [Autant-Dorier 2006](#), [Behar 2006](#), [Fliche and Massicard 2006](#)).

[89] Again, we cannot dispense with the social context. In the case of a group of villagers that I studied (Fliche forthcoming 2007), some individuals exhibited familial behaviour in a highly

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

competitive environment, marked by strong family coalitions, underlining therefore the importance of lineage, and adopting more individualist behaviour in less socially controlled environments.

Kinship put to the test and its transformation

[90] The final progression of our work implies to analyse the change of kinship groups and of kinship itself as regards its actions. These social practices of kinship are not without effect on kinship itself. They have feedback effects on different levels. Let us consider two of them: that of the family group, and that of the kinship system.

[91] Taking risks as a family inevitably leads to the straining of family ties. How does a family group react to being put to the test? Do these tensions lead to conflict, and if so, what are the modes of resolution and management: the forming of a group dynamic in case of violent outbreaks or a procedure for conciliation? To analyse this, we must carefully scrutinise the situations where kinship is put to the test; i.e. situations involving a risk being taken and relations becoming strained, or even jeopardised, by the eruption within the family of conflicts of power, money or prestige linked to the exercise of political or economic activities. Consequently these feedback effects have an influence on the way in which family relationships will organise themselves.

[92] Benoit Fliche and Elise Massicard analyse how access to the parliamentary sphere from the constitution of the Republic onwards, leads to an upsurge in competition within the Ulusoy bloodline, and even the breaking up of the latter. Individual tactics have had negative effects on family collective capital: the uses of kinship made by the Ulusoy in politics contribute to decrease their religious authority ([Fliche and Massicard 2006](#)).

[93] Gilles De Rapper shows also how the use of the ideological frame by the Albanians has important repercussions for the kinship system and the practices which are linked to it, notably in the domain of matrimonial alliances. Those with a bad background are prohibited to marry others, in turn they are obliged to form a lower class ([De Rapper 2006](#)).

[94] The consequences of social practices of kinship are not limited to just one family group. It can have larger consequences for societies. Let us remind ourselves here of the dynamic character of the kinship systems. Sometimes even the terminology changes quickly. So before our very eyes,

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Polish and Chinese terminologies of Sudanese origin evolve into an Eskimo terminology, just as was the case 2000 years ago with the Roman terminology. In the geographical sphere that we are concerned with, Gilles De Rapper demonstrated as regards Albania (1998), how and why the terminology had evolved so quickly.

[95] Leyla Neyzi noted similar processes in Turkey (Neyzi 1991). It is therefore necessary to remember that the evolution of social relationships results in people changing the way in which they manage their alliances and their legacies. As a consequence kinship relations begin to change in their content; after a certain length of time, this may lead to a redrafting of terms describing the relations and positions of kinship, 'first of all through the abandonment of the ancient terms or the transformation of their meanings, then through a global changing of the architecture of their meanings followed by the architecture of terminology' (Godelier 2004: 531).

[96] A kinship system can therefore easily be overturned by social changes which it itself produces. Bernard Vernier gives us the example of the island of Karpathos (1996). This is a system regulated like a clock operating according to a principle of disinheritance of the youngest children. The latter, forced to migrate to Europe or the USA, enjoy a social ascent without precedent in the history of the island during the last half of the twentieth century. They return to Karpathos and completely overthrow the social system. Those traditionally dominant in the system (*cancarés*), find it difficult to understand, or are even incapable of understanding the extent of the change that has occurred. Even if their symbolic capital comes to counterbalance the financial capital of the migrants, their domination slowly crumbles. The social system is therefore reformed with an important phenomena of hysteresis.

[97] Such is the power of change embedded in kinship. This power is a double-faceted one. It can be a key element in social reproduction, a feature that the majority of studies have tackled, but also an amplifier, an accelerator, even an important factor in mutation. More than a matrix of reproduction, it could also be a matrix of social transformation.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

References

Albera, Dionigi (2002) 'Esquisse d'une analyse comparative de l'organisation domestique dans l'espace alpin', communication au colloque de Lugano.

Augustins, Georges (1998) 'La perpétuation des groupes domestiques. Un essai de formalisation' *L'Homme* 38, n°148, pp. 15-45.

Autant-Dorier, Claire (2006) 'La parenté 'faitiche' ou que fait-on faire à la parenté? Des familles turques en migration', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL: <http://www.ejts.org/document597.html>.

Autant, Claire (2002) *Les chemins de familles entre France et Turquie : réseaux de parenté et négociation du destin en migration*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.

Barry, Laurent (dir) (2000) *Question de parenté*, *L'Homme* n°154-155.

Bauer, Michel (1991) 'De l'homo economicus au pater familias. Le patron d'entreprise entre le travail, la famille et le marché' in Segalen, Martine (ed.), *Jeux de famille*, Paris, Presses du CNRS, pp. 23-42.

Behar, David (2006) 'L'inscription de l'héritier dans la lignée. Filiation, affiliation et réussite sociale en grande bourgeoisie turque', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document625.html>.

Boissevain, Jeremy (1974) *Friends of friends: networks, manipulators and coalitions*, Oxford, Basil Blackwell.

Boissevain, Jeremy (1979) 'Network analysis: a reappraisal', *Current Anthropology* 20, n°2, pp. 392-394.

Bourdieu, Pierre (1972) 'Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction', *Les Annales ESC* 27, pp. 1105-1125.

Bourdieu, Pierre (1979) *Le sens pratique*, Paris, Les Editions de Minuit.

Bourdieu, Pierre (1985) 'De la règle aux stratégies', *Terrain* 4, pp. 93-100.

Bourdieu, Pierre (1994) 'Stratégies de reproduction et modes de domination', *Actes de la recherche en sciences sociales* 105, pp. 3-12.

Bromberger, Christian (2005) 'Famille et parenté dans la plaine du Gilân (Iran)' in Kian-Thiébaud, Azadeh; Ladier-Fouladi, Marie (eds), *Famille et mutations sociopolitiques, l'approche culturaliste à l'épreuve*, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp.125-142.

Burguière, André (1986) 'Logique des familles' in Burguière, André; Klapisch-Zuber, Christiane; Segalen, Martine; Zonabend, Françoise (eds), *Histoire de la famille*, tome III, Paris, Armand Colin, pp.76-122.

Caratini, Sophie (2000) 'Système de parenté sahraoui', *L'Homme* 154-155, pp.431-456.

Certeau de, Michel (1990) *L'invention du quotidien. 1. L'art de faire*, Paris, Gallimard.

Collard, Chantal (2000) 'Kinship studies' au tournant du siècle', *L'Homme* 154-155, pp.635-658.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

De Rapper, Gilles (1998) *La frontière albanaise. Famille, société et identité collective en Albanie du Sud*, thèse de doctorat, Paris, Paris X-Nanterre.

De Rapper, Gilles (2000) 'Entre masculine et féminine. La vierge jurée, l'héritière et le gendre à la maison', *L'Homme* 154-155, pp. 457-466.

De Rapper, Gilles (2006) 'La 'biographie' : parenté incontrôlable et souillure politique dans l'Albanie communiste et post-communiste', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4 , The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document565.html>.

Debordeaux, Daniel; Strobel, Pierre (eds) (2002) *Les solidarités familiales en questions. Entraide et transmission*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

Déchaux, Jean-Hugues (1990) 'Des relations de parenté inédites?', *Esprit*, juillet-août.

Dedieu, Jean-Pierre; Moutoukias, Zacarias (1998) 'Approche de la théorie des réseaux sociaux' in Castellano, Juan Luis; Dedieu, Jean-Pierre (eds), *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, Paris, CNRS éditions, pp.7-22.

Degenne, Alain; Forsé, Michel (1994) *Les réseaux sociaux*, Paris, Armand Colin.

Dorronsoro, Gilles (2006) 'Rules and resources: uses of the clan in the village of Kirazbahçe (Turkey)', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4 , The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document615.html>.

Ekal, Berna (2006) "How a *Kaynana* Should Behave?" Discussions on the Role of Mothers-in-Law in Two *Gün* Groups', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document619.html>.

Eve, Michael (2002) 'Deux traditions dans l'analyse des réseaux sociaux', *Réseaux* 21, n°115, pp.185-212.

Fassin, Eric (2000) 'Usages de la science et science des usages. A propos des familles homoparentales', *L'Homme* 154-155, pp.391-408.

Fliche, Benoit (forthcoming 2007) *Odyssées turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Editions.

Fliche, Benoit; Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL: <http://www.ejts.org/document627.html>.

Fontaine, Laurence (1990) 'Solidarités familiales et logiques migratoires en pays de montagne à l'époque moderne', *Annales ESC* 6, pp.1433-1450.

Fontaine, Laurence (1994) 'Ceux qui partent et ceux qui restent. Les pratiques successorales dans l'Oisans', *Actes de la recherche en sciences sociales* 105, pp.29-36.

Fortes, Meyer (1949) *The web of kinship among Tallensi*, Londres, Oxford University Press.

Foster, Biran L.; Seidman, Stephen B. (1981) 'Network and the kinship perspective', *The American Ethnological Society* 8, pp. 329-355.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Glowczewki, Barbara (2000) 'Au nom du père et de la terre. Les Aborigènes aux prises avec le passé', *L'Homme* 154-155, pp.409-430.

Godelier, Maurice (2004) *Les métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard.

Gokalp, Altan (1980) *Têtes Rouges et Bouches Noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie.

Imizcoz Beunza, José Maria (1998) 'Communauté, réseau social, élites. L'armature sociale de l'ancien régime' in Castellano, Juan Luis; Dedieu, Jean-Pierre (eds), *Réseaux, familles et pouvoirs dans le monde ibérique à la fin de l'Ancien Régime*, Paris, CNRS éditions, pp. 31-65.

Laslett, Peter (1972) 'La famille et le ménage : approches historiques', *Les Annales ESC* 27, pp. 847-872.

Lebrun, François (1986) 'Les cent et une familles de l'Europe' in Burguière, André; Klapisch-Zuber, Christiane; Segalen, Martine; Zonabend, Françoise (eds), *Histoire de la famille*, tome III, Paris, Armand Colin.

Levi, Giovanni (1989) *Le pouvoir au village. Histoire d'un exorciste dans le piémont du XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard.

Martin, Claude (2002) *Les solidarités familiales : bon ou mauvais objet sociologique?* Debordeaux, Daniel; Strobel, Pierre (eds), *Les solidarités familiales en questions. Entraide et transmission*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp. 41-72.

Medick, Hans; Sabeau, David Warren (1984) *Interest and emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.

Mendras, Henri (2003) *La seconde révolution française 1965-1984*, Paris, Gallimard.

Mitchell, James Clyde (1969) *Social networks in urban situations*, Manchester, Manchester University Press.

Neyzi, Leyla (1991) *Beyond tradition and resistance. Kinship and economic development in Mediterranean Turkey*, PhD, Cornell University.

Pedroso de Lima, Antonia (2000) 'Is blood thicker than economic interest in familial enterprises?' in Schweitzer, Peter P. (eds), *Dividends of Kinship. Meanings and uses of social relatedness*, London and New-York, Routledge, pp. 151-176.

Pitrou, Agnès (1992) *Les solidarités familiales : vivre sans famille?*, Toulouse, Privat.

Rosental Paul-André (2002) 'les liens familiaux, forme historique?' Debordeaux, Daniel; Strobel, Pierre (eds), *Les solidarités familiales en questions. Entraide et transmission*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp. 107-142.

Schweitzer, Peter P. (ed.) (2000) *Dividends of Kinship. Meanings and uses of social relatedness*, London and New-York, Routledge.

Schweizer Thomas; White, Douglas R. (1998) *Kinship, networks and exchange*, Cambridge, Cambridge University Press.

Citation : Fliche, Benoit (2006) 'Social practices and mobilisations of kinship : an introduction', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document629.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Snow, David (2001) 'Analyse des cadres et mouvements sociaux' in Cefaï, Daniel; Trom, Danny (eds) *Les formes de l'action collective. Mobilisation dans les arènes publiques*, Paris, Editions de l'EHESS, pp. 27-50.

Testart, Alain (1999) 'Qu'est-ce que l'amitié ?' in Ravis-Giordani, Georges (ed.), *Amitiés, Anthropologie et histoire*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence.

Valtchinova, Galia (2006) 'From 'Divided Brothers' to 'Liberal Market'', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document607.html>.

Vernier, Bernard (1996) *La genèse sociale des sentiments. Aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris, Editions de l'EHESS.

Vernier, Bernard (1999) *Le visage et le nom. Contribution à l'étude des systèmes de parenté*, Paris, PUF.

Vernier, Bernard (2006) 'Du bon usage de la parenté construite avec des humeurs corporelles (sang et lait) et quelques autres moyens', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document623.html>.

Weber, Florence (2002) 'Pour penser la parenté contemporaine' in Debordeaux, Daniel; Strobel, Pierre (eds), *Les solidarités familiales en questions. Entraide et transmission*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, pp. 73-106.

Weber, Florence (2005) *Le sang, le nom et le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*, Paris, Aux Lieux d'être.

White, Jenny (1994) *Money makes us relatives: women's labor in urban Turkey*, Austin, University of Texas Press.

White, Jenny (2000) 'Kinship, reciprocity and the world market' in Schweitzer, Peter P. (ed.) *Dividends of Kinship. Meanings and uses of social relatedness*, London and New-York, Routledge, pp. 124-150.

Wilgaux, Jérôme (ed.) (2005) *Qu'est-ce que la parenté ? Autour de l'œuvre de David M. Schneider*, *Incidence* n°1.

Willmott, Peter; Young, Michael (1983) *Le village dans la ville*, Paris, Centre Georges Pompidou.



**European
Journal of Turkish Studies**
Social Sciences on Contemporary Turkey

4 | 2006

THEMATIC ISSUE

**The social practices of kinship. A comparative
perspective**

L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie

Uncle and MP: Resource circuits and practices of kinship in a sacred lineage in Turkey

Benoit Fliche et Élise Massicard



Éditeur
EJTS

Édition électronique

URL : <http://ejts.revues.org/627>

ISSN : 1773-0546

Référence électronique

Benoit Fliche et Élise Massicard, « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 4 | 2006, mis en ligne le 05 mars 2015, Consulté le 20 mai 2017. URL : <http://ejts.revues.org/627>

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie

Benoit Fliche et Elise Massicard

Abstract. The Çelebi/Ulusoy are supposed to be the descendants of the Anatolian saint Hacı Bektaş. This family has long controlled different kinds of resources (religious, economic) reinforcing each other, this circuit being secured by its integration in the Ottoman imperial system. The closing of the bektashi brotherhood in 1925 caused both the diminution of the resources they controlled collectively, and conflicts about the distribution of these – most importantly the spiritual leadership (mürşitlik) — inside the family. Consequently, the strategies that appeared aiming to increase and convert these resources into other sectors (mainly politics) became individual, and were mostly initiated by persons marginalized from mürşitlik. These initiatives caused both an increase and diversification of their personal resources and, since some of them were considered illegitimate, the decrease of the value of the collective resources (family authority, reputation). In the same way that family resources determine the strategies and margins for action of each of its members, their individual initiatives also have effects on the collective resources. At the same time, these individuals aiming to come closer to the core family have built centripetal alliances, thus contributing to produce a bounded family more favourable to them during future decades. As sacred as it may be, and even if based on something as tangible as blood, family remains a social construct and the product of collective action, at the crossroads of multiple tensions.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Les 'Çelebi'¹ – qui adoptent le patronyme Ulusoy dans les années 1930 – constituent un lignage qui se présente comme descendant d'Hacı Bektaş², saint anatolien éponyme du bektachisme et lié à l'alévisme. En son sein est désigné un guide spirituel, *mürşit*, dont la mission est d'orienter de nombreux groupes alévis à travers les dignitaires religieux qu'ils contrôlent. Les Ulusoy se caractérisent également par un investissement important en politique. La famille compte sept députés depuis 1920, ce qui en fait une 'famille de la République' (Hacımirazoğlu 1998). Ce lignage est donc un exemple particulièrement saillant de la façon dont la parenté peut articuler plusieurs secteurs de la vie sociale comme le politique et le religieux.

[2] Tout donne l'impression que ce lignage concentre les ressources religieuses et politiques et que nous avons affaire à un collectif agissant de concert. Pourtant, les Ulusoy ne constituent pas de front de parenté (voir introduction) ; on hésiterait même de nos jours à parler de 'maison'³ bien que de toute évidence, ils en aient formé une au début de la période républicaine. Aujourd'hui, les Ulusoy constituent plus un ensemble d'individus qui ont surtout un illustre ancêtre et un nom en partage.

[3] Pour comprendre ces processus, nous devons parcourir la généalogie religieuse et politique de ce lignage, en essayant de reconstituer la place des individus dans les lignées, de saisir les diverses fonctions qu'ils ont exercées de génération en génération, et d'appréhender les mécanismes par lesquels cette famille s'est constituée et imposée. L'avènement de la République a provoqué la rupture des circuits de ressources contrôlées collectivement par la famille depuis la période ottomane classique et déjà mis à mal au XIX^{ème} siècle. Dès lors, des logiques structurelles induisent un processus de segmentation, sur lequel se greffent des dynamiques de fragmentation qui

¹ Nous tenons à remercier Michael Meeker, Gilles Dorronsoro et Nathalie Clayer pour leurs commentaires constructifs sur de précédentes versions de ce texte.

² Selon une croyance répandue chez les alévis, Hacı Bektaş serait lui-même descendant de Musa Kazım, le septième imam.

Dans l'ensemble du texte, on utilise Hacı Bektaş en deux mots pour désigner le saint (Hacı Bektaş Veli), et en revanche Hacıbektaş pour désigner le bourg dans lequel il se serait installé selon la légende et dans lequel est sis le tekke.

³ Une maison est une 'personne morale détentrice d'un domaine composé à la fois de biens matériels et immatériels, qui se perpétue par la transmission de son nom, de sa fortune et de ses titres réelle ou fictive, tenue pour légitime à la seule condition que cette continuité puisse s'exprimer dans le langage de la parenté ou de l'alliance, et, le plus souvent, des deux ensemble' (Lévi-Strauss 1979 : 152).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

se traduisent dans la diversification des profils socio-professionnels des membres et l'individualisation de leurs stratégies.

[4] Dans ces stratégies individuelles cependant – souvent des stratégies d'ascension sociale –, certains membres s'appuient sur leur famille qui constitue toujours une ressource de taille. Ils en font différents usages, selon des modalités qui évoluent avec les conditions externes, et selon leur position dans la lignée : certains s'engagent en politique – ou, plus précisément, en élection – ce pour quoi ils bénéficient d'un capital spécifique de notoriété ; d'autres – souvent les mêmes... – se livrent à des alliances matrimoniales endogames. Plus qu'user, nous pourrions dire qu'ils 'fabriquent' ainsi des parents en vue de l'acquisition d'une plus grande centralité au sein de la famille. Ces usages de la famille ne sont pas sans effet retour sur le capital collectif familial, par exemple sur la réputation et l'autorité religieuse de la famille. Ce lignage, qui semble au premier abord naturel et évident, permet donc de montrer à quel point la famille est avant tout une construction sociale, et le produit de mobilisations individuelles et collectives.

[5] Cet article repose sur un travail croisant histoire, ethnologie et science politique. Ne maîtrisant pas l'ottoman, nous nous sommes reposés pour la période ottomane sur des travaux d'historiens que nous avons utilisés comme sources secondaires. Ils concernent souvent le bektachisme dans son ensemble et à la marge seulement la famille des Çelebi. Pour le travail sur la parenté, nous avons utilisé comme principale source un registre établi par la direction générale de la population où sont enregistrés tous les membres de la famille Ulusoy, registre qui nous a été fourni par un membre de la famille⁴. Il nous a permis de construire une base de données et de reconstituer la généalogie ainsi que les mariages endogames. Nous avons pu compléter en partie ces données grâce aux entretiens que nous avons menés avec plusieurs membres de la famille Ulusoy⁵. Ces derniers nous ont également permis de préciser l'histoire de la famille lors de la période républicaine, pour laquelle les quelques sources écrites ne présentent pas de caractère scientifique (Hacimirzaoğlu 1998 ; Ulusoy 1980).

⁴ Ce registre est loin d'être complet. Il ne permet pas, par exemple, de savoir avec qui les filles Ulusoy se marient à l'extérieur. De même, distinguer les épouses des sœurs n'est pas toujours évident, et nécessite de multiples recoupements. La principale inconnue reste les mariages exogames. Si nous en connaissons le nombre, nous n'avons que rarement les détails de chaque mariage.

⁵ Notamment avec Yusuf İzzettin, mürşit et député, décédé en 2005 ; Veliettin Hürrem, mürşit également ; Şahin, ancien député et ministre ; mais aussi avec d'autres membres plus jeunes. Que tous ceux qui ont bien voulu nous recevoir soient ici très sincèrement remerciés. Leur franchise, leur disponibilité et leur précision ont été des aides précieuses.

I. Les Çelebi : un lignage sacré en Anatolie

La descendance sainte au principe d'un lignage... contesté

[6] Le terme 'Çelebi' signifie à la fois noble et savant⁶. Il s'agit d'un titre à connotation également religieuse, que l'on retrouve dans différentes confréries ottomanes. Dans le cas qui nous occupe, ce titre était utilisé avant l'introduction des noms de famille⁷ pour désigner ceux qui se réclament de la descendance charnelle du saint Hacı Bektaş⁸, et fondent sur cette descendance la prétention à la direction de l'ordre bektachi. En fait, ils n'en ont dirigé qu'une branche, dite *dedegan*. En effet, la tradition de descendance charnelle est rejetée par la branche dite *babagan*⁹, pour laquelle Hacı Bektaş n'a pas eu d'enfants et ne peut donc avoir qu'une descendance spirituelle, par voie d'initiation. Cette branche est quant à elle dirigée non pas par les Çelebi, mais par un *dedebaba* élu – par et parmi – un collègue rassemblant les plus haut gradés dans la hiérarchie spirituelle de l'ordre, sans considération d'ascendance. C'est donc le principe d'hérédité qui divise le bektachisme, de la même manière qu'il divise l'islam entre chiites – pour qui le calife doit descendre biologiquement du Prophète – et sunnites – pour qui le calife doit être le plus méritant du point de vue religieux. C'est aussi ce principe d'hérédité qui est au fondement même de la lignée des Çelebi. Coexistent donc, au sein du bektachisme, deux hiérarchies parallèles qui correspondent à deux groupes distincts : schématiquement, pour les *dedegan*, les *Kızılbaş/alévis* ruraux¹⁰ ; pour les *babagan*, les derviches célibataires organisés en *tekke*, ainsi que les adeptes cooptés individuellement – cette dernière branche est donc plus proche d'une organisation confrérique 'classique'. Cette division entre deux branches distingue le bektachisme des autres *tarikât*.

[7] A quand remonte cette division ? Il est difficile de l'établir avec exactitude, dans la mesure où il existe peu de sources antérieures au XIX^{ème} siècle – principalement des pierres tombales (Faroqhi 1976 : 206-207, 1992 : 19) – sur la branche *babagan*. Les origines de cette dernière sont postérieures à celles des Çelebi, mais contestées. L'interprétation la plus courante fait remonter

⁶ W. Barthold, 'Çelebi', *İslam Ansiklopedisi* (MEB), c. III (1993), p. 369.

⁷ Il continue cependant à être utilisé aujourd'hui.

⁸ *Bel evlatları*, les 'enfants du sperme', seraient les descendants des enfants que Kadıncık Ana, la compagne spirituelle du saint, aurait eus après avoir bu l'eau des ablutions de Hacı Bektaş.

⁹ *Yol evlatları*, les 'enfants de la voie'.

¹⁰ Même si le rattachement des *Kızılbaş* à la confrérie bektachie est partiel et ambigu.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

l'instauration de la branche *babagan* à la réorganisation institutionnelle de la confrérie qui eut lieu au début du XVI^{ème} siècle : suite à la révolte dite 'Kalenderi' organisée par le *postnişin* (dirigeant du *tekke*) Kalender Çelebi, la confrérie aurait absorbé de nombreux hétérodoxes *Kızılbaş*¹¹. Entendant canaliser les tendances hétérodoxes et oppositionnelles au sein de cette confrérie à la limite de l'orthodoxie, le sultan aurait réorganisé cette dernière : il aurait octroyé au dirigeant d'Hacıbektaş le pouvoir de désigner les cheikhs des différents *tekke* de province qui lui étaient liés, favorisant la structuration et la centralisation de l'ordre ; pour mettre en place ces réformes, il aurait nommé en 1501 un dénommé Balım Sultan (mort en 1516) à la tête de l'ordre, mettant en place une structure alternative qui aurait abouti à la formation de la branche *babagan*¹². Découle de cette division la concurrence entre les deux branches et les luttes pour les ressources liées à la confrérie (Küçük 2003 : 27).

Le circuit de ressources contrôlées durant la période ottomane

[8] Dans cette configuration, les Çelebi semblent avoir contrôlé la majorité de ces ressources.

L'intégration au système impérial

[9] Tout d'abord parce qu'ils étaient – et non les *dedebaba* – les interlocuteurs du pouvoir : même si le sultan Beyazıt II (1481-1512) a probablement nommé Balım Sultan, le fondateur de la branche *babagan*, à la direction du *tekke*¹³, l'administration ottomane considérait les Çelebi comme les successeurs légitimes d'Hacı Bektaş Veli (comme il ressort de nombreux documents), et semble s'être rapidement désintéressée de la branche *babagan* après la réorganisation de l'ordre (Faroqhi 1992 : 19 ; Küçük 2003 : 26-27). En effet, les sources ottomanes – qui reflètent principalement les échanges officiels d'Istanbul avec la confrérie – ne mentionnent pratiquement pas la branche *babagan* : c'étaient toujours les Çelebi qui occupaient le poste de dirigeant de l'ordre (*postnişin* ou *cheikh*, employés ici de manière interchangeable). C'étaient aussi les Çelebi qui représentaient

¹¹ Cette version est aussi défendue par les descendants de Cemalettin Çelebi que nous avons rencontrés. Entretien, Ankara, 27/03/2004.

¹² Plus rares sont ceux qui datent l'apparition de la branche *babagan* du XIX^{ème} siècle : c'est avec l'interdiction de l'ordre et du *tekke* qu'elle aurait été introduite (Soyyer 2005 : 13).

¹³ Les *dedegan* se sont 'appropriés' Balım Sultan, qu'ils considèrent comme un descendant d'Hacı Bektaş (Küçük 2003 : 27) et à qui ils donnent d'ailleurs le titre de Çelebi. Ils le présentent (par exemple dans les généalogies produites par ses descendants) comme le fils de Mürsel Balı, lui-même petit-fils d'Hacı Bektaş.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

officiellement l'ordre, prenaient les décisions, signaient les requêtes, contrôlaient la richesse du *tekke* et défendaient ses possessions à la cour, sollicitaient des fonds de l'administration et de personnes privées, et veillaient à l'entretien des bâtiments. Ce sont donc les Çelebi qui étaient à l'interface entre le pouvoir et le bektachisme dans la période dite 'classique'.

[10] Ainsi, la valeur religieuse de l'ascendance des Çelebi était sanctionnée par la Porte. La fonction de *postnişin* peut être considérée comme un titre officiel, associée à des charges officielles (Meeker 2005 : 139). A ce titre, les Çelebi étaient intégrés au système impérial. De leur position d'interface, les Çelebi ont longtemps tiré des ressources importantes, de plusieurs ordres. De quelles ressources disposaient-ils au juste ?

Des ressources religieuses

[11] Les Çelebi détenaient avant tout une autorité religieuse et morale auprès de groupes spécifiques. Cette autorité peut se décliner en deux versants. D'une part, comme on l'a vu, ils ont obtenu de la Porte le privilège de nommer les cheikhs et les *mütevelli* (administrateurs) des autres couvents bektachis à travers l'Empire, sans interférence des *kadı*, gouverneurs provinciaux, ou *mütevelli*. Quand un poste devenait vacant, le cheikh d'Hacı Bektaş proposait un successeur et priait la Porte de fournir une lettre d'attestation (*berat*) (Faroqhi 1976 : 79). Ce pouvoir de 'nomination' – qui restait souvent relatif car le poste de cheikh se transmettait souvent dans une même famille – constituait une exception par rapport à l'organisation des autres *tarikât* ottomanes, sauf les *mevlevi* (Faroqhi 1992 : 19). De nombreux spécialistes expliquent cette exception par la nécessité de contrôler, par le biais des Çelebi, les tendances et groupes hétérodoxes qui avaient trouvé refuge dans le bektachisme depuis le XVI^{ème} siècle, et d'empêcher que ces groupes ne prennent le contrôle de ses *tekke* locaux (Mélirkoff 1980 : 155-157 ; Faroqhi 1981 : 79, 92 ; Küçük 2003 : 26). Une fois la raison d'être de ce privilège disparue avec les troubles, ce dernier se serait maintenu : il a été confirmé à plusieurs reprises par les sultans, notamment au XVIII^{ème} siècle (Faroqhi 1976 : 207). Les autorités ont donc investi les Çelebi, qu'ils reconnaissaient sur la base de leur position religieuse et de leur influence, de missions de contrôle social et leur ont conféré suffisamment de prérogatives pour les mener à bien, prérogatives renouvelées de génération en génération. En retour, cette délégation a renforcé leur influence (Meeker 2002 : 51).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[12] De la même manière, les Çelebi contrôlaient la nomination et l'activité des dignitaires religieux (*dede*) des groupes *kızılbaş* qui leur étaient liés. Ils leur attribuaient des *icazet*, c'est-à-dire des permis d'exercer leur office qu'ils devaient dans l'idéal montrer à leurs ouailles avant d'officialier. Il est difficile de dater l'apparition de cette pratique, qui émerge probablement après que les liens des *Kızılbaş* avec la Perse safavide aient été coupés, au début du XVI^{ème} siècle¹⁴. Cette nomination n'était pas une simple formalité, dans la mesure où l'investiture pouvait être refusée, et où cette pratique permettait probablement de faire circuler des informations et de donner des consignes. La personne qui octroie ces permissions est le Çelebi, dirigeant de la branche *dedegan*. Cependant, il est intéressant de constater que ce document est parfois signé par plusieurs personnes, comme dans ce document daté de 1807 : le *postnişin* certes, mais assisté par le gardien du mausolée (*türbedar*), le responsable de la cuisine (*aşçıbaşı*), le responsable des provisions (*nân-hâne*) – ces trois dernières personnes portant le titre de *baba*, et étant donc peut-être de la branche *babagan* –, ainsi que plusieurs membres du lignage des Çelebi, chacun ayant son sceau, et trois d'entre eux ne l'ayant pas apposé (Çıblak 1999 : 294)¹⁵. Il reste difficile de conclure si ces personnes avaient uniquement un rôle de témoins ou si leur assentiment était nécessaire pour l'attribution de l'*icazet*, et donc si celle-ci nécessitait un consensus minimum au sein de la famille des Çelebi et entre celle-ci et certains *baba*. A travers leur statut religieux officiellement sanctionné, les Çelebi ont pu étendre et renforcer leurs réseaux sociaux et cercles d'influence (Meeker 2002 : 51).

Des ressources économiques

[13] En outre, les Çelebi contrôlaient d'importantes ressources économiques. Ces ressources étaient également liées à leur autorité religieuse, sanctionnée par l'existence du *tekke/dergah* qu'ils dirigeaient. La plus grande partie du revenu des *tekke* bektachis – notamment de ceux du *tekke* central – prenait la forme juridique de *vakıf* (fondation pieuse) et était donc soumis aux dispositions de la charia et au contrôle du gouvernement central (Faroqhi 1981: 88). Il s'agissait donc de biens détenus en pleine propriété, aliénés au profit d'une œuvre religieuse ou d'utilité publique, la donation

¹⁴ Parmi les plus anciens *icazetname* étudiés, voir un document daté de 1807 (Çıblak 1999:298) ; ou encore un document daté de 1822 (Soyyer 2005 :41).

¹⁵ Ceci est le cas aussi dans le document retrouvé par Hüseyin Bal à Senirkent, daté de 1332/1914, appartenant aux ascendants d'un *dede*. Celui-ci est signé par le *postnişin* Hacı Feyzullah ; mais il est accompagné du sceau de cinq *babas* (Bal 1999 : 109).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

de l'usufruit étant concédée à perpétuité. Si des évolutions des revenus et de leurs sources ont certainement eu lieu durant la période, il reste très difficile de les retracer avec précision en raison du caractère lacunaire des sources. Nous en resterons donc à un tableau très général des ressources qu'ils contrôlaient ainsi.

[14] Les revenus du *tekke* d'Hacıbektaş provenaient avant tout des sommes dues par les habitants des villages qui lui étaient rattachés, qui payaient l'impôt non à la Porte, mais au *vakıf* (Faroqhi 1981 : 60)¹⁶. Bien que parcellaires, les sources indiquent une certaine stabilité de ces villages entre 1584 et le début du XIX^{ème} siècle, ce qui laisse supposer que les principales acquisitions du *dergah* se sont faites avant la fin du XVI^{ème} siècle (Faroqhi 1976 : 200). Selon Hasluck, 362 villages auraient versé leurs revenus au *tekke* (2002 [1929], vol. 2 : 407) ; certains villages – un peu moins d'une quarantaine, semble-t-il – payaient certains impôts seulement à la fondation (Faroqhi 1976 : 186, 189)¹⁷. A cela s'ajoutaient d'autres sources de revenu : les donations de l'administration centrale, au moins jusqu'à Mahmud II (1808-1839) ; ainsi que des donations privées, notamment de beys locaux ou de princes, qui créaient des fondations au profit du *dergah* d'Hacıbektaş (Faroqhi 1976 : 185). Au XIX^{ème} siècle, le *dergah* gérait sa propre entreprise agricole (Faroqhi 1976 : 191). Selon Cuinet, au XIX^{ème} siècle, le *dergah* tirait également des revenus des jardins cultivés par les derviches (Faroqhi 1976 : 205). Il est important de préciser que le revenu du *vakıf* était exempté de taxation, cette exemption ayant été confirmée à plusieurs reprises par la Porte.

[15] Les revenus du *vakıf* d'Hacıbektaş étaient de taille moyenne : la fondation était par exemple beaucoup moins riche que celle de Mevlana à Konya ou encore que les fondations d'Istanbul établies par les vizirs et les sultans (Faroqhi 1976 : 207). Il n'empêche que la fondation était la plus riche de la région de Kırşehir, une région qui n'était pas très prospère, et où les possibilités de profiter du commerce et d'alliances politiques étaient restreintes (Faroqhi 1998 : 5).

[16] Qui contrôlait ces revenus ? La famille du fondateur de l'ordre avait une importance particulière, car la gestion du *tekke* et de ses propriétés était largement dans ses mains (Faroqhi

¹⁶ Ceux-ci étaient situés surtout dans le sancak de Kırşehir (en particulier autour d'Hacıbektaş et dans une zone nommée Süleymanlı), mais figuraient aussi quelques villages dans la région d'Aksaray.

¹⁷ Durant le XVIII^{ème} siècle, les conflits sur le contrôle des revenus matériels de la fondation sont monnaie courante (Faroqhi 1998 : 8). Ainsi, le mobile du meurtre du postnişin Feyzullah Çelebi, en 1825, semble être un désaccord avec les villageois de Mucur (un village de Kırşehir) sur la répartition des revenus (Faroqhi 2003 : 124-125).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

1976 :191). Le *mütevelli* – le gestionnaire des biens du *vakıf* – était souvent en pratique le cheikh lui-même, qui cumulait donc les fonctions dirigeantes religieuses et économiques¹⁸. Il n'est pas certain cependant qu'il s'agisse toujours de la même personne (Faroqhi 1998 : 2) ; on ne peut exclure l'hypothèse d'une répartition des tâches à certaines périodes¹⁹. Même dans le cas où les deux fonctions étaient séparées, le *mütevelli* était lui aussi issu de la descendance d'Hacı Bektaş et était supervisé par le *cheikh* du *tekke* (Faroqhi 1976 : 201). Le contrôle sur les ressources du *vakıf* était donc dans les mains des Çelebi et non de la branche *babagan*. Quelles ressources économiques contrôlait alors la branche *babagan* ? La fonction qu'avaient les *dedebaba* dans l'administration du *vakıf* – s'ils en avaient une – n'est pas claire (Faroqhi 1976 : 201). En revanche, les *babagan* disposaient d'autres revenus : chaque année, ce sont les représentants des *baba* qui faisaient le tour des *tekke* bektachis et qui collectaient une contribution financière (Birge 1937 : 82). Nous n'avons pas trouvé d'information sur le montant et la destination de ces contributions.

[17] Outre la mainmise sur les revenus de la fondation, les Çelebi disposaient aussi de revenus propres, qui n'étaient pas directement liés à cette dernière. Tout d'abord, ce sont les Çelebi, et non les *dedebaba*, qui recevaient le *hırka bahası*, un don coutumier aux communautés de derviches. En outre, en raison de son pouvoir de nomination, le cheikh d'Hacıbektaş recevait de nombreux cadeaux des personnes qui désiraient être nommées cheikhs dans les autres *tekke* bektachis – cette pratique courante contribuait à financer la réception des voyageurs et invités (Faroqhi 1998 : 2). Les Çelebi disposaient aussi de revenus privés qui renforçaient leur indépendance et leur domination sur le *tekke* : leur avaient en effet été personnellement attribuées des propriétés ; de telles sources de revenus et de pouvoir étaient indépendantes du *tekke* et donc de la branche *babagan* ; ceci est le cas au XVI^{ème} siècle, mais aussi au XVIII^{ème} (Faroqhi 1976 : 192, 198). Ainsi, les Çelebi avaient des propriétés dans la région de Çorum (Faroqhi 1981: 87-88) ; au XVIII^{ème} siècle, ce sont certains impôts payés par les habitants de certains villages qui reviennent

¹⁸ Selon Ulusoy, İskender Çelebi a cumulé ces deux fonctions de 1527 à 1548 et son frère Yusuf Balı Çelebi de 1548 à 1569 ; plus tard, Kasım Çelebi les aurait cumulées jusqu'en 1646, Yusuf Çelebi jusqu'en 1656, Hacı Zülfikâr Çelebi jusqu'en 1667 et Hüseyin Çelebi jusqu'en 1674 ; Hacı Feyzullah Çelebi de 1730 à sa mort en 1759 ; şehid Feyzullah Çelebi de 1803 à 1824 (Ulusoy 1980 : 83-84, 91) ; par ailleurs, Hamdullah Çelebi cumulait ces deux fonctions en 1824-1826.

¹⁹ Ainsi, à une époque postérieure, Ahmet Cemalettin Çelebi aurait d'abord été *mütevelli* à la mort de son père (1878), et ne serait devenu *postnişin* que plusieurs années après (Ulusoy 1980 : 99-100).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

directement aux Çelebi ; malheureusement, il est difficile de connaître la nature précise et l'étendue de ces revenus indépendants.

[18] Les Ulusoy ont mis à profit leur statut sanctionné et les prérogatives qu'il leur permettait d'exercer pour se forger et renforcer des réseaux sociaux très étendus. Ceux-ci étaient composés des groupes *kızılbaş/alévis* rattachés à eux, et notamment des gens qu'ils recevaient, hébergeaient, nourrissaient, et auxquels ils rendaient visite, ou encore qu'ils touchaient moins directement, par l'intermédiaire des *dede* ; y figuraient aussi moins directement des cercles des *tekke* bektachis à travers l'Empire ; y ont également figuré notables et potentats locaux. Leur influence a permis aux cheikhs d'Hacıbektaş de tenter de se forger une position de pouvoir locale sur la base des revenus du *tekke*, notamment à la fin du XVII^{ème} et durant le XVIII^{ème} siècle (Faroqhi 1998 : 5).

[19] Au final, les Çelebi – comme les cheikh d'autres confréries – ont été dotés de nombreuses prérogatives qui échoient classiquement à l'autorité politique : la taxation, à travers le *vakif* ; la justice, puisqu'ils avaient la qualité de juge en dernière instance pour les groupes *kızılbaş/alévis* ; mais aussi, occasionnellement, la conscription, comme on le verra plus bas. Leurs prérogatives sont dans une certaine mesure analogues à celles des *derebey* et des aghas décrits par Meeker (2002 : 31).

[20] Les ressources contrôlées par les Çelebi sont de natures très différentes. Cependant, elles se renforcent et se nourrissent mutuellement, formant en quelque sorte un circuit de conversion généralisée : l'autorité religieuse officiellement sanctionnée induit le contrôle de revenus et permet l'exercice d'une influence sociale qui renforce à la fois l'aura religieuse et les revenus. Le contrôle d'une bonne partie de ces ressources est la conséquence de la participation et de l'intégration des Çelebi au système impérial, clé de voûte de ce circuit.

La perturbation du circuit : l'interdiction du bektachisme en 1826

[21] Cette présentation quelque peu schématique ne saurait occulter le fait que les Çelebi devaient lutter pour la conservation ou l'extension de leurs prérogatives, et que les ressources qu'ils contrôlaient ont varié dans le temps ; elles sont soumises à des changements radicaux à partir du XIX^{ème} siècle, ce qui modifie également la manière dont elles sont contrôlées et réparties. En 1826, l'ordre bektachi est fermé par les autorités. Cette interdiction est légitimée publiquement par

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

l'hétérodoxie de l'ordre et par ses relations avec le corps d'élite des Janissaires dissous la même année, même si d'autres raisons ont pu être décisives (Faroqhi 1976 : 201). Le cheikh de l'époque, Mehmed Hamdullah Çelebi (1767-1836), est exilé à Amasya pour le motif qu'il 'intrigue' (*fesad*) parmi la population. L'autorité religieuse de la famille se perpétue cependant durant la période d'interdiction officielle de l'ordre : les Çelebi continuent à nommer les cheikhs des autres *tekke* bektachis, et conservent leur autorité auprès des alévis. Cependant, la famille est confrontée à une diminution et à une redistribution de ses ressources.

Diminution et redistribution des ressources

[22] Cette interdiction entraîne d'abord une diminution des revenus de la fondation. Les biens des *tekke* bektachis devaient être vendus en 1826 ; mais aucun document ne permet de connaître plus précisément ce qui est advenu aux biens d'Hacıbektaş (Faroqhi 1981 : 51). Les biens de l'ordre auraient été en partie vendus aux enchères pour le compte du trésor public et en partie transférés à l'ordre nakshibendi (Faroqhi 1992 : 20). Les nakshibendis auraient également pris en charge la gestion et la direction de la fondation. Cela signifie cependant que la fondation continue à exister, et n'a pas été dissoute ; elle tire encore des revenus, certes diminués (Küçük 2003 : 111) mais qui demeurent non négligeables (Faroqhi 1976 : 203-204), et sont toujours exemptés d'impôts (Soyyer 2005 :77).

[23] Une autre conséquence est que les Çelebi n'ont plus la mainmise sur ces ressources mais doivent désormais les partager, ce qui donne lieu à d'incessants conflits entre eux, les *dedebaba*, et les nakshibendis. Dans cette constellation mouvante et conflictuelle, il est difficile de reconstituer avec précision quelles ressources les Çelebi sont parvenus à contrôler. La répartition des revenus semble avoir été la suivante : sur quinze parts égales, quatre allaient au cheikh et *mütevelli* officiel ; quatre à la réparation et à l'entretien des bâtiments ; quatre autres aux dépenses communes des derviches, principalement à leur alimentation ; et les trois dernières aux descendants d'Hacı Bektaş – même écartés de leurs fonctions – (Birdoğan 1994 : 48).

[24] Cependant, une grande partie des revenus du *dergah* continuait à être allouée aux Çelebi. Ainsi, même après 1826, leur était intégralement affecté le revenu de 21 villages, ainsi que

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

presque la moitié du sel qui revenait au *dergah* (Cuinet vol. I : 340-343, cité par Faroqhi 1976 : 204). De même, les Çelebi seraient toujours chargés de fournir aux visiteurs et aux pauvres le coucher et le couvert, et recevraient donc la part attribuée à cette tâche²⁰. En effet, les Çelebi avaient toujours des amis et de nombreuses personnes qui leur voulaient du bien, comme le gouverneur de Sivas qui était justement chargé de rédiger un rapport sur les mesures à prendre à l'encontre du *tekke* (Faroqhi 1976 : 203). En 1852, les autorités confirment que les descendants d'Hacı Bektaş ne sont pas imposables (Soyyer 2005 : 78).

[25] Plus que la répartition des ressources, importe leur gestion. Or, les Çelebi semblent être restés administrateurs du *vakıf* après 1826. Selon Ahmet Celalettin Ulusoy, lors de l'exil d'Hamdullah Çelebi à Amasya, cette fonction aurait été cédée à son frère, Veliettin Çelebi (1772-1828) (Ulusoy 1980 : 92-93). Aucun document ne permet de conforter cette assertion, qui semble pourtant plausible (Küçük 2003 : 35) : selon ses descendants, Hamdullah Çelebi serait décédé à Amasya, où il aurait un *türbe*²¹ ; mais selon des historiens, il aurait été amnistié et serait rentré à Hacıbektaş en 1833 (Mélékoff 1983 : 157 ; Küçük 2003 : 36 ; Soyyer 2005 : 76). Küçük fait l'hypothèse qu'il serait rentré à Hacıbektaş avec pour seule fonction officielle l'administration des biens du *vakıf*, et non plus comme *postnişin* (Küçük 2003 : 36). En effet, la Porte n'aurait amnistié Hamdullah qu'à condition qu'il renonce à la charge de cheikh et aurait demandé que le cheikh nakchibendi conserve cette fonction (Soyyer 2005 : 76). Bien que rémunéré, ce dernier n'aurait pas reçu de part du revenu du *tekke* et n'aurait eu aucune influence sur sa gestion, ce qui aurait constitué sa principale plainte (Bardakçı 1945 : 16-17)²². Dans cette constellation, le rôle des *babagan* – qui auraient même eu peine à entrer dans le *dergah* (Küçük 2003 : 105) – semble très limité. Bedri Noyan, *dedebaba* bektachi ultérieur (1960-1997), retourne cette dépossession matérielle en un avantage spirituel : pour lui, les Çelebi auraient été uniquement gestionnaires du *vakıf*, et leur fonction se serait réduit à fournir logement et couvert aux visiteurs ; ils ne se seraient pas mêlés des affaires spirituelles, qui seraient le domaine

²⁰ La branche *babagan* aurait souhaité la construction d'un *misafirhane* qu'elle contrôlerait, chose obtenue en 1923 malgré l'opposition des Çelebi (Küçük 2003 : 111).

²¹ Ahmet Celalettin Ulusoy 1980 : 93 ; Şahin Ulusoy, Ankara, 27/03/2004 ; Veliettin Hürrem Ulusoy, Hacıbektaş, 27/10/2005.

²² Pour la description d'un conflit touchant les ressources du *tekke* à la fin des années 1910, voir Küçük (2003 : 108). Hasan Hacı Efendi, cheikh du *tekke* d'Hacıbektaş à partir de 1918, aurait voulu obtenir une part de l'argent dévolu à l'accueil des visiteurs du *tekke* et le réserver à ses propres visiteurs et invités, car ces derniers ne mangeaient pas à la même table que les invités et visiteurs des *babas bektachis*.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

gardé des *dedebaba* (Noyan 1964 : 10). Cette constatation confirme par défaut que la gestion des biens du *vakıf* n'a pas complètement échappé aux Çelebi après 1826.

[26] Mais l'administration de la fondation a donné lieu à d'incessants conflits à la fin du XIX^{ème} et au début du XX^{ème}, qui auraient justifié la visite d'Ahmet Cemalettin Çelebi à Istanbul en 1908 (Birdoğan 1994 : 48) – ce qui montre que le sultan était considéré comme instance de régulation. Selon Rifki (1325 : 31), Ahmet Cemalettin Çelebi se serait rendu à Istanbul pour demander que tous les *vakıf* soient mis sous sa tutelle. Quant à Ahmet Cemalettin Çelebi, il avoue essayer d'obtenir que l'argent qu'il reçoit pour le donner aux pauvres ainsi que celui qui échoit aux derviches lui soit attribué directement (1994 : 93-95). Il semble que les Çelebi soient parvenus à maintenir leur mainmise sur la gestion des ressources du *tekke*, même s'ils devaient désormais défendre ce contrôle et se battre pour la répartition.

La nomination du cheikh

[27] Mais la lutte entre ces branches concernait aussi la fonction de *postnişin*. L'interdiction officielle de l'ordre a en effet entraîné un changement de taille : après 1826, les *postnişin* ne sont plus confirmés dans leur nomination par le *cheikh-ül islam* (Soyyer 2005 : 39, note 59) ni par le chef des janissaires (*yeniçeri ağası*), comme cela avait été parfois le cas avant (Soyyer 2005 : 41 donne deux exemples, l'un en 1700, l'autre en 1819). Du fait de l'absence de nomination officielle, l'observateur est confronté à des prétendants concurrents au poste de cheikh.

[28] Officiellement, depuis 1826, ce sont les *nakshibendis* qui occupent ce poste. Cependant, le cheikh *nakshibendi* aurait été forcé de quitter le *tekke* en 1848 après un incident ; aucun n'y aurait plus mis les pieds ; les cheikhs envoyés par la suite auraient reçu leur salaire et habité non loin de là dans le bourg, mais n'auraient plus exercé effectivement les fonctions de cheikh (Soyyer 2005 : 77-78). Après 1848 ce serait le groupe *babagan* qui aurait pris la direction de fait du *tekke* et le poste de cheikh ; mais ce poste restait convoité par les Çelebi, qui tentent de faire valoir leur droit héréditaire à ce poste, soutenus par les *postnişin* des autres *tekke* *bektachis* (Soyyer 2005 : 79-81ss). On comprend dès lors qu'au XIX^{ème} siècle, les relations entre les Çelebi et les *dedebaba* étaient loin d'être cordiales, menant à de nombreux conflits (Faroqhi 1976 : 201, 207).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[29] Dans une correspondance datée de 1875, la Porte qualifie Feyzullah Çelebi – neveu de feu Hamdullah Çelebi – de 'cheikh Feyzullah efendi', le reconnaissant donc comme cheikh. Il semble ainsi que Feyzullah soit parvenu à se faire reconnaître *postnişin* par les autorités (Birdoğan 1994 :65-66) ; il se fait ainsi beaucoup d'ennemis ; peu après, le bureau du şeyh-ül islam (*bab-i meşihat*) lui ordonne de céder le poste à un baba bektachi. Son fils aîné, Ahmet Cemalettin Çelebi, estime que le poste de cheikh lui a été usurpé à la mort de son père en 1878 (Birdoğan 1994 : 48). Il semble cependant que lui-même et son frère cadet, Veliyettin Çelebi, aient été reconnus par les autorités, puisque leur furent attribués sept des quinze parts (trois échéant aux descendants du saint, et quatre au cheikh et *mütevelli*) (Birdoğan 1994 : 82).

[30] Après 1826, le 'circuit' est déstabilisé ; le statut officiel des Çelebi, désormais problématique, doit constamment être défendu, ainsi que les ressources qui l'accompagnent. Cependant, les Çelebi parviennent dans une certaine mesure à maintenir ou à récupérer leur statut et la majorité des prérogatives qui lui sont liées.

Un pouvoir de mobilisation durant l'interregnum

[31] La situation est de nouveau bouleversée par les troubles politiques qui entourent la fin de l'Empire et l'avènement de la République. Au tournant des guerres qui marquent le passage de l'Empire à la République, les Çelebi ont été considérés par les différents pouvoirs comme capables de mobiliser une population importante, ressource de taille s'il en est dans un contexte de mobilisation militaire, de guerre civile, puis de mise en place difficile d'un régime nouveau.

[32] La première occasion lors de laquelle les autorités considèrent les Çelebi comme une force de mobilisation est la première guerre mondiale. Dans le quotidien *Hakimiyet-i Milliye* du 5 mai 1922²³, Veliyettin Çelebi, cheikh d'Hacıbektaş depuis 1922, déclare que feu son frère aîné Ahmet Cemalettin Çelebi avait fondé en 1915, alors qu'il était cheikh d'Hacıbektaş, un régiment volontaire (*Mücahidin Alayı* ou *Mücahid'in-i Bektaşiyeye*), rassemblant environ 7 000 personnes, destiné à combattre les Russes sur le front de l'est. Ce dernier aurait entretenu de bonnes relations avec le sultan Reşad (1909-1918) (Çoker 1995 vol. 3 : 647, cité par Küçük 2003 : 223). Il serait allé en

²³ N°499, p. 2. Voir une reproduction de l'original dans Erdoğan (1956 : 45) ou Küçük (2003 : 291-292).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

personne enrôler les alévis dans l'est, jusqu'à Dersim. Le vétérinaire nationaliste kurde Nuri Dersimi, témoin oculaire car ayant été chargé d'accompagner le Çelebi, avance que Talat et Enver Paşa sont venus à Hacibektaş pour persuader Ahmet Cemalettin Çelebi de fonder ce régiment (1952 : 102 ss). Un autre témoin oculaire, Sıtkı Baba, chef de ce régiment à Erzincan, estime que l'initiative ne venait ni du Sultan Reşat (Mehmet V) ni de Talat ou Enver Paşa, mais bien du Çelebi lui-même (Gül 1984 cité par Küçük 2003 : 103). Il semble que ce régiment n'ait pas combattu, les affrontements ayant cessé peu avant son arrivée sur le front ; cependant, cette initiative et les débats sur son initiative montrent que les Çelebi sont considérés comme un foyer de mobilisation militaire.

[33] Cette perception est confirmée par la visite de Mustafa Kemal, alors général rebelle de l'armée ottomane organisant la résistance contre les puissances occupantes, à Hacibektaş, fin décembre 1919. Il serait venu y rencontrer le *postnişin*, Ahmet Cemalettin Çelebi – selon la branche *babagan*, il aurait rencontré le *dedebaba* ; toutes sortes d'interprétations circulent au sujet de cette rencontre (Dreßler 1999). Les deux hommes auraient discuté surtout du soutien des alévis à la résistance (Küçük 2003 : 208). Cette rencontre s'inscrit dans la tentative de Mustafa Kemal de rassembler toutes les populations non-chrétiennes face au gouvernement d'Istanbul et aux envahisseurs extérieurs pour la lutte de libération, et peut en ce sens être rapprochée de ses lettres-fleuves aux oulémas kurdes (Bozarlan 2000 : 83). Le général perçoit donc les Çelebi comme ayant une capacité de mobiliser politiquement et militairement une partie de la population. Cela se confirme quand, en 1920, Mustafa Kemal nomme le *postnişin*, Ahmet Cemalettin Çelebi, député de Kırşehir – la circonscription d'Hacibektaş –, mais aussi vice-président par intérim (*II. başkanvekili*) de la première Assemblée nationale²⁴. Cela s'inscrit dans le cadre d'une stratégie de ralliement de différents groupes à la guerre de libération, puis au nouveau régime en train de se mettre en place – l'autre vice-président était d'ailleurs un cheikh mevlevi. Plus tard dans la guerre, les kémalistes auraient également appelé le soutien des Çelebi pour réduire les révoltes de Çapanoğlu (1920) et Koçgiri (1920-1921), principalement soutenues par des alévis. Il ne fait donc guère de doute que les Çelebi étaient considérés par les kémalistes comme un relais ayant un potentiel de mobilisation auprès d'un groupe de population.

²⁴ Ahmet Cemalettin Çelebi ne put pratiquement pas siéger en raison de problèmes de santé.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[34] Les doutes et les débats portent en revanche sur le soutien effectif qu'on apporté les Çelebi au nouveau régime ainsi que sur leur réelle capacité de mobilisation. En effet, il n'existe pas de trace d'une quelconque activité des Çelebi pour contrer les révoltes soutenues par des alévis (Küçük 2003 : 200). Küçük attribue leur absence de réaction lors de la révolte Koçgiri à leur peu d'influence sur les alévis kurdes ; en effet, les Çelebi insistaient sur la 'turcité' du *tarikât* bektachi, même si la déclaration de 1922 affirmait que certaines 'tribus kurdes' étaient aussi liées au *dergah* (2003 : 177). Cependant, cette conclusion semble un peu rapide, alors même que le sens de la 'turcité' est alors très vague (Tachau 1963) et que cette revendication de la turcité peut aussi se comprendre dans le cadre d'une quête de légitimité. En outre, cela n'explique ni l'absence de réaction des Çelebi face à la révolte de Çapanoğlu (la plupart des alévis révoltés étant turcophones), ni leur peu de zèle à mobiliser les alévis en faveur des forces nationales (Küçük 2003 : 200), ni leur relative distance face au régime kémaliste. Certes, en 1922, Velietin Çelebi publie une déclaration dans le journal *Hakimiyet-i Milliye*. S'adressant à 'tous les alévis et bektachis', il rappelle la contribution de son frère à la guerre mondiale, exprime son soutien au pacte national (*Misak-i Milli*), à Mustafa Kemal et à son groupe, et souligne l'importance de l'Assemblée nationale. Une autre déclaration de Velietin Çelebi, publiée le 25 avril 1923 dans le journal *Yeni Gün*, appelant tous les alévis à participer aux élections législatives et à voter pour les candidats présentés par Mustafa Kemal est citée par Şapolyo (1964 : 284-285) et Ahmet Celalettin Ulusoy (1980 : 103). Cependant, son existence est contestée par Küçük, qui n'en a pas trouvé trace et qui considère la langue qu'il emploie peu réaliste (2003 : 140-141). En outre, après la mort d'Ahmet Cemalettin Çelebi début 1922, plus personne ne représente les Çelebi à l'Assemblée nationale. Cette absence fait débat : pour certains, Mustafa Kemal n'aurait pas proposé d'y siéger à Velietin Çelebi, le frère cadet de feu Cemalettin Çelebi qui lui avait succédé à la fonction religieuse²⁵. Pour d'autres, Mustafa Kemal aurait fait une telle proposition, mais Velietin Çelebi l'aurait refusée (Kehl-Bodrogi 1988 : 59), peut-être parce qu'il soutenait le sultan²⁶. Ahmet Celalettin Ulusoy insiste sur le fait que Velietin Çelebi aurait poursuivi la politique de son frère et soutenu Mustafa Kemal depuis le début de la guerre d'indépendance ; il explique son refus de la proposition de députation par son caractère retiré et son

²⁵ Şahin Ulusoy, Ankara, 27/03/2004.

²⁶ Timurcan Ulusoy, Ankara, 18/09/2001.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

désintéressement (1980 : 104). On voit donc à quel point l'attitude des Çelebi par rapport au pouvoir kémaliste constitue un véritable enjeu historiographique.

[35] Il en est de même de la portée de l'influence des Çelebi dans la population. Küçük estime qu'ils avaient une influence importante sur les alévis (2003 : 106). Quant à Nuri Dersimi, il estime qu'il existait des désaccords persistants entre les Çelebis et les habitants de Dersim, et que ces derniers n'ont pas participé à ce régiment ni d'ailleurs à la guerre. Selon lui, les Dersimli avaient alors des pratiques culturelles spécifiques et obéissaient à des leaders religieux indépendants des Çelebi, les *seyyid*. Le Çelebi aurait méconnu ces traditions, et, en prenant connaissance, les aurait condamnées ; il aurait accusé les Dersimis d'avoir oublié leurs ancêtres et d'être 'entièrement kurdes' (Dersimi 1952). Si l'attitude des Çelebi à l'égard du nouveau régime et leur influence sur la population sont si débattues, c'est que les Çelebi furent largement considérés par les différents camps comme ayant un pouvoir de mobilisation, et qu'ils furent à ce titre intégrés à leurs stratégies ; ce qui n'est pas sans rappeler des traditions ottomanes (voir aussi Meeker 2002).

II. La rupture du circuit après 1925 et l'émergence de stratégies éclatées

[36] Le recours aux Çelebi pour mobiliser les masses pour la nouvelle cause, qui faisait de cette famille un soutien important pour le nouveau pouvoir, prend fin brutalement peu après la proclamation de la République. En 1925, une loi ferme les *tekke* et abolit toutes les confréries²⁷ ; elle est probablement liée à la révolte dirigée par le nakshibendi cheikh Said, largement interprétée comme révélant le potentiel mobilisateur et oppositionnel des *tarikât*. Certains avaient espéré que le bektachisme serait exempté de l'interdiction des ordres²⁸. Dès lors, il est officiellement proscrit d'exercer des fonctions confrériques de cheikh, *baba*, *seyyit*, *mürşit*, *halife*, *dede* et *çelebi*. Ce changement macroscopique remet radicalement en cause l'intégration des Çelebi au système d'Etat.

²⁷ Loi n°677 du 13 décembre 1925, Resmi Gazete, No. 243.

²⁸ Birge (1937 : 84). Ce débat sur l'exemption de bektachisme de l'interdiction des confréries est considéré comme une légende par d'autres chercheurs. Les débats à l'Assemblée nationale autour de l'interdiction des confréries sont très virulents contre les bektachis ; on parle du tekke d'Hacıbektaş comme 'abject', des baba bektachis et des Çelebi comme des 'baba et dede vagabonds et parasites' ; 'des criminels meurtriers venus d'Albanie... ils ont acheté avec l'argent du peuple des environs qui coulait à flots des terres, des moulins, et ont fait enregistrer les titres de propriété foncière à leur propre nom...' (Küçük 2002 : 46).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Dans la mesure où cette intégration était la clé de voûte du circuit de ressources que contrôlaient les Çelebi, celui-ci est rompu ; la question se pose désormais dans des termes radicalement différents.

[37] S'ouvre dès lors une période de diminution drastique des ressources qu'ils contrôlent, mais aussi de leur réévaluation radicale. Il s'agit en effet d'une situation de bouleversement social, de 'fluidité' (Dobry 1996), d'incertitude maximale. Dans cette situation inédite, que 'valent' les Çelebi, maintenant que leur statut et que leur autorité religieuse ne sont plus sanctionnés ?

L'enjeu des frontières du lignage

[38] La diminution des revenus des Çelebi est drastique : les biens des *vakıf* sont saisis et transférés au ministère de la Culture et à la direction générale des fondations (*Vakıflar genel müdürlüğü*). L'exemption d'impôt est également révoquée pour les Çelebi. Quelles ressources leur reste-il alors ? En premier lieu les possessions qui n'étaient pas liées au *vakıf*, notamment foncières. Lors d'un entretien, les intéressés estiment les possessions foncières de l'ensemble du *sülale* à entre 1000 et 1500 *dönüm*, soit 100 à 150 hectares, avec plus de 20 hectares de verger ; ils ne mentionnent pas, dans la période républicaine, d'achat ni de vente de terres²⁹. Cela semble congruent avec les dires de Veliettin Hürrem : son père Feyzullah, fils de Veliettin Çelebi, aurait possédé à peu près 250 *dönüm* (25 ha)³⁰. Pour reconstituer les successions à la génération précédente, il est nécessaire de tenir compte du cadre juridique concernant l'héritage, qui a lui-même évolué avec la République. En rupture avec la loi ottomane qui faisait du fils l'héritier de son père – à la différence de la charia qui reconnaît le droit d'hériter de la fille (à hauteur de la moitié de la part du fils) – la nouvelle loi veut que les enfants héritent à part égale, quel que soit leur sexe. Mais, en Anatolie, cette règle n'était appliquée qu'en partie. Souvent, seuls les frères héritaient, les filles étant exclues du patrimoine foncier. Quelles étaient les pratiques en vigueur dans la famille ? Les entretiens indiquent que ce n'est qu'à partir de la fin des années 1960 que les femmes héritent³¹. Les terres de Veliettin Çelebi auraient donc été partagées entre ses quatre fils encore en vie à sa mort, ce qui semble indiquer que Veliettin Çelebi aurait possédé environ 1000 ha. Il semble donc que les

²⁹ Au temps de Cemalettin Çelebi, avant la proclamation de la République, les Çelebi auraient donné une partie de leurs terres à des paysans venus de Sivas qu'ils avaient fait venir pour mettre en métayage leurs terres. Entretien collectif, Ankara, 27/03/2004.

³⁰ Veliettin Hürrem Ulusoy, Hacibektaş, 27/10/2005.

³¹ Şahin Ulusoy, Ankara, 10/04/2006.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

possessions foncières de la famille au début de la République aient été conséquentes ; elles étaient concentrées dans la région d'Hacıbektaş ; ils y faisaient de l'agriculture et de l'élevage, et possédaient notamment des chevaux.

[39] L'autre ressource qui reste aux Çelebi découle de leur autorité religieuse désormais illégale. Certes, ils n'ont plus le pouvoir de nommer les cheikh des *tekke* bektachis désormais fermés, et ne reçoivent plus de dons dans ce cadre. Mais leur autorité parmi certaines populations alévis se perpétue. Celle-ci continue à transcender l'interconnaissance ou des contacts spécifiques entre individus (Meeker 2005 [1972] : 141) ; elle reste reconnue dans un large espace social qui comprend probablement des milliers de villages. Elle se nourrit également de la fonction des Çelebi de juge en dernier ressort pour régler des différends que les *dede* ne sont pas parvenus à arbitrer. Si cette autorité se perpétue, les liens directs avec la population baissent tendanciellement, car le bourg d'Hacıbektaş est soumis à une surveillance pointilleuse de la gendarmerie, les visiteurs sont souvent intimidés jusqu'aux années 1960³². De plus, si le rôle juridique des Çelebi se perpétue sous la République, il diminue tendanciellement avec l'exode rural, la pénétration étatique croissante chez les alévis, et le recours également croissant de ces derniers au système judiciaire officiel. Ainsi, en 2004, Yusuf İzzettin déclare traiter environ 200 conflits par an ; les Çelebi ne seraient plus consultés que pour des affaires qu'on pourrait qualifier de 'statut personnel' : les mariages avec des sunnites et les divorces ainsi que, de moins en moins, des enlèvements³³.

[40] De ces liens découlent des revenus. D'une part, les alévis en visite à Hacıbektaş qui désiraient voir le Çelebi devaient un *mecidiye* d'un montant précis, comme l'atteste Birge pour les années 1930 ; d'autre part, les Çelebi envoyaient à intervalles réguliers des messagers donner des instructions et percevoir le *hakkullah* dans les villages alévis (Birge 1937 : 82 ; Şapolyo 1964 : 369). Shankland atteste pour le début des années 1980 de la visite annuelle d'un envoyé des Çelebi dans un village qui leur est lié, pour collecter l'impôt (Shankland 2003 : 79). Conscients que ces dons qui n'ont pas de statut officiel vont à l'encontre de l'idéologie républicaine, certains membres de la famille les justifient par l'absence de financement du culte alévi par l'Etat : 'Il y a le Diyanet en Turquie. Cette direction ne prend en charge que les dépenses de croyance (*inançsal*) des sunnites. Il n'y a rien pour les alévis. Mais les alévis, lorsqu'ils font le *cem*, organisent les douze services. Au début on présente

³² Veliyettin Hürrem, Hacıbektaş, 27/10/2005.

³³ Yusuf İzzettin, Ankara, 27/03/2004 ; Veliyettin Hürrem, Hacıbektaş, 27/10/2005.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

le mouton et on prie, il y a la dépense du sacrifice. Après, à la fin du *cem*, il y a un repas, il y a les dépenses du repas (...) Pour toutes ces dépenses et pour le travail du *dede* qui dirige le *cem*, on donne une participation. Voilà, c'est l'essence du *hakkullah*. On donne ce que l'on veut : trois ou cinq *kuruş*. La somme réunie couvre les dépenses et paie le *dede* pour son devoir et son pain. C'est-à-dire que les alévis financent eux-mêmes leur croyance' (Yusuf İzzettin, Ankara, 27 mars 2004). La baisse de ces ressources est en partie compensée par le fait que certaines dépenses diminuent en parallèle. Ainsi, la coutume voulait que l'affectation du *hakkullah* se divise en tiers : le premier tiers était destiné à l'entretien du couvent, le second était consacré au devoir d'hospitalité (fournir le lit et le couvert aux visiteurs), le troisième revenait au *postnişin* (Ayhan 2005). Mais depuis la fermeture du *dergah* en 1925 (puis sa transformation en musée en 1964), son entretien revient à l'Etat. Cependant, cette nuance ne saurait cacher la tendance lourde : les revenus tirés de l'exercice de cette autorité religieuse diminuent jusqu'à revêtir de nos jours une valeur plus symbolique que financière. Ils ne permettent plus au *mürşit* d'exercer ses fonctions et de faire vivre sa famille³⁴. Si l'autorité religieuse se perpétue, ses manifestations concrètes diminuent graduellement à partir du début de la République. Ainsi, le caractère désormais 'illégal' de ces ressources induit des contraintes supplémentaires, et contribue à leur diminution.

[41] La diminution des ressources matérielles, qui intervient avec la fermeture du *vakıf*, a pour effet immédiat des difficultés économiques. Jusque-là, l'ensemble de la famille vivait d'un revenu commun, récolté par le *mürşit*, composé notamment d'une partie des revenus du *vakıf*, d'une partie du *hakkullah*, du revenu des terres (Berktaş Hacimirzaoğlu 1998). Les revenus étaient-ils insuffisants pour faire vivre l'ensemble de la famille ? Si les possessions en terre devaient pouvoir suffire à la survie d'un lignage de paysans 'normaux', le train de vie des Çelebi était bien supérieur, comme en attestent les mariages qui donnent lieu à des festivités durant quarante jours (Berktaş Hacimirzaoğlu 1998). Il semble que le *mürşit* d'alors, Veliettin Çelebi, qui centralisait les rentrées d'argent, ne l'ait pas redistribué de manière équitable à l'ensemble de la famille. Les descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi estiment que Veliettin Çelebi a privilégié ses parents proches au

³⁴ Ainsi Veliettin Hürrem nous explique-t-il qu'il a fait construire à ses frais une petite maison dans son jardin pour pouvoir accueillir les 'invités'. Veliettin Hürrem, Hacibektaş, 27/10/2005.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

détriment de la branche de son frère aîné décédé³⁵. Toujours est-il que les deux fils aînés d'Ahmet Cemalettin Çelebi (Hamdullah et Ali Hadi), mais aussi l'aîné de Veliettın Çelebi, Hüseyin Hüsnu, se trouvent dans l'obligation de migrer avec femme(s) et enfants peu après 1925 à Tokat.

[42] Pourquoi eux ? Probablement parce qu'on considérait qu'ils pouvaient gagner seuls leur pain : ce sont les aînés (le plus jeune a alors 30 ans, le plus âgé 46 ans), et ils sont chefs de famille ; le dernier fils d'Ahmet Cemalettin Çelebi – qui n'a que 26 ans et n'est pas encore marié – et les jeunes fils de Veliettın Çelebi ne partent pas. Pourquoi s'installent-ils à Tokat ? Tout d'abord, il existait des liens familiaux avec cette région : l'épouse d'Ali Hadi, Hayriye, en était originaire. En outre, il s'agit d'une région dans laquelle vivaient de nombreux alévis et dans laquelle la famille avait une aura importante. Cependant ils n'y possédaient pas de terres ni n'en ont acquis ; ils n'auraient pas exercé d'activité agricole ni professionnelle ; exerçant leur autorité religieuse, ils auraient simplement été entretenus par les alévis, selon des témoignages concordants³⁶. La première génération de migrants décède à Tokat, notamment le fils aîné de Veliettın Çelebi et Ali Hadi, le fils d'Ahmet Cemalettin Çelebi, en 1928. Certains de leurs fils, comme ceux d'Ali Hadi, rentrent à Hacibektaş au milieu des années 1930. Les autres ne quitteront Tokat que dans les années 1970.

[43] Au retour des premiers intervient la séparation des foyers des deux branches, descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi et de Veliettın Çelebi (Berktaş Hacımiraçođlu 1998). Jusqu'alors en effet, les membres de la famille habitaient une grande maison commune avec des appartements communicants, située dans le centre d'Hacibektaş. Cette séparation des foyers entérine la division économique de la famille. On assiste donc à une segmentation du lignage, par la séparation progressive des foyers. Sous l'effet de la diminution des ressources qui ne permettent plus de la 'tenir' ni de 'l'unir', la famille se délite. Il semble donc que ce soient aussi les ressources qui 'font famille', celle-ci n'existant pas avant ou sans ces ressources (Meeker 2002). Cependant, la descendance sainte en soi reste une ressource, même si elle est moins aisément valorisable qu'avant.

³⁵ Entretien collectif, Ankara, 27/03/2004. Les querelles de répartition des ressources entre les membres de la famille ne font pas leur apparition sous la République, comme le montre le jugement de 1894 reproduit dans Birdođan concernant la répartition des 'trois parts' de revenus du vakıf entre descendants d'Hacı Bektaş (1994 : 77).

³⁶ Yusuf İzzettin, 27/03/2004 ; Veliettın Hürrem, Hacibektaş, 27/10/2005 ; Şahin, Ankara, 10/04/2006.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[44] Les difficultés économiques ne sont en effet que l'une des dynamiques qui poussent à la segmentation. Il en existe une autre, plus structurelle, liée à la succession du *mürşitlik* qui commence à faire débat. Dans le cadre d'une diminution des ressources, et parce que celles-ci ne permettent plus de faire vivre toute la famille et ne sont plus redistribuées également à tous les membres, être *mürşit* devient d'autant plus important. Or, les règles de succession ne font plus consensus, ouvrant ainsi la porte à des conflits. Durant la période ottomane, la confirmation (*berat*) du *cheikh-ül islam* était nécessaire avant qu'un nouveau dirigeant de *tekke* puisse prendre ses fonctions (Faroqhi 1981 : 88) ; à la fin du XVIII^{ème} siècle, il s'agit d'un *berat* du sultan (Faroqhi 1976 :197). Ainsi, les Ottomans reconnaissaient la descendance d'Hacı Bektaş comme un fait avéré sur lequel ils fondaient la succession à la direction du bektachisme³⁷. Avec l'abolition des confréries et du poste de cheikh, la désignation du dignitaire n'est plus sanctionnée par aucune autorité extérieure, qui permettait, dans certains cas, de régler les conflits et qui garantissait un monopole institutionnalisé. Seule désormais, une décision 'familiale', donc interne, désigne le *mürşit*. En l'absence de garantie extérieure et institutionnelle, le capital de *mürşitlik* devient potentiellement concurrentiel au sein de la famille.

[45] Cette situation conduit à des conflits dès la mort du dernier cheikh officiel, Veliyettin Çelebi, en 1940. Le successeur logique est Mustafa, fils cadet de feu Ahmet Cemalettin Çelebi, qui est alors l'homme le plus âgé de la famille. Or, il n'est pas nommé, sans doute pour des raisons de santé. Le plus âgé après lui est Hasan Hülügü Rıza, fils aîné d'Ali Hadi. Mais les descendants de Feyzullah s'opposent à sa nomination, car il n'est pas fils de *mürşit* ; il ne peut donc lui-même être *mürşit*. Pour eux, l'héritier légitime est Feyzullah, le fils le plus âgé de feu Veliyettin Çelebi. S'installe alors une situation inédite : deux individus se proclament *mürşit* simultanément, chacun étant soutenu par une partie de la famille. Cependant, ils s'entendent pour exercer les fonctions religieuses de concert, par exemple, pour attribuer des *icazet* ensemble³⁸.

³⁷ Voir les nombreux documents collectés à ce sujet dans les travaux de Faroqhi (1976, 1981), Ulusoy (1980), Birdoğan (1994), Soyoy (2005).

³⁸ La collection d'*icazet* publiée par Çıblak en fournit une bonne illustration. Elle appartient à un *ocak* lié à Hacıbektaş, qui dit descendre d'un élève d'Hacı Bektaş, Şükür Abdal, et qui est aujourd'hui implantée à Kütahya et à Tarsus. Cette série de documents met en scène différents descendants de chaque lignage, sur un siècle et demi. Le premier date de 1807. Le second document est attribué en 1892 par Ahmet Cemalettin. Un autre *icazetnâme*, attribué en 1950 par Hasan Hülügü Rıza, stipule que l'intéressé est désormais soustrait aux sanctions qui lui avaient été infligées précédemment pour un comportement répréhensible non précisé. Un autre *icazet* est attribué en 1953 et porte deux sceaux, celui d'Hadi Efendizâde (donc Hasan Hülügü Rıza) et de Veliyettin Efendizâde (donc Feyzullah). Le dernier document est attribué en 1969 par Feyzullah (Çıblak 1999).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
 To quote a passage, use paragraph (§).

[46] Cette situation de double autorité se reproduit ensuite à chaque décès de *mürşit*, et les prétendants ne parviennent plus à s'accorder pour exercer de concert. En 1968, Hasan Hülğü Rıza meurt. C'est le plus âgé encore vivant, Ali İhsan, fils aîné d'Hamdullah, qui prend sa suite. A sa mort en 1986, le consensus se fait sur la même personne : Feyzullah est à la fois le plus âgé et fils de *mürşit*. Mais le conflit reprend à la mort de ce dernier en 1994 : le plus âgé est alors Yusuf İzzettin, mais il n'est pas fils de *mürşit*. Le fils de *mürşit* le plus âgé est Ali Naki, fils de Veliettin Çelebi et frère de Feyzullah, mais il est malade ; après lui, c'est Veliettin Hürrem, le fils aîné de Feyzullah. Yusuf İzzettin et Veliettin Hürrem s'auto-proclament *mürşit*. Dans cette situation, 'les deux *mürşit* donnent des *icazet* séparément ; une partie des *dede* s'adresse à l'un, une autre partie à l'autre'³⁹.

Tableau 1 : Liste des *mürşit* durant la période républicaine

1892	Ahmet Cemalettin Çelebi	
1922		
1922	Veliettin Çelebi	
1940		
1940	Hasan Hülğü Rıza	Feyzullah
1968		
1968	Ali İhsan	Feyzullah
1986		
1986	Feyzullah	
1994		
1994	Yusuf İzzettin	Veliettin Hürrem
2005		
2005-	Haydar	Veliettin Hürrem

³⁹ Şahin Ulusoy, Ankara, 10/04/2006.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[47] Ces conflits de succession sont plus que de simples querelles de personnes, car les règles invoquées pour la succession divergent : si tous se réclament du choix du 'peuple' qui, lui, ne se tromperait pas sur le véritable *mürşit*⁴⁰, les descendants de Veliettin Çelebi estiment que le *mürşit* doit être le fils de *mürşit* le plus âgé ; quant aux descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi, ils estiment qu'il doit s'agir de l'homme le plus âgé, sans autre condition. Cette divergence s'est perpétuée jusqu'à aujourd'hui : ainsi, Veliettin Hürrem, fils de Feyzullah, énonce-t-il son interprétation des règles de succession : 'La plus importante des règles est la suivante : pour être *postnişin*, il est nécessaire d'être fils de *postnişin*... Et le *postnişinlik* se transmet au fils le plus âgé. Si ce dernier a commis des fautes envers la voie ou si sa santé ne le permet pas, alors c'est son frère cadet qui devient *mürşit*. Voilà la règle. Ce n'est pas une règle écrite, mais elle a toujours été respectée'⁴¹. Nous sommes ici devant une conception de la transmission du pouvoir qui rappelle celle décrite par Digard pour les Baxtyâri d'Iran⁴² (1987) et qui s'oppose à la conception bédouine décrite par Chelhod, pour laquelle celui qui devient cheikh n'est pas forcément le fils aîné mais le 'membre le plus âgé, sinon le plus capable, de la famille' (Chelhod 1969 : 99). Comme le souligne Pierre Bonte, 'la tradition arabe semble méconnaître la primogéniture ou quelque autre rang par ordre de naissance, et même ne retenir aucune notion de préférence pour organiser la succession politique. Les frères de même père et, par analogie, les hommes de la même tribu sont des homologues, des égaux en puissance que seuls le destin et l'honneur sont susceptibles de départager, aléatoirement, en valeur et en influence. Aucune légitimité temporelle n'est en fait incontestable dans la perspective de l'islam, ni aucun mode de transmission du pouvoir' (Bonte 2001 : 26). C'est là la conception de la transmission défendue par les descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi. S'ils mentionnent aussi, comme Veliettin Hürrem, l'importance de l'état de santé, de la moralité et du savoir du candidat, la différence est que, pour eux, être fils de *mürşit* n'est pas une condition⁴³.

⁴⁰ Si, dans les entretiens, Yusuf İzzettin comme Veliettin estiment chacun être le *mürşit* le mieux accepté parmi les alévis, une majeure partie de l'opinion publique désigne Veliettin comme le *mürşit*. Ainsi, Küçük estime qu'à l'époque de son travail le Çelebi est Veliettin Ulusoy (Küçük 2003 : 15) ; la presse, en général, désigne Veliettin comme étant le Çelebi légitime. De la même manière, Şener et İknur, après la mort de Feyzullah en 1994 et avant la désignation de son successeur, estiment que Veliettin, son fils, est pressenti pour lui succéder, de la même manière qu'il a lui-même succédé à son père (1995 : 25).

⁴¹ Veliettin Hürrem, Hacibektaş, 27/10/2005.

⁴² D'autant plus proche que dans les deux cas, le pouvoir central confirmait le 'chef'.

⁴³ Entretien collectif, Ankara, 27/03/2004.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[48] Cette opposition entre modèles 'bédouin' et 'baxyâri' dépasse largement la seule situation des Çelebi. On la retrouve par exemple chez les Ottomans qui balancent de l'un à l'autre. Gilles Veinstein, rappelant que les règles de succession au trône proviennent aussi du passé tribal, résume la situation ainsi : 'En principe, tous les descendants mâles sont potentiellement des prétendants légitimes. Pourtant, tant que joue le séniorat tribal, c'est le membre le plus âgé de la lignée régnante qui est appelé à lui succéder. Or, par un acte fondateur, Osmân avait rompu avec cette pratique, en assassinant son oncle Dündâr pour s'assurer la succession de son père. En conséquence, pendant toute la période de l'ascension ottomane, la compétition a été réduite aux fils du souverain. Toutefois, le fait qu'aucune règle stricte ne venait les départager, qu'il n'existait pas de principe successoral à proprement parler, constituait (...) un germe redoutable de troubles' (Veinstein 1989 : 165)⁴⁴.

[49] Il est difficile de départager quelle conception est 'juste' sur la base de l'histoire de la famille. La question de la succession s'est posée dès la fondation de la confrérie, d'abord à travers la question contestée de l'existence de descendants charnels, puis par le nécessaire choix entre eux. Faroqhi (1998) détaille les conflits entre les membres reconnus des descendance de saints. Selon la tradition *dedegan*, Hacı Bektaş aurait eu un fils de Kadıncık Ana (dénommé Timurtaş ou Seyyid Ali), qui lui-même aurait eu deux fils (Birdoğan 1994 : 40) : Resul Balı, l'aîné, aurait été cheikh du *tekke* d'Hacıbektaş. A sa mort, son cadet Mürsel Balı, qui était cheikh dans un autre *tekke* à Dimekota, serait revenu à Hacıbektaş pour y endosser la fonction de cheikh. Après sa mort, seuls les descendants du cadet lui ont succédé au poste de cheikh ; les descendants de Resul Balı, dits 'Hüdadatlı' (du nom du fils aîné de Resul Balı, Hüdadat), n'ont jamais pu être cheikhs d'Hacıbektaş ni administrateurs de la fondation (Küçük 2003 : 26). Ils contesteront cette préférence, sans parvenir à la renverser⁴⁵ (Birdoğan 1994 : 8) : au début des années 1760 a eu lieu un conflit de succession : à la mort de Bektaş Çelebi Hüseyin, un Hüdadatlı est nommé cheikh ; sur les plaintes de la branche 'légitime', un *ferman* aurait ordonné que la fonction de *cheikh* et *mütevelli* soit rendue à Abdüllatif, descendant de Mürsel qui avait 37 ans, âge suffisant pour être *mürşit* (Ulusoy 1980 : 90-91 ; Birdoğan 1994 : 41, 55). Tous nos interviewés reconnaissent que les Çelebi ne sont pas les seuls descendants d'Hacı Bektaş, mais revendiquent en revanche le monopole du '*velayet*' (à la fois

⁴⁴ Pour une étude très détaillée des pratiques et conflits de succession chez les Ottomans, voir Vatin et Veinstein (2003).

⁴⁵ Cependant, ils auraient continué à recevoir une part des revenus de la fondation (Ulusoy 1980 : 37, 67-77).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

sainteté et souveraineté) et du *yetki* (pouvoir). D'ailleurs, une partie des descendants de cette branche est encore identifiée comme telle (les '*yukarı evli*'), et les intermariages avec les Çelebi/Ulusoy sont courants.

[50] Une fois cette branche écartée, quelles furent les règles de succession⁴⁶ ? Nulle part on ne trouve de règle explicite. Il est particulièrement difficile de les reconstituer en l'absence de données complètes et fiables. On dispose de listes de cheikhs *dedegan* qui ont dirigé l'ordre de la fin du XVI^{ème} au début du XIX^{ème} siècle, qui se recoupent en grande partie⁴⁷, ainsi que d'arbres généalogiques remontant à Hacı Bektaş, reconstitués par les membres de la famille eux-mêmes⁴⁸. Malgré quelques incertitudes dans les dates, les relations de descendance et la succession des *mürşit*, ces arbres semblent indiquer que les *mürşit* ont tous été fils de *mürşit*. Faroqhi estime également que la succession au poste de cheikh d'Hacıbektaş se fait de père en fils (Faroqhi 2003 : 123). Dans les cas de succession de l'aîné au cadet/puiné, ou de cousin à cousin, tous n'en étaient pas moins fils de *postnişin*. Il reste difficile d'en déduire pour autant qu'il s'agissait d'une règle ; d'une manière générale, on ne peut pas exclure l'idée que la succession était déjà concurrentielle, et une source de conflits au sein de la famille.

[51] Cependant, ces deux types de transmission impliquent des conceptions différentes de la 'famille', sans que les acteurs aient entièrement conscience de leur existence ni de l'ensemble de leurs implications. En effet, la conception défendue par les descendants de Velietin Çelebi induit qu'un certain nombre de cousins (tous ceux dont le père n'est pas *mürşit*) sont définitivement exclus du *mürşitlik*, ce qui provoque inéluctablement leur détachement du lignage. D'un point de vue patrimonial, l'opération permettait de réguler le nombre des bénéficiaires des revenus liés au *mürşitlik* ; d'un point de vue successoral, de ne pas multiplier les prétendants. Cette conception produit donc un élagage des branches à chaque génération. Plus concrètement, aucun des fils d'Ahmet Cemalettin Çelebi n'ayant été *mürşit*, leurs fils ne pouvaient l'être, ce qui implique une

⁴⁶ Faroqhi formule l'hypothèse selon laquelle l'appartenance à la descendance d'un saint pouvait être relativement flexible (par exemple sous la forme relativement classique 'd'adoption' d'un parent par alliance), notamment dans le cas d'extinction d'une lignée - ce qui, dans les conditions sanitaires de l'époque, peut être considéré comme d'une probabilité raisonnable (1998 : 3).

⁴⁷ Faroqhi a établi la liste de ceux dont elle a retrouvé la trace dans les archives (Faroqhi 2003 : 123, note 9). Voir aussi Mélikoff (1983 : 63) ; Birdoğan (1994 : 52-54) ; Soyzer (2005 : 39, note 59).

⁴⁸ Deux d'entre eux nous ont été transmis, l'un par Şahin, l'autre par Velietin Hürrem.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

exclusion de l'ensemble de la branche d'Ahmet Cemalettin Çelebi. On comprend dès lors pourquoi ces derniers ont défendu une conception concurrente de la transmission.

[52] Leur vision s'oppose à cet élagage, puisqu'à chaque transmission, le jeu intègre à statut égal les différents rameaux, sur le simple critère de l'ancienneté. L'idée de ligne qui prévaut dans la première conception n'a ici aucune validité : le *mürşitlik* peut passer d'une branche à l'autre et revenir à une personne dont le père n'a pas été *mürşit*. Mais cette conception, et c'est là le point qui retiendra notre attention, présuppose que les Çelebi constituent un ensemble clos dans lequel on puisse définir qui est le plus âgé, donc qu'il y ait une 'famille' avec une définition stable de ses membres et de ses limites. Or, de manière implicite, seuls les descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi et de Veliettın Çelebi sont considérés comme des prétendants légitimes. Les cousins éloignés qui se rattachent à la lignée des *mürşit* une ou deux générations au-dessus sont exclus, ce qui ne répond à aucun principe logique.

[53] Comment expliquer les contours de cette clôture ? Un épisode est ici décisif, qui va d'ailleurs considérablement renforcer la position 'bédouine', celle des descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi : l'adoption du nom de famille. En 1934, une loi oblige les citoyens de Turquie à adopter un nom de famille, pratique inexistante jusque-là. L'unité de décision retenue par le législateur est le chef de famille ou, plus précisément, l'homme marié. Altan Gokalp a montré que cette réforme produisit dans certains villages une 'segmentation provoquée' : 'Grâce à cette loi (...), les chefs de famille d'un même lignage ont dû choisir en toute légalité un patronyme différent de celui choisi par leurs pères, frères ou oncles. Le résultat en est une segmentation 'provoquée', plusieurs lignages ayant pu ainsi émerger à partir d'un tronc commun' (Gokalp 1987 : 96). Il aurait pu se produire une chose similaire pour les Çelebi, étant donné qu'il existait à l'époque, parmi les descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi et de Veliettın Çelebi, quatre chefs de famille qui auraient pu prendre des patronymes différents, consommant ainsi la séparation économique des foyers. Or, l'ensemble des descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi et de Veliettın Çelebi adopte le même nom de famille, Ulusoy⁴⁹. Ce choix s'apparente à celui effectué par les membres des grandes familles de

⁴⁹ Ils ont adopté ce patronyme en opposition à d'autres lignages d'Hacıbektaş. En effet, ils voulaient prendre le nom de 'Çelebi'. Mais d'autres descendants d'Hacı Bektaş exclus du *mürşitlik* depuis longtemps l'avaient déjà choisi, ce qui est jugé illégitime par les anciens Çelebi, puisqu'ils captaient ainsi indûment la ressource 'prestige' de ce nom. Ne pouvant plus prendre ce patronyme, ils se rabattent sur le nom 'Ulusoy' qui signifie littéralement 'auguste lignage'. Entretien collectif, Ankara, 27/03/2004.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

notables d'Of (mer Noire), qui après avoir hésité à adopter des patronymes différents, ont finalement adopté le même. Ils y auraient été encouragés par des fonctionnaires qui entendaient faire perdurer la relation entre ces grandes familles et le nouveau système étatique (Meeker 2002 : 312). En l'absence de détails sur les circonstances de ce choix chez les Ulusoy, on peut faire l'hypothèse qu'il symbolise l'idée que ces individus ont alors conscience d'appartenir à et de former un même lignage. Subjectivement, ils se considéraient comme formant encore une maison, malgré l'exil de certains d'entre eux à Tokat. L'autorité d'Ahmet Cemalettin Çelebi, 'ancêtre fondateur' d'une relation positive et célébrée avec la République, a peut-être joué un rôle dans le fait que ses descendants n'aient pas été exclus. Quoi qu'en soient ses raisons, ce choix acquiert une importance fondamentale, en ce qu'il naturalise ce groupe comme constitué des descendants légitimes d'Hacı Bektaş, naturalisation qui se poursuit jusqu'à nos jours. L'adoption du même patronyme assure aux individus désignés, par delà tous les changements et toutes les fluctuations biologiques et sociales, la constance nominale, l'identité.

[54] Malgré cette affirmation de l'existence du lignage au moment où il est en danger, la séparation des foyers au sein de chaque branche s'achève dans les années cinquante⁵⁰ (Berkay Hacimirzaoğlu 1998). Cette séparation entérine la division économique du lignage en familles nucléaires, chacune gagnant désormais son pain de son côté. Les revenus de la sainteté étant désormais insuffisants et peu partagés, chacun cherche l'accès à de nouvelles ressources. C'est ainsi qu'une partie de la famille s'engage dans les études secondaires, relativement peu répandues à l'époque. Veliettin Çelebi est le premier à faire étudier ses fils, c'est aussi peut-être le seul qui en a alors les moyens : Feyzullah, Ali Naki et Ali Celalettin sont tous diplômés de droit de l'université d'Ankara dans les années 1940 avant d'exercer comme avocats. Les fils d'Hamdullah et d'Ali Hadi, orphelins relativement tôt, n'ont pas pu faire d'études : de ce côté, il faudra attendre la génération suivante. En attendant, les descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi, actifs dans le commerce, investiront d'autres secteurs, et entreront notamment en politique. Les femmes Ulusoy commencent à travailler dans les années 60. Ces investissements scolaires et professionnels s'accompagnent d'une migration vers la capitale qui s'accélère dans les années 1970. Dès lors, Hacıbektaş cesse d'être le centre de la famille, et l'agriculture d'être la principale ressource économique.

⁵⁰ Veliettin Hürrem, Hacıbektaş, 27/10/2005 ; Şahin Ulusoy, Ankara, 10/04/2006.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[55] Cette diversification des ressources et des trajectoires professionnelles n'implique pas nécessairement la fin de la maison et de l'idéologie qui la sous-tendrait. Sans pouvoir mesurer ce phénomène avec précision, il nous a semblé constater que la conviction (et la fierté) de constituer une famille de descendants d'Hacı Bektaş s'est perpétuée jusqu'à nos jours, avec l'entretien d'une mémoire familiale forte qui se retrouve de manière étonnamment similaire d'un segment des Ulusoy à l'autre. Y a-t-il eu des stratégies collectives en vue de lutter pour la conservation du capital de crédit lié à l'ascendance, ou de valoriser le passé ou le patrimoine de la famille dans différentes arènes ? Nous sommes obligés de constater que le capital commun n'est pas géré collectivement, et de conclure à l'absence d'actions collectives familiales visant à faire fructifier ce capital, à l'individualisation des stratégies. Ce constat n'induit cependant pas l'absence de recours aux parents ou à la famille pour agir. On pourrait dire que nous sommes devant des usages de la parenté sans 'famille'.

Les usages de la parenté sans famille : la constitution des capitaux et leurs transferts

[56] Ces tentatives de valoriser le 'capital d'ascendance' ne vont pas de soi. En effet, après la rupture du 'circuit', ce capital n'est plus inscrit dans des secteurs précis, il n'est plus que potentiel : sa nature, sa valeur et ses possibilités de reconversion, ses modalités de transformation et son 'taux de change' dans d'autres secteurs ne sont pas fixés. Dans cette situation d'incertitude, après l'éclatement de la famille, certains de ses membres tentent de faire fructifier ce capital, en le transformant dans d'autres secteurs, le plus souvent en s'appuyant d'une manière ou d'une autre sur la parenté. Ces tentatives contiennent une bonne part d'improvisation (pour une analyse de stratégies similaires en période d'incertitude, voir Meeker 2005 [1972]) ; de ce fait, plusieurs modèles d'investissement et de reconversion sont en concurrence. Ces possibilités de transformation dépendent aussi de la position de chacun dans la famille ; tous ne sont pas égaux et les positions vont contribuer à définir les stratégies adoptées.

L'investissement en politique : le nom en partage ?

[57] Ces usages de la parenté sans 'famille' s'observent en particulier à travers l'investissement en politique. Nombreux ont en effet été les députés dans la famille ; l'initiateur de cette tradition étant bien entendu Ahmet Cemalettin Çelebi dans la première Assemblée, en 1920.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Ensuite, Yusuf İzzettin est élu député du DP en 1954 ; il sera réélu, du TBP, en 1969. Après lui, quatre autres Ulusoy seront élus à différentes périodes⁵¹ ; le dernier, Şahin, député durant deux législatures successives (1991-1995 et 1995-1999), a même été ministre du tourisme⁵². Cela sans compter tous ceux qui ont été candidats sans être élus (voir l'arbre généalogique, illustration 1). Mais, derrière la constance nominale qui rend presque naturelle cette succession, se cachent en fait des mutations de la structure des enjeux et des investissements nécessaires. Ainsi, l'élection d'Ahmet Cemalettin Çelebi s'est produite selon des modalités très spécifiques et peu comparables aux autres ; le processus de désignation de la première Assemblée nationale ne s'apparentait que de loin à une élection. Il serait plus exact de dire qu'il a simplement été nommé à ce poste par Mustafa Kemal. Ainsi, les possibilités de transformation (en politique comme ailleurs) du 'capital-ascendance' dépendent des conditions extérieures ; les membres de la famille s'adaptent et ajustent leurs stratégies aux changements intervenus dans la vie publique et la compétition politique (Meeker 2002 : 386) – par exemple en maîtrisant de nouvelles ressources (éducation), et en modifiant les formes de légitimation auxquelles ils ont recours (registres de la sainteté, mais aussi de la démocratie ou de la compétence).

[58] Or, le plus important changement dans les formes de la compétition politique – et celui qui distingue nettement l'élection d'Ahmet Cemalettin Çelebi de celle de tous les autres membres de la famille – est le passage au multipartisme en 1950 ; c'est lui qui inaugure de nouvelles logiques politiques et qui donne sens à l'apparition de nombreuses candidatures Ulusoy à des mandats électifs. Les membres de la famille n'ont pas tardé à réaliser les possibilités de transformer leur ascendance sainte en capital politique qu'ouvrait l'instauration de la concurrence politique : l'autorité des descendants d'Hacı Bektaş est reconnue par de nombreux groupes alévis, qui sont numériquement importants en certains lieux, ce qui peut être valorisé sur le marché politique, à la fois en direction des partis et des électeurs. Le premier Ulusoy est élu en 1954, c'est-à-dire lors du second scrutin concurrentiel. Cette 'réapparition publique' de la famille dès les années 1950 appelle un parallèle avec les familles de notables locaux analysées par Meeker qui, après une éclipse dans les premières décennies de la République, font un retour remarqué sur la scène publique à travers la participation aux partis et aux élections dès la fin des années 1940 (2002 : 114).

⁵¹ Hasan Hülgü Rıza de 1957 à 1961 ; Kazım de 1965 à 1969 puis de nouveau, avec Ali Naki, de 1969 à 1973 ; Haydar de 1973 à 1977 ; Kâzım de nouveau de 1987 à 1991.

⁵² Du 5 octobre 1994 au 27 mars 1995.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[59] A première vue, il semble que ce soit le patronyme Ulusoy qui constitue la ressource liée à la parenté valorisable sur le marché politique. Le nom indique en effet plus que la simple parenté : il est une ressource sociale en soi, un marqueur, un signe de reconnaissance. Le patronyme porte une charge symbolique importante, rassemble et incarne la pérennité d'une lignée, comme le montre cet extrait d'entretien avec Şahin Ulusoy : 'Q : Durant la campagne, est-ce que tout le monde savait que vous étiez alévi ? R : Bien sûr ! Q : Mais savait-on que vous étiez membre de la famille Ulusoy, et ce que cela signifie ? R : Tout le monde le sait de toute façon. Je m'appelle Ulusoy, je suis né à Hacibektaş, mon CV est là, il est distribué ; on le sait facilement. De toute façon, comme les Ulusoy sont très connus dans la région de Tokat, on le comprend tout de suite à mon nom. Q : Mais il y a d'autres gens qui portent ce nom de famille... R : On fait tout de suite la distinction, les gens viennent, ils peuvent l'apprendre'⁵³. C'est donc d'abord le patronyme qui confère aux membres de la famille Ulusoy une ressource politique ; de ce point de vue, c'est l'ensemble de ceux qui ont pris ce patronyme en 1934 et de leurs descendants qui bénéficie d'une ressource politique spécifique. Mais la présomption associée à ce patronyme est validée en dernier ressort par les réseaux de communication et d'interconnaissance, qui occupent donc une place centrale dans l'actualisation (au sens de mise en acte) de cette ressource.

[60] Outre le nom, être membre d'une telle lignée prédispose dans une certaine mesure au rôle d'élu, rend 'éligible', c'est-à-dire reconnu comme pouvant légitimement prétendre à un rôle de représentation politique, que cette prétention soit réalisée ou non (Abélès 1989 : 56). L'appartenance à une lignée à la fois de dignitaires religieux et d'élus (tradition inaugurée, rappelons-le, par Ahmet Cemalettin Çelebi, fût-ce dans des circonstances très différentes) confère une position de candidat naturel pour briguer les suffrages. Ce n'est pas seulement de cette présomption de statut dont héritent 'les Ulusoy', mais aussi des capitaux qui permettent de valider ce statut : être membre d'une telle lignée implique de disposer de ressources matérielles et, souvent, d'un héritage culturel ; d'une image de soi et de ses devoirs (sentiment de responsabilité, de 'vocation'), d'un sentiment de l'estime vouée au groupe de parenté, et enfin d'un ensemble de savoir-faire ou savoir-vivre (Massicard 2004). Les conséquences de l'appartenance à un lignage, notamment sur la formation de la personnalité et la socialisation, participent à la construction de l'éligibilité. Cette spécification des rôles sociaux débouche sur une conviction personnelle – et familiale – de 'l'éligibilité naturelle'.

⁵³ Entretien avec Şahin Ulusoy, Ankara, 10 avril 2006.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[61] Cette qualité d'héritier liée à l'appartenance à la lignée intervient à deux stades de l'élection : tout d'abord au niveau de la désignation des candidats par les partis, qui cherchent à nommer des personnes susceptibles de rassembler des voix – tous les membres mâles de la famille que nous avons interrogés déclarent avoir reçu des propositions de candidature de la part de partis ; ensuite, cette ascendance est importante au niveau de l'élection elle-même : l'électeur choisira en effet quelqu'un pour lequel il a des raisons de voter. Pour autant, la qualité d'héritier ne garantit pas l'élection ni ne dispense d'un travail politique : d'une part, la dévolution de mandats est loin d'être systématique, ce qui montre que la famille n'est pas indispensable ; d'autre part, certains candidats Ulusoy se sont retrouvés à des positions inéligibles sur les listes électorales, beaucoup n'ont pas été élus, ou ne l'ont été qu'à la deuxième ou troisième tentative.

[62] Cependant, cette ressource n'est pas valable partout. C'est ce que montre l'implantation électorale des Ulusoy ; celle-ci, très spécifique, est également différente de leur localisation. Les Ulusoy n'ont jamais eu d'implantation politique à Nevşehir (circonscription dans laquelle est situé le bourg d'Hacıbektaş)⁵⁴, région conservatrice dans laquelle habitent peu d'alévis et où le potentiel électoral des Ulusoy est par conséquent relativement faible, de l'aveu même des intéressés. Ils n'ont pas non plus développé d'implantation politique à Ankara, circonscription dans laquelle la plupart d'entre eux résident pourtant depuis les années 1970. Leur implantation politique est en fait limitée à trois départements dans lesquels ils ont été élus : en premier lieu, Tokat avec quatre députés et trois candidats, puis Amasya et Çorum avec un député pour chaque. On voit donc que la valeur de leur ressource d'ascendance et sa convertibilité en politique varie selon les régions ([Dorronsoro 2005](#)).

[63] Comment expliquer cette territorialisation ? L'explication la plus intuitive est que les régions dans lesquelles l'ascendance Ulusoy est le plus convertible en politique sont les régions où habitent le plus d'alévis. Ces circonscriptions sont effectivement connues pour abriter de nombreux alévis, même s'il n'existe aucune statistique précise pour étayer cette vision. Cependant, cela n'explique pas pourquoi d'autres régions qui abritent beaucoup, et probablement plus d'alévis, comme Tunceli ou Sivas, n'ont jamais eu de député ni même de candidat Ulusoy⁵⁵. Un autre facteur doit être invoqué ici : tous les alévis ne sont pas liés au même degré à Hacıbektaş et, partant, à la

⁵⁴ Seul Celamettin Çelebi a été député de Kırşehir mais, on l'a vu, dans des circonstances très spécifiques.

⁵⁵ Pour les candidats, nos données proviennent des entretiens, ainsi que des listes de candidats établies dans les publications du Devlet İstatistik Enstitüsü, à partir des législatives de 1973 seulement.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

famille Ulusoy. Schématiquement, on pourrait distinguer trois niveaux d'affiliation : les plus proches sont les groupes alévis (peu nombreux) directement liés à Hacibektaş. Plus loin, on trouve les groupes alévis liés à des lignages de dignitaires religieux (*ocak*) qui sont eux-mêmes liés au *mürşit* par un lien d'autorité – le rôle de ce dernier étant, selon Velietin Hürrem, de 'contrôler les *dede*, les nommer, leur donner une charge, et contrôler s'ils remplissent leur mission ou non' (Aydın 2005). Enfin, les plus éloignés sont les groupes alévis liés à d'autres *ocak* – dont l'ascendance remonte souvent aux douze imams –, et qui pour certains entretiennent un lien d'ordre spirituel, mais non organisationnel, avec Hacibektaş⁵⁶. Certains alévis – notamment dans l'est et le sud du pays – estiment ne pas être du tout liés à Hacibektaş. Ainsi, l'influence y compris politique des Ulusoy peut s'exercer également sans lien organique de la population ou des *dede* officiant aux Çelebi, de par l'existence d'un lien plus général de (re)connaissance et de respect parmi de larges groupes alévis : cette famille reste très respectée et influente parmi les personnes liées à l'*ocak* de Hubyar (l'un des plus importants d'Anatolie, indépendant d'Hacibektaş), selon un candidat malheureux aux élections de 1999 issu de ce lignage⁵⁷. On peut cependant supposer – sans pouvoir en apporter la preuve concrète – que le respect et l'influence électorale des Ulusoy sont plus importants dans les groupes liés ou dont les leaders religieux sont liés à Hacibektaş. C'est ce qu'indique l'un des principaux intéressés : 'Q : A Tokat, certains villages ou certaines familles ne sont pas liés à Hacibektaş, par exemple le *ocak* de Hubyar... R : Oui, d'ailleurs ils ne m'ont pas beaucoup soutenu. Il y avait un autre candidat (...), c'est plutôt lui qu'ils soutenaient. Il était alévi, il n'était pas de cet *ocak*, mais c'est lui qu'ils soutenaient plus (...) Parce qu'ils étaient de Hubyar, et que nous sommes à la tête du bektachisme, ils ne m'ont pas soutenu'⁵⁸. Le soutien électoral suscité par la famille Ulusoy n'est donc pas indépendant de la géographie religieuse de l'Anatolie. Peut-on alors faire l'hypothèse que Tokat, Amasya et Çorum sont les circonscriptions dans lesquelles il existe le plus grand nombre d'alévis liés à Hacibektaş ? Là encore, les connaissances existantes sur la répartition géographique des affiliés d'Hacibektaş, fragmentaires, ne permettent pas d'apporter une réponse claire⁵⁹. Les membres de la

⁵⁶ Parmi ces *ocak*, on peut citer Baba Mansur, Üriyan Hızır, Hıdır Abdal, Ağuışen, Pir Sultan (Yaman 2006 : 2).

⁵⁷ Un *dede*, dirigeant de l'*ocak* Hubyar, Cologne, 10/01/2002.

⁵⁸ Şahin Ulusoy, Ankara, 10/04/2006.

⁵⁹ Les *ocak* suivants sont liés à Hacibektaş : Eraslan, Ađlarca İbrahim, Garip Musa (Sivas) et Seyyid Ali Sultan sont également liés (Yaman 2006 : 3) ; Garip Musa (Sivas), Sinemil (K.Maraş), Kabak Abdal (Malatya), Kahveci/Molla Yakup (Yozgat, Sivas, Malatya, Erzurum), Bostankolu Hasan Halife (Tokat), Kul Himmet (Tokat), Seyyid Bilal (Tokat), Hüseyin Abdal (Sivas), Şükürü Abdal (Tarsus), Sarıbal (Gümüşhane), Calapverdi (Yozgat, Kırıkkale) (Yaman 2004). Nous remercions Ali Yaman pour avoir bien voulu nous fournir des détails sur l'enquête qu'il avait menée parmi les *dede*. Il faut

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

famille que nous avons interrogés ont répondu sur la localisation de leurs affiliés en énumérant des régions, parmi lesquelles figurent certes Tokat et Amasya, mais aussi d'autres régions qui n'apparaissent pas dans leur implantation électorale, comme Urfa ou Eskişehir. A l'inverse, il est certain qu'une bonne partie de la population alévie de Tokat n'entretient pas de lien organique avec Hacibektaş. Dès lors, l'implantation électorale des Ulusoy, bien que liée à la géographie religieuse des affiliés d'Hacibektaş, ne semble pas être pour autant directement déterminée par elle.

[64] Pour comprendre ces implantations, il faut en effet également prendre en compte des facteurs spécifiquement politiques, et notamment revenir sur un épisode qui a fortement marqué l'histoire politique des Ulusoy, celui du TBP, le premier parti à connotation alévie. Lors du premier scrutin auquel il a participé en 1969, misant sur leur potentiel mobilisateur, le TBP a présenté quatre Ulusoy comme têtes de liste à Tokat, Amasya, Çorum et Yozgat ; cela s'inscrivait dans sa stratégie électorale, puisqu'il a également présenté comme tête de liste dans d'autres circonscriptions des membres de familles importantes, par exemple de la famille de *dede* et de chefs tribaux Doğan dans deux circonscriptions dans lesquelles elle est influente, à Maraş et à Adıyaman. On peut penser que les quatre circonscriptions menées par les Ulusoy étaient celles dans lesquelles l'influence de cette famille était considérée comme la plus importante⁶⁰. Peut-être avec raison : trois furent élus, seul Ahmet Cemalettin ne le fut pas. Ce fut la seule élection d'un Ulusoy à Çorum – seule élection, d'ailleurs, d'un descendant de Veliettin Çelebi.

L'illusion d'une 'dynastie politique'

[65] De par leur patrimoine politique commun, les Ulusoy semblent donc constituer une dynastie politique, c'est-à-dire une famille dans laquelle se sont succédés plusieurs mandats : ils ont réussi à associer de manière régulière à la reconnaissance sociale une investiture par des partis sanctionnée par l'élection. On peut donc faire l'hypothèse d'une transmission de ressources politiques à l'intérieur de la famille, qui paraît simple – plus que celle du *mürşitlik* – au premier abord.

garder à l'esprit que ces localisations peuvent être trompeuses, les ocak ayant souvent des talip dans plusieurs endroits, souvent distincts de leurs lieux d'habitation ; en outre, nous ne disposons pas d'indications sur le nombre de personnes concernées.

⁶⁰ A Sivas se présentait le leader du parti, Mustafa Timisi, originaire de cette région. Quant à Tunceli, le parti n'y a pas présenté de candidat, peut-être car il défendait une vision assez nationaliste turque, qui n'aurait pas été acceptée parmi la population de Tunceli en majorité kurdophone.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

La description linéaire de cette généalogie peut donner l'impression d'un lignage qui reproduit et reconvertit ses ressources. Cette impression est cependant démentie dès lors que l'on s'intéresse de plus près au patrimoine politique et à sa transmission.

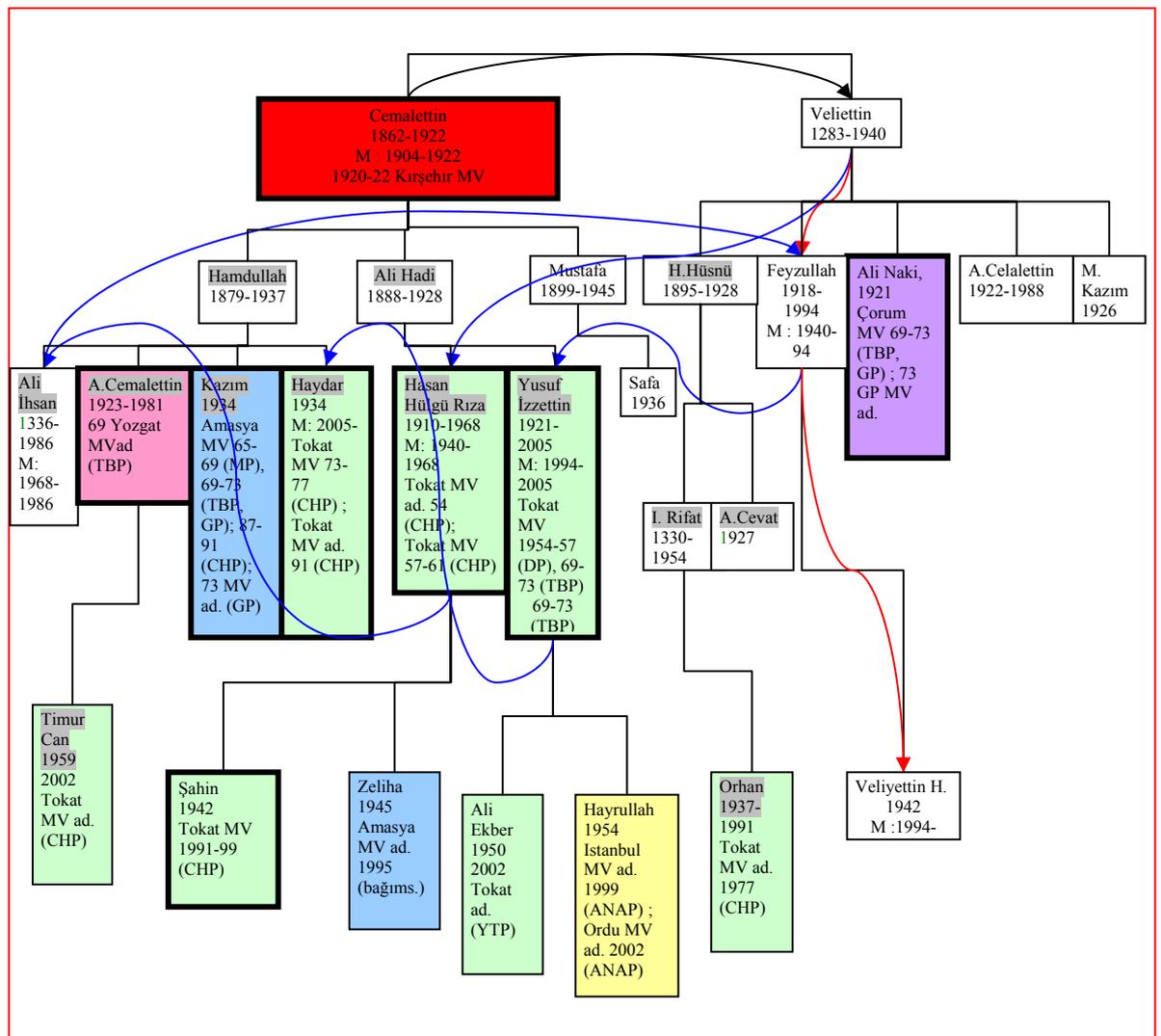
[66] Malheureusement, il est difficile de replacer ce cas particulier dans le contexte turc, puisqu'il n'existe que peu d'études sur les grandes familles (à l'exception notable de Meeker 2005 [1972], 2002). Sans doute est-ce en raison de l'illégitimité de l'objet par rapport à l'idéologie dominante de la démocratisation et de la modernisation, au sens commun de l'égalité des chances entre individus. Le fait qu'un groupe de parents et d'alliés bénéficie de la conservation des mandats électifs est également illégitime. Si on reconnaît en Turquie l'existence de tels phénomènes, on le réserve souvent aux 'Kurdes', l'autre intérieur, arriéré et archaïque. De ce fait, le phénomène est sous-étudié : on connaît mal les dynasties politiques, leur temporalité (les dates d'apparition, périodes d'interruption, de renouvellement du personnel politique), leur longévité (nombre de générations concernées et liens entre elles, la durée des mandats), leur répartition géographique, et les modes de transmission en leur sein. Un détour comparatif avec les dynasties politiques françaises peut ici s'avérer éclairant. Une caractéristique de ces dernières est l'implantation locale et la multiplicité des positions acquises grâce à des canaux différents. En découle une 'division familiale du travail' : certains membres sont actifs dans la politique nationale, d'autres au niveau local, d'autres ont d'autres professions et fonctions, le tout formant des réseaux interdépendants dans une stratégie familiale. Dans cette configuration, la famille apparaît comme un support unificateur privilégié, soudé, qui autorise la division du travail pour le contrôle des lieux de pouvoir, et transmissible aux générations suivantes (Patriat, Parodi 2002). Leur sont comparables les familles de notables locaux d'Of analysées par Meeker qui, en s'appuyant sur le soutien dont ils jouissent de la part de leurs parents, affiliés et alliés, ont monopolisé toutes les positions hiérarchiques ouvertes aux locaux, mandats électifs et administratifs, au niveau local mais aussi national (Meeker 2002 : 4). Or, ce type de configuration n'est pas transposable aux Ulusoy. En effet, s'ils ont massivement investi l'arène parlementaire, ils n'en ont pas fait autant pour d'autres lieux de pouvoir tels que l'administration ou les mandats électifs locaux⁶¹. Les Ulusoy ne sont pas à la tête de coalitions de familles à Hacibektaş ; ils n'ont pas la base nécessaire pour s'y forger un pouvoir local ; en outre, dans un

⁶¹ Seul, Hasan Hülgü Rıza a été maire d'Hacibektaş durant deux mandats à la fin des années 1930 et au début des années 1940.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
 To quote a passage, use paragraph (§).

contexte dominé par des sunnites, ils auraient du mal à se forger un pouvoir important au sein des institutions locales. L'observation de l'arbre généalogique montre en outre qu'il n'y a pas à proprement parler de succession politique directe d'un membre à l'autre : on constate au contraire des interruptions souvent longues (1957-1965, 1977-1987) et des sauts de génération.

Illustration I. Carrières politiques et transmission du *mürşitlik*



Légende

- Flèche rouge : indique la transmission du *Mürşitlik* selon le mode « baxtyârî ».
- Flèche bleue : indique la transmission du *Mürşitlik* selon le mode « bédouin ».
- Cartouche de couleur avec un cadre gras : député.
- Cartouche de couleur avec un cadre normal : candidat malheureux à la députation.
- Vert : circonscription de Tokat.
- Bleu : circonscription d'Amasya.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Bordeaux : circonscription de Kırşehir.
Rose : circonscription de Yozgat.
Violet : circonscription de Çorum.
Orange : autre circonscription (Istanbul, etc.).
Date en grisée : la personne est née à Tokat.
Prénom en grisée : la personne a vécu à Tokat.
M : *mürşitlik*.
MV ad : candidat à la députation.
MV : député.

[67] Peut-on tout de même lire derrière ces investissements une stratégie familiale, qui serait d'un autre type ? Un épisode semble marquer une stratégie familiale claire, celui du TBP à la fin des années 1960, investi simultanément par plusieurs membres de la famille : Feyzullah, *mürşit* de l'époque, en est membre fondateur en 1966, et lors du premier scrutin auquel il participe en 1969, quatre membres de la famille Ulusoy en sont tête de liste : Kâzım, déjà député d'un autre parti, qui était passé au TBP en 67 ; Yusuf İzzettin, Ali Naki et Cemalettin ; les trois premiers sont élus. Mais cet accord n'est que de courte durée : en l'absence de majorité claire au Parlement, le TBP se trouvait, avec ses sept députés, dans une position d'arbitre. En 1970, le gouvernement libéral-conservateur de Süleyman Demirel, chef de l'AP, demande un vote de confiance au Parlement. La ligne de la direction du parti nouvellement élue, qui défendait une vision plus à gauche, est de voter contre ; Feyzullah abonde dans ce sens. Cependant, cinq députés du TBP, dont les trois Ulusoy, décident d'appuyer le gouvernement. Ils sont exclus du parti pour n'avoir pas respecté la discipline partisane. Leurs chemins divergent alors : Yusuf İzzettin reste indépendant, les deux autres passent au GP (parti de la confiance) ; quant à Feyzullah, il a démissionné du parti.

[68] A l'exception de ce court épisode, la dispersion partisane semble être la règle chez les Ulusoy, dont les membres ont été élus dans différents partis : aux élections de 1954, Hasan Hülügü et son frère Yusuf İzzettin sont candidats dans la même circonscription l'un contre l'autre : le premier du parti kémaliste CHP, l'autre du DP, un parti de droite libérale, qui milite pour la libéralisation de la religion. Yusuf est élu de 1954 à 57 ; son frère, battu en 1954, est élu à la législature suivante. Après 1969, la fragmentation partisane se perpétue : Ali Celalettin est porte-parole du CHP aux temps d'Erdal İnönü, puis de Bülent Ecevit ; Kâzım est de nouveau député SHP de 1987 à 1991 ; Şahin Ulusoy est député du SHP/CHP de 1991 à 1999.... alors que Yusuf figure parmi les fondateurs du DYP conservateur en 1983, et que Hayrullah s'est présenté dans l'ANAP libéral à deux reprises en 1999 et 2002. La ressource d'ascendance dont bénéficient les Ulusoy est donc valorisable dans différents partis, et n'est pas monopolisée par l'un d'entre eux. Par conséquent, il faut renoncer à une

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

identification sommaire entre permanence d'un groupe familial d'élus et continuité uniforme de valeurs ou de représentations. C'est également cette dispersion partisane qui distingue les Ulusoy des familles de notables locaux analysées par Meeker (2002), qui s'engagent et soutiennent massivement un parti, de manière stable sur plusieurs décennies.

[69] Comment expliquer – indépendamment de la volatilité de l'éventail politique turc – cet éparpillement partisan ? Il existe des divergences idéologiques réelles au sein de la famille. Ainsi, Yusuf İzzettin, conservateur, conçoit mal que certains descendants d'Hacı Bektaş soient à gauche, ce qui signifie, pour lui, athées. Pour Şahin au contraire, la social-démocratie est le seul choix compatible avec l'humanisme qui caractérise l'alévité⁶². Mais ces divergences idéologiques réelles ne constituent pas le seul déterminant de choix des partis de candidature, comme le montre la trajectoire de Kâzım. Ce dernier est d'abord élu député du MP (Parti de la Nation, libéral) en 1965, passe au TBP durant la législature puis en est élu en 1970 ; il passe alors au GP (Parti de la Confiance) ; en 1987 enfin, il est élu député du SHP social-démocrate, toujours à Amasya. Cette trajectoire tortueuse – de la droite à la gauche, en passant par un parti 'confessionnel' – évoque celle d'un politicien qui peut changer de parti sans que son potentiel mobilisateur ne s'en ressente. Il ne semble pas s'agir ici de considérations idéologiques. Il est probable que ces changements tiennent aux opportunités de nomination par les partis. Ainsi Şahin évoque-t-il comme déterminant du choix des partis 'la conséquence des contacts avec les responsables des partis'⁶³. En effet, dans une mesure importante, ce sont les partis qui choisissent leurs candidats (ou leur font des propositions plus ou moins alléchantes). Or, pour comprendre pourquoi tel parti choisit de nommer candidat un Ulusoy à un moment donné et dans une circonscription donnée, il faut également prendre en compte les rapports de forces politiques localisés, la composition sociologique des appareils partisans et les stratégies électorales locales des partis en lice – éléments relativement instables. Il reste que ces oscillations individuelles ou familiales sont en quelque sorte neutralisées par la nature même de la ressource que valorisent certains Ulusoy en politique : le nom, l'attachement à un groupe comme la garantie de sa défense et de sa représentation permettent dans une certaine mesure de dépasser les clivages idéologiques et de rassembler. L'héritier est d'emblée perçu comme un candidat de

⁶² Entretien collectif, Ankara, 27/03/2004.

⁶³ Şahin Ulusoy, Ankara, 27/03/2004.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

consensus. En raison des divergences idéologiques, il faut se positionner par référence à une famille dont le nom est associé à l'histoire de la collectivité, et non en porte-parole d'un parti.

[70] Quoi qu'il en soit, le type uniquement parlementaire d'investissement politique d'une part, et le caractère éparpillé et parfois concurrentiel des engagements partisans de l'autre, laisse soupçonner l'absence de stratégie familiale (à l'exception de l'épisode de 1969). On pourrait ainsi se demander si les candidats sont choisis par la famille, s'il existe des modes de préséance, ou des conditions qui font d'une personne le 'successeur naturel'. A toutes ces questions, il semble falloir répondre par la négative dans le cas des Ulusoy. Les anciens députés que nous avons pu interroger ont tous présenté leur investissement politique non comme la conséquence d'une stratégie familiale, mais comme un choix individuel. Si les Ulusoy forment une dynastie politique, c'est moins par l'existence d'une stratégie collective et concertée que parce qu'ils ont en commun une ressource valorisable en politique. De cette ressource qu'ils ont héritée en partage – et donc moins exclusive que le *mürşitlik* –, ils font cependant des usages individuels. En s'inscrivant dans un label collectif, ceux s'engageant en politique anticipent des profits individualisés ; pour se servir du nom, ils ne doivent pas nécessairement mobiliser la parenté.

[71] Une autre illustration de cette dispersion et de cette absence de stratégie familiale s'impose, dans un domaine légèrement différent : dans les années 1960, l'alévisme et le bektachisme connaissent un regain de publicité et de mobilisation, autour de l'ouverture du *tekke* comme musée, et de la création du festival annuel d'Hacıbektaş, en 1964 (Massicard 2005) : c'était une occasion pour les Ulusoy de faire valoir leur centralité dans l'alévisme et dans ce mouvement. Autour de cette mobilisation se forment plusieurs organisations concurrentes (Noyan 1964 : 92-93). Ici encore, des membres de la famille Ulusoy s'engagent, mais individuellement, et parfois les uns contre les autres. Alors que Cemalettin fonde une association, son cousin Ali Celalettin, en dirige une autre, le Hacıbektaş Turizm ve Tanıtma Derneği à Ankara (qui organise le festival jusqu'en 1980) ; par ailleurs, il coédite à partir de 1964 la revue *Karahöyük*⁶⁴, dirigée par Hüsrev Şir Ulusoy, qui dirige également une troisième association, le Hacıbektaş Kültür, Kalkınma ve Yardım Derneği à Ankara ; son frère, le médecin Ali Haydar Ulusoy, rédige la rubrique santé de *Karahöyük*. Or, ces deux dernières personnes ne figurent pas sur l'arbre généalogique ; selon nos interviewés, ce ne sont pas

⁶⁴ Timurcan Ulusoy, Ankara, 18/09/2001.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

de 'véritables' Ulusoy, mais des descendants d'Hacı Bektaş d'une autre branche, des 'Yukarıevli', des 'dede normaux' ; ils auraient fait modifier leur nom de famille et adopté le patronyme Ulusoy dans les années 1950 ou 1960 pour bénéficier de l'estime dont jouit la famille et notamment pour occuper une place centrale dans ce genre d'initiatives⁶⁵. Ce faisant, ils tentent de passer outre les réseaux d'interconnaissance qui valident la présomption attachée au nom, en s'appuyant sur des médias 'impersonnels' – stratégie dont il est difficile de mesurer le succès. Quoi qu'il en soit, loin d'avoir tenté de tirer un profit collectif de cet engouement et d'avoir fait front contre les 'usurpateurs', les Ulusoy se retrouvent en ordre dispersé, coopérant parfois avec de 'faux' Ulusoy contre les 'vrais'...

[72] De la même manière, les Ulusoy ne parviennent à occuper qu'une place marginale dans la mobilisation aléviste qui apparaît en Turquie dans les années 1980. Ils aspirent pourtant à y occuper une place centrale qu'ils revendiquent de droit, de par leur mission historique. Ils y prétendent également de par la 'masse' qu'ils représenteraient, qu'ils contrastent avec le manque de base populaire des organisations existantes ; surtout, c'est le principe même de la représentation qu'ils mettent en cause : 'Ces organisations ont l'air démocratique, mais en fait elles brisent la structure hiérarchique alévie ; c'est pourquoi apparaissent plusieurs chefs. Les associations et fondations qui sont créées de nos jours essaient par tous les moyens de faire en sorte que les gens oublient leur lignage (soy) dans les cercles dans lesquelles elles sont influentes'⁶⁶. Ils critiquent également ces organisations pour être mûes par des intérêts politiques et parfois personnels ; pour s'engager dans le jeu dangereux de mêler religion et politique ; et pour, de ce fait, ne pas parvenir à s'unifier autour d'un projet commun⁶⁷. Cependant, les Ulusoy ne sont pas parvenus à faire entendre leur(s) voix dans ce mouvement ; au milieu des années 1990, ils ont fait le projet de créer une fondation familiale, qui aurait eu pour objectif d'apporter dans la mobilisation une voix centrale, porteuse du savoir religieux accumulé pendant des siècles, et indépendante des intérêts politiques. Mais, alors même qu'ils avaient rassemblé les fonds, ils ne sont pas parvenus à la faire aboutir en raison des désaccords sur le *mürşitlik*⁶⁸ – cette initiative intervient au moment de la succession très contestée de Feyzullah. De ce fait, si certains membres de la famille se sont engagés dans des

⁶⁵ Yusuf İzzettin et Şahin Ulusoy, Ankara, 27/03/2004.

⁶⁶ Şahin Ulusoy, 27/03/2004.

⁶⁷ Veliettin Hürrem Ulusoy, Hacıbektaş, 27/10/2005.

⁶⁸ Şahin et Yusuf İzzettin Ulusoy, Ankara, 27/03/2004 ; Veliettin Hürrem Ulusoy, Hacıbektaş, 27/10/2005.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

organisations alévistes, c'est à titre purement individuel⁶⁹. Ils n'en tirent pas de profit collectif ni de regain d'autorité en tant que famille ; au contraire, avec cette mobilisation, la parole publique est accaparée par des organisations, et ils ont perdu en visibilité.

Des transmissions partielles : l'exemple des 'Tokatlı'

[73] L'entrée en politique semble donc avant tout une stratégie individuelle. Dès lors se pose la question de savoir quels membres de la famille s'y engagent. Tout d'abord, il s'agit presque exclusivement d'hommes – une seule candidate est une femme, Zeliha, à Amsya en 1995 ; la proportion de femmes candidates chez les Ulusoy se rapproche donc de la moyenne nationale. On constate en outre que ce type d'initiative est presque exclusivement le fait des descendants d'Ahmet Cemalettin Çelebi (cinq députés sur six⁷⁰, et cinq candidats malheureux sur six). Cela peut s'expliquer comme suit : les personnes évincées de la transmission de la ressource principale du *mürşitlik* et qui, en outre, n'avaient pas accès à l'enseignement supérieur, auraient tenté de reconverter les ressources à leur disposition (principalement la descendance sainte certifiée par le patronyme), et auraient trouvé dans la politique une opportunité de le faire. Il est intéressant de noter que les membres de cette branche qui ont été députés (Hasan Hülügü Rıza, Yusuf İzzettin, Kazım et Haydar), diplômés de l'école primaire ou secondaire, vivaient de l'agriculture et du commerce avant de devenir députés. Şahin constitue une exception, mais il est d'une génération postérieure, et a eu accès aux études supérieures.

[74] Ce faisant, ceux qui ont réussi une entrée en politique ont donc diversifié leurs ressources par rapport à leurs parents : ils ont acquis des capitaux sociaux et politiques spécifiques. Ainsi, il existe des formes de capital politique qui, loin d'être partagées par tous comme le patronyme, sont construites par une partie de la famille et limitées à elles. Il est d'ailleurs significatif que tous les députés Ulusoy de Tokat (ainsi que ceux qui y ont été candidats) descendent de ceux qui avaient migré à Tokat au début de la République. Il semble donc probable qu'à la faveur de cette installation à Tokat se soient constitués des liens forts entre les Ulusoy de Tokat et la population, ensuite

⁶⁹ Notamment, Timurcan et Haydar sont membres fondateurs de la fondation CEM, et aujourd'hui vice-présidents de la direction des affaires religieuses aléviées en son sein.

⁷⁰ Le seul élu descendant de Veliettin Çelebi est Ali Naki, durant l'épisode TBP, alors que le parti cherchait des membres de grandes familles pour conduire ses listes ; il s'est représenté par la suite, et n'a pas été réélu.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

reconvertibles en politique. Cette migration à Tokat semble avoir été l'occasion de constituer des ressources alternatives pour une partie de la famille.

[75] En outre, cette 'base locale' semble en partie transmissible : seul, parmi les députés de Tokat, Şahin Ulusoy n'y a jamais vécu. A la question du choix de la circonscription (est-ce son parti qui lui avait attribué cette circonscription, ou lui qui s'était présenté dans cette circonscription, auquel cas pourquoi ?), il répond : 'Cela n'a à voir ni avec moi ni avec le parti. Cela a à voir avec les gens de Tokat. Moi, à l'époque, je travaillais à la mairie d'Ankara. Ils ont commencé en 1975 à venir, ils ont voulu que je sois candidat... Comme mon père avait été député, je connaissais très bien la difficulté de la députation en Turquie (...). On reçoit sans cesse de demandes, on n'a pas les moyens d'y répondre... (...) Je l'avais vécu avec mon père, c'est pourquoi je n'étais pas pour. (...) En 1991, j'ai de nouveau été sollicité, même si ce n'était pas autant qu'en 1975. Q : Mais vous n'avez jamais pensé à vous présenter dans une autre circonscription ? R : Non. Q : Mais vous connaissiez Tokat ? R : Je n'y ai pas vécu, mais mon père oui, et il était très influent à Tokat, il était connu. C'est comme ça que j'étais connu aussi, par exemple quand les gens [les électeurs] venaient ici [à Ankara], mon père me disait d'emmener quelqu'un à l'hôpital, ou d'en aider un autre à remplir des formalités administratives, il me donnait ce genre de missions... C'est comme cela qu'ils m'ont connu⁷¹. On assiste là à une transmission de capital politique de père en fils : impliqué presque malgré lui dans le travail de son père député – Şahin a également été employé à l'Assemblée nationale dès 1963, alors que son diplôme d'archéologie ne l'y prédestinait pas vraiment –, le fils a été sollicité après la mort de celui-ci par la 'base' pour lui succéder, dans la même circonscription et le même parti. Il s'agit probablement du seul cas de figure, puisque c'est le seul cas dans lequel le père et le fils ont été députés ; il montre cependant la possibilité de transmissions limitées à certains membres de la famille, voire de coalitions de certains parents.

[76] Dans certains cas, la parenté semble d'ailleurs être mise à contribution dans des stratégies politiques, à travers les alliances. Ainsi, en 1953, la fille d'Ali Hadi épouse Kazım, le plus âgé des fils célibataires de son *amca* Hamdullah. Comme Ali Hadi est décédé à l'époque, on peut estimer que c'est le frère aîné, Hasan Hülğü Rıza, qui passe alliance avec le rameau Hamdullah en donnant sa sœur. Or, cette alliance intervient peu avant que les deux frères Hasan Hülğü Rıza et

⁷¹ Şahin Ulusoy, Ankara, 10/04/2006.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Yusuf İzzettin se présentent aux élections à Tokat (en 1954) ; alors que le rameau Hamdullah est l'autre principal rameau ayant migré à Tokat. D'ailleurs, Hasan Hülğü Rıza et Yusuf İzzettin ont également contracté des alliances matrimoniales avec l'autre rameau de Tokat, les descendants d'Hüseyin Hüsün (à travers İbrahim Rifat, son aîné). Ils se présenteront tous les deux (et seront élus) à la députation à Tokat. S'agissait-il de se rassembler les soutiens et de se présenter comme représentants de la famille dans son ensemble ? Quoi qu'il en soit, ces alliances et coalitions semblent viser à acquérir, pour ces branches marginalisées, des ressources alternatives et à travers elles, une place centrale dans la famille. L'investissement en politique, stratégie individuelle, se comprend comme faisant partie d'une stratégie liée à la famille, stratégie parfois intergénérationnelle.

Les stratégies endogames

[77] L'importance des stratégies individuelles explique en grande partie les pratiques matrimoniales endogames. Certains Ulusoy ont intérêt à lutter contre les forces structurelles de segmentation pour continuer à s'inscrire dans la famille et ne pas être exclus. Ils développent donc des forces centripètes et sont les premiers à promouvoir la conception 'bédouine' de la transmission. Ce sont les mêmes qui investissent la famille par des stratégies matrimoniales endogames.

[78] Au premier regard, les Ulusoy se caractérisent par un taux élevé d'endogamie lignagère. Sur les 162 personnes mariées des années 1870 (date à laquelle commence le registre) à nos jours, nous avons pu repérer 109 'Ulusoy' mariés pour 53 personnes mariées qui n'appartiennent pas au lignage. 28 mariages sont donc passés entre descendants de Feyzullah, le père d'Ahmet Cemalettin Çelebi et de Veliettin Çelebi. Quelles déductions tirer de ces mariages endogames ? Tout d'abord, le taux d'endogamie lignagère est de 52%, mais il varie en fonction du sexe : les femmes Ulusoy se marient plus dans la famille que les hommes (respectivement 57 % et 46%). Les femmes restent donc plus dans la famille. Les hommes cherchent plutôt à l'extérieur, ce qui veut dire que les Ulusoy dans leur ensemble sont plus preneurs que donneurs. Cela s'explique probablement par le prestige de la famille : on peut prendre une fille d'un statut moins élevé, en revanche donner une fille à l'extérieur est plus délicat : elle doit trouver un mari d'un statut au moins équivalent. Or, comment faire lorsque l'on est descendant d'un saint ? Cette nécessité d'épouser dans son rang est soutenue par une conception racialisante partagée par les Ulusoy eux-mêmes et par les *talip*. Ainsi, en 2001,

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

un *talip* nous dira que les Çelebi ont commencé à dégénérer le jour où ils ont commencé à se marier avec des fils de *dede* ou avec n'importe qui ; normalement, ils auraient dû se marier entre eux ; parce qu'ils ne seraient pas 'comme nous' : ils seraient d'un *soy* (lignée) supérieur. Pour éviter ces mésalliances, les Ulusoy se marient avec d'autres descendants du saint mais qui n'ont pas hérité du *mürşitlik* et se sont sortis du lignage, comme les 'Yukarı evler' ; à défaut, avec les lignages de *dede*. Ce n'est que récemment que sont intervenus des mariages avec des *talip* et, plus récemment encore, avec des sunnites. Par ailleurs, cette difficulté à se marier explique en partie l'âge tardif du mariage dans cette famille : 25-26 ans pour les femmes, 26-27 ans pour les hommes.

[79] On observe aussi une certaine régularité dans les types de mariages contractés. On constate l'importance des mariages avec la fille d'*amca* (fille du frère du père), qui représentent 40% des 28 unions endogames. Ce taux augmente à près de 65% si l'on ajoute les mariages avec les filles de fils d'*amca*. Seuls 17% des mariages sont contractés avec la fille du *dayı* (fille du frère de la mère). Cette prépondérance du mariage patrilinéaire et parallèle montre que les Ulusoy ont tendance à recourir au mariage endogame pour resserrer l'alliance entre les différents rameaux.

[80] Ce tableau général de l'endogamie lignagère ne doit cependant pas laisser croire à une uniformité des comportements matrimoniaux. Tout d'abord, ces pratiques ont considérablement évolué durant le XX^{ème} siècle. Si l'endogamie tend à disparaître depuis 1990, elle a connu une véritable explosion entre 1977 et 1989, période durant laquelle sont intervenus quatorze mariages endogames, soit la moitié de l'effectif pour l'ensemble de la période (et où le ratio mariages endogames/mariages exogames connaît aussi un bond). Or, ces 'endogames' ne sont pas répartis également sur l'ensemble du lignage, mais nombre d'entre eux sont issus des mêmes pères. Cette explosion s'explique donc par les stratégies matrimoniales de certains pères plus 'familialistes' que d'autres, qui se distinguent par le nombre élevé d'enfants qu'ils marient dans le lignage. Des comportements très différents sont donc observables : qui sont dès lors ces pères 'endogames' ?

[81] Alors que théoriquement nous pourrions avoir 56 pères différents, un groupe de 19 personnes se distingue comme échangeurs. Ils sont en fait moins nombreux, puisque certains sont morts lorsque les mariages ont lieu, auxquels il est donc difficile d'attribuer une stratégie matrimoniale posthume. Malgré sa banalité, cette remarque a son importance, comme le montrent les mariages avec la cousine patri-parallèle. Nous pourrions déduire de leur prépondérance que les

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

pères ont des stratégies familiales qui viseraient à resserrer les alliances avec les frères. Sauf que dans la totalité des cas, les pères des mariés (des deux côtés) sont décédés au moment de l'union. Tout se passe comme si les orphelins, loin de jouer la carte de l'aventure exogamique, s'assuraient une sécurité en épousant une cousine patrilatérale parallèle. Les stratégies endogames seraient alors le fait des orphelins qui tentent de se repositionner avantageusement dans le lignage en épousant une cousine parallèle patrilatérale. Le sens de ces mariages change dès lors considérablement puisque les principaux promoteurs de l'union ne sont plus les pères, mais les fils. Ainsi, parmi les pères 'échangeurs' de la famille Ulusoy, seulement treize ont échangé lorsqu'ils étaient encore vivants (ce qui ne veut pas dire que leurs enfants n'ont pas passé alliance après leur décès).

[82] Qui sont-ils? On constate d'abord une corrélation étroite entre pratiques endogames et statut social élevé. Parmi les treize pères échangeurs, deux ont été députés, quatre ont été *mürşit* et trois ont été les deux. Les quatre derniers n'ont pas de statut particulier, mais on constate qu'ils ont été, de par leur position dans la famille, candidats potentiels à la fonction de *postnişin* (Ali Naki, Ali Cevat, Safa, Bektaş). Le lignage compte sept *mürşit*. Tous se caractérisent par des pratiques endogames : plus de 50 % de leurs enfants se marient dans le lignage. Il en va de même des six députés durant la période républicaine : cinq d'entre eux ont marié leurs enfants dans le lignage. Le seul à ne pas le faire est Şahin – bien qu'il soit marié dans le lignage –, ce qui s'explique sans doute par la génération, postérieure, à laquelle il appartient. Les échangeurs sont donc essentiellement les hommes 'importants' de la famille : les *mürşit* et les députés. On constate par ailleurs que ce sont aussi des pères qui adoptent un comportement 'nataliste'. Les parents 'exogames' ont en moyenne deux enfants par couple. Or, pour les 'échangeurs', ce taux est nettement plus élevé : il atteint 5,7 enfants. Les échangeurs sont donc des personnes qui jouent des stratégies 'familialistes' : ils ont beaucoup d'enfants et échangent entre eux.

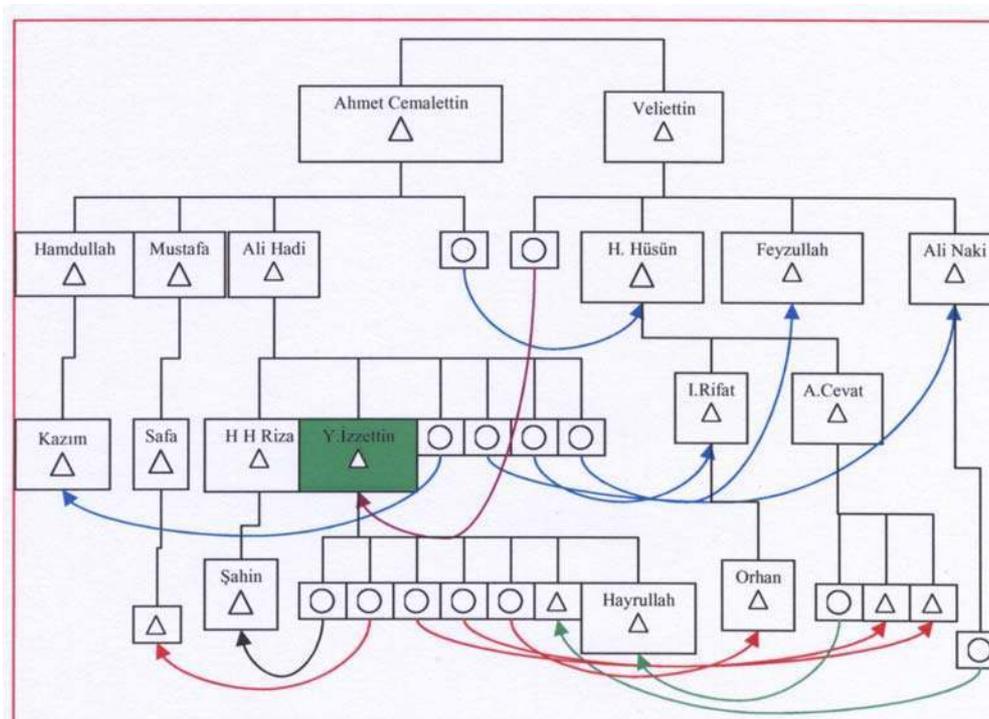
[83] L'hypothèse que nous formulons ici est que les Ulusoy députés et/ou *postnişin* ont des pratiques matrimoniales spécifiques : ce sont des pères qui marient préférentiellement leurs enfants dans le lignage. Il s'agit donc de personnes qui cherchent à renforcer les liens dans la famille par des alliances. Cette impression est renforcée par le fait que ces personnes sont, sans exception, des donneurs : ils échangent plus leurs filles que leurs fils au sein de la famille, bref, ils 'donnent' leurs filles à des parents, ce qui traduit bien des stratégies de rapprochement. Il semble que ces mariages

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

endogames permettent de s'allier des branches de la famille et donc de renforcer leur place au sein de celle-ci. Ils donnent l'impression de créer de véritables 'grumeaux' de parents plusieurs fois apparentés. La logique qui sous-tend cette construction de la famille est l'acquisition d'une centralité, qui nous semble prendre sens par rapport à la quête du *mürşitlik*, poste accordé après un vote 'familial'. Ces treize pères 'échangeurs' sont, ou ont tous été, sur les premiers rangs dans la 'compétition' au *mürşitlik*. Parmi eux, Yusuf İzzettin est sans doute celui qui a eu le comportement 'familialiste' le plus développé, et qui a poussé le plus loin cette quête de centralité à travers les mariages endogames.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
 To quote a passage, use paragraph (§).

Illustration II. Structuration de l'endogamie autour de Yusuf İzzettin



Légende

Les flèches représentent les mariages.

Bleu : sœurs et tante de Yusuf İzzettin qui partent vers d'autres branches.

Violet : femme qui vient d'une autre branche.

Rouge : filles de Yusuf İzzettin qui partent vers d'autres branches.

Vert : brus de Yusuf İzzettin qui viennent d'autres branches.

Noir : mariage du type « fille de dayı ».

[84] Ali Hadi, le père de Yusuf İzzettin, meurt tôt, en 1928, sans avoir été *mürşit*. Lui et son frère Hasan Hülğü Rıza se retrouvent dès lors menacés d'exclusion en raison de la règle de succession par le père. Cette menace explique sans doute qu'après sa mort, ses enfants orientent leurs alliances vers la famille de Veliıttin Çelebi : sur ses sept enfants, cinq se marient dans le lignage, dont quatre avec les enfants de Veliıttin Çelebi (voir illustration II).

[85] La première fille d'Ali Hadi à se marier le fait avec le petit-fils de Veliıttin Çelebi : il s'agit d'un mariage avec la fille de *dayı*, puisque la femme de Veliıttin Çelebi est la sœur d'Ali Hadi. Hüseyin Hüsnü, le père du marié, est alors décédé. On peut estimer que le passeur d'alliance est alors Veliıttin Çelebi, le grand-père du marié, qui renforce ainsi ses liens avec les enfants de feu son frère, ce qu'il avait commencé à faire à la génération précédente en mariant son fils Hüseyin Hüsnü

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

avec la sœur d'Ali Hadi. On a donc un réenchaînement d'alliance à la génération suivante avec la fille d'Ali Hadi et İbrahim Rifat. Veliettin Çelebi meurt en 1940 : il s'agit donc du seul mariage passé de son vivant avec Ali Hadi. Après sa mort, cette politique de rapprochement est poursuivie, avec tout d'abord le mariage d'une fille d'Ali Hadi avec Feyzullah, fils de Veliettin Çelebi, au début des années quarante. Ce mariage est fort important puisqu'il fait des deux rivaux pour le *mürşitlik*, Feyzullah et Hasan Hülğü Rıza, des beaux-frères. Il semble y avoir une volonté de lutter contre les forces centrifuges qui pourraient disloquer la maison. Quelques années plus tard, Ali Naki, fils de Veliettin Çelebi, épouse une sœur d'Hasan Hülğü Rıza ; puis c'est au tour de Yusuf İzzettin de prendre une sœur à Ali Naki au milieu des années quarante. Ces mariages peuvent aussi être lus comme autant d'échanges de sœurs, les pères étant alors décédés : les échangeurs ne sont pas tant les pères (Veliettin Çelebi et Ali Hadi) que les frères aînés (Yusuf İzzettin, Feyzullah et Ali Naki). Il ne s'agit pas ici seulement d'une stratégie d'orphelins d'investir l'espace familial pour trouver des conjoints. La régularité des mariages montre qu'il s'agit bien d'une volonté de rapprochement des deux rameaux, volonté que va conserver Yusuf İzzettin avec ses enfants.

[86] Remarquons d'abord sa nombreuse descendance : il a eu dix enfants au total, dont sept se marient dans la famille, et avec des personnes clefs. Vers 1966-67, il commence par donner une fille à Orhan, fils d'İbrahim Rifat, fils aîné d'Hüseyin Hüsnü, lui-même fils aîné de Veliettin Çelebi. Même si İbrahim Rifat est alors décédé, il s'agit d'un mariage avec la fille de *dayı*. On notera qu'Orhan, son gendre, tente de faire une carrière politique en se présentant aux élections à Tokat en 1977, c'est-à-dire une dizaine d'années après son mariage. On peut donc voir ici une corrélation entre mariage et politique. Cette volonté de s'allier avec ce rameau de la famille – qui lui aussi a vécu la migration à Tokat – est confirmée à la fin des années soixante-dix. Yusuf İzzettin se livre alors à plusieurs échanges restreints avec le frère d'İbrahim Rifat, Ali Cevat : il commence par lui donner une fille pour en reprendre une, à la fin des années soixante-dix, et lui en redonner une au début des années 80. Bien que n'étant pas député, Ali Cevat est important : c'est en effet le seul fils survivant d'Hüseyin Hüsnü. Son père n'ayant pas été *mürşit*, il se retrouve exactement dans la même position délicate si la règle de succession 'baxtyârî' est suivie. On comprend dès lors pourquoi il tente de se rapprocher avec l'autre côté de la famille, les défenseurs de la conception 'bédouine'. Ali Cevat mariera ainsi trois enfants dans le lignage, tous avec les enfants de Yusuf İzzettin.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[87] Un autre mariage est d'une importance capitale puisqu'il scelle l'alliance de Yusuf İzzettin avec le fils de son frère aîné. En mars 1969, il donne sa fille âgée d'une quinzaine d'années – sans doute la plus jeune mariée de tout le lignage – à Şahin, le fils aîné de son frère Hasan Hülğü Rıza, décédé quelques mois plus tôt. Jusqu'alors, les relations entre les deux frères étaient plutôt marquées par la concurrence, puisqu'ils s'étaient présentés l'un contre l'autre aux élections en 1954, ce qui explique sans doute l'absence de liens matrimoniaux entre les deux jusque-là. A partir de 1969, le rapprochement entre Şahin et Yusuf est clair ; c'est ainsi 'l'héritier' d'un *mürşit* qui passe dans la famille de Yusuf İzzettin.

[88] Yusuf İzzettin concentre ainsi les liens utiles liés au *mürşitlik*. Cette impression est confirmée par les mariages passés entre les deux frères et les descendants de Mustafa qui devait être le *mürşit*, quelques soient les règles de succession défendues. Ce fut finalement son neveu, Hasan Hülğü Rıza qui prit le *postnişin* jusqu'en 1968 en opposition à Feyzullah. Hasan Hülğü Rıza donne alors sa fille en mariage à Safa, le fils de Mustafa. Son frère réitère cette alliance en donnant une fille au fils de Safa en 1986-87, juste après la mort d'Ali İhsan, son cousin et *postnişin*. Là encore, nous avons un réenchaînement d'alliance.

[89] Cette volonté de se rapprocher des *mürşit* potentiels se retrouve dans le mariage de son fils avec la fille d'Ali Naki. Nous avons là un mariage avec une fille de *dayı* et un échange différé puisque Ali Naki est marié avec la sœur de Yusuf İzzettin. Ce mariage intervient en 1984. Ali Hadi est vivant. Les deux pères figurent également parmi les hommes les plus importants de la famille : ils ont été députés ensemble dans les rangs du TBP, avant que leurs chemins politiques ne se séparent. Surtout, Ali Naki est un *mürşit* potentiel : il est d'un an le cadet de Feyzullah et, déjà à l'époque, l'un des plus âgés de la famille. De la même façon que Yusuf İzzettin, il met en place des stratégies d'alliance avec les personnages clefs de la famille. Ainsi, il se rapproche aussi de Feyzullah en donnant une fille à son fils en 1982. Il en donne une autre en 1983 au fils de Kazım, un homme important puisque plusieurs fois député, et susceptible de succéder à son aîné Ali İhsan au *mürşitlik*.

[90] Ce qui nous fait penser que le *mürşitlik* est l'enjeu qui, *in fine*, polarise le plus dans la famille et détermine les stratégies d'alliance. Les divergences autour du *mürşitlik* sont plus profondes que les divergences politiques. Ainsi, bien que de bords politiques opposés, Şahin et Yusuf İzzettin sont-ils alliés, non seulement en raison de leur lien de parenté, mais aussi et surtout contre la

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

revendication de Veliettin Hürrem au *mürşitlik*. Cependant, cette situation pourrait changer, dans la mesure où les stratégies d'affirmation dans et par la famille évoluent également en fonction des ressources et des conditions sociales et politiques.

Les effets-retour de stratégies éclatées

[91] Ces stratégies individuelles et tentatives de reconversion dans différents secteurs ont-elles des effets sur la valeur des capitaux collectifs initiaux ? Autrement dit, les usages qui ont été faits par les Ulusoy de leur famille ont-ils contribué à renforcer, affaiblir ou à modifier leur capital familial ? Cette source de revenu est indexée à leur charisme religieux, qui a lui aussi évolué.

[92] Force est de constater que l'autorité religieuse des Ulusoy aujourd'hui semble moins importante qu'au début de la République, pour autant qu'on puisse comparer ces deux situations alors que les données dont nous disposons ne sont pas du même ordre. Ce qui nous permet une telle assertion est que les intéressés eux-mêmes avouent que leurs liens avec les alévis se sont distendus. Ces liens sont multiples et difficiles à cerner, encore plus quand il s'agit d'évaluer leur évolution. Faute de mieux, on s'en tiendra aux documents qui attestent d'un lien d'autorité religieuse entre les Ulusoy et un lignage, un *dede*, voire un groupe d'alévis, qui peuvent être de plusieurs natures : tout d'abord le *şecere*, document censé attester de l'ascendance d'une famille ; ensuite et surtout, l'*icâzet(nâme)*, ou autorisation d'exercice attribuée par le *mürşit* à un *dede*.

[93] Il existe peu de données sur les *icâzet*. Selon l'aveu d'un membre de la famille, dans la mesure où il s'agit d'un acte qui n'est pas légal, et donc implicitement illégal, les protagonistes ont souvent cherché à ne pas le coucher sur papier⁷². Les *mürşit* tiennent une liste des *icâzet* qu'ils délivrent, mais nous n'avons pas eu accès à ces registres. Cependant, les *dede* demandeurs ont besoin d'un document attestant de l'autorisation du *mürşit*, pour que leurs *talip* les autorisent à officier. Ces documents – ou ce qu'il en reste – sont aujourd'hui éparpillés à travers l'Anatolie, chez les *dede* en question ou leurs descendants. Certains ont décidé de les rendre publics en les mettant à disposition du chercheur⁷³.

⁷² Şahin Ulusoy, Ankara, 10/04/2006.

⁷³ Voir Çıblak 1999 ; ainsi que les documents récoltés sur le site suivant : <http://www.alevibektasi.org/belge.html> (dernière consultation 10/07/2006).

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[94] Hüseyin Bal a effectué une recherche parmi vingt *dede* ou leaders religieux du département d'Isparta. Onze d'entre eux ont déclaré être liés au représentant du *tekke* d'Hacı Bektaş Veli, et un aux *Çelebi* d'Hacıbektaş (Bal 1999 : 108). Les travaux d'Ali Yaman, et notamment sa thèse sur les *dede*, apportent un éclairage plus précis sur la prégnance de ce lien. Au tournant des années 2000, il a interviewé 110 *dede* issus de 40 *ocak* différents. Il ressort de ces entretiens que le lien documenté avec les *Çelebi* est relativement rare. Ainsi, seuls 2,7% des interviewés déclarent que leur *şecere* leur a été fournie par la famille des *Çelebi*, et 2,7% autres estiment qu'il leur provient du *dergah* d'Hacı Bektaş, ce qui revient probablement au même. Précisons que 79,1% ne savent pas d'où provient leur *şecere* (Yaman 2004 : 250-251). Par ailleurs, seuls 36,4% des *dede* interrogés déclarent avoir un guide spirituel (*mürşit*). Pourtant, il existe théoriquement des hiérarchies internes, les *dede* issus d'*ocak* non liés aux *Çelebi* étant affiliés à un *mürşit* d'un autre *ocak*. De fait, ce n'est souvent qu'en cas de problème qu'on consulte le *mürşit*. 63,6% des *dede* interrogés déclarent n'avoir pas été intronisés par un *mürşit*, c'est-à-dire n'avoir pas reçu d'éducation spécifique ni d'autorisation d'exercer. Seuls 5,5% déclarent avoir reçu l'intronisation des *Çelebi*. Les autres ont été intronisés par un autre *dede* du même *ocak* (21,8%) ou par leur famille (9,1%) (Yaman 2004 : 251-252).

[95] Ces résultats sont congruents avec ceux d'Anna Neubauer dans son travail sur les *dede* d'Adıyaman. Les *dede* qu'elle a étudiés reçoivent l'*icazet* de leur *mürşit* (guide spirituel), qui sont souvent membres d'autres *ocak*. 'Théoriquement, celui qui n'a pas obtenu l'*icazet*, ne peut pas recevoir de serment d'allégeance (*ikrar*) de ses *talip*. La hiérarchie séparant les *dede* entre *mürşit* et simple *dede* ne fonctionnant presque plus actuellement, la pratique de l'*icazet* est en voie de disparition. A ma connaissance, rares sont les *dede* en fonction actuellement à Adıyaman qui ont demandé l'*icazet* de leur *mürşit*. La plupart des *dede* cependant, ne recevant plus formellement l'*ikrar*, ne ressentent pas non plus le besoin de prendre l'*icazet*' (Neubauer 2001 : 46-47).

[96] La pratique de l'autorisation est quelque peu plus régulière, en théorie, chez les lignages liés aux *Çelebi*, qui sont censés renouveler chaque année auprès d'eux leur *icazet* ou au moins, selon Veliçtin Hürrem, tous les douze ans (Aydın 2005). Effectivement, cette pratique ne semble pas suivie avec beaucoup de constance, ce qui se note par le temps qui s'écoule entre l'obtention de deux *icazet*. Ainsi, un *icazet* attribué à Hüseyin Yıldız de l'*ocak* l'Ağlarca İbrahim contient deux dates : 27.12.55 (Cemalettin Yusuf) et 29/06/1980 ; ce document fait référence à un *icazet* donné en 1203/1789 et un autre en 1301/1884 par les différents *Çelebi* à des prédécesseurs du même *ocak*

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

(Yaman 2004 : 442⁷⁴). Il est probable que la même personne soit allée confirmer un *icazet* qu'elle avait reçu plusieurs décennies auparavant. Entre ces dates, et parfois pour la succession d'un *dede* à l'autre, l'appartenance au lignage est souvent considéré comme suffisante : un *icazet* obtenu auparavant soit personnellement soit par un parent ou un prédécesseur est souvent considéré comme suffisant. Mais cette inconstance peut également être sanctionnée par les Çelebi, comme dans ce document qui suspend les *icazet* donnés précédemment à un lignage, arguant de l'absence de visite annuelle et de paiement des droits⁷⁵. On voit donc que le lien direct aux Çelebi est relativement minoritaire et distendu. Yusuf İzzettin avoue, avec réticence, que la pratique de l'*icazet* diminue, et déclare en distribuer 200 par an, ce qui semble exagéré. Veliettin Hürrem affirme quant à lui être regardant sur les *icazet* et ne pas le donner à tous ceux qui lui en feraient la requête ; il déclare en attribuer environ 30 par an⁷⁶. Il semble que la pratique de l'*icazet* soit aujourd'hui en voie de délitement d'une manière générale, indépendamment de la place des descendants d'Hacı Bektaş ; cependant, cette tendance générale a également des conséquences sur l'autorité et l'influence des Ulusoy.

[97] Si l'on constate un affaïssement des liens entre alévis et les Ulusoy, il reste donc très difficile de lui attribuer des causes précises. Il est impossible de distinguer ce qui tient spécifiquement des Ulusoy, ce qui est lié aux transformations de l'alévitité ou encore à la remise en cause des lignages religieux relativement générale dans les années 1970 avec la politisation de la jeunesse et l'accès à l'alphabétisation d'une majorité de la population. Dans ces circonstances, comment évaluer l'influence des usages de la parenté que nous avons détaillés plus haut ?

[98] Ces stratégies individuelles ou partielles, même si elles s'appuient sur la famille, nous semblent pourtant avoir eu pour conséquence indirecte la diminution de l'autorité religieuse et morale du lignage. Ceci est le cas avant tout des engagements en politique. C'est moins l'entrée en politique des Ulusoy en soi qui est critiquée par les alévis, que la manière dont elle s'est opérée : leur division, notamment, est souvent considérée comme une preuve que ces engagements visaient des objectifs individuels et non collectifs. Ainsi, le fait que deux frères, Hasan Hülğü Rıza et Yusuf İzzettin, se soient présentés dans la même circonscription mais dans deux partis différents, c'est-à-dire en fait

⁷⁴ Ce document est consultable en ligne, URL : http://www.alevibektasi.org/belge_aglarca.htm (dernière consultation 10/07/2006).

⁷⁵ Voir document http://www.alevibektasi.org/belge_kose_suleyma1.htm (dernière consultation 10/07/2006).

⁷⁶ Yusuf İzzettin, Ankara, 27/03/2004; Veliettin Hürrem, Hacibektaş, 27/10/2005.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

l'un contre l'autre, reste inscrit au passif des Ulusoy chez les alévis de Tokat. Un autre épisode extrêmement présent dans les mémoires par la colère qu'il suscite encore est le vote de confiance au gouvernement Demirel. Les Ulusoy sont largement accusés d'avoir été 'achetés', vision contre laquelle ils se débattent vigoureusement, en vain⁷⁷. Il faut dire que leur parti avait à cette occasion condamné ses députés récalcitrants dans le registre religieux du *yol düşkünlüğü*, c'est-à-dire de la faute grave à l'encontre de la voie alévie, punie par l'excommunication, publiant même un livre à cet effet (Birlik Partisi n.d.). Par toutes ces 'compromissions', les Ulusoy ont largement perdu leur aura 'sacrée', au-dessus des partis et des vils intérêts de ce monde.

[99] Un autre sujet de vives critiques est la situation de double *mürşitlik*, dont tout le monde alévi est informé⁷⁸. Parmi les *dede* d'Isparta, l'incertitude sur le représentant légitime d'Hacı Bektaş et l'incapacité à trouver une entente sur ce point constituent un objet de souci pour les *dede* ; le *mürşit* considéré comme représentant Hacı Bektaş est d'ailleurs l'objet de critiques ouvertes (Bal 1999 :109). On lui reproche l'insuffisance de savoir religieux⁷⁹. Beaucoup appellent de leurs vœux que la famille prenne une place centrale de guide dans le mouvement aléviste, et regrettent qu'elle ne s'en soit pas donné les moyens, laissant le mouvement et les alévis dans une situation d'orphelins. Ces critiques répandues ont certainement une part non négligeable dans la diminution de l'autorité religieuse et morale de la famille dans son ensemble, et donc dans la valeur déclinante du patrimoine familial, mais aussi des ressources de chacun.

Conclusion

[100] La reproduction du patrimoine familial est le fait de tous les membres du groupe – avec des formes spécifiques selon la position généalogique de chacun – et engage l'ensemble des stratégies de ses membres, qu'elles soient religieuses, politiques, matrimoniales, scolaires, professionnelles ou économiques. De la même manière que le patrimoine collectif et les ressources contrôlées sur la famille ont des effets sur les marges d'action et les stratégies de chacun de ses membres, les actions individuelles ont des effets, parfois indirects, sur l'ensemble de la famille, de son patrimoine et des ressources auxquelles elle peut prétendre.

⁷⁷ Yusuf İzzettin, Ankara, 27/03/2004.

⁷⁸ Şahin Ulusoy, Ankara, 10/04/2006.

⁷⁹ Entretien avec un *dede* important, Istanbul, 27/10/2004.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

[101] Dans une première période, les ressources sont de différentes natures, elles se renforcent mutuellement, elles font circuit, garanti par l'intégration au système impérial. Depuis l'avènement de la République cependant, les ressources communes, drastiquement réduites, ne permettent plus de tenir la famille ; la fin de l'institution qui garantissait le monopole en font des structures concurrentielles. La nature des ressources familiales et leur mode de répartition induit la segmentation des Ulusoy. De ce fait, les stratégies qui visent à reconvertir et faire fructifier le capital deviennent avant tout individuelles. Paradoxalement, ce sont les individus marginalisés par rapport à la ligne du *mürşit* la plus largement reconnue qui jouent des stratégies prenant pour appui la famille. Ces initiatives ont des effets contradictoires : en reconvertissant la descendance dans un autre secteur, donc en faisant du politique à travers et par la parenté, ils ont certes accru et diversifié leurs ressources personnelles, voire mis en place des circuits partiels de renforcement des ressources (endogamie – politique). Cependant, ils ont aussi largement contribué à 'compromettre' la famille. En effet, certains transferts de ressources ou la manière dont ils ont été opérés sont largement considérés comme illégitimes. L'investissement de nouveaux secteurs induit des contraintes supplémentaires. De ce fait, elles ont un effet retour négatif sur la valeur des ressources communes. Parallèlement cependant, visant à se rapprocher du centre de celle-ci, ils ont mis en œuvre des forces centripètes à travers les alliances, contribuant ainsi à ressouder la famille et à fabriquer de la parenté, une parenté qui leur soit plus favorable, sur plusieurs décennies.

[102] A l'exemple du lignage Ulusoy, on voit que la famille, aussi sacrée soit-elle, fût-elle fondée sur quelque chose d'aussi tangible que le 'sang', reste une construction sociale et le produit de mobilisations collectives à la croisée de multiples tensions.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

References

Abélès, Marc (1989) *Jours tranquilles en 89. Ethnologie politique d'un département français*, Paris, Odile Jacob.

Aydın, Ayhan (2005) 'Velîyettin Ulusoy ile söylesi (Hacı Bektaşî Veli dergahı postnişini)' URL : http://www.aleviyol.com/forum/portal.php?topic_id=755

Bal, Hüseyin (1999) 'Alevî-Bektaşî Topluluklarında Dedelik Kurumu', *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, pp. 97-121.

Bardakçı, Cemal (1945) *Kızılbaşlık nedir ?* İstanbul, Işık.

Berktaş Hacimirzaoğlu, Ayşe (1998) '*Ulusoy ailesi*', *Cumhuriyet'in Aile albümleri*, İstanbul, Tarih Vakfı, p. 256-275.

Birdoğan, Nejat (1996) *Çelebi Cemalettin Efendi'nin Savunması (Müdafaa)*, İstanbul, Berfin (1. baskı 1994).

Birge, John Kingsley (1982 [1937]), *The Bektashi order of dervishes*, Hartford, Hartford Seminary Press.

Bonte, Pierre (2001) 'Introduction' in Bonte, Pierre ; Conte, Edouard ; Dresch, Paul (eds.), *Emirs et présidents: figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS Editions.

Bozarslan, Hamit (2000) 'L'alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche', in Rigoni, Isabelle (ed) *Turquie : les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, Paris, Syllepse, p. 77-88.

BP (n.d.) *Beş yoldüşkünü*, İstanbul, TIPO.

Chelhod, Jacques (1969) 'La structure dualiste de la société bédouine', *L'Homme* IX (2), pp. 89-112.

Çıblak, Nilgün (1999) 'Şükür Abdal Evladına Bektaşî Tarikatından Verilen İcâzetnâme ve Ziyâretnâme Örnekleri', *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, pp. 286-300.

Çoker, Fahri ve Türk Parlamento Tarihi Araştırma Grubu (1995) *Türk Parlamento Tarihi. Milli Mücadele ve TBMM 1. Dönem. 1919-1923*, 3 tomes, Ankara.

Dersimi, Nuri (1952) *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Alep, Anil.

Digard, Jean-Pierre (1987) 'Jeux de structures. Segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran', *L'Homme* XXVII (2), pp. 12-53.

Dobry, Michel (1996) *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des sciences politiques.

Dorronsoro, Gilles (2005) 'The autonomy of the political field. The resources of the Deputies of Diyarbakır (Turkey), 1920-2002', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°3, Being a MP in contemporary Turkey, URL : <http://www.ejts.org/document477.html>

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Dreßler, Markus (1999) *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*, Würzburg, Ergon.

Erdoğan, Fahrettin (1956) *8 Milyonluk Alevi Türklerine Kızıl Komünist damgasını vuran Şebilürreşatçılara Cevap ve Bektaşılık*, Ankara, Emek.

Faroqhi, Suraiya (1976) 'The tekke of Hacı Bektaş: social position and economic activities', *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, pp. 183-208.

Faroqhi, Suraiya (1981) *Der Bektaschi-Orden in Anatolien (vom späten fünfzehnten Jahrhundert bis 1826)*, Wien, Verlag des Institutes für Orientalistik der Universität Wien [Faroqhi (2003) renvoie à la pagination de la version turque, Anadolu'da Bektaşılık, Istanbul, Simurg].

Faroqhi, Suraiya (1992) 'The Bektashis: A report on current research', in Popovic, Alexandre ; Veinstein, Gilles (eds.), *L'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach. Revue des Etudes Islamiques*, LX, fascicule 1, pp. 9-30.

Faroqhi, Suraiya (1998) 'Die Bektachis vor 1826 – Einflußkämpfe und Strukturprobleme', Intervention au symposium Ein Querschnitt durch das Bektaschiten-Alevitentum, 10 et 11 janvier 1998, Bonn.

Gokalp, Altan (1987) "Le dit de l'os et du clan'. De l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien' *L'Homme XXVII* (102), pp.80-98.

Gül, M. (1984) *Sıdkı Baba. Hayatı ve Divanı'ndan örnekler*, Ankara.

Hasluck, Frederick William (2000) [1929] *Christianity and Islam under the Sultans*, Istanbul, Isis, 2 tomes.

Kehl-Bodrogi, Krisztina (1988) *Die Kızılbaş / Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, Klaus Schwarz.

Küçük, Hülya (2002) 'Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler', *Toplumsal Tarih* n° 97, janvier, pp. 42-46.

Küçük, Hülya (2003) *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, Istanbul, Kitap yayınevi [1st edition, *The role of Bektashis in Turkey's National Struggle*, Brill, Leiden, 2002).

Lévi-Strauss, Claude (1979) *La voie des masques*, Paris, Plon collection Agora.

Massicard, Elise (2004) 'Entre l'intermédiaire et 'l'homme d'honneur' : savoirs-faire et dilemmes notabiliaires en Turquie', *Politix* n°67, pp. 101-127.

Massicard, Elise (2005) 'Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation' in Markussen, Hege Irene (ed) *Alevis and Alevism, Transformed Identities*, Istanbul, Isis, pp. 109-135

Meeker, Michael E. (2005 [1972]) 'The great family aghas of Turkey: a study of a changing political culture', in Meeker, Michael E. (ed), *Social Practice and Political Culture in the Turkish Republic*, Istanbul, Isis, pp. 131-164.

Meeker, Michael E. (2002) *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press.

Mélikoff, Irène (1980) 'Un ordre de derviches colonisateurs : les Bektaşis', in *Mémorial Ömer Lûtfî Barkan*, Paris, Bibliothèque de l'Institut Français d'Etudes Anatoliennes d'Istanbul, XXVIII, pp. 149-157.

Citation : Fliche, Benoit and Massicard, Elise (2006) 'L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°4, The social practices of kinship. A comparative perspective, URL : <http://www.ejts.org/document627.html>
To quote a passage, use paragraph (§).

Mélikoff, Irène (1983) 'L'ordre des Bektaşî après 1826', *Turcica* XV, pp. 155-178.

Neubauer, Anna (2001) *Dede'ye ziyaret (visite au dede). La figure du dede chez les Alévis de la région d'Adıyaman*, Turquie, Mémoire de licence en ethnologie, Université de Neuchâtel.

Noyan, Bedri (1964) *Hacıbektaş'ta Pîrevi ve Diğer Ziyaret Yerleri*, İzmir, Ticaret.

Noyan, Bedri (1998) *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevilik*, Ankara, Ardiç.

Patriat, Claude ; Parodi, Jean-Luc (1992) *L'hérité en politique*, Paris, Economica.

Rıfki, Ali (1325) *Bektaşî Sırrı*, Dersaadet, (1909-1910)

Shankland, David (2003) *The Alevis in Turkey, The emergence of a secular Islamic tradition*, London/New York, Routledge Curzon.

Soyyer, A. Yılmaz (2005) *19. Yüzyılda Bektaşîlik*, İzmir, Akademi Kitabevi.

Şapolyo, Enver Behan (1964) *Mezhepler ve tarikatlar Tarihi*, İstanbul, Türkiye.

Şener, Cemal ; İlknur, Miyase (1995) *Alevilik ve Şeriat*, İstanbul, Ant, 1995

Tachau, Frank (1963) 'The search for national identity among the Turks' *Die Welt des Islams* VIII, pp. 165-176.

Ulusoy, A. Celalettin (1980) *Hünkar Hacı Bektaş Veli ve Alevi-Bektaşî Yolu*, Ankara, Akademi.

Vatin, Nicolas; Veinstein, Gilles (2003) *Le sérail ébranlé. Essais sur les morts, dépositions et avènement des sultans ottomans (XIVe - XIXe siècle)*, Paris, Fayard.

Veinstein, Gilles (1989) 'L'Empire dans sa grandeur (XVI siècle)' in Mantran, Robert (ed.) *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, pp. 159-226.

Yaman, Ali (2004) *Alevilik'te dedelik ve ocaklar*, İstanbul, Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları.

Yaman, Ali (2006) 'Alevi Bektaşî geleneğinde dinsel önderlik kurumu: Şanlıurfa Kısas'ta Çelebilere bağlı babalık örgütlenmesi', Sempozyum 'GAP bölgesinde alevi-bektaşî yerleşmesi ve Şanlı Urfa kültür mozayığında Kısas', 25-27 Mai 2006, Şanlıurfa.

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=ETRU&ID_NUMPUBLIE=ETRU_177&ID_ARTICLE=ETRU_177_0109

Le nomade, le saisonnier et le migrantune culture de la mobilité en anatolie centrale ?

par Benoît FLICHE

| Editions de l'EHESS | Études rurales

2006/01 - 177

ISSN 0014-2182 | pages 109 à 120

Pour citer cet article :

– Fliche B., Le nomade, le saisonnier et le migrantune culture de la mobilité en anatolie centrale ?, Études rurales 2006/01, 177, p. 109-120.

Distribution électronique Cairn pour les Editions de l'EHESS.

© Editions de l'EHESS. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE NOMADE, LE SAISONNIER ET LE MIGRANT

UNE CULTURE DE LA MOBILITÉ EN ANATOLIE CENTRALE ?

DEPUIS PLUS DE QUARANTE ANS, la société turque est modelée par des migrations vers la ville et vers l'étranger¹. En 1970, plus de 60 % de la population était rurale ; trente ans plus tard, ce rapport s'est inversé. En outre, ce que l'on a coutume d'appeler aujourd'hui la « Turquie de l'extérieur » représente près de 5 % de la population de la République de Turquie : il est rare qu'une famille turque n'ait pas au moins un de ses membres à l'étranger, principalement en Europe.

Face à l'importance de ce phénomène migratoire, certains auteurs [de Tapia 1995 et 2002 ; Autant 2002] rappellent que ces mobilités contemporaines s'inscrivent dans la continuité de « formes traditionnelles très diversifiées : nomadisme et semi-nomadisme, transhumances des troupeaux avec des villages doubles (village d'été *ayyla*, village d'hiver *kisla*), caravanes de marchands (la caravane de Belgrade n'a disparu qu'au XIX^e siècle) avec leurs lieux d'étape, migrations saisonnières de travail vers Istanbul et les plaines côtières encore visibles en Çukurova pour la cueillette du coton... » [de Tapia 1995 : 23]. Cette continuité nous amène à nous demander si

Benoît Fliche

nous sommes en présence d'une « culture de la mobilité », comme l'avance Stéphane de Tapia [2002 : 41] :

Lorsque les Turcs basculent dans l'aventure de la migration internationale [...] on ne se rend pas compte en Europe que cette population turque dispose de ce que l'on peut appeler une « culture de la mobilité », sous les formes les plus diverses.

Devant l'évidence de mobilités successives

Parler de « culture de la mobilité » en Anatolie renvoie à un débat, fondamental dans les études rurales et migratoires en Europe. En effet, depuis quelques années, on assiste à un changement de perspective : les travaux sur ce sujet abandonnent la vision redfiel-dienne des campagnes – que Dionigi Albera [2000] qualifie de « paradigme de la sédentarité »² –, et ce au profit d'une vision plus dynamique et mobile. L'article de Jérôme Bourdieu, Gilles Postel-Vinay, Paul-André Rosental et Akiko Suwa-Eisenmann [2000] en est un bon exemple. Ces auteurs placent la mobilité au cœur du fonctionnement social, rejetant par là le modèle homéostatique selon lequel les migrations ne seraient qu'une conséquence des déséquilibres macroéconomiques ou démographiques (expulsion du surnuméraire lors des crises).

1. Je remercie vivement Dionigi Albera, Christian Bromberger et Jean-Pierre Digard du regard critique et constructif qu'ils ont posé sur cet article.

2. En France, le paysan fut longtemps décrit comme une « icône de la stabilité » en raison de la volonté qu'avait l'État d'enraciner les campagnes dans le territoire national [Franques 2004].

Dionigi Albera et Paola Corti vont plus loin encore en montrant que les sociétés alpines ne sont pas seulement une « fabrique d'hommes », pour reprendre l'expression braudélienne, mais qu'elles relèvent d'une « culture de la mobilité » qui permet de « se déplacer agilement le long des routes, même très éloignées, et de profiter des opportunités qui, à l'époque des grandes émigrations des XIX^e et XX^e siècles, s'ouvraient à l'intérieur des marchés du travail et des systèmes commerciaux internationaux » [2000 : 366].

Avec cette approche on sort des équations classiques de l'émigration qui ont tendance à voir dans les migrants des êtres subissant les événements. Dionigi Albera et Paola Corti soulignent combien les migrants sont, au contraire, acteurs de la migration en ce qu'ils mettent en œuvre leurs projets, choisissent leurs itinéraires, élaborent leurs stratégies en fonction des opportunités qui se présentent à eux. Ce dynamisme s'explique par une tradition de la mobilité, issue des différentes circulations antérieures à l'émigration.

La question qui sous-tend l'usage de cette notion de « culture de la mobilité » est, en définitive, celle de la relation entre deux types de mobilité : la mobilité « circulatoire » – déplacement stratégique entre plusieurs espaces – et la mobilité « migratoire » – entendue ici comme déplacement d'un point d'émigration à un point d'immigration, avec installation durable en ce point, sans qu'il y ait nécessairement de jeu sur le différentiel spatial. Dans le cas alpin, il s'agit de savoir dans quelle mesure les circulations ont contribué aux dispositions et aux compétences liées à la mobilité migratoire.

Dans cet article, nous nous proposons d'examiner cette question, dans le contexte anatolien, à travers l'exemple d'un arrondissement³ d'Anatolie centrale : Sorgun. Pour saisir les rapports qui existent entre les formes antérieures de mobilité et les grandes vagues d'émigration des années soixante-dix en direction des métropoles turques ou européennes, nous ferons intervenir deux types d'échelle d'investigation en distinguant l'échelle d'observation (région, village, famille, individu) et l'échelle d'analyse (macro- ou micrologique) [Bromberger 1997 ; Sawicki 2000].

Dans un premier temps nous verrons que Sorgun est un terrain qui se prête particulièrement bien à l'étude de cette « culture de la mobilité » : si cet arrondissement est, de nos jours, le théâtre de nombreuses mobilités, il a aussi, par le passé, connu circulations et migrations.

Nous chercherons ensuite à savoir s'il y a continuité entre les formes de mobilité antérieures à l'exode rural des années soixante-dix et les formes de mobilité contemporaines et dans quelle mesure les premières ont influencé la constitution des ressources et des dispositions nécessaires à l'émigration.

Sorgun, une terre de mobilités

La région de Sorgun a-t-elle été le lieu de circulations et de migrations avant les grandes vagues migratoires des années soixante-dix ? Outre les nomades, les semi-nomades [de Planhol 1958] et les caravaniers, les paysans présentaient, eux aussi, une grande mobilité : n'étant pas attachés à la « glèbe », ces derniers

3. *Ilçe* (arrondissement) du *il* (département) de Yozgat.

pouvaient, s'ils le désiraient, quitter les terres qu'ils cultivaient⁴.

Ces mouvements migratoires avaient d'autant plus de raisons d'être que l'Anatolie était vide d'hommes jusqu'au milieu du XIX^e siècle [Akdag 1945 ; Hütteroth 1982]. Ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle que les vallées de Sorgun se sont peuplées, au point de parvenir, cent ans plus tard, à une situation de surplus démographique. Comme ailleurs en Turquie [de Tapia 2002 : 43], dans les villages de Sorgun on constate que la majorité des lignages ne sont présents que depuis quatre ou cinq générations et qu'ils ont souvent gardé la mémoire de leur lieu d'origine. Ainsi 27 villages se sont constitués, dans le courant du XIX^e et au début du XX^e siècle, à partir de familles provenant de villes extérieures à l'arrondissement, comme Sivas, Bayburt, Tokat ou Antalya. À cela s'ajoutent les populations venues de pays extérieurs à la Turquie.

L'une des raisons de l'explosion démographique de l'Anatolie a été l'installation massive de réfugiés turcophones et musulmans : les *muhacir*. Ceux-ci relèvent de deux grands courants migratoires : les premiers ont quitté les Balkans à la suite du recul de l'Empire ottoman dans cette zone, dès 1878 ; les seconds viennent de Crimée, du Caucase et d'Asie centrale, poussés par l'avancée russe en direction des pays turcophones, à partir de la fin du XVIII^e siècle. Les deux mouvements sont numériquement équivalents. Au total, ils représentent près de 4 millions de personnes [de Planhol 1993 : 691]. À Yozgat, le poids des *muhacir* a beaucoup compté dans l'évolution démographique de la ville, et dans l'arrondissement de Sorgun on dénombre

21 villages ayant accueilli des réfugiés extérieurs à l'Anatolie.

À ces déplacements de population s'ajoutent des mobilités professionnelles [de Planhol 1958]. Avant les années soixante, de nombreux villageois complétaient leurs revenus par un commerce, légal comme celui des céréales et du bétail, ou illégal comme celui du tabac. Ces villageois évoluaient dans un large périmètre, allant de Yozgat à Tokat, de Çorum à Kayseri. En plus de ces colporteurs et « paysans-marchands », citons les saisonniers qui se rendaient à Ankara durant les mois d'été pour travailler dans le bâtiment.

Ces mobilités rurales étaient favorisées par la structure architecturale des maisons. Comprenant une ou plusieurs chambres situées à l'extérieur, celles-ci pouvaient héberger les étrangers de passage tout en préservant l'intimité du foyer. Avoir une chambre d'« invité » était aussi et surtout une marque de prestige en ce qu'elle témoignait du statut économique et social des hôtes. Ces chambres constituaient une infrastructure nécessaire à la circulation de ces hommes qui se déplaçaient à pied et bénéficiaient là d'une hospitalité, le plus souvent gratuite.

Comme dans les études rurales européennes, il convient donc de se défaire, pour la région qui nous occupe, de l'image de « sédentarité » attachée au monde paysan. Hormis les déplacements de population imposés par le pouvoir ottoman, les campagnes étaient en mouvement bien avant d'entamer leurs migrations vers les

4. Il faut toutefois relativiser cette « liberté », comme nous le rappelle J. Weulersse [1946 : 125], surtout lorsque le paysan est métayer. Sa liberté est alors toute théorique en raison des dettes qui souvent l'accablent.

grandes villes turques⁵ ou européennes. Ces mobilités étaient au cœur de la vie rurale de cette région d'Anatolie centrale. Ce constat rejoint celui que, dans les années cinquante, Xavier de Planhol [1958 : 186] faisait à propos du sud de l'Anatolie :

Le trait le plus caractéristique de vie dans toute la bordure montagneuse méridionale du plateau anatolien est sans conteste cette sorte de mouvement perpétuel qui anime d'un bout de l'année à l'autre les bêtes et les gens, en dehors même de tout gradient de travail. L'observateur est déconcerté par cette universalité du phénomène migratoire.

Pouvons-nous pour autant postuler une continuité entre ces différentes formes de mobilité et la grande émigration des années soixante-dix ? Ces mobilités ont-elles laissé des traces perceptibles dans les villages où se sont installés nomades, *muhacir*, caravaniers, paysans-marchands et travailleurs saisonniers ? Y observe-t-on un comportement migratoire particulier ?

Pour répondre à ces questions, il nous faut à présent passer à un niveau d'observation mésoscopique et considérer les différents groupes de populations qui constituent les villages de l'arrondissement de Sorgun.

Une continuité entre les différentes mobilités ?

Deux périodes d'émigration se dégagent nettement : la première, dans les années quarante ; la seconde, dans les années soixante-dix. Entre les deux, peu de villages de Sorgun sont concernés par le phénomène migratoire.

Ces deux phases correspondent à deux types de migration. Celle des années quarante reflète l'explosion de la migration du travail pendulaire interne en direction des grands centres urbains comme Ankara : les jeunes des villages partent l'été travailler comme tâcherons ou maçons en ville et rentrent au village, à l'automne [de Planhol 1952 et 1958]. Cette migration n'est donc pas définitive : articulant deux espaces économiquement complémentaires – la ville et le village –, elle donne naissance à une mobilité circulaire. Il en va différemment de la migration des années soixante-dix. Cette dernière a une double destination : interne, en direction des pôles d'attraction urbains, et externe, avec l'ouverture de l'Allemagne et, plus généralement, du marché du travail européen, avide de main-d'œuvre bon marché⁶. Elle concerne les jeunes villageois et se trouve être, dans bien des cas, durable voire définitive : d'une part, les activités agricoles perdent de leur pertinence économique face aux activités industrielles et tertiaires ; d'autre part, s'implanter à l'étranger ou dans les métropoles turques nécessite un investissement financier et/ou temporel très important.

5. Les migrations de travail des campagnes vers la ville étaient très importantes au XIX^e siècle. Pour gérer cet afflux de population masculine, l'administration ottomane a mis en place des *bekâr hane* (maisons pour célibataires).

6. Dans les années soixante, la RFA connaît un boom économique. Elle lance alors un appel à la main-d'œuvre étrangère. Au même moment, la Turquie, confrontée au chômage et au déséquilibre de sa balance commerciale, encourage l'émigration. Sur les 950 000 émigrés « officiels » entre 1961 et 1975, 80 % partent pour la RFA.

À Sorgun, le comportement migratoire n'est pas homogène. Des différences apparaissent entre les villages, certains présentant une propension à l'émigration plus forte que d'autres. Pour saisir ces différences, il faut s'intéresser au *sex ratio* en partant du fait qu'en Turquie, les migrations de travail sont essentiellement masculines. Aussi les villages « touchés » par l'émigration affichent-ils un *sex ratio* très déséquilibré [de Tapia 1996 : 198]. Il est ainsi possible de caractériser de « migrant » ou de « non-migrant » chaque groupe villageois, entre 1940 et 1970.

Quels types de villages sont plus particulièrement des lieux d'émigration ? Nous avons classé les villages selon des critères variés, non exclusifs les uns des autres : le mode de vie passé des villageois (nomades, paysans, etc.), leur confession (alévie⁷, sunnite), leur langue (kurde, turc), la période de fondation du village (avant l'Empire ottoman, entre les XV^e-XVIII^e siècles et à partir du XIX^e siècle), l'origine géographique des villageois (en distinguant notamment ceux qui viennent de l'extérieur de l'Anatolie : les *muhacir*). Chaque village a été également classé suivant son taux d'alphabétisation, la qualité de ses terres et la taille démographique qu'il avait atteinte lors des recensements des années soixante, c'est-à-dire juste avant l'exode rural⁸.

Deux types de villages émergent comme des foyers importants d'émigration dans les années soixante-dix : ceux dont les sols sont de mauvaise qualité et ceux dont la population connaît un taux d'alphabétisation relativement élevé en 1965.

En revanche, il apparaît clairement que les anciens nomades sédentarisés à partir du

XIX^e siècle présentent la mobilité masculine la plus faible. Par conséquent, il convient d'éviter une trop rapide équation entre passé nomade et mobilité migratoire contemporaine.

La question du lien entre les circulations saisonnières antérieures à 1970 et l'émigration vers l'Europe à partir de cette date prend ici tout son sens. En 1940, 38 villages sur 91 sont des foyers de migration saisonnière. En 1970, sur les 55 villages « foyers d'émigration » vers l'Europe et les grandes villes, on retrouve 27 villages « foyers de migration saisonnière », soit environ la moitié. Il semble donc qu'il y ait une certaine continuité. Toutefois, le fait qu'une dizaine de villages de 1940 cessent d'être des foyers de départ en 1970 et que l'effectif des villages « foyers d'émigration » soit constitué pour moitié de villages qui fournissaient peu de travailleurs saisonniers amène à relativiser l'importance de l'expérience de la circulation saisonnière des années quarante comme facteur d'émigration dans les années soixante-dix.

Néanmoins cette observation, faite à un niveau mésoscopique, ne peut être généralisée.

7. Les alévis sont minoritaires et qualifiés d'« hétérodoxes » par les sunnites ; ils se caractérisent notamment par l'adoration qu'ils vouent à Ali, le gendre du Prophète.

8. Pour établir ce panorama des différents lieux d'implantation des populations de Sorgun, j'ai procédé au croisement de trois sources que sont mes propres enquêtes, le livre collectif dirigé par P.A. Andrews [1989] et le travail ethnographique sur les villages de Sorgun effectué par D. Dogan [1995]. J'ai aussi utilisé un inventaire, réalisé en 1966 par la Direction générale de la terre et des eaux, et qui rend compte de la situation agricole dans la région de Yozgat. L'argumentaire statistique est développé dans B. Fliche [2003].

Des continuités sont peut-être décelables à un niveau d'observation plus fin, c'est-à-dire à un niveau microscopique, notamment pour ce qui est des ressources mobilisées. Poursuivons donc notre investigation : dans quelle mesure les mobilités antérieures ont-elles eu une influence sur la constitution des ressources des candidats à l'émigration ?

Mobilités et ressources

On distingue trois types de ressources mobilisables pour l'émigration : les ressources économiques, les ressources culturelles et les ressources réticulaires. Cette typologie peut paraître tranchée. En effet, ces ressources sont souvent associées les unes aux autres. Pour exemple, un villageois doit non seulement savoir vendre son cheptel à un bon prix mais aussi savoir thésauriser : ses ressources économiques nécessitent une conversion numérique dans laquelle interviennent des ressources culturelles.

Ces ressources ne donnent pas forcément accès aux mêmes espaces d'immigration. Au moment où, dans les années soixante-dix, les villages de Sorgun se vident, plusieurs lieux d'accueil sont repérables : les centres régionaux (arrondissement de Sorgun), les grands centres urbains (Ankara), l'étranger (Europe).

Ces différents lieux d'implantation ne font pas appel aux mêmes ressources. Jusqu'au milieu des années soixante-dix, disposer de ressources économiques importantes est de peu de poids pour accéder à l'espace européen car une administration étatique, à savoir l'Office du travail et du placement, recrute les migrants en fonction de leur état de santé, de leurs capacités et de leurs savoir-faire.

Cela explique qu'avant 1970, en Allemagne, seul un quart des ouvriers turcs étaient issus du monde agricole. Les autres ouvriers étaient hautement qualifiés et venaient des régions industrialisées [Gitmez et Wilpert 1987 : 179].

S'implanter à Sorgun ne nécessitait pas de ressources culturelles ni réticulaires particulières. Il suffisait de disposer d'un capital financier mobilisable grâce à la conversion du capital économique villageois. Avoir un métier ou des relations n'était pas indispensable, contrairement à ce qu'exigeait une migration vers une grande ville comme Ankara. L'accès à la ville et à l'emploi passait alors souvent par des « personnes-relais ».

Dans ce cadre, les formes de mobilité antérieures ont-elles participé à la constitution des ressources ? À propos des Alpes, Dionigi Albera [1991] rappelle que l'émigration a été possible grâce aux ressources culturelles acquises lors des circulations antérieures. L'émigration alpine a été facilitée par une « culture de la mobilité » autant que par une « mobilité de la culture ». C'est aussi le cas de cette région d'Anatolie centrale.

Un exemple nous est donné par la diffusion du métier de maçon dans les villages alévis situés au nord de la sous-préfecture. Ce métier à proprement parler n'existait pas dans cet espace rural avant les années cinquante. Les paysans bâtissaient leurs maisons, en briques crues et à toit plat, selon un savoir-faire villageois. Dans les années quarante, des saisonniers, partis travailler à Ankara comme manœuvres dans le bâtiment, revinrent au village avec une formation de maçon. Ils introduisirent alors des

innovations techniques tels le béton, la fenêtre murale⁹ ou encore le toit en pente et en tuiles cuites¹⁰. Ils commencèrent à gagner leur vie dans la région. Certains d'entre eux allèrent jusqu'à donner des cours payants de maçonnerie aux jeunes de leurs villages, lesquels, armés de ce bagage, purent se faire embaucher sur les chantiers ankariotes. Lorsque l'Allemagne et la France chercheront des ouvriers, les candidats à l'émigration prendront des cours auprès de ces maîtres-maçons villageois pour être recrutés par l'Office du travail et du placement. Ainsi, la mobilité circuloire produit des ressources dont le transfert produit, à son tour, une mobilité migratoire.

Cependant, il serait réducteur de voir dans ces mobilités antérieures la seule source de constitution des ressources culturelles propices à l'émigration des années soixante-dix.

Prenons l'exemple de l'alphabétisation. Nous avons mentionné une corrélation entre cette ressource et la mobilité migratoire liée à l'exode rural. Observe-t-on une corrélation similaire entre cette ressource et les migrations d'avant 1970 ? Nullement : les villages qui fournissaient le gros des ouvriers saisonniers dans les années quarante ne sont pas caractérisés par un taux d'alphabétisation élevé en 1965. Rien ne montre que l'alphabétisation des campagnes soit due aux migrations saisonnières. Les différences observées entre les villages de l'arrondissement de Sorgun tiendraient davantage aux rapports différenciés que ceux-ci entretenaient avec l'État, rapports qui facilitaient ou non leurs investissements dans le système scolaire. Le politique est aussi un facteur de constitution des ressources.

Les mobilités antérieures à l'émigration participent donc en partie, mais en partie seulement, à la constitution des ressources culturelles. Elles ont aussi contribué à la constitution des ressources économiques. Qu'en est-il des ressources réticulaires ? Observe-t-on des phénomènes de réactivation de réseaux entre la mobilité circuloire et la mobilité migratoire ?

Si la continuité réticulaire n'a pas de sens pour l'Europe – l'espace investi étant alors « vierge » –, elle a, en revanche, un sens pour ce qui est des flux migratoires vers Ankara. Les mobilités saisonnières à destination de cette ville se sont souvent soldées par une installation définitive. C'est pourquoi il n'est pas rare que les migrants des années soixante-dix connaissent, dans la capitale, des personnes installées là depuis une quinzaine d'années. En cela, les mobilités circuloires ont joué sur les mobilités migratoires postérieures, en participant à

9. Les fenêtres étaient alors percées dans le toit. Les ouvertures étaient peu nombreuses en raison des difficultés à se chauffer à partir du fameux *tezek* (bouse séchée enrichie de paille et de copeaux de bois). Installer des fenêtres murales posait donc le problème de la déperdition de chaleur et de la solidité de la construction. Il fallait un savoir-faire particulier que seuls détenaient les maçons ankariotes.

10. Ce toit fait son apparition dans les années soixante. Son prix élevé explique sa lente diffusion. Il devient rapidement un signe de prestige pour les couches aisées des campagnes. Ce toit est l'un des indices précoces de l'influence de l'architecture urbaine sur l'architecture rurale en Anatolie.

la constitution des ressources réticulaires¹¹ et en créant des amorces de chaînes migratoires¹².

Mobilités et dispositions

Cette dernière remarque nous amène à nous interroger sur les dispositions qui favorisent la mobilisation et/ou la conversion des ressources. Les mobilités antérieures aux années soixante-dix ont-elles produit des dispositions particulières qui se traduiraient dans des manières propres d'émigrer [Lahire 1998] ?

Nous distinguerons ici les migrants qui sont restés « passifs » durant leur séjour hors de leur village de ceux qui ont eu un rôle important dans leur nouveau lieu de résidence en endossant, par exemple, la fonction de passeur ou d'« articulateur » social. Ces « actifs » ne sont pas forcément arrivés en premier. Parfois, ils ont été précédés d'aînés, demeurés, eux, inactifs. Mais, à la différence de ces derniers, ces « actifs » ont su jouer sur le différentiel spatial.

Peut-on imputer le caractère « actif » de ces personnes à un passé familial de migrants ou de circulants ? Cela revient à se poser la question de l'importance de la socialisation familiale. Ce paramètre est difficile à isoler en raison de l'importance des socialisations secondaires [Berger et Luckmann 1996] dans la constitution des dispositions individuelles, comme nous allons le voir à travers l'exemple d'Ali et ses trois fils.

Ali, paysan et commerçant itinérant dans les années cinquante, a trois fils. Dans les années soixante, gardant l'aîné et le cadet auprès de lui, il choisit de faire partir son benjamin, alors âgé d'une dizaine d'années, pour Ankara. Dès l'ouverture de l'Europe, il l'envoie en

Allemagne en le mariant avec la fille du premier *almanç*¹³ de son village, ami de longue date. Dix ans plus tard, ce fils monte une entreprise d'import-export de poissons entre Istanbul et l'Allemagne.

On pourrait voir dans cette *success story* une belle continuité familiale. D'autant que les parcours migratoires des deux autres frères viennent confirmer cette capacité à jouer avec le différentiel spatial. Pourtant, à y regarder de plus près, la transmission de père en fils est à relativiser : ces migrants ont, en effet, appris davantage durant leurs expériences migratoires qu'auprès de leur père. Autrement dit, les socialisations secondaires, liées aux migrations, ont autant d'importance, si ce n'est plus, que les socialisations primaires. La migration serait alors aussi un moment de constitution de dispositions indépendante de la transmission familiale. Pour preuve, d'autres migrants qui n'ont pas bénéficié d'une atmosphère de

11. Il convient de noter que la transposition des ressources réticulaires d'une mobilité à l'autre ne concerne que les mobilités saisonnières de travail et non celles liées au commerce. Par ailleurs, ces ressources évoluent dans le temps : un individu peut, en quelques années, gagner ou perdre des relations. La configuration du réseau est changeante et instable, ce qui n'enlève rien à l'importance de cette ressource.

12. Comme le souligne S. Weber [2004 : 38], il faut différencier « chaîne migratoire » et « réseau-migrant », terme qui désigne le réseau personnel du migrant dans le lieu de l'immigration.

13. Littéralement « qui fait profession d'Allemand » : terme qui désigne les migrants turcs d'Allemagne et, par extension, les migrants turcs d'Europe.

mobilité avant de quitter leur village ont connu un itinéraire semblable¹⁴.

Le rôle des socialisations secondaires ne doit toutefois pas faire oublier l'importance du cadre familial. La famille est pourvoyeuse de ressources, comme le montre l'exemple de Kenan, l'un des premiers habitants de Sorgun à avoir tenté l'aventure migratoire en Allemagne. Auparavant, il avait créé une entreprise de transport de fret au niveau régional. Après un séjour de quelques années à Ankara, il part en Allemagne où il travaille, neuf ans durant, comme ouvrier dans une usine. Puis il se lance dans un commerce de Mercedes entre l'Allemagne et la Turquie. Par la suite, il investit à Ankara et, aujourd'hui, il vit de ses rentes, partageant son temps entre Ankara, l'Allemagne et le village. Kenan a donc toujours fait preuve de mobilité, tout au long de son parcours. Or rien dans son histoire familiale ne le prédisposait à cette mobilité. En revanche, son père était un paysan riche et instruit, qui le soutenait financièrement dans ses projets :

Mon père, ce n'était pas n'importe qui. Il était très riche. Il avait hérité : il avait beaucoup de moutons, plusieurs centaines de moutons, pareil pour la terre. Il était fils unique. Et moi aussi, je suis fils unique. Mon père, il savait l'arabe. Il était instruit. Il était *muhtar* [maire].

Somme toute, Kenan n'est pas très différent des autres migrants « actifs ». Les multiples entretiens que nous avons menés à Sorgun révèlent que ceux-ci sont généralement dotés d'un bagage culturel et économique plus important que leurs concitoyens. Ils sont issus de familles plus riches, ont quitté l'école plus tard.

Capables de rapidement maîtriser la langue du pays d'accueil, ils tentent de jouer sur le différentiel entre le lieu de départ et celui d'arrivée, servent d'articulateurs sociaux entre le pays d'accueil et les nouveaux migrants. Lorsqu'ils rentrent définitivement en Turquie, ils sont plus aptes que les autres à faire jouer leurs réseaux de relations pour parvenir à leurs fins, auprès de l'administration turque notamment. Ces dispositions réticulaires favorisent leur engagement ou leur reconversion dans la sphère du politique [Fliche 2005].

Une culture de la mobilité ?

Quid d'une culture de la mobilité à Sorgun ? Si des formes de mobilité s'y succèdent effectivement, la continuité culturelle entre ces formes n'est pas évidente, que ce soit à un niveau d'observation mésoscopique ou à un niveau d'observation microscopique. L'expérience de mobilité est, certes, l'un des éléments constitutifs des ressources et des dispositions nécessaires à l'émigration mais elle n'est pas déterminante. Dès lors, la notion de culture de la mobilité comme cadre explicatif perd de sa pertinence. Devons-nous, pour autant, nous départir de cette notion ? Non, et ce pour deux raisons.

Tout d'abord, nous ne nous sommes intéressés, dans cet article, qu'à une seule région d'Anatolie. Or, il est possible que cette hypothèse fonctionne dans d'autres régions. En effet, la Turquie concentre des histoires régionales très contrastées qui se comprennent

14. S. Potot [2003] fait un constat similaire à propos des migrations roumaines.

essentiellement lorsqu'on les appréhende dans leur rapport au centre ottoman puis républicain. Aussi les observations faites à Sorgun ne peuvent-elles être généralisées à l'ensemble du pays. Par conséquent, elles n'impliquent nullement que l'on interdise l'« exportation » de la notion de « culture de la mobilité » vers d'autres terrains anatoliens. Au contraire, cela permettrait de revisiter ces études en essayant de proposer des modèles d'intelligibilité.

Par ailleurs, s'il n'est pas toujours aisé d'établir une continuité culturelle entre les

formes traditionnelles de nomadisme, les mouvements migratoires du début du XX^e siècle, les mobilités de travail des années quarante et les migrations nationales et internationales, on peut du moins se demander comment, à partir des expériences migratoires des années soixante-dix, s'est construite cette mobilité contemporaine marquée par la circulation incessante entre pays, villes et villages d'origine. Comment s'est effectué ce passage ? Là encore, la notion de culture de la mobilité peut se révéler heuristique.

Bibliographie

- Akdağ, M.** — 1945, « Celali Isyanlarinin baslamasi » (« Le commencement des soulèvements Celali », *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi* 4 (1) : 22-50.
- Albera, D.** — 1991, « Cultura della mobilità e mobilità della cultura : riflessioni antropologiche sull'emigrazione biellese », in M.R. Ostuni ed., *Studi sull'emigrazione. Un'analisi comparata*. Electa, Estratto : 179-206. — 2000, « Migration, marges et métiers », *Le Monde alpin et rhodanien* 1-3 : 7-21.
- Albera, D. et P. Corti** — 2000, « Migrations montagnardes dans l'espace méditerranéen. Esquisse d'une analyse comparative », *Mélanges de l'École française de Rome, Italie-Méditerranée* 112 : 359-384.
- Andrews, P.A.** — 1989, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Autant, C.** — 2002, « Les chemins de familles entre France et Turquie : réseaux de parenté et négociation du destin en migration ». Thèse de doctorat en ethnologie. Paris, EHESS.
- Berger, P. et T. Luckmann** — 1996, *La construction sociale de la réalité*. Paris, Armand Colin.
- Bourdieu, J., G. Postel-Vinay, P.-A. Rosental et A. Suwa-Eisenmann** — 2000, « Migrations et transmissions intergénérationnelles dans la France du XIX^e et du début du XX^e siècle », *Annales HSS* 4 : 749-789.
- Bromberger, C.** — 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangement », *Ethnologie française* XXVII (3) : 294-313.
- Dogan, D.** — 1995, *Sorgun 95' (Sorgun en 1995)*. Ankara, Devran.
- Fliche, B.** — 2003, « Les vacances de Kayalar : histoire migratoire, usages et représentations d'un village anatolien en milieux urbains (Turquie, France) ». Thèse de doctorat en ethnologie, Université de Provence. — 2004, « La modernité, elle est en bas : ruralité, urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n° 1, *Gecekondu*, URL <http://www.ejts.org/document67.html>. — 2005, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in G. Dorronsoro ed., *La Turquie conteste*. Paris, CNRS Éditions : 147-165.

Franques, B. — 2004, « L'invention de la sédentarité rurale », *EspacesTemps.net*, <http://espacestems.net/document566.html>.

Gitmez, A. et C. Wilpert — 1987, « La microsociété des Turcs à Berlin », *Revue européenne des migrations internationales* III (1-2) : 175-197.

Hütteroth, W.D. — 1982, *Türkei*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Lahire, B. — 1998, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris, Nathan.

Planhol, X. de — 1952, « Les migrations de travail en Turquie », *Revue de géographie alpine* XL (4) : 583-600. — 1958, *De la plaine pamphylienne aux lacs pisidiens. Nomadisme et vie paysanne*. Istanbul, Institut français d'archéologie, Paris, Maisonneuve. — 1993, *Les Nations du Prophète*. Paris, Fayard.

Potot, S. — 2003, « Circulation et réseaux de migrants roumains : une contribution à l'étude des nouvelles mobilités en Europe ». Nice, Université de Sophia Antipolis.

Sawicki, F. — 2000, « Les politistes et le microscope », in M. Bachir ed., *Les méthodes au concret*. Paris, PUF, CURAPP : 143-164.

Tapia, S. de — 1995, « Le champ migratoire turc et l'Europe », in A. Jund, P. Dumont et S. de Tapia eds., *Enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*. Paris, L'Harmattan : 15-38. — 1996, *L'impact régional en Turquie des investissements industriels des travailleurs émigrés*. Paris, L'Harmattan. — 2002, « Immigrations turques en Europe : typologies des espaces et des réseaux », in S. Akgönül, P. Dumont, J.-F. Pérouse et S. de Tapia eds., *Migrations et mobilités internationales : la plateforme turque*. Istanbul, « Les dossiers de l'IFEA 13 » : 30-77.

Weber, S. — 2004, « De la chaîne migratoire à la migration individuelle des Roumains à Rome », *Hommes et Migrations* 1250 : 38-48.

Weulersse, J. — 1946, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*. Paris, Gallimard.

Résumé

Benoît Fliche, *Le nomade, le saisonnier et le migrant. Une culture de la mobilité en Anatolie centrale ?*

Cet article explore l'hypothèse d'une « culture de la mobilité » dans une région d'Anatolie centrale. Pour ce faire, l'auteur rappelle les différentes formes de mobilité successives et distingue différents niveaux d'observation. Si la continuité entre ces formes n'est pas aisément décelable à un niveau mésoscopique, à un niveau d'observation plus fin, on constate que les mobilités passées ont influencé la constitution des ressources et des dispositions nécessaires à l'émigration. Elles ne sont cependant pas suffisantes pour expliquer les mobilités contemporaines. Ainsi, dans ce plateau anatolien, l'hypothèse d'une culture de la mobilité perd-elle de sa pertinence ; elle n'en reste pas moins heuristique pour d'autres contextes.

Mots clés

Anatolie centrale, continuité, « culture de la mobilité », migrations, ressources, Turquie

Abstract

Benoît Fliche, *Nomads, Seasonal Workers and Migrants: A Culture of Mobility in Central Anatolia?*

To test the hypothesis of a “culture of mobility” in central Anatolia, various patterns of successive mobility are discussed ; and levels of observation, distinguished. Though unable to easily detect the succession of these patterns at a middle level of observation, we notice, at a finer level, that past patterns affect the formation of the resources and the making of the arrangements necessary for emigration. However they do not suffice to explain contemporary forms of mobility. On the Anatolian plateau, the aforementioned hypothesis loses any pertinence even though it remains valid for other contexts.

Keywords

central Anatolia, geographical mobility, “culture of mobility”, migrations, resources, Turkey

L'événement et le quotidien

Une ethnologie du salon dans un quartier de 'gecekondu' d'Ankara (Turquie)

Benoit Fliche

Résumé: Cet article aborde l'évolution des manières de gérer l'événement et le quotidien dans les habitations de *gecekondu* (habitations auto-construites caractéristiques des quartiers populaires en Turquie), ceci à travers le salon, espace de réception et espace de vie situé au croisement de l'événement et du quotidien. Au village, le *selamlık* (la pièce de réception) était nettement séparé des pièces de vie intime (*haremlık*). L'événement et le quotidien étaient spatialement séparés. Comment, dès lors, dans cette nouvelle configuration spatiale, est marqué le passage du quotidien à l'événement? Pour le savoir, il est nécessaire de s'interroger sur la genèse du salon urbain comme nouvelle articulation entre intimité et représentation publique pour nous demander ensuite par quels modes comportementaux l'événement est distingué du quotidien.

Mots clefs: esthétique, quotidien, Turquie

Introduction: le quotidien, échelle d'observation ou objet?

En Turquie, l'intérêt pour le quotidien dans les sciences sociales est récent. De nombreuses études ont abordé les modes de vie, les habitudes et les comportements journaliers, mais aucune ne posait la question du 'quotidien'. En 2002, l'ouvrage collectif *Fragments of Culture, The Everyday of Modern Turkey*, dirigé par Deniz Kandiyoti et Ayşe Saktanber, a marqué une très nette avancée. Son objectif était d'expliquer la fragmentation culturelle de la Turquie contemporaine, reposant une question avancée par André Leroi-Gourhan dans un article programmatique de 1968: Comment les groupes sociaux se particularisent-ils? (Leroi-Gourhan 1968). Pour échapper aux modèles marxistes et aux paradigmes de la 'modernisation' dominant en Turquie, ces auteurs ont mis au centre de leur démarche la notion de 'quotidien'. Moins qu'un objet, le quotidien



apparaît plutôt comme une échelle d'observation fine des micrologiques qui compléterait – voire contredirait – les macrologiques des sociologues.¹ Malgré son intérêt et sa fécondité, ce changement d'échelle présente le risque de concentrer le regard sur des objets fortement visibles comme la consommation et, par là, de réduire les phénomènes de particularisation culturelle à quelques mécanismes sociaux comme la distinction.

Dans une perspective complémentaire à ce changement d'échelle, on peut se demander s'il est possible de faire du quotidien un objet en s'interrogeant sur la façon dont les groupes le produisent et le différencient de l'événement.

Notre analyse se centrera sur la gestion du quotidien d'un groupe d'anciens villageois alevins d'Anatolie centrale qui a migré à Ankara au milieu des années 70 et qui, comme la plupart des migrants ruraux dans les grands centres urbains turcs, s'est retrouvé dans un quartier d'habitations illégales (*gecekondu*),² mode d'urbanisation classique en Turquie. Ce quartier s'est fortement intégré à la ville par son officialisation administrative au début des années 80, puis par l'installation de l'eau courante, le développement de la voirie et des transports en commun et plus récemment l'installation du réseau de gaz de ville. Son intégration, traduite dans l'architecture par une verticalisation du bâti,³ fut parallèle à l'ascension sociale de ses habitants, leur accès à la fonction publique et l'expérience migratoire en Europe.

Le quotidien de ces anciens villageois est le produit d'adaptations de formes de valeurs et de rythmes antérieures à l'urbanisation, ainsi que de logiques de distinction au sens où l'entend Bourdieu (1979). Pour observer ces changements, nous avons choisi une pièce: le salon. Celui-ci nous intéresse pour son ambiguïté: le salon est une pièce de réception et d'apparat où sont donnés à voir le goût et donc la position sociale de la famille, mais il est aussi le lieu quotidien par excellence, où l'on se réunit chaque soir pour cuisiner auprès du poêle, manger, regarder la télévision, bavarder. Ce lieu est donc au croisement de l'événement et du quotidien. Il n'y aurait là rien d'étonnant si l'on ne savait pas qu'au village, le *selamlık* (la pièce de réception) était nettement séparé des pièces de vie intime (*haremlık*). L'événement et le quotidien étaient donc spatialement séparés. Comment, dès lors, dans cette nouvelle configuration spatiale, est marqué le passage du quotidien à l'événement? Pour le savoir, nous nous interrogerons sur la genèse du salon urbain comme nouvelle articulation entre intimité et représentation publique pour nous demander ensuite par quels modes, autre que le mode spatial, l'événement est distingué du quotidien.

Quand un et un donnent un

Au village, la pièce de la vie intime était le *kışlık*, où se trouvait la principale source de chaleur de la maison (*ocak*, le foyer), où l'on cuisinait, mangeait et dormait. Dans les maisons aisées, s'opposait à elle, spatialement et fonctionnellement, la *misafir odası* (chambre d'hôte). Cette pièce avait pour fonction

de recevoir les invités (*selamlık*). Cette chambre permettait d'accueillir les nombreux itinérants et de gérer une altérité masculine régulière. Elle signifiait aussi le rang de la famille: recevoir un *misafir* (un invité), qu'il soit 'de Dieu' ou non – c'est-à-dire simple hôte de passage (marchands ambulants) ou invité plus officiel – faisait partie des multiples manières de signifier son prestige, par la générosité que l'on dispensait à son égard. Cela montrait aussi la richesse du réseau relationnel du chef de famille et permettait d'entretenir et d'alimenter ce dernier.

Signe de richesse au village, on aurait pu croire qu'avec l'ascension sociale due à l'urbanisation ces anciens ruraux auraient conservé cette distinction entre espace de l'intime et espace de réception, à l'exemple d'autres pays musulmans comme la Syrie (Hivernel 2002), l'Irak, l'Égypte, le Yémen (Depaule 1997) ou encore le sud de l'Algérie.⁴ Pourtant, à Ankara, la *misafir odası* a disparu, et la frontière entre *selamlık* et *haremlık* est devenue plus floue. Dès lors, pourquoi et comment le salon a-t-il adopté cette double qualité de lieu de l'intime et de lieu de la représentation publique?

Le chevauchement entre espace de réception et de vie familiale pourrait s'expliquer par le manque de place consécutif à l'installation en ville. Cette hypothèse ne tient pourtant pas: les habitations, dont les occupants font eux-mêmes les plans, sont relativement spacieuses et pourraient pour bon nombre d'entre elles consacrer une pièce uniquement à la réception.

Une première explication de cette absence de spécialisation se trouve dans les difficultés de chauffage. En hiver – plus exactement entre octobre et mai – seul le salon est chauffé en permanence. On y installe l'unique poêle à charbon (*soba*) de la maison,⁵ le quartier n'étant pas encore alimenté par le gaz de ville. Lors des mois les plus froids (janvier et février), où la température descend jusqu'à moins vingt, les chambres, réchauffées généralement au moment du coucher par des poêles électriques d'appoint, sont abandonnées pour un regroupement familial autour de ce poêle. Lorsque la maison dispose d'une pièce sous-utilisée et plus facile à chauffer, les occupants peuvent décider d'y emménager en y installant la télé et les canapés. Dans ce cas, il y a dédoublement du salon: un salon d'été utilisé du mois d'avril ou mai au mois de novembre, et un salon d'hiver pour le reste de l'année. Le but est d'économiser le chauffage, dont le prix pèse lourdement dans le budget familial (5% du revenu annuel).

La disparition d'une pièce spécialisée dans la réception s'explique aussi par le changement de la nature des visites. À Ankara, il n'y a plus à gérer la présence prolongée d'étrangers. Les hommes ne se réunissent plus à l'intérieur des maisons mais dans les cafés, il n'est plus nécessaire d'avoir une pièce réservée à la gestion de l'altérité masculine. Les visites journalières ne sont pas marquées du sceau de l'altérité; elles sont très majoritairement celles de parents (*akraba*). Chaque soir, cousins, oncles, tantes, nièces, neveux, grands-parents, petits-enfants se rendent visite et passent la soirée à discuter, à boire du thé. Les visiteurs arrivent après le repas du soir et repartent vers 23 heures, après avoir bu du thé, grignoté des fruits secs et regardé la télévision.

D'autres solutions respectant la distinction entre espace de réception et espace familial auraient été envisageables, par exemple l'utilisation de la cuisine pour les repas. Au village, le *kışlık*, la pièce de vie principale de la maison, servait de cuisine, de salon et de couchage. Pour marquer leur promotion sociale, les villageois installés en ville séparèrent ces fonctions. La cuisine devint alors un anti-salon: généralement étroite, mal aérée, éloignée du salon – 'à cause des odeurs' – et jamais chauffée. À cause de sa petite taille, il devenait difficile d'y manger ou de s'y réunir,⁶ si bien que le salon devint l'espace de restauration.

Il aurait été aussi possible de faire une salle à manger. *De facto*, on trouve presque toujours une table à manger dans les salons, mais elle n'offre que peu de satisfactions fonctionnelles aux informateurs interrogés. Sa situation à l'intérieur de la pièce est toujours étrange. Prenant de la place, elle ne constitue jamais un centre polarisateur. Placée en périphérie de la pièce, elle en déséquilibre généralement l'organisation. La table, symbole de modernité et d'occidentalité, est en fait sous-employée. On ne s'y réunit qu'occasionnellement, si la place manque de façon trop évidente. Si le nombre de convives devient trop important pour tenir autour de la table à roulettes, on divise les hôtes en deux groupes selon le sexe ou selon l'âge. On préfère manger sur la table basse pour pouvoir regarder la télévision, mais aussi parce que le nombre de commensaux n'est pas déterminé comme pour la table à manger occidentale par le nombre de chaises (Sauner-Nebioglu 1995: 322). On voit que les habitus hérités du village restent; les anciens villageois n'ont pas disposé la pièce de telle façon que la télévision puisse être visionnée des canapés et de la table à manger.

Le salon est donc inscrit dans un quotidien structuré par les nécessités de l'adaptation économique, comme nous le montre la difficulté de chauffage, par des changements sociaux importants comme la reconfiguration des réseaux de connaissance autour de la parenté, par des adaptations à la technologie comme la télévision, par la continuité d'habitus hérités du passé comme le montre la sous-utilisation de la cuisine et de la table à manger. Cette nouvelle articulation entre l'intime et la représentation publique ne doit cependant pas faire croire à l'absence d'une spécificité esthétique du salon par rapport aux autres pièces de la maison. Plus que toute autre, elle est acquise à l'apparat où est signifié le statut de la maison, et par là à l'événement.

Du canapé à la tasse de thé: une esthétique de l'événement

Le salon est un espace de représentation où les objets s'inscrivent dans une double logique de distinction et de conformité (Baudrillard 1967: 17). À travers eux, ces anciens paysans se distinguent de leurs cousins restés au village, confirment leur standing aux yeux de leurs pairs par la conformité des biens achetés, mais tentent aussi de s'en distinguer en adoptant avec rapidité des

choix qui signalent une ascension sociale. Ce jeu de distinction avec le village est visible dans le choix du canapé, de la table à roulettes, des tapis et des bibelots exposés dans la *vitrin*.

Bien que rappelant le divan villageois (*sedir*) – plus haut, plus profond et plus ferme, dont la fabrication était familiale et qui répondait aux mêmes usages (s'asseoir, dormir et ranger des affaires) – le canapé est un meuble signifiant 'l'urbanité'. Alors que ce dernier est relativement absent des villages, son cousin des champs, le *sedir*, ne paraît pas non plus avoir droit de cité dans les appartements et les maisons d'Ankara, sauf dans les habitations particulièrement démunies, où il est alors le signe de pauvreté et de ruralité. Personne n'envisagerait de disposer un *sedir* dans son salon lorsqu'il a les moyens de s'offrir un canapé. On préfère de loin le canapé, une fabrication industrielle et nettement plus valorisée marquant l'ascension sociale du propriétaire.

Les tapis 'industriels' participent aussi de cet effort de distinction d'avec le village. Ainsi la préférence esthétique va-t-elle aux couleurs vives, comme pour l'ensemble des objets qui ornent le salon, plutôt qu'aux couleurs plus sobres utilisées au village avant la migration: « Avant, nos mères faisaient les couleurs elles-mêmes. Il n'y avait pas beaucoup de choix. C'était plutôt foncé [*koyu*]. Mais les Turcs, ils aiment les couleurs vives [*canlı*]. » Ce principe esthétique chromatique est important: les couleurs doivent ressortir vivement les unes par rapport aux autres. Les couleurs foncées autour des tons fauve et marron sont négligées au profit de couleurs vives, présentant une nette différence entre elles, sans que cela soit de l'ordre du contraste ou de l'opposition: une appréciation esthétique naît d'agencements particuliers de couleurs vives. Ce goût pour le vif discrédite les tapis, et plus largement tous les objets, fabriqués à la main au village. Ils leur paraissent fades, sans intérêt, mais surtout imparfaits. L'absence de défaut est un critère transversal à un autre champ esthétique, qui est celui de la musique: le grand chanteur d'arabesque⁷ Orhan Gencebay est très apprécié comme joueur de *saz*, « parce qu'il joue très vite et sans faire d'erreur. Comme une machine. » L'esthétique est donc gouvernée par des critères comme le lisse, le confortable, des couleurs tranchées et vives, le régulier et le complexe. Or, les tapis du village présentent souvent des couleurs foncées (*koyu*) et des imperfections.

On retrouve la volonté de rompre avec le village dans l'utilisation de la table basse à roulettes qui a envahi tous les salons depuis 2001. Elle aurait été importée par des migrants d'Allemagne à Ankara et s'est très rapidement diffusée dans le quartier; en quelques mois, toutes les foyers en avaient une. Les informateurs justifient son acquisition par sa fonctionnalité: « On la nettoie et la range très facilement. » Sa hauteur correspond exactement à celle des canapés, si bien que l'on peut manger dessus tout en regardant la télévision, ce que ne permettrait pas une table à manger 'occidentale' plus haute. Elle présente une souplesse importante quant au nombre de personnes qui peuvent se réunir autour. Par ce caractère ouvert et par sa souplesse d'usages, cette table à roulettes rappelle la table villageoise, la *sofra*, basse et ronde, sur laquelle on

posait un grand plateau où était disposé le repas et que les femmes utilisaient comme plan de travail. Cependant, pour les informateurs, *sofra* et table de salon ne sont pas interchangeables. La *sofra* est considérée comme une table du village. Personne n'aurait l'idée de l'utiliser comme table pour manger. La table de salon reste plus 'civilisée': « Nous ne sommes pas comme les Kurdes!⁸ Eux, ils mangent par terre, autour d'une nappe. Ils n'ont même pas de table. Nous, avant, on avait le *tahta masasi* [*sofra*]. Bon, maintenant, on peut manger comme les Européens, autour d'une table. Mais on ne va pas manger tous les jours sur la table à manger. Non, les Turcs, ils préfèrent manger comme ça, assis sur le canapé, en train de regarder la télévision. C'est mieux comme ça, c'est plus pratique. » Cette table s'inscrit donc dans un jeu de distinction entre le 'moderne' et l'archaïque, l'europpéen, le 'kurde' et le 'turc'. Son mode de diffusion par imitation, qui rappelle le modèle de Lloyd Warner (1949), montre qu'elle est inscrite dans un autre procès de signification. Il s'agit d'acquérir les biens de consommation de son milieu social, sous peine de se voir déclassé socialement. Autant que de distinction avec le village, il s'agit ici de prouver sa bonne agrégation sociale. Elle participe autant d'une logique de distinction que d'une logique de conformité.⁹

Ce souci de conformité, et plus largement de prouver son standing social, se lit particulièrement bien dans la vitrin, l'un des seuls meubles imposants de la maison. Comme son nom l'indique, la vitrin a une fonction sémique évidente: il s'agit d'exposer certains objets qui marquent le statut de la famille. De la hauteur de la pièce, prenant généralement tout un pan de mur, il est constitué de deux vitrines latérales et d'une partie centrale où prend place la télévision, point organisationnel important puisque les canapés sont disposés de telle sorte que l'on puisse la voir de chacun. À côté de la télévision est exposé le service à thé 'anglais'. L'exposition de ce service est doublement soulignée: tout d'abord par la position très particulière que l'on donne aux tasses – elles sont posées sur le côté, sur leur soucoupe – ensuite par les petits napperons que l'on glisse en bordure d'étagères. Ces tasses ne servent que dans les grandes occasions, lorsque l'on boit du *nescafé*. L'explication de cette non-utilisation pour le thé turc réside sans doute dans l'opacité des tasses. La couleur du thé fait partie des critères d'appréciation, et servir un thé dans un récipient où l'on ne peut admirer sa couleur par transparence enlève une appréciation esthétique importante. À côté de ce service 'anglais', il existe un service à thé 'turc', que l'on utilise pour les grandes occasions. La forme du verre reste la même que ceux utilisés dans la consommation normale – le fond arrondi, resserré dans sa moitié supérieure, avec un col évasé.¹⁰

Si la forme est similaire, la matière change: la soucoupe n'est plus en plastique rouge et blanc, mais en verre. Le travail de la matière également n'est plus le même: le lisse et le simple font place au ciselé et au complexe – le travail n'est pas sans rappeler celui de la dentelle. Plus le motif est compliqué, plus le verre est considéré comme beau. Pourtant, ces services à thé travaillés ne sont pas exposés; ils sont gardés en dehors du champ de vision du visiteur, alors que

trône le service à thé occidental, dont on se sert pour le café soluble. Un premier élément explicatif de cette valorisation est que ces services à thé 'anglais' sont généralement des cadeaux de mariage. On pourrait ajouter à cette explication l'occidentalité que présentent ces services à thé: ils sont exposés pour signifier le savoir-vivre, l'élégance moderne de la famille aux yeux des autres familles. Il s'agit encore une fois de faire la preuve de son standing.

Les napperons s'inscrivent dans une logique parente. Ils indexent les objets ayant une valeur technique importante, comme la télévision, le lecteur de cassette, le téléphone, les vases en verre ciselé. Ils n'indiquent cependant pas seulement les 'valeurs' du salon: ils indexent aussi la méticulosité de la maîtresse de maison. En effet, le napperon blanc relève tout de suite la présence de poussière. Il est donc une sorte de 'test' révélateur: en restant blanc, en ne laissant pas d'empreinte sur une pellicule de poussière, le napperon prouve que la poussière est faite régulièrement, par conséquent que la maison est bien tenue.

Cette bonne tenue de la maison est aussi signifiée par les photographies des membres de la famille. Elles sont faites par des professionnels en studio lors des rites de passage comme le mariage, la circoncision, le service militaire. Leur fonction n'est donc pas seulement mnésique – il ne s'agit pas de se rappeler un événement ou une personne – mais de prouver aux visiteurs la bonne intégration sociale de la famille: une circoncision, un mariage, le service militaire sont toujours source de fierté qu'il convient de présenter au regard d'autrui. Ces photographies contrastent avec celles exposées sur les murs dont la composition est moins recherchée, plus spontanée – l'affectif et l'émotion y ont plus de place, même si cela s'inscrit dans un travail de signification important, celui de signifier la filiation.

Cependant, depuis 2001 apparaissent çà et là des tapis ou des objets 'villageois' qui rompent avec la 'modernité' de l'esthétique du salon. Ils sont désignés par les informateurs comme 'authentiques', c'est-à-dire *gerçek* (véritables) ou *otantik* (authentique), un mot récent dans le vocabulaire turc. Sont alors exposés de vieux sacs ayant servi au grand-père, voire même achetés à un brocanteur. Leur valorisation esthétique s'explique par la prise de conscience patrimoniale importante chez les migrants d'Europe puis parmi la seconde génération des ankariotes ayant connu une forte ascension sociale. Dans cette esthétique néo-rurale s'inscrit aussi une logique de différenciation sociale soulignée par les informateurs: « Il faut être cultivé pour comprendre que cela a de la valeur, explique une informatrice. Tu vois çà dans les quartiers un peu plus riches, mais chez nous, ce n'est pas encore çà. Ils ne savent pas que cela a de la valeur. » Notons que le tapis 'authentique' n'est jamais mis par terre: il est accroché au mur.

Le salon est une pièce esthétiquement vouée à l'événement, structurée par le souci de la distinction mais où se déroule quotidiennement une intimité familiale. Comment dès lors s'effectue le passage entre quotidienneté et événement maintenant qu'il ne peut plus être marqué par une différence spatiale?

Une contextualisation des conduites

L'intimité familiale du salon peut être dérangée à tout moment par des visites impromptues. Pour gérer cet imprévu, toutes les maisons disposent d'une entrée (*giriş*) qui est à la fois un espace de réception – les entrants sont invités à se débarrasser de leurs manteaux et de leurs chaussures, d'où un attirail d'objets comme un chausse-pied ou une petite armoire à pantoufles – et un espace de temporisation qui permet aux autres personnes de la maison de se préparer rapidement à la réception du visiteur. Le salon desservant des espaces 'intimes', ces occupants peuvent rapidement se replier dans une chambre. Cette convertibilité du salon trouve une expression 'objectale' toute particulière dans le canapé: un espace de rangement est prévu sous ses coussins.

Le passage entre intimité et réception est donc rapide et il s'accompagne d'un changement de registres dans les actions qui s'y déroulent. On quitte le mode des conduites de représentation pour celui des pratiques routinières; on passe de la scène aux coulisses en terme goffmaniens (Goffman 1973). Ce passage est particulièrement visible dans les différences de positions ou de postures lors des visites quotidiennes des membres du groupe élargi de parenté et lors des visites plus 'officielles' ou faisant événement.

Dans le quotidien ou l'événementiel, l'accès à la place assise est conditionné par un certain nombre de normes sociales héritées de celles du village: un jeune homme ne restera pas assis à la meilleure place – devant la télévision ou à une distance correcte du *soba* – dès lors qu'un *büyük* (un 'grand', un aîné) entre dans la pièce. Lorsqu'une personne âgée rentre, le jeune lui laisse la meilleure place en même temps qu'il se lèvera pour lui baiser la main et la porter à son front. Si dans un contexte de réception le *büyük* accepte ce rite de salutation, dans un contexte familial il feindra l'égalité: il retirera sa main, obligera le jeune homme à se relever pour l'embrasser sur les joues et lui donner l'accolade. La même différence d'interaction entre quotidien et événementiel se produit quand le visiteur est plus jeune que ses hôtes. En revanche, dans ce cas, il ne choisira pas sa place à la différence des *büyük*. En effet, si l'on ne désigne pas aux membres du groupe leur place – ils la prennent sans y penser – le chef de famille désigne par un « *Otur! Otur!* [Assieds-toi! Assieds-toi!], » en frappant souvent de la main sur le canapé, sa place à l'invité plus jeune que lui. Dans le quotidien, l'interaction n'a pas la même forme: il n'y a pas de jeu de désignation de place; chacun la prend sans y penser. Désigner ou non sa place au visiteur marque la différence d'altérité et par là souligne la rupture entre contexte quotidien et événementiel. J'ai compris que je faisais partie du quotidien de mes informateurs lorsque l'on arrêta de me désigner une place dans le salon. Avec un visiteur événementiel, les règles de la proximité sont plus scrupuleusement respectées. Les femmes se mettront à l'endroit le plus éloigné de lui, près de la porte, tandis que le chef de famille se mettra à côté ou en face. Si c'est une visiteuse, les hommes se mettent en périphérie, non par 'l'extérieur', c'est-à-dire en se mettant près de la porte, mais par 'l'attention': ils regarderont la télévision, ou, très souvent, sortiront de

la pièce. Lorsqu'il s'agit d'un couple, deux groupes se forment alors: les femmes d'un côté, les hommes de l'autre. Les jeunes se disposeront en périphérie, entre les femmes et les hommes adultes. La 'place' de chacun est déterminée par l'âge et le sexe d'une part, et le degré d'altérité d'autre part. En revanche, dans le quotidien, ces règles sont moins, voire pas du tout, respectées.

Le degré de relâchement des postures et des attitudes est déterminé par le contexte quotidien ou événementiel. Au quotidien, celui-ci peut-être assez élevé. Nul besoin de se tenir droit comme un 'i', les pieds joints, les genoux serrés, les mains sur les cuisses comme lors des demandes en mariage. Le relâchement du corps est bien souvent prescrit par des injonctions du type « *Rahat! Rahat!* [Détends-toi! Mets-toi à l'aise!] » du maître de maison, s'il juge une attitude trop crispée à son goût. La décontraction peut amener certaines grands-mères à dénouer leur foulard, voire à le faire tomber sur leurs épaules. Les corps respectent cependant quelques règles comme ne pas croiser les bras, signe de prosternation ou de mécontentement. Il n'est pas non plus convenable de montrer sa plante de pied à autrui (Boratav 1976). Être assis en tailleur, sur les genoux ou avec un pied sous les fesses, est en revanche accepté, même si ces attitudes rappellent celles du village. Les hommes comme les femmes peuvent les adopter, et mettre ses pieds sur le canapé ne présente pas un acte blâmable. Bien sûr, dans ce contexte quotidien, le relâchement du corps s'accroît considérablement lorsque les personnes les plus âgées, à qui les jeunes de la famille doivent démontrer leur respect quotidien, quittent la pièce pour aller se coucher. Il n'est pas rare de voir les corps se détendre un peu plus encore, quitter le canapé pour glisser vers le tapis. Les jeunes sortent alors cigarettes et alcool, produits qu'ils ne pouvaient pas consommer devant leurs aînés.

La visite événementielle est aussi marquée par la place plus modeste qu'occupe alors la télévision dans les interactions. Cette dernière perd de sa centralité. Généralement, lors des visites de courtoisie événementielles, le son est baissé pour permettre de faire la conversation au visiteur en s'enquerrant de la santé et de la situation de l'ensemble de sa famille. Au quotidien, la télévision a une place plus importante. Elle ne doit cependant pas être surestimée. Si elle organise l'espace, elle ne focalise pas forcément l'attention. Les journaux du matin ou du soir, les publicités, les émissions de variétés ne sont jamais suivis avec une attention soutenue: on discute, on échange des opinions sur l'émission, on boit du thé, on grignote, on fume lorsque son statut le permet; bref, on fait bien d'autres choses devant la télévision que la regarder.

Le passage à l'événementiel est donc marqué par le passage de pratiques plus relâchées à des conduites plus strictes qui font basculer le salon d'une pièce de l'intime familial en une pièce de réception.

Conclusion: quotidien et processus de particularisation

En s'installant en ville, cette population d'anciens ruraux a adopté une forme de salon originale par rapport au village. Alors que les autres pièces se différencient,

avec l'apparition des chambres à coucher ou de la cuisine, le salon présente un cas de dé-différenciation entre espace intime et espace de réception. Bien que son esthétique soit acquise à l'apparat – et par là à l'événement – il s'y déroule quotidiennement une intimité familiale. Cette fusion de deux pièces originellement séparées conduit ces néo-urbains à un mode nouveau de gestion du quotidien. Ils passent d'une régulation de l'événement par des espaces différents à une régulation par l'utilisation des objets et une modification des attitudes corporelles au sein du même espace.

Plus largement, cette gestion du quotidien participe grandement à la particularisation du groupe en participant à l'agencement des formes, des valeurs et des rythmes, en contribuant à cette esthétique quotidienne dans laquelle Leroi-Gourhan voyait la clef de voûte des mécanismes de particularisation (1956a, 1956b, 1968). S'intéresser au quotidien comme objet nous aide ainsi à comprendre les processus de particularisation culturelle en Turquie.

Benoit Fliche is a researcher at the Institut d'ethnologie méditerranéenne et Comparative (IDEMEC, MMSH) in Aix-en-Provence. He currently teaches anthropology at the University of Provence in Aix-en-Provence, France, where he earned a Ph.D. in social anthropology. His work focuses on social and cultural change as well as migrations in Turkey. His most recent publication is 'La modernité est en bas: ruralité et urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue no. 1 (2004), *Gecekondu*.

Notes

1. Sur la question des échelles d'observation et d'analyse, voir Bromberger (1989, 1997) et Sawicky (2000).
2. Sur la question du *gecekondu*, nous renverrons au premier dossier thématique, dirigé par Jean-François Pérouse, de l'*European Journal of Turkish Studies* (EJTS), www.ejts.org.
3. Dans le cadre de cet article, nous n'opérerons pas de différence majeure entre *gecekondu* et appartement, puisque les mêmes logiques et les mêmes esthétiques quotidiennes y sont observables.
4. Communication personnelle d'Abderrahmane Moussaoui, le 20 septembre 2004.
5. Parfois un second poêle est installé dans la salle de bain.
6. Seules les femmes, lors de certaines visites, s'y regroupent pour bavarder et y fumer une cigarette en cachette des invités.
7. L'arabesque (*arabesk*) est une musique 'pop' aux sonorités 'arabes' inspirée de la musique égyptienne.
8. Les Kurdes symbolisent pour les informateurs les arriérés de la Turquie.
9. Un parallèle serait ici à faire avec le travail d'Ayşe Çağlar (2002). En 1995, Çağlar notait l'apparition d'une table à carrelage chez les Turcs d'Allemagne utilisée pour manger

devant la télévision. Cet agencement disparaît lorsque les migrants investissent dans des appartements en Turquie. Une nette distinction s'opère alors entre la table à manger d'une part et la table à café, qui reste la table carrelée utilisée en Allemagne mais n'est plus utilisée que pour le café. Pourquoi cette hésitation à utiliser la table carrelée? Parce que cela fait 'almançı'. Pour l'auteur, les *Almançı* disposent de peu de capital culturel, ce qui constitue la raison principale de leur investissement en Turquie, où l'acquisition d'une reconnaissance sociale leur paraît plus aisée. De par leur capital économique, ils sont proches de la classe moyenne turque, mais ils ne disposent pas du capital culturel suffisant pour être reconnus comme tels. Les *Almançı* conservent une réputation négative; d'où le développement de stratégies autour de l'éducation des enfants, pour combler le déficit et accéder à la classe moyenne. Dans ce contexte, la table à café est un signe destiné à se faire accepter comme appartenant à la classe moyenne turque. Cette table carrelée fait almançı, c'est pour cela que l'on n'en veut pas. Je n'ai pas trouvé cette évolution sur mon terrain, mais il est très probable que la table à roulettes disparaisse en raison d'un jeu similaire de connotations et de distinctions.

10. Appelé *ince beli* (taille mince), ce resserrement permet de laisser les dépôts de thé au fond du verre lors de l'absorption du breuvage.

Références

- Baudrillard, J. (1967), *Pour une critique de l'économie politique du signe* (Paris: Gallimard).
- Boratav, P. N. (1976), 'D'un certain nombre de comportements gestuels et de leur symbolisme chez les Turcs', in *L'Autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, dir. J. Pourier et F. Raveau (Paris: Berger-Levrault).
- Bourdieu, P. (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement* (Paris: Editions de Minuit).
- Bromberger, C. (1989), 'Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France', in *Ethnologie en Miroir*, dir. I. Chivas et U. Jeggle (Paris: Maison des Sciences de l'Homme), 67–94.
- _____(1997), 'L'Ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante', *Ethnologie française* XXVII, no. 3: 294–313.
- Çağlar, A. (2002), 'A Table in Two Hands', in *Fragments of Culture, The Everyday of Modern Turkey*, dir. D. Kandioti et A. Saktanber (Londres et New York: I. B. Tauris).
- Depaule, J.-C. (1997), 'À propos des salles de réception dans l'Orient arabe', in *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, dir. Hannah Davis Taïeb, Rabia Bekkar et Jean-Claude David (Lyon, Paris: Maison de l'Orient méditerranéen, édition de L'Harmattan).
- European Journal of Turkish Studies* (2004), Thematic Issue 1: *Gecekondu*, URL: <http://ejts.org>.
- Goffman, E. (1973), *La Mise en scène de la vie quotidienne, la représentation de soi*, vol. 1 (Paris: Editions de Minuit).
- Hivernel, J. (2002), 'La Madâfa de Bâb al-Nayrab, un repaire dans la ville, un relais dans l'espace', *Espaces et Sociétés* 108–109: 253–74.
- Kandiyoti, D. and Saktanber, A. (2002) (dirs.), *Fragments of Culture, The Everyday of Modern Turkey* (Londres et New York: I. B. Tauris).
- Leroi-Gourhan, A. (1956a), 'Les Domaines de l'esthétique', in *L'Homme, races et mœurs*, fasc. 4860 (Paris: Encyclopédie Clartés).

- _____(1956b), 'La Vie esthétique', in *L'Homme, races et mœurs*, fasc. 4505 (Paris: Encyclopédie Clartés).
- _____(1968), 'L'Expérience ethnologique', in *Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade* (Paris: Gallimard).
- Sauner-Nebiöglu, M.-H. (1995), *Évolution des pratiques alimentaires en Turquie: Analyse comparative* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag).
- Sawicky, F. (2000), 'Les Politistes et le microscope', in *La Méthode en actes*, dir. Myrian Bachir (Paris: Presses Universitaires de France-CURAPP).
- Warner, L. (1949), *Democracy in Jonesville* (New York: Harper and Row).

Benoit FLICHE

Méditerranée

Collection dirigée par Gérard Chastagnaret et Jean-Charles Depaule

Titres parus :

Soumis et Rebelles. Les jeunes au Maroc, Mounia Bennani-Chraïbi, 1995.

Cadets de Dieu. Vocations et migrations religieuses au Gévaudan, XVIII^e-XX^e siècle, Patrick Cabanel, 1997.

Les Fourreurs de Kastoriá entre la Macédoine et l'Occident. Performances et fragilité d'un district artisanal grec, Olivier Deslondes, 1997.

Espaces et Temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste. 1931-1993, Étienne Copeaux, 1997.

Marseille, ville des métaux et de la vapeur au XIX^e siècle, Olivier Raveux, 1998.

La Fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain, Anne-Marie Brisebarre, 1998.

Les Corsaires barbaresques. La fin d'une épopée 1800-1820, Daniel Panzac, 1999.

Masques et dévoilements. Jeux du féminin dans les rituels carnavalesques et nuptiaux, Deborah Puccio, 2002.

Odyssees turques

Les migrations d'un village anatolien



*Heureux qui, comme Ulysse, a fait un beau voyage,
Ou comme celui-là qui conquiert la toison...*

Joachim du Bellay

Illustration de page de couverture :
© Jean-François Pérouse

Illustration de page de titre :
Les pierres sacrées du village de Kayalar en hiver
(phot. B. Fliche).

© CNRS ÉDITIONS, Paris, 2007
ISBN : 978-2-271-06484-4
ISSN : 1263-8978

Remerciements

Qu'il me soit ici permis de remercier mon directeur de thèse, Christian Bromberger. Son goût pour le détail ethnologique et le comparatisme, ainsi que son sens de l'humour sont pour beaucoup dans l'élaboration de ce travail. Je remercie vivement les membres de mon jury – Marcel Bazin, Hamit Bozarslan, Jean-Charles Depaule, Jean-Pierre Digard et Nükhet Sirman – pour les critiques constructives faites en vue de la publication de mon doctorat. De surcroît, Jean-Charles Depaule a bien voulu relire des versions intermédiaires du manuscrit et l'accepter dans la collection « Méditerranée » qu'il dirige. Mes remerciements s'adressent aussi à François Georgeon pour son soutien actif et décisif dans les étapes de la publication.

Je tiens également à exprimer ma gratitude aux institutions qui m'ont accueilli et soutenu : l'université de Provence et la Maison méditerranéenne des sciences de l'homme à Aix-en-Provence ; l'Institut français des études anatoliennes d'Istanbul et plus particulièrement ses directeurs successifs, Paul Dumont et Pierre Chuvin.

J'aimerai dire tout ma gratitude à ceux qui m'ont épaulé avec vigueur durant cette recherche. Expert en maïeutique, Gilles Dorronsoro a suivi l'élaboration conceptuelle ; Alexandre Toumarkine, avec générosité, m'a ouvert de riches perspectives comparatives. Jean-François Pérouse a su apporter son regard attentif à la précision factuelle et théorique. Je suis également redevable à Annie Pralong pour son sens critique. Je remercie également mes parents pour le soutien sans faille dont ils ont su faire preuve lors des moments difficiles. Enfin, j'exprime toute ma reconnaissance à Elise Massicard qui m'a apporté quotidiennement force, pertinence et bonheur.

Pour leurs précieux encouragements, l'intérêt qu'ils ont manifesté et l'aide qu'ils ont pu me fournir, je garde une dette envers Bayram Balcı, Pascal Bouteiller pour le travail de cartographie, Jean-Luc Bonniol, Franck Degoul, Fadime Deli, Gilles De Rapper, Garance Fiedler, Anthony Fossati, Ghislaine Gallenga, Sylvie Gangloff, Jeanne Hersant, Selim Öncü, Mathilde Pinon, Hélène Poujol, Georges Ravis-Giordani, Marie-Hélène Sauner, Işık Tamdoğan. À ces personnes, je n'oublie pas d'associer Annie-Hélène Dufour, enseignante extraordinaire partie trop tôt.

Ce livre est d'abord le fruit d'une coopération et d'une amitié avec de nombreux informateurs, notamment la famille Yıldız. Le souci de préserver leur anonymat m'interdit de dévoiler leur identité. Je rappellerai toutefois mon immense dette envers eux : ils m'ont accueilli, ont fait preuve d'une patience exemplaire lorsque je peinais à prononcer correctement deux mots de turc, et m'ont encouragé en permanence. Plus encore, ils se sont « prêtés au jeu » et se sont montrés très compréhensifs.

J'exprimerai enfin ma profonde gratitude à Bektaş, toujours disponible, toujours curieux. Travailler à ses côtés fut un immense plaisir et un très grand honneur. Outre les apéritifs inoubliables, je lui suis redevable d'expériences et de rencontres extraordinaires. Ce travail n'aurait jamais vu le jour sans lui.

Note sur les transcriptions

e : [ɛ]
 ı : voyelle intermédiaire entre [i] et [e]
 ö : [ø]
 u : [u]
 ü : [y]
 c : [dʒ]
 ç : [tʃ]
 g : [g]
 ğ ne se prononce pratiquement pas. Proche du [h].
 h : [h]
 s : [s]
 ş : [ʃ]
 y : [j]

Les autres lettres se prononcent comme en français.

Introduction

DES TROIS ROCHERS À LA PREMIÈRE PIERRE

Le 18 avril 2000, lorsque j'arrivais à Kayalar¹, il n'y restait plus que dix maisons, cinq habitants, quatre vaches, une trentaine de poules et une meute de chiens plus ou moins apprivoisés. Il pleuvait et la température frôlait les cinq degrés. J'avais froid, de la boue jusqu'aux genoux, et je contempiais ce paysage vert, insignifiant. Hormis les trois gros rochers qui surplombaient le village, je le trouvais laid, gris et détestablement humide. Et je pensais, dépité et amusé à la fois : « C'est donc ça, le village de vacances de Bektaş ! »

Ce n'était pas tout à fait comme cela, en effet, que mon ami Bektaş me l'avait décrit, un an auparavant, attablé dans un café narbonnais. J'enquêtais alors sur le groupe alévi de Narbonne, des musulmans minoritaires en Anatolie qui se caractérisent par la vénération d'Ali, cousin et gendre du prophète Mohammed, et qui sont jugés « hétérodoxes » par les sunnites².

Bektaş, le premier Turc arrivé à Narbonne, était rapidement devenu mon « informateur privilégié ». Au cours d'un entretien, il m'avait expliqué qu'en 1997, après de graves problèmes de santé et un revers de fortune, il était rentré en Turquie pour se réinstaller dans son village, Kayalar, quitté à l'âge de vingt ans, en 1970. Cette décision avait été totalement incomprise par son entourage. En effet, ce

1. Ce nom est un pseudonyme comme ceux des deux villages voisins (Başköy et Abalı), ainsi que celui du quartier d'étude (Güzeltape) à Ankara. Tous les prénoms et noms des personnes ont été changés pour des raisons évidentes de préservation d'anonymat.

2. On distingue l'« alévitisme » de l'« alévisme ». L'« alévitisme » désigne le fait d'être alévi alors que l'« alévisme » est un mouvement revendicateur identitaire. Les premières manifestations de l'alévisme remontent aux années 1960, mais il connaît une véritable explosion au début des années 1990, à la grande surprise des observateurs scientifiques. Il convient d'en parler au pluriel car, à l'instar des formes religieuses diverses classées sous le terme d'« alévies », les mouvements alévistes sont fort nombreuses et fragmentées (Massicard, 2002 ; 2005).

village de caravaniers *türkmen* alévis, sédentarisés au début du siècle, avait été abandonné au milieu des années 1970 pour la sous-préfecture voisine, Ankara la capitale ou l'Europe. Il était devenu un désert – les maisons en terre s'effondrant sous la pluie et la neige – tout juste bon à être visité quand on passait voir de la famille dans la région. Personne n'y vivait, pourquoi aller s'y réinstaller ?

Bektaş ne l'entendait pas de cette façon. À l'occasion d'une visite dans le village de sa femme, voisin de Kayalar, il décida de faire revivre son village. Il y fit construire une maison et, progressivement, il pallia les problèmes d'infrastructure, démontrant ainsi que vivre au village pouvait être aussi confortable que vivre dans un quartier d'habitats autoconstruits (*gecekondu*). Peu à peu, il gagna plusieurs familles à son projet qui le suivirent dans cette aventure en réinvestissant ce lieu comme village de vacances. Bektaş me décrit alors Kayalar comme devenu attrayant et dynamique, rempli d'enfants et de familles heureuses, dans un cadre bucolique où il fait frais l'été. Bref, un beau village pour les vacances.

Une fois sur place, je voyais mal comment cette dizaine de maisons pouvait accueillir une foule de vacanciers ankarliotes, et je n'imaginai pas à quoi ils pouvaient bien occuper leur journée. J'étais décidé à ne pas y rester plus d'une semaine. Que s'est-il donc passé pour que finalement je tente l'expérience ? Tout d'abord, ce village m'a charmé. Rapidement, je me suis surpris à aimer ses trois rochers et son chêne entouré d'espoirs et de prières, ses couchers de soleil, ses froids hivernaux qui paresse jusqu'en mai, ses nuages aux formes de sorcières, ses ruptures végétales, ses canyons soigneusement dissimulés, ses légendes de trésors et de souterrains perdus. Mais cette affection ne suffisait pas à ériger ce village en objet de recherche.

Un déclic s'est produit après un voyage à Ankara. Je savais que les Kayalarli (originaires de Kayalar³) avaient migré dans un quartier de la capitale, sans savoir précisément ce que cela signifiait. À l'occasion de ce voyage de quelques jours, les liens entre la ville et le village prirent pour moi une forme plus concrète. L'association des anciens villageois de Kayalar et la première impression que me donna ce quartier, constituaient pour moi autant d'indices de la « ruralité » de ces Ankarliotes. L'image devait s'avérer fautive, mais c'était bien la mienne au début de ma recherche : j'avais l'impression de me promener dans un village reconstruit en ville, dans un « village urbain ». Cette impression, dont je devais peu à peu me défaire durant les deux ans de terrain passés essentiellement dans ce quartier d'Ankara, me poussa à me lancer dans l'aventure.

3. Le suffixe « -li » (ou *lu, lü*) indique l'origine géographique en turc.

LE « VILLAGE URBAIN »

Lorsque j'arrivai à Güzeltepe, j'y ai d'abord vu la démonstration que la ville n'était pas un lieu de désagrégation sociale, mais que les solidarités et les sociabilités héritées du passé se perpétuaient, *via* l'importance que revêtaient les patrilignages. Par le biais d'une monographie, je voulais montrer comment l'urbain était constitué, en Turquie, par des villages urbains.

Genèse d'un concept

Ce terme s'inscrit dans un vieux débat sur lequel il convient de revenir brièvement. En effet, les quartiers de *gecekondu* (habitat autoconstruit) sont posés comme entre deux mondes, la campagne et la ville. Ils sont souvent décrits comme des reconstitutions de « villages ». Aussi n'est-il pas inutile de rappeler ce débat qui alimente, de près ou de loin, la grande majorité des études qui portent sur les *gecekondu* (Fliche, 2004).

L'opposition « ville-campagne » a permis aux chercheurs de penser deux espaces qu'ils considèrent comme produisant deux types d'organisations sociales distinctes. Cette vision dichotomique se retrouve chez de nombreux auteurs ; elle reprend l'opposition de Tönnies entre communauté et société (Tönnies, 1977). Ce couple d'opposition est similaire à ceux que l'on trouve dans les travaux fondateurs de l'anthropologie rurale et urbaine outre-atlantique. Robert Redfield (1955), à partir d'un terrain rural au Mexique, construit son anthropologie autour de l'idée d'une société traditionnelle, isolée et fermée sur elle-même. Ses membres sont en communication étroite les uns avec les autres. La mobilité géographique y est nulle, ou suffisamment réduite pour ne pas bouleverser les relations internes ni accroître les influences externes. Les individus s'y ressemblent beaucoup : ils acquièrent des manières d'agir et de penser peu différenciées. La culture est donc d'une pièce. Les normes et valeurs sont partagées par tout le monde. Enfin, le sentiment d'appartenance y est fort.

Face à cette société traditionnelle rurale, s'oppose presque point par point la société urbaine, décrite par Louis Wirth (1990), à la fin des années 1930. Une raison majeure de cette différenciation entre la ville et le village tient à l'augmentation de la population. Au-delà d'une centaine de personnes, l'individu ne peut plus « connaître » tout le monde (1990 : 266). Cela ne veut nullement dire que les citadins connaissent moins de monde que les ruraux, mais qu'ils ont une connaissance moins approfondie des individus qu'ils côtoient au cours de leur vie. À la différence du village, « la ville est caractérisée par des contacts secondaires plutôt que primaires » (1990 : 267). Plus généralement, le mode de vie urbain peut être caractérisé par le remplacement de contacts primaires par des contacts secondaires, l'affaiblissement des liens de parenté et le déclin de la signification sociale de la

famille, la disparition du voisinage, l'érosion des bases traditionnelles de la solidarité sociale, et la « désintégration sociale ». La ville ne permet pas de disposer, en temps de crise, d'une base de subsistance sur laquelle s'appuyer. Réduit à un état de quasi-impuissance en tant qu'individu, le citadin doit s'efforcer de parvenir à ses fins en se joignant à d'autres personnes ayant un intérêt commun au sein de groupes organisés (1990 : 277-78).

Wirth et Redfield ont posé deux modèles – l'un urbain, l'autre rural – de sociétés. Cette dichotomie était une sorte de « grand partage » qui, comme tant d'autres, donna lieu à une série de critiques et de tentatives de dépassement. On passa peu à peu à l'idée d'un continuum entre le rural et l'urbain (Hannerz, 1983 : 91 ; Kayser, 1990 : 16), l'objectif étant de montrer que le village n'était pas si fermé que cela et la ville pas si ouverte. Parmi les premières déconstructions, on peut remarquer celle de Whyte à la fin des années 1930 (2002), ou celle d'Oscar Lewis (1965). Dans ce même mouvement de déconstruction du modèle « wirthien », Gans (1963) mit en évidence la présence de communautés villageoises réimplantées en ville. Le citadin y trouve non seulement ses voisins, mais aussi ses amis et ses parents. Ses relations sociales se développent à l'intérieur des limites de ce « village » urbain. Le tissu social y est dense : si tout le monde ne connaît pas tout le monde, tout le monde sait quelque chose sur tout le monde. Ces relations sociales sont d'une remarquable stabilité, puisque les villageois se voient tous les jours et ne font que très rarement l'expérience de modifications de leur mode de vie susceptibles de rompre les liens mutuels qui les unissent (Hannerz, 1983 : 22). Le monde urbain n'est donc pas si « anémique » que cela : de petites communautés résistent à la désintégration sociale induite par l'urbanisation. Ce concept de « village urbain » connut un certain succès, comme le montre la traduction française du titre de l'ouvrage de Michael et Peter Willmott, *Family and Kinship in East London*, qui fut traduit improprement par « Un village dans la ville » (1983).

« Villages urbains » et *gecekondu*

Les deux modèles redfieldien et wirthien ont eu une influence sur les recherches urbaines de l'anthropologie turque. Ces dernières furent engagées plus tardivement que celles portant sur le monde rural⁴, essentiellement à partir des années 1960, avec le travail de Mübeccel Kiray sur Ereğli (1964) (région de la mer Noire). En 1966, İbrahim Yasa publia la première étude portant sur la vie sociale et économique des familles vivant dans les quartiers de *gecekondu* (habitat autoconstruit) d'Ankara (1966). Dès lors le *gecekondu* n'allait cesser d'être au centre des études urbaines en Turquie, ce qui s'explique aisément par l'urbanisation fulgurante qu'a connue la Turquie.

4. Les premières enquêtes portant sur des villages anatoliens commencent au début des années 1940, sous l'impulsion de l'anthropologue Niyazi Berkes (Magnarella et Türkdoğan, 1976 : 266).

En 1960, seulement 31 % de la population turque était urbaine. En 1997, le pourcentage est de 65,87 % (Deli et Pérouse, 2002 : 47). Cette brusque urbanisation explique que, concernant les phénomènes de migration, le regard des chercheurs se soit plutôt porté sur la ville que sur la campagne. Cet « urbano-centrisme » ne doit cependant pas faire croire à une pénurie d'études sur les impacts de la migration sur les campagnes, mais la focale est davantage urbaine. Or, ce phénomène d'urbanisation massif trouve dans le *gecekondu* un symbole.

Comme le rappelle Jean-François Pérouse (2004), ce terme est apparu il y a une cinquantaine d'années. En 1953, Fehmi Yavuz fut le premier à en donner une définition, désormais classique : « Les *gecekondu* sont des bâtiments édifiés précipitamment, la plupart du temps dépourvus des conditions de confort les plus élémentaires, et qui contreviennent aux lois sur la construction, sans tenir compte des droits du propriétaire du terrain où ils s'installent » (1953 : 63). Littéralement, le mot veut dire « construit dans la nuit » : il désigne les maisons bâties rapidement durant la nuit pour échapper au contrôle policier, sur des terrains occupés illégalement. En français, il est souvent traduit par « bidonville », en anglais par « *slum* », mais ces traductions sont peu fidèles à la réalité, puisque le *gecekondu* peut être une habitation tout à fait confortable.

Ce mot s'est peu à peu vidé de sa pertinence à force d'être employé à tort et à travers. Il est utilisé pour parler à la fois, et pêle-mêle, de pauvreté urbaine, de paysages urbains, d'immigration interne, de rapports de propriété au sol urbain, de mouvements sociaux, de politiques de logement ou de pratiques d'autoconstruction (Pérouse, 2004). Par ailleurs, le *gecekondu* peut avoir été régularisé par la suite. On continue donc à employer le même terme pour désigner des situations juridiques, économiques et sociales très différentes.

Dans le cadre de cette étude, la définition soulève moins de difficultés : les habitants disent habiter des *gecekondu*, c'est-à-dire des maisons originellement illégales mais qu'ils ont réussi à faire légaliser par la suite. Pour eux, ce n'est donc pas le statut juridique qui fait le *gecekondu*. D'un point de vue architectural, nous retiendrons ici les aspects formels du *gecekondu* : un parallélépipède à base carrée et au toit à quatre pentes, généralement peu élevé (un ou deux niveaux), dont les murs sont construits en briques ou en parpaings.

Dès le début des études de sociologie portant sur les *gecekondu*, jusqu'aux années 1980, l'approche « intégratrice » à la ville dominait le champ scientifique. Pour beaucoup d'analystes, « l'intégration » de ces populations rurales se ferait tôt ou tard. Comme le remarque Stokes (1992 : 104), le meilleur exemple en est probablement Kemal Karpat, avec son célèbre ouvrage *The gecekondu* (1976). Emre Kongar (1976) ou Paul J. Magnarella (1970) partageaient aussi cette idée. Pour Kongar, par exemple, la famille « rurale » se transforme rapidement avec l'arrivée en ville. L'auteur explique ce changement rapide et drastique par l'absence de choix des migrants. Pour lui, la migration s'effectue sans bénéficier des liens préexistants villageois. De plus, ces nouveaux arrivants font preuve d'une nette volonté de « s'adapter » à la ville. Rares sont ceux qui veulent retourner au village. Ils pensent

que leurs enfants connaîtront une ascension sociale et qu'ils iront vivre ailleurs que dans un *gecekondu*. Les groupes de référence changent considérablement : les liens de parenté trouvent en ville des substituts, c'est-à-dire que les liens primaires ne se font plus à l'intérieur de la famille, mais en dehors, via d'autres groupes d'affiliation. D'une façon générale, Kongar pense assister au passage d'une *Gemeinschaft* (communauté) à une *Gesellschaft* (société), pour reprendre la typologie de Tönnies. Il conclut en se demandant si la rapidité « d'intégration » de ces familles rurales ne s'explique pas par de profonds processus de changement déjà en œuvre dans les campagnes (1976 : 215-216).

Ce point de vue change à partir du début des années 1980. Le *gecekondu* continue à faire parler de lui mais il devient le symbole de l'immigration en ville des ruraux et de la « villagisation » de l'urbain, selon l'expression de Planck (1974). Dès lors, l'accent est mis sur les difficultés qu'ont les migrants à s'urbaniser (Şenyapılı, 1981). Ces derniers deviennent des « naufrageurs de l'urbain », d'autant plus qu'ils sont considérés comme dotés d'une « sous-culture » dont la musique arabesque⁵ serait une incarnation (Stokes, 1992). Les quartiers de *gecekondu* apparaissent dès lors comme des producteurs et consommateurs d'une « culture *gecekondu* » (*gecekondu kültürü* ou *dolmuş kültürü*), synonyme de culture de masse et du mauvais goût de ces « köylü » (« villageois ») pour les classes supérieures de la société. Ce mépris pour ces formes d'expression et d'appréciation culturelle trouve ses fondements dans une représentation partagée aussi bien par les personnes vivant dans un *gecekondu* que par celles des quartiers chics : le peuple est « cahil » (ignorant) ; par conséquent, il faut « l'éduquer ». Le *gecekondu* est alors le symbole d'une population ignare, sensible à tous les populismes, cible particulièrement facile du clientélisme, incapable de s'intégrer à la « ville », définie ici comme le lieu de la « modernité », du « savoir » et de la « démocratie ».

Pour Istanbul, Fadime Deli et Jean-François Pérouse (2002 : 2) notent que le discours largement dominant présente les migrations comme une menace pour la ville. Istanbul se peuplerait rapidement, mais ne s'urbaniserait pas ; la « mal-urbanisation » (*çarpık kentleşme*) et le sentiment de ruralisation de la ville (*kenin köyleşmesi*) font quasiment l'unanimité. Dans cette optique, les problèmes ruraux se transfèrent en ville et viennent dénaturer celle-ci. La mégapole se serait transformée en un « méga-village » à partir des migrations des années 1980.

Le constat d'une ruralisation de l'urbain en Turquie fut souligné par de nombreux auteurs, turcs ou étrangers⁷. Cependant, on doit noter, ces dernières

5. Musique populaire inspirée de la musique égyptienne, aux sonorités « arabes » et particulièrement peu appréciée par les élites urbaines.

6. Le *dolmuş* est un minibus disposant d'une quinzaine de sièges, qui sert de transport collectif notamment là où les infrastructures publiques sont absentes ou insuffisantes.

7. Voir par exemple Höhfeld (1984).

années, certaines tentatives pour relativiser l'image « ruralisante » de ces nouveaux citadins comme les travaux d'Ayşe Güneş-Ayata ou de Tahire Erman.

Güneş-Ayata rappelle qu'au milieu des années 1990, peu d'études⁸ montraient que les nouveaux urbains savaient développer des réseaux de sociabilité entre eux, mais aussi avec les structures urbaines existantes. Certains tissent en effet des liens avec des organisations formelles comme les syndicats, les partis politiques ou les associations religieuses⁹. Güneş-Ayata conclut que ces habitants de *gecekondu* sont bien « urbains », mais que les plus pauvres ont recours à des réseaux de solidarité essentiellement circonscrits à leur quartier d'habitation. Ces quartiers ressemblent donc à des villages, même si les liens y sont moins forts qu'à la campagne. Mais cela n'empêche nullement les migrants d'avoir plusieurs réseaux d'affiliation, surtout ceux qui ont une ascension sociale. Ils sont aussi moins soumis au contrôle social. L'urbanisation se fait donc sans atomisation sociale, mais avec une diversification des types de communauté (Güneş-Ayata, 1996 : 108-109).

Cette analyse est pertinente puisqu'elle tente de penser la sociabilité de ces quartiers de *gecekondu* sans les stigmatiser, *a priori*, comme « ruraux ». Plus qu'une nette dichotomie, Güneş-Ayata propose d'approcher ces populations urbaines en terme de « communautés », mais surtout de les replacer dans un continuum entre l'urbain et le rural. Il reste néanmoins que ce continuum est organisé par les deux pôles « rural-urbain » et que nous demeurons dans la dialectique « Wirth-Gans ». En outre, ce travail donne une place privilégiée au point de vue « étiologique » (point de vue de l'observateur). Comme dans la majorité des travaux portant sur le *gecekondu*, l'auto-définition des acteurs n'est pas analysée. L'innovation de Tahire Erman (1998) réside dans la restitution de cette parole des informateurs. Elle analyse la façon dont ces derniers se pensent et déclinent leurs identités. L'auteur ne déroge pas à la règle et prend comme point de départ ce couple oppositionnel « urbain » et « rural », qu'elle considère comme deux pôles importants pour comprendre le jeu de définition auquel se livrent ses informateurs. Elle organise son questionnaire autour de ces deux espaces qui conservent des significations « étiologiques » (point de vue de l'observé) différentes. Pour justifier cette approche, elle souligne les nombreux liens existant entre les campagnes et la ville, les communications incessantes entre les deux espaces – des villageois, par exemple, envoient étudier leurs enfants en ville –, ce qui lui permet d'avancer que le « village » se reconstruit en ville (1998 : 542). Dès lors, la question de l'auto-définition « rural » ou « urbain » conserverait tout son sens : comment peuvent bien se définir des gens qui vivent dans des « villages urbains » ?

Cette approche étiologique que l'on pourrait qualifier d'« ethnologie de l'énonciation », demeure novatrice. Elle permet de distinguer quatre grands types de

8. Les dernières remontent au début des années 1980 : Dubetsky (1976) ; Duben (1982) ; Herper (1983).

9. Voir entre autres Erder (1996), Schütler (1998), Ayata (1989).

déclinaisons identitaires : les informateurs disent se sentir plutôt villageois, plutôt urbains (20,2%), ni l'un ni l'autre, ou l'un et l'autre (20,2% de l'échantillon se déclarent « hybrides »). La part la plus importante de son échantillon (49,9 %) se dit « köylü » (villageois). Dans ce cas, on observe un attachement important avec le lieu d'origine : les informateurs y vont en visite, en vacances, pour des mariages etc. (1998 : 546) ; ils y conservent des terres qu'ils font cultiver. Les « jeunes » de la seconde génération qui se définissent comme « villageois », manifestent de l'intérêt pour leur origine paysanne. Erman interprète cette définition comme étant aussi une réaction à la compétitivité et l'individualisme urbain (1998 : 545-549).

Cette approche trouve cependant une limite évidente : les pratiques viennent souvent faire mentir l'énonciation. Rappelons ici le constat que fait Christian Bromberger à propos d'une ethnologie énonciative qui se cantonnerait à la parole et oublierait le geste : « Bien des comportements individuels et collectifs ne sont verbalisés et ne sont saisissables qu'au terme d'une patiente observation, une technique fâcheusement en régression dans les travaux contemporains. Il est d'ailleurs symptomatique que cette inflation d'intérêt porté au discours aille souvent de pair avec "des enquêtes menées à la va-vite, sans véritable participation sur le terrain" et, par la force des choses, indifférentes aux pratiques réelles » (1997 : 303). L'ethnographie d'Erman ne semble pas avoir été menée à la « va-vite ». Il reste cependant que l'on peut relativiser ce jeu de définition par une analyse des pratiques. Comparer le « dire » et le « faire » demeure productif, surtout lorsque l'on travaille sur un « entre-deux ». Cela rejoint une autre prescription méthodologique qui est de croiser l'émique et l'étiq : un objet complexe ne peut être abordé que par une variation successive de perspectives et de focales, comme nous le verrons plus loin. Enfin, l'article d'Erman reste dans le paradigme du « village urbain », comme la majorité des études de sociologie urbaine en Turquie. Les cadres théoriques posés par Wirth et Gans restent les deux modèles dominants.

Sortir de l'oxymoron

Le « village urbain » semble donc être le paradigme majeur sur la question des *gecekondu* en sciences sociales. Pourtant, l'emploi de cette expression ne va pas sans quelques difficultés, dont la première tient au fait qu'il est un oxymoron : comment une figure de style qui joue sur l'ambiguïté, sur le double sens, peut-elle nous aider justement à démêler le sens ? Ce « clair-obscur » conceptuel peut-il saisir le « clair-obscur » factuel ? Il nous est permis d'en douter. À la suite de Bernard Lahire, nous remarquerons que l'oxymoron permet de dire à la fois une chose et son contraire « en se mettant, si besoin, en position de pouvoir répondre à tous les camps théoriques à la fois sans avoir rien asserté de plus que chacun d'entre eux pris séparément » (1998 : 187). Lahire continue en soulignant que le gain discursif ou rhétorique peut être fort, mais que le gain de connaissance de la réalité empirique reste toujours faible. Il conclut que « si l'on peut être d'accord sur la stratégie scien-

tifique du "ni...ni" consistant à vouloir dépasser les oppositions théoriques classiques (même s'il s'agit de dépasser un lieu commun philosophique par excellence), celle-ci ne doit pas conduire à la facilité sémantique du « à la fois ceci et cela », « une chose et son contraire », « A et non A » qui confond dépasement théorique et collage sémantique, voire contradiction logique » (1998 : 187).

Utiliser l'oxymoron comme outil conceptuel peut revenir à s'enfermer dans un flou théorique. Mais il faut cependant constater que certains de ces oxymorons ont eu une belle carrière, comme ce fut le cas, par exemple, de « l'observation participante ». Le « village urbain » en fait-il partie ? Pour le savoir, il faut interroger sa « fonctionnalité » comme outil conceptuel. La principale fonctionnalité que je reconnais à cet oxymoron est de m'avoir permis de « nommer » dans un premier temps mon objet de recherche. Ce « clair-obscur » conceptuel m'a permis de m'approprier dans un premier temps un « clair-obscur » factuel. En arrivant dans le quartier de Güzeltepe, je me trouvais face à des façons de vivre, de se rassembler, de penser qui, sans m'être familières, me rappelaient le « village » et présentaient en même temps indéniablement une certaine « urbanité ».

Mais l'utilité de ce « clair-obscur » conceptuel s'arrête ici. On constatera d'abord que le « village urbain » n'offre aucune véritable alternative conceptuelle aux modèles wirthien et redfieldien. Affirmer qu'il y a un continuum entre le rural et l'urbain revient à toujours s'inscrire dans ce cadre. Mais la véritable pierre d'achoppement se trouve dans l'objectif plus ou moins avoué d'identifier ces populations : sont-ils urbains, ruraux, les deux, ni l'un ni l'autre ? En cherchant à les classer, on perd de vue la question pourtant essentielle des processus sociaux. Il me semble donc qu'avant même de chercher à savoir ce qu'ils sont, il convient de comprendre comment des habitants des campagnes sont devenus des habitants des villes, comment, ici, les Kayalarlı sont devenus Ankariotes.

Cette question du « comment » comporte deux volets : le premier est « par quels processus sociaux les Kayalarlı ont-ils émigré du village ? » ; le second est « selon quels processus sociaux les Kayalarlı ont-ils immigré à Ankara et en Europe ? ». La différence entre les deux questions semble mince. Elle est pourtant de taille, puisque la première traite des processus de départ, alors que la seconde concerne les processus d'installation en ville, donc d'« urbanisation » au sens large. Or, ces processus d'urbanisation sont analysés dans la littérature « villageoise urbaine » sous l'unique angle de la structure sociale, le plus souvent familiale.

Repasant de Wirth ou de Gans, la problématique est formulée essentiellement en termes de morphologie réticulaire, une morphologie qui induit un certain nombre de comportements. Les sociologues et anthropologues turcs ont scruté avec finesse les évolutions des structures relationnelles, mais peu, à ma connaissance, se sont attachés à cerner les évolutions des modes de vie, des sensibilités, des façons de faire et d'être, de ce que l'on pourrait qualifier d'« habitus », compris ici comme des systèmes d'habitudes incorporées. Rares sont les chercheurs comme Arnaud et Depaule qui, abordant la question de savoir si les quartiers du Caire sont des « villages dans la ville », tournent le dos aux structures relationnelles et s'intéres-

sent à l'éthos, pour montrer que ces anciens ruraux se vivent et se sentent urbains, malgré les poules et les vaches qui déambulent dans le quartier (1985 : 120-128).

Les habitus furent la porte d'entrée de mon travail de terrain. L'analyse des réseaux ne m'était pas secondaire : ceux-ci constituèrent une préoccupation importante, mais mon projet initial ne résidait pas uniquement dans l'analyse des transformations des structures relationnelles. Je voulais avant tout saisir une « esthétique » propre à la vie de ce quartier.

DE L'ESTHÉTIQUE AUX HABITUS

De quelle esthétique s'agit-il ? Quel sens donner à ce mot tombant ici abruptement, et dont on sent bien que la coloration sémantique est inhabituelle ? La référence à l'œuvre d'André Leroi-Gourhan est ici directe. Leroi-Gourhan propose d'étendre cette notion d'esthétique à un champ bien plus large que celui de l'art : elle « englobe tout un ensemble du vécu à travers les formes et les rythmes. Elle s'exprime aussi bien dans la façon de marcher que dans la peinture, dans la position du lit au milieu de la pièce que dans la poésie, dans l'empilage de la vaisselle sale que dans la danse » (1956a : 1). L'idée originelle était de montrer comment un groupe d'anciens villageois, transplanté en ville, pouvait marquer et modifier ses formes, ses rythmes et ses valeurs (1956 a et b ; 1966 ; 1968). Je voulais étudier comment le « style » d'un groupe évoluait avec l'urbanisation.

À la différence de la distinction qu'établit Lévi-Strauss entre l'anthropologie, l'ethnologie et l'ethnographie (1958 : 387), Leroi-Gourhan pense que l'ethnologie n'est pas une étape intermédiaire dans un processus de généralisation. Le dessein de cette discipline se situe dans la recherche des règles de particularisation des sociétés, de la création du singulier avec, pour cadre descriptif, la monographie. Pour lui, le pari de l'ethnologie est de saisir « l'ineffable saveur ethnique », « la manière propre à une collectivité d'assumer et de marquer les formes, les valeurs et les rythmes » (1968 : 1823) ; or, André Leroi-Gourhan voit « l'esthétique » comme clef de voûte de cette science de la particularisation des groupes sociaux.

Pour ma part, j'avais moins à comprendre comment un groupe se particularisait que pourquoi et comment il se départicularisait avec la migration en ville ou en Europe, pour se re-particulariser selon d'autres modalités. Dès lors, j'étais moins du côté de l'esthétique quotidienne que de celui des processus de différenciation qui passaient par des changements radicaux d'habitudes et, par conséquent, d'esthétique. Cette départicularisation entraînait un certain nombre de changements majeurs dans les modes de vie.

De l'habitus aux habitus

Doit-on ici reprendre le débat théorique de ces dernières années sur les habitus et les habitus ? On renverra pour cela aux travaux de François Héran (1987), Bernard Lahire (1998 ; 2002) et Jean-Claude Kaufmann (2001). On retiendra en revanche un certain nombre d'avancées par rapport aux théories de Bourdieu.

Kaufmann (2001) distingue trois théories de l'habitus chez Bourdieu. La première se fonde sur l'idée d'un modèle fort et totalisant élaboré dans *Le Sens pratique* (1980). L'habitus y est vu comme la « formule génératrice » qui détermine le « système de schèmes capable d'orienter les pratiques ». Cette théorie se retrouve essentiellement dans ses études sur la Kabylie, une société présentant peu de différenciation sociale. Dans la seconde théorie, que Kaufmann lit dans les travaux sur les sociétés où les différenciations sociales sont fortes, l'habitus n'est plus que le produit de la structure. Cette dernière gouverne la pratique mais à travers l'habitus. Enfin, Kaufmann distingue une troisième théorie, proche de la seconde. Bourdieu compare le monde social à un mobile de Calder où des univers se meuvent les uns par rapport aux autres dans un espace à plusieurs dimensions. Dans la première théorie, l'ensemble du mouvement du mobile est réglé par la formule génératrice : les stratégies sont le produit de l'habitus. Dans cette troisième théorie en revanche, les stratégies se définissent dans la rencontre entre l'habitus et une conjoncture particulière du champ. Elles dépendent de la position dans le champ et de la perception que les acteurs ont du champ. Ce repositionnement de l'habitus par rapport au champ opère un changement radical du point de vue théorique. Le champ est ici un espace de conflits et de mouvements : il structure l'habitus, mais celui-ci peut apparaître divisé, voire déchiré (2001 : 141-143).

Cette représentation de l'habitus comme pouvant être soumis à une « division » me paraît être le point de départ des avancées sur cette question, dont la première fut sans doute d'avoir posé la multiplicité possible des habitus. Les habitus sont multiples et non cohérents entre eux, comme le montre Lahire dans *L'Homme pluriel* (1998). Lahire repart de la formule génératrice de Bourdieu en soulignant que ce dernier l'a forgée en étudiant une société paysanne traditionnelle à faible division du travail. Il remarque que, dans une société différenciée, les individus sont soumis à différentes formes de socialisation. Il en conclut que « dès lors qu'un acteur a été placé, simultanément ou successivement, au sein d'une pluralité de mondes sociaux non homogènes, et parfois même contradictoires, ou au sein d'univers sociaux relativement cohérents mais présentant, sur certains aspects, des contradictions, alors on a affaire à un acteur au stock de schèmes d'actions ou d'habitudes non homogène, non unifié et aux pratiques conséquemment hétérogènes (et même contradictoires), variant selon le contexte social dans lequel il sera amené à évoluer. On pourra résumer notre propos en disant que tout corps (individuel) plongé dans une pluralité de mondes sociaux est soumis à des principes de socialisation hétérogènes et parfois même contradictoires qu'il incorpore » (1998 : 35).

Cette approche dynamique est fondamentale pour notre propos. Le fait de migrer nécessite certains *habitus* mais en produit d'autres qui sont parfois contradictoires avec les premiers. Or ces tensions et ces contradictions seraient difficilement analysables dans une perspective « kabylo », perspective que Bourdieu avait lui-même dépassée.

Pour analyser ce passage du village à la ville, j'ai utilisé un autre outil, associé à l'*habitus* : le « programme de vérité » (Veyne, 1983). Un programme de vérité n'est pas un schème ni une habitude, bien qu'un lien unisse les trois termes ; il s'agit d'un ensemble de propositions que l'on tient pour juste. Le programme de vérité est au « croire » ce que l'*habitus* est au « faire ». Ici encore, nous disposons de plusieurs programmes de vérité qui ne sont pas pour autant cohérents entre eux et qui entrent parfois en concurrence les uns avec les autres. Un exemple bien connu est celui que rappelle Paul Veyne à propos des Dorzé qui croient que « le léopard est un animal chrétien, qui respecte les jeûnes de l'Eglise copte (...) Un Dorzé n'en est pas pour autant moins soucieux de protéger son bétail le mercredi et le vendredi, jours de jeûne, que les autres jours de la semaine ; il tient pour vrai et que les léopards jeûnent, et qu'ils mangent tous les jours ; les léopards sont dangereux tous les jours : il le sait d'expérience ; ils sont chrétiens : la tradition le lui garantit » (1983 : 11).

Si la façon dont les *habitus* produisent des pratiques est un axe important dans ce livre – comment expliquer l'action migratoire en faisant l'économie des *habitus* ? – il reste néanmoins que son objet se situe à un niveau plus large : il tente de comprendre comment des changements de configuration sociale produisent ou non des tensions et des transformations dans les *habitus* et les programmes de vérité.

Le concept de configuration doit être ici ressaisi dans la sociologie de Norbert Elias. Ce dernier place au centre de sa démarche la notion d'interdépendance des individus. Le concept de configuration découle de cet angle d'analyse et permet de dépasser la « fausse dichotomie individu-société ». Une configuration est la forme spécifique d'interdépendance qui relie les individus entre eux (Elias, 1991a : 155-161). Dans ce cadre, l'*habitus* est vu comme une « empreinte sociale » sur la personnalité, un produit des différentes configurations au sein desquelles un individu agit : « L'*habitus* social était peut-être simple dans les sociétés peu diversifiées, par exemple chez les groupes vivant de chasse et de collecte à l'âge de pierre. Dans les sociétés plus complexes, il est aussi plus complexe. (...) C'est le nombre de niveaux d'intégration de sa société qui détermine les différents niveaux interférant dans l'*habitus* social d'un individu » (Elias, 1991b : 240). Nous retrouvons donc ici une position similaire à celle que prendront plus tard Lahire et Kaufmann.

On voit dès lors la trame de ce livre : il s'agit de comprendre comment les *habitus* sociaux et les programmes de vérité ont muté ou ont perduré, alors que la configuration initiale (la communauté villageoise) va se transformer avec l'installation en ville. Pour ce faire, nous devons distinguer trois entités distinctes : le village, la communauté villageoise et le réseau villageois. Le village est le lieu géographique proprement dit, c'est-à-dire Kayalar. Concernant la communauté villageoise,

je reprendrai une définition classique établie par Gossiaux. Dans le cadre de l'ethnologie des sociétés paysannes, la communauté est définie comme « une unité sociale restreinte, vivant en économie partiellement fermée sur un territoire dont elle tire l'essentiel de sa subsistance. Elle associerait, en proportion variable, propriété collective et propriété privée et soumettrait ses membres à des disciplines collectives dans une sorte de tension constante vers le maintien de sa cohésion et la pérennisation de son existence » (1992 : 166). La communauté villageoise est donc la configuration sociale d'origine. Je désignerai parfois cette dernière par une mise entre guillemets du mot « village ». Le « réseau de villageois » ou « réseau villageois » est le réseau social formé par les anciens Kayalar après les migrations. La morphologie de ce réseau est évolutive. Il peut être réduit à sa portion congrue ou être très large lorsqu'il est revitalisé, comme nous le verrons à la fin de cet ouvrage. Il ne doit pas être confondu avec la configuration originelle.

L'analyse des reconfigurations sociales et des transformations des *habitus* consitue donc la colonne vertébrale de l'analyse de l'immigration, que cela soit à Ankara ou à Narbonne. Ces mêmes outils sont également utilisés pour analyser les processus d'immigration. Partir nécessite en effet la mobilisation de capitaux culturels, eux-mêmes composés d'*habitus*. Cependant, ils ne sont pas déterminants dans l'immigration en raison de la nécessité ou de la plus grande importance d'autres capitaux, économiques et réticulaires notamment. Avec l'immigration, le questionnement change donc : il n'est plus question de déterminer les transformations des *habitus*, mais de comprendre ce qui permet le départ.

Plus largement, il s'agit de renverser l'approche méthodologique. Avec l'immigration, on s'intéresse à un phénomène « subi » par les acteurs. On pourra toujours évoquer les nombreuses résistances, mais il reste que les processus de socialisation qu'ils connaissent sont indépendants d'eux. Ils ne sont pas maîtres des nouvelles configurations qu'ils rencontrent sur leurs chemins migratoires. En revanche, partir n'est pas une obligation : il n'y a pas eu de déplacement forcé de population. Le départ est donc le fruit d'une décision, ponctuelle certes, qui n'est pas toujours l'objet de calculs stratégiques très précis, qui ne correspond pas toujours à un projet migratoire bien établi (Bozarslan, 1992 : 129).

Un jeu d'échelles d'analyse et d'observation

Le village de Kayalar disparaît entièrement au milieu des années 1970 à la différence de ses voisins. Pourquoi ? La question initiale est dès lors de déterminer qui prend cette décision de départ, ou plus exactement qui a la « propension » à partir, ce qui nous amène, en amont, à nous demander quels sont les déterminants des propensions au départ.

Pour le savoir, j'ai construit un système explicatif sur les différentes caractéristiques de ce village. C'est un village de *Türkmen* sédentarisés au début du siècle, alévi, politiquement à gauche, situé à Yozgat, un département caractérisé par sa

« marginalité ». Chacun de ces niveaux peut être explicatif. Il s'agit dès lors de poser la question des déterminants des propensions sociales au départ à chaque niveau : pourquoi les originaires de Yozgat partent-ils plus que le reste de la Turquie ? Pourquoi telle population part-elle plus que telle autre à un niveau géographique inférieur, celui de l'arrondissement ? Je me suis livré à une étude variant selon un jeu d'échelles d'observation et d'analyse, ce qui n'était pas un choix *a priori* : la « démultiplication des échelles et des points de vue ne se décrète pas ; elle s'impose en fonction des espaces et des référents que les objets, dans leur diversité, mettent en jeu » (Bromberger, 1997 : 306)¹⁰. Si le jeu d'échelles s'impose, ce n'est pas par souci d'éclectisme, mais « pour rendre compte de l'enchevêtrement des appartenances et des déterminations » (1997 : 304). Se dégage alors un système d'applications des différences qui nous permet de comprendre les propensions au départ : être de Yozgat, alévi, alphabétisé mais ayant de mauvaises terres, et connaître des conflits importants au sein du village sont des facteurs qui prédisposent à partir. Bien évidemment, le système de causalités varie en fonction du niveau, sinon quel est l'intérêt d'un jeu d'échelles ? Les systèmes de causalités dégagés à chaque niveau ne sont pas contradictoires les uns avec les autres. Ils sont au contraire complémentaires.

PROTECTION ET PARTICIPATION, OU COMMENT DEMEURER SUR LE TERRAIN

Ce livre est le fruit d'un terrain mené principalement d'avril 2000 à juillet 2002. Il s'est déroulé au village de Kayalar, à Narbonne, et principalement dans le quartier de Güzeltepe à Ankara où je me suis installé en septembre 2000. Cette installation n'a pu être possible que par l'intermédiaire de mon « informateur privilégié » Bektaş.

Outre l'amitié qui nous unit, nous avons entretenu Bektaş et moi une relation de travail, une coopération. Le grand rêve de Bektaş était d'être instituteur. Par un concours de circonstances, il n'a pas pu le devenir. Il en a nourri un profond regret. Remarquable autodidacte, d'une curiosité scientifique insatiable, Bektaş faisait preuve d'une disposition d'esprit qui le rendait très sensible à ce travail. Il ne se prêta pas seulement au jeu de l'ethnologue-informateur ; il devint lui-même ethnologue. Ensemble, nous avons entrepris la recherche d'archives à Sorgun, comme le cadastre, le registre des mariages ou d'état civil, menant parfois de véritables expéditions dans les villages des alentours ou dans les bureaux administratifs.

J'étais aussi le *misafir* (invité) de Bektaş, son invité, son « hôte ». J'étais sous sa protection et sa responsabilité. Il était mon garant. Cette protection m'a ouvert les

10. Voir aussi Bromberger (1989), Lepetit (1996), Revel (1996), Sawicki (2000).

portes d'un espace soucieux de préserver son intimité : le quartier de Güzeltepe. Mon installation dans ce quartier ne se fit pourtant pas sans mal. Il s'agit en effet d'un quartier populaire de maisons *gecekondü*, situé sur les hauteurs de l'arrondissement de Yenimahalle, et marqué par un certain degré de fermeture. Il m'a tout de suite été signifié que l'on ne voulait pas de moi : d'abord parce que j'étais étranger, ensuite parce que j'étais jeune et, défaut accablant, célibataire. Pour cette raison, ni les agents immobiliers, ni les particuliers ne voulaient me louer une maison ou une chambre. En Turquie, le célibat est mal vu : un homme non marié n'a pas de véritable inscription sociale. Aussi m'indiqua-t-on clairement le lieu où je devais résider : en bas, à Yenimahalle, avec les gens « modernes » et plus particulièrement avec mes semblables, d'autres hommes célibataires étrangers, c'est-à-dire... à l'hôtel. Pour trouver un logement sur mon terrain, il fallait donc que je passe par d'autres réseaux plus personnels et surtout que je sois recommandé. Grâce au fils de Bektaş, Bayram, et à Özgür, l'un de ses cousins, j'ai pu trouver un appartement en contrebas du quartier de Güzeltepe. J'y suis resté jusqu'en août 2001. À partir de cette date, je suis parvenu à emménager sous le toit d'Ali et de Nazik, les parents de Bektaş. Ces derniers habitaient dans un immeuble de deux étages comptant quatre appartements. L'appartement du premier étage se libérait ; les parents de Bektaş me connaissant, m'acceptèrent comme locataire. J'y suis resté jusqu'en juillet 2002, date à laquelle j'ai mis fin à mon terrain.

Ami de Bektaş, je me situais comme tel, ce qui eut des effets positifs. Mes interlocuteurs savaient à qui ils parlaient. J'étais identifié, ce qui leur permettait justement de parler plus librement, attaquant parfois ouvertement Bektaş. Je répondais alors en le défendant, sachant que, de toute manière, c'est ce que l'on attendait de moi. Que je le veuille ou non, j'étais engagé et je ne pouvais faire autrement que l'être si je voulais enquêter dans ce quartier. Il valait mieux l'assumer qu'essayer de feindre maladroitement le contraire. Cette « protection » ne doit toutefois pas faire croire à un enfermement. Mon champ d'action n'a pas été réduit en raison de cette appartenance familiale et personne ne m'a jamais interdit d'aller voir tel ou tel autre parce que c'était un « ennemi de la famille ».

Mon champ d'action était donc moins déterminé par le statut de mes protecteurs que par les questions que je pouvais poser. Je devais éviter d'aborder, du moins avec certaines personnes, les années de tensions politiques, à leur paroxysme entre 1975 et 1980, ou les dissensions et les affrontements politiques au sein du quartier. D'autres sujets, comme les conflits et les bagarres du temps du village, ne devaient pas non plus être évoqués si je voulais rester dans le quartier. Si je devais apprendre à parler le turc, il me fallait aussi apprendre à me taire.

Malgré cette prudence, je ne me suis pas mis « entre parenthèses » pour observer. Je ne me suis pas cantonné à la place qui me fut assignée. En effet, très rapidement, on m'a donné une place : j'étais le *tourist* (touriste), un surnom qui me faisait particulièrement rire, d'abord parce que les ethnologues supportent rarement d'être considérés comme des touristes, ensuite parce que cela désigne les migrants partis en Europe avec un visa de tourisme, qui y restent par la suite clandestinement et qui font figure d'étranger aux yeux des premiers arrivés.

J'aurais pu rester à cette place de l'étranger, mais je pense que tout l'intérêt de l'ethnographie réside justement dans l'art « d'être déplacé » par le biais de l'observation participante. Il ne suffit pas de rester à un endroit quelques jours, de boire trois ou quatre verres de thé, pour parler « d'observation participante ». Que signifie cette expression pour moi ? C'est d'abord vivre un quotidien (ou une expérience) que l'on s'emploie à penser.

« Participer » revenait bien sûr à donner un coup de main quand il le fallait (décharger du charbon, bêcher un jardin, tirer une vache d'une fosse septique). Plus que cela, « participer » a été pour moi un apprentissage des codes quotidiens. Plus exactement, cela a constitué une seconde socialisation, avec un véritable apprentissage de nouveaux habits, de nouveaux schèmes de pensée, allant de la manière de boire sa soupe avec un morceau de feuille de pain à la façon de répondre au téléphone, en passant par la manière de s'asseoir ou de se laver. Ces schèmes et ces habits que j'ai intégrés sont restés au niveau de l'intériorisation (Kaufmann, 2001 : 164). Il fallait que j'y pense pour qu'ils se déclenchent. Rares furent ceux que j'ai incorporés et qui devenaient automatiques. Je ne le désirais d'ailleurs pas car mes résistances à ces gestes et à ces façons d'être étaient pour moi autant d'instruments d'observation.

La « participation » constitue également une façon de sortir de sa place au sein du groupe, non pas parce qu'elle est inconfortable, mais parce que cela permet de saisir les résistances ou les concessions que ce groupe est capable de faire. « Participer » revient alors à sortir sciemment de cette place que l'on vous assigne et à brouiller la frontière entre les observés et l'ethnologue. Surtout lorsque celui-ci participe à des activités que l'on ne considère pas comme étant de son ressort, ce brouillage déstabilise les informateurs et provoque chez eux un repositionnement par rapport à l'altérité de l'ethnologue. Cela peut engendrer un rejet comme une adoption, réactions qu'il s'agit d'analyser.

Un exemple permettra d'illustrer ce propos. En juin 2000, l'occasion me fut offerte de remercier Bektaş par l'achat d'un mouton. Se posait alors la question du sacrifice. Pour tout le monde, il allait de soi que je ne pouvais pas le faire. Le problème n'était pas que j'étais « chrétien », mais que je ne possédais ni le « savoir-faire », ni le « courage ». Je saisis pourtant cette occasion pour me « déplacer » et je me proposai comme officiant. Mes informateurs étaient interloqués mais acceptèrent. Je remplis mon office. Au moment où j'opérais, je savais que j'étais « déplacé » mais je n'en connaissais pas les conséquences qui pouvaient se révéler positives comme négatives. Elles s'avèrent positives. Le renversement de comportement le plus important vint d'Abdullah, un des oncles de Bektaş. Depuis ma venue, il n'avait jamais voulu prononcer mon prénom, prétextant qu'il était impropre. Je répondais aux sobriquets qu'il me donnait en lui donnant à mon tour des prénoms autres qu'Abdullah. Cette petite guerre continua jusqu'au jour du sacrifice. Abdullah fut alors la personne chargée de me guider. Après le repas, il me dit très distinctement la formule rituelle « que Dieu l'accepte » (« *Allah kabul etsin* »), suivi d'un non moins clair « Benoit ». Il me donna une place dans la

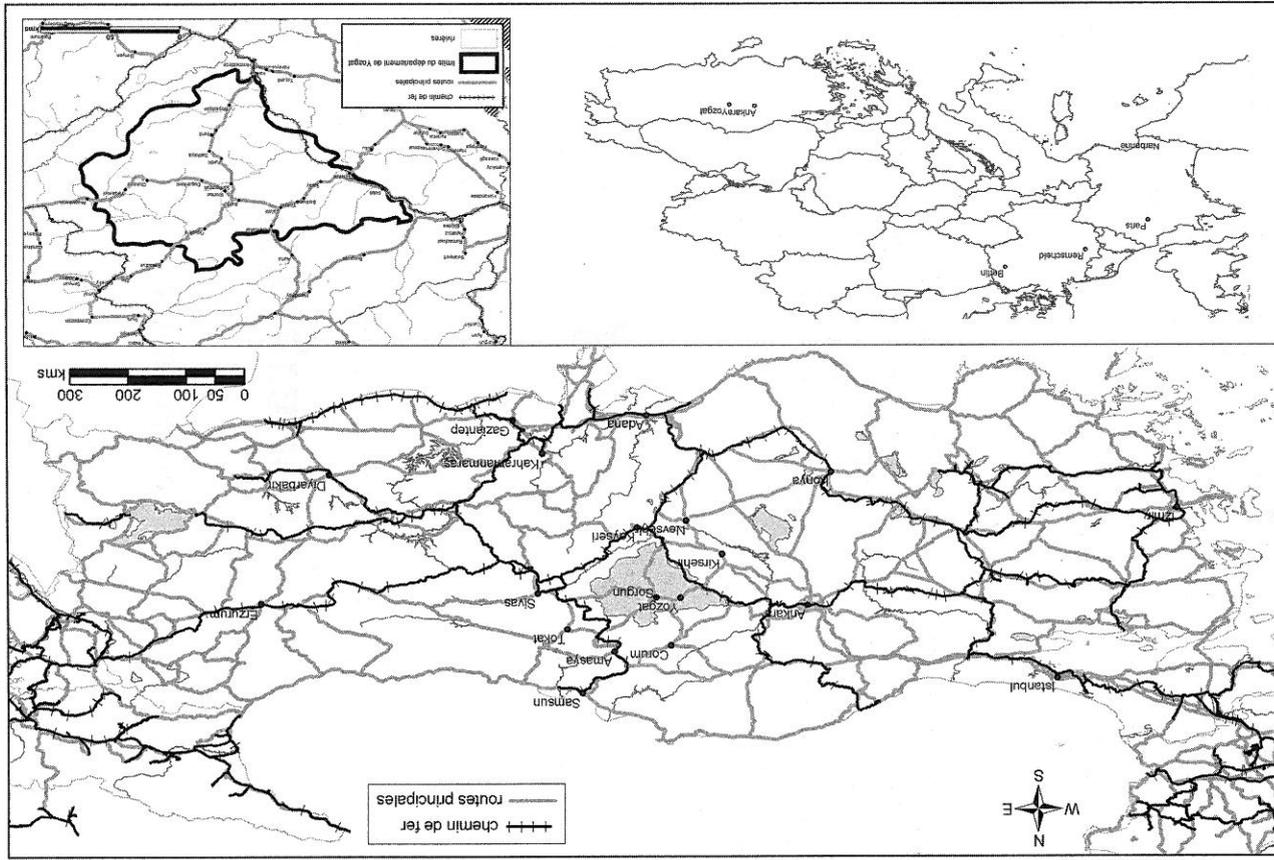
famille. Je devins le « frère de Bektaş », malgré les vingt-cinq ans qui nous séparent.

J'avais donc effectué un acte « déplacé » qui obligeait mes interlocuteurs à me resituer, à me redonner une place. Cette expérience positive ne doit cependant pas nous faire conclure que la « participation » produit toujours une plus grande « intégration ». Elle peut aussi provoquer des angoisses, des craintes et des manœuvres pour « remettre à sa place » l'ethnologue, pour le replacer dans son altérité. Ainsi, lors d'une fête du sacrifice à Ankara en 2002, ma venue à la mosquée puis ma participation active lors de l'abattage ont provoqué des réactions de rejet chez quelques Kayalarlı. J'étais devenu soudainement trop proche; une proximité visiblement anxiogène. Ma participation avait ici l'effet inverse que lors de la même fête deux ans auparavant au village.

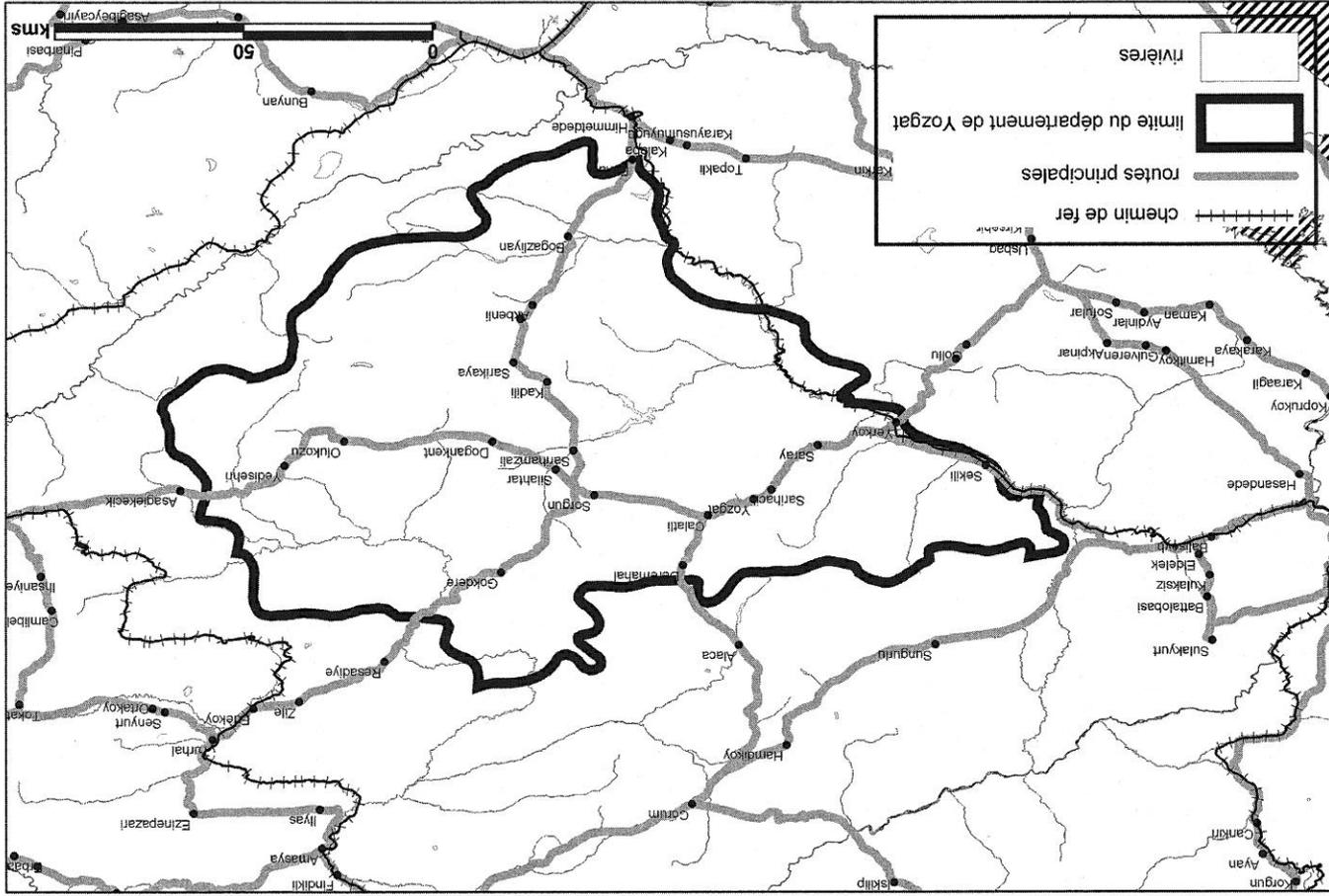
Cette « participation » qui est ici le fruit d'expérimentations – « Si je fais cela, qu'est ce qui se passe ? » – ne doit pas faire croire à une maîtrise du déroulement de l'enquête. Outre les nombreux impairs, incompréhensions et malentendus, toujours riches d'enseignement la plupart du temps, j'étais pris dans un tourbillon incontrôlé de visites inattendues, de rencontres, de coïncidences, d'événements et, souvent, de calmes plats.

Première partie

Émigration



Carte 1. La Turquie avec les principaux axes de communications (chemins de fer et routes).
 Carte 2. Les différents espaces migratoires des Kayalari.
 Carte 3. Les frontières du département de Yozgat (ancien Bozok).



Yozgat : marginalité et émigration

Le village de Kayalar est situé dans le *il* (département) de Yozgat. Celui-ci constitue un bassin migratoire important à partir des années 1970 ; il figure dans le premier tiers des départements ayant le plus fort taux d'émigration (Franz 1994 : 188-189). Ce contexte d'émigration a joué un rôle dans la détermination des propensions au départ des Kayalarlı. Aussi faut-il dégager les déterminants historiques et géographiques départementaux qui expliquent en partie la propension à l'émigration des Yozgatlı. Il s'agit ici tout d'abord de comprendre par quels mécanismes s'est constitué ce bassin migratoire au milieu de l'Anatolie centrale.

PRÉSENTATION SOCIO-ÉCONOMIQUE D'UN BASSIN MIGRATOIRE

La situation socio-économique et démographique du département est difficile à partir de la seconde moitié du *xx*^e siècle. La question ici est de savoir si Yozgat est une illustration du modèle classique de l'exode rural en Turquie ou s'il présente certaines originalités.

L'« équation » de l'exode rural en Turquie

Dans un grand nombre de travaux sur le phénomène migratoire en Turquie¹, l'exode rural est appréhendé comme la conséquence de deux facteurs principaux : la transition démographique et la mécanisation de l'agriculture.

1. Pour une synthèse sur la migration internationale, Akgönül, Dumont, Pérouse et Tapia (2002), mais aussi Dumont, Jund et Tapia (1995). Sur les migrations internes en Turquie, voir Tümertekin (1968), Tekeli et Erder (1978), Gökçe (1996) ou encore Aydıngün, İçduygu et Sirkeci (1998).

Les années 1950 enregistrent une véritable explosion démographique. Comme le rappelle Planhol, le taux de mortalité tombe à 15 ou 16 ‰, alors que le taux de natalité reste d'environ 45 ‰, ce qui entraîne un taux d'accroissement exceptionnel de la population (29 ‰) dans la première moitié de la décennie 1950 (Planhol, 1960 : 91). Cette transition démographique pose de graves problèmes, dont le premier est l'alimentation : comment nourrir une population qui passe de 13 millions à 27 millions d'habitants en une trentaine d'années ? La Turquie a alors la chance de profiter du plan Marshall. Une politique en direction du secteur agricole est mise en place (Gokalp, 1986 : 62) ; elle se caractérise essentiellement par la mécanisation de l'agriculture, le recours aux engrais artificiels, et l'injection massive de crédits bancaires.

Ce que l'on pourrait nommer « l'équation de l'exode rural » est donc en place : l'explosion démographique ajoutée à la mécanisation rapide des campagnes entraîne un surplus démographique, et donc une pression sur les terres, rapidement insupportables. La solution privilégiée fut alors le transfert de ce « surplus » de main-d'œuvre vers les centres urbains demandeurs en raison de l'industrialisation.

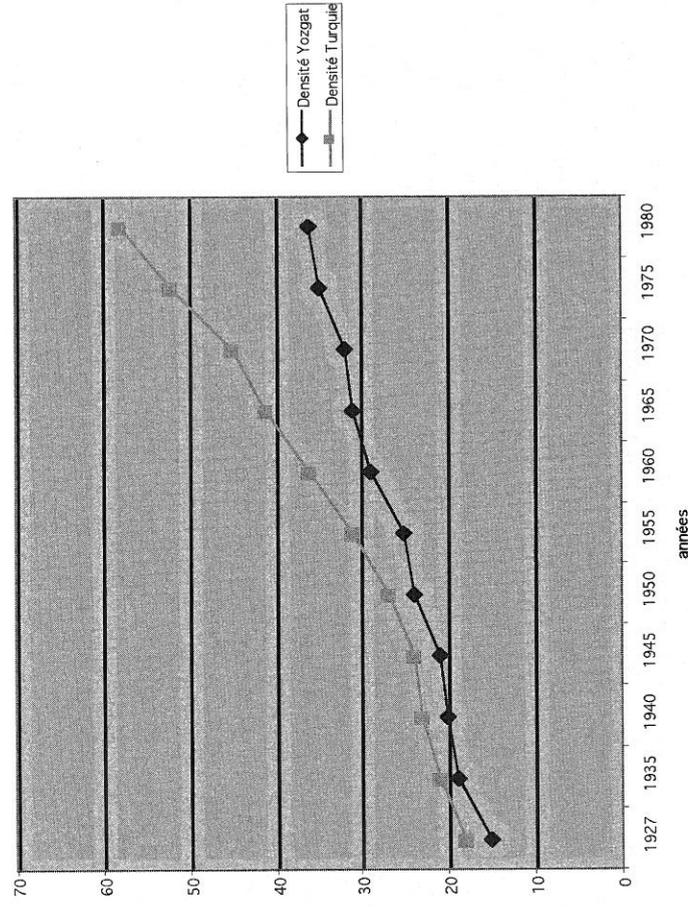
Cette équation semble expliquer la migration au niveau macroéconomique. Elle n'est cependant pas valable pour tout le pays. Selon les régions, les phénomènes susmentionnés interviennent avec plus ou moins de force et selon des temporalités différées. Dans quelle mesure ce modèle rend-il compte de l'exode rural dans le département de Yozgat ?

Une augmentation démographique forte jusqu'en 1955

Pour observer l'évolution démographique de ce département, nous pouvons prendre comme indice l'évolution de la densité de sa population entre 1927 et 1980, en le comparant à celle de la Turquie.

Jusque dans les années 1950, les deux courbes sont parallèles, ce qui indique une homologie dans l'évolution démographique au niveau du département et au niveau national. Puis, cette homologie cède le pas à une nette différenciation démographique : l'écart entre les deux densités s'agrandit alors d'année en année, si bien qu'à partir des années 1970 Yozgat apparaît clairement comme un département sous-peuplé. Ce ralentissement démographique s'explique essentiellement par l'émigration. Comme nous l'avons dit plus haut, Yozgat fait partie des départements touchés par l'exode rural. Ces départs représentent plus près de 14 % de la population totale du département (Tapia, 1996 : 195).

Cette forte augmentation démographique suivie de ce ralentissement expliqué par l'émigration pourrait nous faire penser que nous sommes devant l'équation classique. Il en est pourtant autrement : Yozgat va connaître une forte émigration alors même que la mécanisation de l'agriculture n'a pas encore eu lieu.



Graphique 1. Densité de population à Yozgat et en Turquie, 1927-1980².

Une mécanisation tardive des campagnes

La mécanisation de Yozgat suit en effet un rythme bien plus lent que dans le reste du pays. En 1950, le département ne compte que 71 tracteurs. Ce nombre est inférieur de moitié à celui que l'on trouverait si la répartition du parc national turc entre les différents départements était équilibrée, alors même que Yozgat est fortement céréalière. La mécanisation ne prend véritablement son essor qu'à partir de 1980 (Yurt Ansiklopedisi, 1982b : 7663). Elle est donc postérieure au processus d'émigration. On ne peut donc pas la retenir comme facteur « centrifuge ». L'équation de « l'exode rural » ne s'applique pas telle quelle. À Yozgat, les tracteurs n'ont pas mis les paysans sur les routes.

Pourquoi cette émigration est-elle antérieure à la mécanisation. L'accroissement démographique a-t-il tout de suite entraîné une pression trop importante sur les terres ou existe-t-il d'autres facteurs qui expliquent cette propension des Yozgatli au départ ? Pour le savoir, nous devons nous pencher sur d'autres caractéristiques de cet *il*.

2. D'après les données de Yurt Ansiklopedisi (1982 b : 7635).

Une concentration de déséquilibres régionaux

Le *il* de Yozgat concentre tous les désavantages des déséquilibres régionaux répertoriés par Marcel Bazin (1986) pour la Turquie. En premier lieu, son réseau urbain est déficient : il ne possède pas de grands centres urbains, la ville de Yozgat ne dépassant guère 36 000 habitants en 1975. Cette déficience, associée à une géographie contraignante et à une histoire politique marquée par une longue marginalisation, entraîne une sous-industrialisation du département ainsi qu'une spécialisation dans l'agriculture céréalière. Conjugués, ces facteurs confèrent à Yozgat une image archaïque. Si l'on suit la description cartographique qu'en donne Marcel Bazin (1986 : 44-47), et si l'on compare cette région aux départements d'Anatolie centrale qui la jouxtent, Yozgat apparaît comme particulièrement pauvre. En 1980, la densité de population du département est inférieure non seulement à la moyenne nationale (31-34 h/km² contre 58 h/km²), mais aussi à celle des départements voisins. Son pourcentage de population urbaine est le moins élevé des neuf départements limitrophes. Cela s'accompagne d'une population active essentiellement agricole, taux très largement supérieur à celui du pays.

L'industrialisation de la région ne découle presque pas d'investissements étatiques, mais des migrants internationaux originaires de ce département, ce qui explique aussi son caractère tardif. En grande partie impulsés par ces investissements (Abadan-Unat, 1976), les emplois industriels ont très nettement augmenté à partir des années 1980. Cependant de nombreuses entreprises ne débouchèrent sur rien. Les bénéfices de retours de capitaux de la migration, généralement mal articulés aux réalités locales, sont souvent restés en dessous des possibilités et des espoirs initiaux, ce qui explique le faible taux de croissance économique et industrielle, très largement inférieur à celui de la Turquie (Tapia, 1996).

Ainsi, bien qu'au centre de la Turquie et voisin d'Ankara, Yozgat est donc un département en périphérie du développement du pays. Il appartient à la partie orientale du gradient ouest-est qui coupe le pays en deux selon une diagonale partant de Zonguldak et allant à Gaziantep, partageant la Turquie « industrielle » de la Turquie « agricole » (Bazin, 1986 : 31). Cette appartenance s'explique par deux séries de facteurs. Le premier est de l'ordre de la géographie. Le second facteur tient aux rapports historiques que cette région entretient avec le centre, ceci depuis l'installation de populations nomades turcophones au *x^e* siècle.

L'ENVIRONNEMENT GÉOGRAPHIQUE

Est-il possible d'expliquer ces retards et cette marginalisation économique par des facteurs naturels, comme la topographie ou le climat ? Yozgat présente en effet un environnement géographique peu clément, qui associe un relief accidenté à une rudesse du climat, à quoi s'ajoute une hydrographie déficiente.

Un relief accidenté, un climat froid et une hydrographie déficiente

Le département de Yozgat, situé au milieu de l'Anatolie, offre un paysage de hautes terres sèches, âpres et dénudées (Planhol, 1952 : 584). L'altitude moyenne est élevée (1132 m) (Planhol, 1993 : 701 ; Tapia, 1996 : 189). Cette région est une zone de transition entre les massifs anciens centre-anatoliens comme le massif de Kırşehir et les Anatolides (chaîne bordant la mer Noire). Le relief accidenté a des conséquences importantes sur le climat du département. Les chaînes de montagnes forment un obstacle aux influences de la mer Noire, ce qui entraîne une absence de précipitations estivales (Tapia, 1996b : 192).

A cela est associé un climat froid et sec. Yozgat marque une rupture avec l'Anatolie de l'ouest. Les hivers y sont froids – des températures de -20 °C y sont courantes – et longs : les habitants sont souvent amenés à se chauffer jusqu'au mois de mai. Comme pour une grande partie de l'Anatolie, la probabilité est grande de connaître des gels annuels de -10 °C (Hütteroth, 1982 : 122, fig 40).

Yozgat n'est pas une région sèche. Cependant, les chutes de pluie sont particulièrement irrégulières d'une année sur l'autre (Tapia, 1996 : 191). Elles sont souvent fortes et de quelques heures seulement. Si elles s'abattent au début de l'été, au moment des récoltes, elles peuvent provoquer de graves dégâts. S'il est difficile de caractériser Yozgat comme une région aride, il n'en demeure pas moins qu'elle connaît, à l'image de toute l'Anatolie centrale, des périodes régulières de sécheresse estivale. Ces dernières sont d'autant plus graves qu'elles ne sont pas relayées par l'hydrographie du département, qu'on peut caractériser comme déficiente. Entièrement contenu dans la grande boucle du Kızılırmak, Yozgat n'est véritablement traversé par aucun grand fleuve. Par ailleurs, les rivières, si elles peuvent connaître de fortes crues printanières, s'assèchent rapidement lorsque viennent les beaux jours.

Une orientation céréalière par défaut

Yozgat, qui appartient tout entier à la Turquie de l'intérieur, au relief montagneux, à la végétation de steppe, au climat continental très contrasté thermiquement, s'oppose aux régions maritimes, au climat humide, pluvieux, à la couverture végétale de type forestier, au relief associant montagnes et plaines littorales étroites (Bazin, 1986 : 22). Ces deux domaines sont les lieux de deux types d'agriculture bien différents. Il s'agit à Yozgat d'une agriculture essentiellement céréalière, suivant un système de rotation biennale avec jachère. Les plantations arborescentes y sont très réduites, tout comme les cultures spécialisées. En cela, son agriculture s'oppose à celle des marges, beaucoup plus variée, l'Anatolie s'entourant « d'une ceinture de jardins et de vergers » (Planhol, 1960 : 93).

Pays d'*openfield*, Yozgat se démarque des autres régions d'Anatolie, en 1954, par le haut pourcentage qu'enregistrent les cultures annuelles consacrées au blé, au regard de la superficie totale de chaque province (Tümerterkin, 1986 : 40). Ce dépar-

tement est le troisième producteur de blé après Konya et Ankara, le quatrième pour la production totale de céréales dans les années 1980 (Tapia, 1996 : 225.)

Pourtant, le climat convient peu à la céréaliculture notamment en raison du froid hivernal (Planhol, 1960 : 97). Yozgat est un pays où l'agriculture reste toujours fragile. Il suffit que les précipitations s'arrêtent au mois de mars et ne s'étendent pas jusqu'en mai comme il serait nécessaire, ou qu'elles soient trop concentrées et perdent ainsi toute influence bénéfique sur les cultures, pour que la récolte soit perdue. Jusqu'au désenclavement des campagnes à partir des années 1970, les conséquences de deux mauvaises récoltes consécutives étaient critiques: les périodes de sécheresse signifiaient souvent la famine, car perdre une récolte impliquait de perdre du cheptel. En effet, le système d'élevage repose sur une alimentation hivernale du bétail avec de la paille. Or, une pénurie de blé impliquait un manque de paille pour les animaux durant l'hiver (Hütteroth, 1982 : 124-127).

Cette orientation céréalière de l'agriculture apparaît comme un choix par défaut qui signe un sous-développement. Si la céréaliculture constitue le cœur de l'agriculture de Yozgat, c'est parce qu'il ne peut s'y développer aucun autre secteur. Pourtant, si l'on étudie son histoire, on s'aperçoit qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Au cours du XIX^e siècle, cette région connut une réelle prospérité économique fondée sur les céréales, mais aussi l'élevage et l'opium. Aussi, ce sous-développement ne s'explique-t-il pas uniquement par son climat et sa géographie physique, même s'ils y contribuent fortement. D'autres facteurs explicatifs entrent en ligne de compte. Si nous voulons comprendre pour quelles raisons ce département est en marge de la Turquie et constitue un bassin de migration au XX^e siècle, nous devons parcourir l'histoire de sa marginalisation.

LES CAUSES POLITIQUES DE LA MARGINALISATION DE YOZGAT

Le phénomène de marginalisation s'explique en effet également par une histoire particulière dont le ressort principal est le rapport à l'autorité centrale.

Parallèlement à l'installation des nomades turcophones à partir du XII^e siècle, les réseaux routiers qui traversaient la région disparurent progressivement. Celle-ci fut alors connue comme un espace de rébellion. Il faut attendre le XVIII^e siècle pour qu'elle sorte de sa marginalité, sous l'impulsion d'une grande famille locale, les Çapanoğlu (Duygu, 1953). Mais son économie subit de nouvelles difficultés à la fin du XIX^e siècle, auxquelles s'ajoutent des tensions politiques fortes, au début de la République, avec Mustafa Kemal. Yozgat devient alors une marge intérieure.

La dynastie des Çapanoğlu et le développement de Yozgat

À partir du XVII^e siècle, l'État ottoman voit décliner sa puissance administrative. Parallèlement s'effectue un retour de la société rurale vers une structure en clique qui trouve une expression particulière dans le personnage de l'agha (*ağâ*, titre donné à des personnalités de haut rang sous l'Empire ottoman). Profitant du vide laissé par l'administration ottomane entre le village et les autorités locales ou les percepteurs, certains individus réussissent à asseoir leur autorité au niveau du village. Mobile et armé pour se protéger de ses homologues du voisinage et du gouverneur étatique, l'agha cherche à prendre possession d'une place fortifiée. Il devient alors *derebey* (grand propriétaire foncier, seigneur local) et finit par être reconnu comme détenteur de pouvoir par la Porte (Hütteroth, 1982 : 225.). Les *derebey* étaient pratiquement souverains dans leurs territoires et, tant qu'ils s'acquittaient de leurs obligations envers l'Empire, ils ne recevaient aucune opposition de sa part. Intéressés à faire prospérer la région dans laquelle ils régnaient, ils étaient attentifs au sort des paysans, si bien que la situation de ces derniers s'améliora par rapport à l'exploitation excessive connue sous le régime des leveurs d'impôts. La faiblesse de l'Empire ottoman apporta paradoxalement une prospérité économique dans les zones reculées de l'Anatolie (Hütteroth, 1982 : 226) ; une évolution que va connaître la province (*vilayet*) du Bozok – futur département de Yozgat – avec la dynastie des Çapanoğlu³.

L'histoire de la famille Çapanoğlu illustre par de nombreux aspects cette évolution plus générale. Les sources concernant la prise de pouvoir de cette famille sont très vagues. Visiblement, ils appartiendraient à une branche d'un « clan » de nomades turcophones « Mamalu » qui nomadisait dans la région depuis le début du XVI^e siècle.

Le premier personnage important de cette famille est Ahmet Pacha. Décrit bien plus comme un brigand qu'un véritable gouverneur de province, Ahmet Pacha chercha avant tout à asseoir sa position dans la région en éliminant les chefs de guerre-brigands et les gros propriétaires fonciers (*ayan*). Son fils Mustafa, qui lui succéda en 1768, vit son influence augmenter rapidement, tout comme son indépendance vis-à-vis de l'État. Il mourut assassiné en 1782. Son frère cadet, Süleyman, prit la relève, avec la même indépendance vis-à-vis du pouvoir impérial même s'il collabora avec la Porte (Mantran, 1989 : 426). Cette dernière entretenait des rapports très ambigus avec lui. Elle en avait besoin mais le jugeait dangereux. Profitant de sa disparition et n'accordant pas le gouvernorat aux fils de Süleyman, l'Empire reprit le contrôle du Bozok (Mantran, 1989 : 23-31) pour un temps. La famille des Çapanoğlu conserva toutefois une position locale durant tout le XIX^e.

3. À titre de comparaison, on pourra se référer au travail de Terzibaşoğlu portant sur Ayvalık, un siècle plus tard, où l'on trouve une situation assez similaire (2001).

Les Çapanoğlu eurent une influence indéniable sur le Bozok, en commençant par la création de la ville de Yozgat perchée à 1300 mètres d'altitude, sur l'emplacement d'un ancien *yayla* (estive). La prospérité de celle-ci fut impulsée par le prestige et la richesse des Çapanoğlu. Yozgat devient rapidement un carrefour entre deux axes routiers importants : Ankara-Tokat-Sivas et Amasya-Kayseri (Tozer, 1881 : 81). En moins d'un siècle, cette ville se transforme en pôle urbain important. De nombreux voyageurs occidentaux s'y rendent à partir du début du siècle. Ils la décrivent comme « moderne » (Perrot, 1867 : 385), avec des maisons de briques et de bois peintes comme celles d'Istanbul (Kinneir, 1818 : 146). Elle est même qualifiée « d'européenne » par le géographe français Vital Cuinet (1892 : 297).

Plus largement, la région du Bozok connaît un épanouissement sans précédent durant le XIX^e siècle sous l'impulsion des Çapanoğlu. Au début du XIX^e siècle, ce n'est pas une contrée riche. En 1813, Macdonald Kinneir nous décrit le paysage à l'est d'Ankara comme davantage propre aux pâturages qu'à la culture céréalière. Les villages y sont très clairsemés et le pays lui paraît peu florissant (Kinneir, 1818 : 132-133 ; 147). Ce « vide agricole » va être comblé. Soixante-dix ans après ces observations, Cuinet avance que 90 % de la population s'adonne à l'agriculture et qu'un huitième de la superficie du *vilayet* (province) d'Ankara est cultivé (Cuinet, 1892 : 256). Si aucune industrie ne s'y trouve, elle semble être devenue un centre agricole important. Elle constitue, pour Cuinet, la région la plus fertile du *vilayet* d'Ankara, une contrée renommée pour les fruits de ses jardins. L'agriculture y est essentiellement tournée vers la production de céréales d'hiver. La région est aussi connue pour sa production d'opium et pour sa laine.

Ce portrait d'une économie prospère ne doit cependant pas cacher de grandes faiblesses. Si l'opium reste un marché porteur à la fin du siècle, la République interdira bientôt sa production libre, réduisant ainsi considérablement les revenus de la région. Le commerce de la laine et surtout de la laine de mohair est encore plus fragile. Dans le *sancak*⁴ d'Ankara, nous dit Cuinet (1892 : 258), la fabrication du *tiftik* ou mohair à la fin du XIX^e siècle est en pleine décadence, presque oubliée, alors qu'elle constituait une industrie florissante et une source de prospérité locale quarante ans auparavant. La raison de cette chute brutale est qu'après maints essais, la chèvre mohair est acclimatée au Cap de Bonne Espérance. Une adaptation très réussie, puisqu'on y produit une quantité égale à la production de toute l'Anatolie.

Seule reste la céréaliculture comme ressource économique. Là aussi, on doit fortement nuancer l'image positive qu'apportent les données de Vital Cuinet. Rappelons qu'en 1873-74, le pays fut paralysé par la neige durant plusieurs mois après avoir connu un déluge automnal. Les paysans eurent du mal à faire la soudure et commencèrent à entamer les réserves. D'après le révérend Fanshawe Tozer, 150 000 hommes et 100 000 bêtes périrent. La famine continua l'année suivante et

4. *Sancak* : seconde circonscription ottomane par sa taille, après le *vilayet*.

fit au total 250 000 morts, les semailles ayant été consommées et les bœufs étant morts de faim⁵.

La révolte des Çapanoğlu et la marginalisation de Yozgat

Le XIX^e siècle semble donc avoir été une période d'épanouissement économique pour Yozgat, même si, à sa fin, de graves difficultés se font sentir, avec la fermeture de certains marchés économiques. Yozgat apparaît pourtant comme une région dynamique pour Vital Cuinet. Un demi-siècle plus tard, elle fera figure de « Lozère de la fin du XIX^e » (Tapia, 1986b : 188), synonyme d'archaïsme, d'arriération et de stagnation.

L'une des raisons de ce retard et de cette réputation peu glorieuse d'obscurantisme, bien souvent évoquée par les informateurs, tient tout d'abord à la position que certains membres de la famille Çapanoğlu adoptèrent durant la guerre de Libération. Il s'agit de la fameuse « révolte des Çapanoğlu » contre Mustafa Kemal en 1920 (Ocak, 1970-73 ; Esergin, 1975). En pleine lutte de libération nationale, trois frères, petit-fils de Süleyman Bey, s'opposèrent à Mustafa Kemal. La Sublime Porte avait tenté de faire échec au mouvement kémaliste en le présentant comme un « ramassis d'unionistes ». Il était donc normal que des notables locaux, comme les Çapanoğlu, voient en Mustafa Kemal bien autre chose qu'un libérateur. En outre, dans cette nouvelle donne politique, certains membres de la famille comptaient probablement tirer leur épingle du jeu pour réaffirmer leur autorité.

Ces révoltes remirent au goût du jour la mauvaise réputation déjà attachée à la province. Fondé ou non, le sentiment collectivement partagé par les Yozgatlı est que la République se détourna de la région après cet événement, certains parlant même d'une « punition » de Mustafa Kemal. Dès lors, la région de Yozgat apparut comme un « anti-Sivas ». Alors que Sivas devint célèbre pour avoir été le berceau de la République (Massicard, 2001), Yozgat fit figure de rebelle. Alors que Sivas connut d'importants investissements étatiques au début de la période républicaine, Yozgat ne fut pas touchée par cette générosité.

On doit constater que le département n'a été en aucune manière favorisé par le nouveau pouvoir kémaliste, même si Mustafa Kemal y a fait deux visites (Onder, 1998 : 470-472). Au début des années 1930, Yozgat se retrouve ainsi exclu du réseau ferroviaire. La voie ferrée qui relie Ankara à Sivas frôle la région par le sud, en suivant la limite entre celle-ci et Kirşehir, mais ne la dessert pas. Les raisons ne tiennent certainement pas aux difficultés techniques entraînées par la traversée de cette

5. Tozer incrimine comme principal responsable le changement de mode d'administration des provinces avec la fin des *derebey*. Ces derniers avaient intérêt à ce que le pays prospère (Tozer, 1881 : 91). C'est là une analyse que l'on retrouve chez Perrot (1864) ainsi que, plus tard, chez Jacques Weulersse pour la Syrie (1946).

région montagnaise. Le projet Chester reproduit par Khanzadian (1924, planche 20) montre clairement qu'une voie ferroviaire traversant le département était envisagée. Par ailleurs, le train arrive sans obstacles à Sivas, bien que cette ville soit également à une altitude élevée. On peut donc lire dans ce tracé une volonté politique de mise à l'écart de Yozgat des réseaux de communications. D'autre part, Yozgat reste en dehors des deux vagues d'industrialisation, que connurent l'Empire ottoman (avec Istanbul, Izmir et Bursa comme pôles industriels) et le début de la République (avec Ankara, Eskişehir, Zonguldak-Ereğli, les villes de la Çukurova, Gaziantep et Kayseri) (Bazin, 1986). En 1973, elle ne compte que trois établissements industriels publics, alors que ses voisins en comptent le double au minimum pour les plus mal dotés (Tapia, 1996 : 116). Yozgat, écartée très largement du processus de modernisation industrielle qu'encouragera la jeune République, demeure donc une région agricole avec, en 1980, près de 80 % de la population active travaillant dans le secteur de la céréaliculture.

L'histoire de Yozgat montre combien l'épanouissement économique de cette région a été subordonné au politique : le rapport au centre influence fortement les conditions de développement. En ce sens, sa seule grande ville n'eut jamais que des fondations fragiles. Sa renommée au XIX^e siècle n'est due qu'au prestige et au pouvoir de ses fondateurs. Sa situation géographique, même si elle paraît être un carrefour, ne lui est guère profitable. Son relief et son climat sont autant de facteurs d'enclavement contre lesquels seule une volonté politique affirmée peut lutter, comme ce fut le cas des Çapanoğlu.

Chapitre II

Ressources et facteurs de l'émigration

Ce paysage géographique et historique constitue un premier niveau explicatif qui est cependant insuffisant pour rendre compte du phénomène d'émigration proprement dit, ainsi que de la disparition de Kayalar.

Kayalar n'est pas seulement un village de Yozgat ; il a d'autres caractéristiques. C'est un village d'anciens caravaniers *iirkmén*, alévis, sédentarisés au début du siècle à Sorgun, un des arrondissements de Yozgat. Comme nous le verrons plus loin, il dispose aussi de mauvaises terres mais a un taux d'alphabétisation relativement élevé par rapport aux autres villages de l'arrondissement. Ces caractéristiques qu'il partage avec d'autres villages de cette région permettent-elles d'expliquer sa propension migratoire ?

Nous devons ici adopter un niveau moyen d'observation, mésoscopique, en prenant comme unité géographique l'arrondissement de Sorgun et établir une comparaison entre les différents villages pour déterminer si les populations de cette aire géographique montrent des comportements migratoires différents. L'objectif est ici de savoir si des caractéristiques tels que la confession, l'ethnicité, l'accès aux bonnes terres, l'alphabétisation ou le passé des groupes constituent des facteurs facilitant l'émigration.

Il paraît légitime de se demander si l'on peut observer des comportements migratoires distincts. Pourtant, cette question semble absente du champ scientifique sur la migration en Turquie. Dans les nombreux travaux sur le *göç olayı* (le « phénomène migratoire »), on ne trouve qu'un nombre réduit comparant la migration chez différentes catégories de population, par exemple chez les alévis et chez les sunnites. Lorsque cela est fait, c'est généralement à partir du point d'arrivée, le quartier de *gecekondu* par exemple¹. La perspective est donc « immigratoire » : il

1. Voir par exemple Karpat (1976), Güneş-Ayata (1996), ou encore Erman (1998).

s'agit de comprendre comment s'implantent de façon différentielle les populations distinctes. La question « émigratoire » est évoquée, sans être véritablement traitée, se limitant à l'énonciation de l'équation « nationale » de l'exode rural, ou à des raisons très vagues. On estime ainsi souvent que les alévis, ayant de mauvaises terres ou étant « par nature » plus « ouverts » au monde extérieur et à la nouveauté, seraient partis plus massivement², sans que cela soit véritablement démontré. Le seul travail, à ma connaissance, qui établisse une comparaison entre migrations alévie et sunnite est celui de Shankland (2003).

La question des différences d'émigration a pourtant un sens : il convient de déterminer qui part et quels peuvent être les facteurs explicatifs de ces départs. Toutefois, cette question en amène une autre en amont : celle de l'accès aux ressources des groupes. Si ces derniers montrent effectivement des comportements migratoires différenciés, peut-on l'expliquer par un accès différentiel aux ressources ? Je retiendrai ici principalement comme deux ressources principales pouvant intervenir dans le phénomène migratoire, la qualité de la terre et l'alphabetisation. Ce sont en effet des raisons souvent avancées pour expliquer le comportement migratoire : des groupes mal lotis en terres auraient plus tendance à prendre la route que des propriétaires de terres fertiles, et les groupes alphabétisés auraient plus de facilités à partir et à trouver des opportunités d'emploi en ville. Pour répondre à ces questions, j'ai construit une base de données à partir de laquelle j'ai effectué un travail statistique.

UN ACCÈS DIFFÉRENTIEL AUX RESSOURCES

La constitution de la base de données

La constitution de cette base a été conditionnée par les sources existantes, dont en premier lieu les sources administratives. Tout d'abord, nous disposons des recensements de la population pour chaque village, depuis 1927, tous les cinq ans environ. Il est ainsi facile de classer chacun d'eux selon sa taille démographique lors des recensements des années 1960, c'est-à-dire à l'époque où commence l'émigration massive vers les villes et l'étranger. Nous disposons aussi des pourcentages d'alphabetisation pour chaque village en 1965. Concernant la terre, j'ai utilisé avant tout un inventaire qui rend compte de la qualité et de l'état agricole des terres de la région de Yozgat, commandé par le ministère des Affaires villageoises et mis en œuvre par la direction générale de la terre et des eaux (Köy İşleri Bakanlığı, 1972).

2. Les alévis auraient une propension importante à la migration, car ils habitent des régions défavorisées (Karpat, 1976 : 260).

Ce travail s'inscrit dans un programme plus large mis en place à partir de 1966, qui avait pour but de tracer une carte des terres de Turquie au 1/100 000. Aussi, la qualification des terres est-elle effectuée selon des critères considérés comme pertinents par l'administration à cette époque. Pour ce qui est du comportement électoral, nous disposons des statistiques de l'arrondissement, au niveau des villages et au niveau des quartiers, depuis 1965.

En revanche, nous n'avons aucune information officielle sur la composition « ethnique » ou religieuse des villages. De même, il est rare de pouvoir trouver la période de fondation de ces derniers dans les sources administratives. Face à ces lacunes, j'ai effectué des enquêtes de terrain pour combler ces données manquantes. J'ai validé mes résultats en les croisant avec deux autres sources : Andrews (1989) et Doğan (1995). Le travail d'Andrews propose une cartographie fine et précise, village par village, district administratif par district administratif, de la répartition des groupes ethniques et religieux en Turquie. Cet ouvrage est l'une des références majeures sur cette question. Durali Doğan est un ethnologue de Yozgat qui a publié un ouvrage précis et très documenté sur les villages de Sorgun. Il y décrit, entre autre, l'histoire, l'origine géographique des habitats, les dates d'implantation et les principaux lignages de chaque village. Mes enquêtes, à quelques exceptions près, ont corroboré avec ses résultats.

À partir de ce travail, un classement a été effectué en fonction de critères religieux : alévis et sunnites bien sûr, mais aussi chrétiens. Cette dernière catégorie pose quelques problèmes de définition. On sait qu'il y avait une population chrétienne à Sorgun, grecque et arménienne. Mais chez les informateurs comme chez Doğan, tous les chrétiens d'Anatolie sont des Arméniens, si bien qu'il est difficile de savoir si nous sommes en présence de Grecs ou d'Arméniens. Dans le doute, nous parlerons de « chrétiens ». Il est néanmoins sûr que la majeure partie de la population arménienne a disparu en 1915. Quelques grandes familles de commerçants qualifiées d'« arméniennes » par les Sorgunlu sont restées en ville jusqu'en 1955 mais, à la suite d'un pogrom, ont migré à Istanbul. Les derniers villages « arméniens » disparaissent également avec cet évènement. Même s'il n'existe plus aujourd'hui de villages chrétiens, il m'a semblé intéressant de les faire figurer dans l'analyse et d'observer la façon dont ils se répartissent. Il conviendra toutefois de les enlever lorsqu'il ne sera plus pertinent de les compter. Par ailleurs, bien que très minoritaire, il existe une présence kurde à Sorgun.

Par ailleurs, je me suis demandé si la mobilité passée de certains groupes pouvait être un facteur explicatif des comportements migratoires. J'ai donc opéré un classement des villages selon la période d'installation : avant l'Empire ottoman, à l'époque classique de l'Empire (xv^e-xviii^e siècle), puis à partir du xix^e siècle. Je me suis aussi attaché à l'origine géographique en distinguant les « migrants internes » qui viennent d'une autre région de Turquie de ceux qui viennent de l'extérieur du pays, à savoir les *muhacir*, ces musulmans rapatriés des Balkans et du Caucase principalement au fur et à mesure du démantèlement de l'Empire ottoman. À ces catégories s'ajoute celle des anciens nomades, dans laquelle j'ai rangé tous ceux qui

se présenteraient comme *Yörük, Türkmen*, etc. Cela ne veut pas dire qu'ils étaient nomades au moment de l'émigration, mais qu'ils ont un passé nomade. Nous pouvons ainsi saisir les passés de mobilité des populations de Sorgun et voir si ce passé joue ou non.

Un village peut compter plusieurs appartenances catégorielles, puisqu'il peut avoir en son sein des familles aléviées, des familles sunnites, des *muhacir* etc. Il apparaîtra alors plusieurs fois, sans que cela pose des problèmes au moment du décompte : le raisonnement se fonde en effet sur le nombre d'implantations que peut enregistrer une population donnée et non sur le nombre de villages.

L'accès différentiel aux terres

La première question posée est de savoir si des différences sont notables dans l'accès aux bonnes terres entre les divers groupes.

On pourra reprocher à l'approche statistique le gauchissement certain de la « réalité » par les réductions qu'elle induit. Ainsi, classer les terres en seulement deux catégories (bonnes ou mauvaises) peut paraître abrupt et simplificateur. Néanmoins, l'approche statistique représente ici l'un des seuls moyens pour rendre compte de la répartition des implantations d'une façon plus précise que l'approximation « à l'œil nu ». Il est, par exemple, courant de lire que les alévis sont défavorisés dans l'accès aux bonnes terres (Karpas 1976 : 260 ; Kehl-Brodgi 1988 : 56), sans qu'aucune preuve ne soit avancée, hormis une observation à « l'œil nu », sous prétexte que ce sont des « opprimés » qui ont dû fuir l'administration ottomane, acceptant de vivre sur des terres ingrates et reculées en échange d'une certaine paix. L'image n'est peut-être pas fautive, ni le raisonnement d'ailleurs ; tous deux demandent cependant à être argumentés. Malgré ces limites inhérentes au caractère trop peu précis des sources et à la méthode d'analyse utilisée, le traitement statistique de la base de données ainsi obtenue fournit donc de précieuses indications.

Tableau 1. Répartition des catégories de terre par implantations de groupes de population à Sorgun

	Bonnes terres (A)	Mauvaises terres (B)	Total
Nomades	15	19	34
<i>Muhacir</i>	11	10	21
Migrants internes	15	12	27
Chrétiens	6	6	12
Kurdes	3	5	8

Tableau 1. Répartition des catégories de terre par implantations de groupes de population à Sorgun (suite)

	Bonnes terres (A)	Mauvaises terres (B)	Total
Alévis	10	19	29
Sunnites	38	32	70
Total	98	103	201

La question suivante est de savoir si l'on a la même chance que les autres d'avoir de bonnes terres lorsque l'on appartient à un groupe particulier (alévi, sunnite, alphabétisé etc.). Pour cela, tout le raisonnement qui va suivre sera fondé sur le nombre d'implantations des groupes répertoriés. J'ai recouru à un outil statistique précis : l'étude des tableaux croisés (2×2) avec pour vérification le χ^2 . Cet outil statistique semble en effet mieux adapté que de simples pourcentages³, qui nous renseignent mal pour établir une comparaison fine entre les différents groupes. D'un point de vue mathématique, les différences s'aplanissent avec un raisonnement qui prendrait comme matériel de comparaison ce type de calcul. Effectuer le test du χ^2 semble être une solution pour saisir les différences de répartition, pour savoir si un groupe présente une particularité par rapport aux autres. Ce test nous indique la probabilité avec laquelle l'hypothèse d'équipartition des bonnes terres entre les groupes est acceptable.

Prenons un exemple. Soit les implantations du groupe « *muhacir* ». On cherche à savoir s'il y a équipartition des terres entre les implantations *muhacir* et non *muhacir*. On a 201 implantations recensées auxquelles on soustrait celles des *muhacir*. On dresse pour cela un tableau de la répartition observée des bonnes et mauvaises terres entre les groupes *muhacir* et non *muhacir*.

Tableau 2. Répartition observée des terres entre les implantations des groupes *muhacir* et non *muhacir* à Sorgun

	Bonnes terres	Mauvaises terres	Total
<i>Muhacir</i>	11	10	21
Non <i>muhacir</i>	87	93	180
Total	98	103	201

On dresse alors un tableau théorique qui répond à la question : « Quelles seraient les proportions si nous étions en présence d'une équipartition des bonnes et mauvaises terres entre deux groupes ? ».

3. La démonstration est tirée de Lagarde (1998 : 45-48).

Tableau 3. Tableau théorique de l'équipartition des terres par qualité entre les groupes muhacir et non muhacir

	Bonnes terres	Mauvaises terres	
Muhacir	10,24	10,76	21
Non muhacir	87,76	92,24	180
	98	103	201

Il faut maintenant calculer la « distance » entre les deux tableaux de répartition : c'est la distance entre l'échantillon observé et l'échantillon théorique. Pour cela, on utilise le χ^2 qui est égal à⁴ :

$$\Sigma (f_{th} - f_{o})^2 / f_{th} = (10,24-11)^2/10,24 + (10,76-10)^2/10,76 + (87,76-87)^2/87,76 + (92,24-93)^2/92,24 = 0,12$$

Le χ^2 est de 0,12. On se réfère à la grille d'analyse de Pearson pour connaître quelle est la probabilité de la véracité de l'hypothèse de l'équipartition. Cette table donne les valeurs de χ^2 ayant une probabilité P d'être dépassées.

Tableau 4. Table du modèle de χ^2 (test de Pearson) (Lagarde, 1998 : 161)

P	0,99	0,975	0,95	0,90	0,80	0,70	0,50	0,30	0,20	0,10	0,05	0,025	0,01
χ^2			0,02	0,06	0,15	0,46	1,07	1,64	2,71	3,84	5,09	6,64	

Dans notre exemple, le χ^2 est proche de 0,15, ce qui signifie qu'il y a un peu plus de 70 % de chances pour que l'hypothèse d'équipartition entre les deux groupes soit vérifiée. On en conclut qu'être muhacir ou non ne joue pas dans l'accès aux bonnes terres, la répartition des deux groupes étant probablement équivalente.

Admettons que le χ^2 ait été voisin de 5. L'hypothèse de l'équipartition aurait eu une très faible probabilité de véracité : la compatibilité entre l'échantillon observé et le théorique aurait été d'une probabilité de 2,5 %. J'aurais alors rejeté cette hypothèse avec une probabilité complémentaire de 97,5 %. Dans ce sens, seuls les χ^2 supérieurs à 1,6 ont une signification statistique. Le même raisonnement est opéré avec chaque groupe répertorié.

4. f_{th} : fréquence théorique, c'est-à-dire le nombre d'implantations théoriquement nécessaire à l'équipartition pour chaque situation.
 f_o : fréquence observée de l'échantillon pour chaque situation.

Tableau 5. Répartition des terres selon les groupes répertoriés à Sorgun

Catégorie	χ^2	Probabilité de l'équipartition
Muhacir – non muhacir	0,12	70%
Nomades – non nomades	0,35	60%
Alévis – non alévis	2,76	8%
Sunnites – non sunnites	1,31	15%
Migrants internes – non migrants internes	0,58	45%
Kurdes – non Kurdes	0,42	55%
Chrétiens – non Chrétiens	0,008	100%

Après lecture de ce tableau, on peut déduire qu'il est hautement probable que le fait d'être une implantation nomade, muhacir ou chrétienne, joue peu dans la répartition des bonnes ou des mauvaises terres. En revanche, l'équipartition peut être rejetée comme hypothèse de travail pour les implantations des groupes alévis et sunnites. Il semble que, lorsque l'on est alévi, les chances d'être implanté sur de mauvaises terres soient bien supérieures à celles des autres groupes. L'hypothèse que l'on peut alors avancer est que les alévis sont défavorisés, alors que les sunnites seraient mieux servis. Si nous enlevons du calcul les villages « mixtes » alévis et sunnites, au nombre de 8, ce déséquilibre dans la distribution des terres devient une quasi-certitude.

Cette différence entre alévis et sunnites pourrait s'expliquer par la composition du groupe d'hétérodoxes. Les alévis sont souvent d'anciens nomades : sur 29 implantations alévis, 18 sont aussi d'origine nomade. Le groupe sunnite paraît moins empreint de nomadisme : sur 70 implantations, 19 sont nomades. Nul besoin du χ^2 pour voir que le nomadisme est le fait plutôt des alévis que des sunnites. Aussi ce groupe d'implantations alévis reste-t-il plus marqué que le groupe sunnite par ce caractère. Pourtant, si l'on suit le même raisonnement que plus haut, il apparaît que le passé nomade n'influe pas plus dans l'accès aux bonnes terres que la date d'installation ; les premiers venus n'étant pas forcément les mieux servis⁵.

Comment expliquer cette nette différence entre alévis et sunnites ? La thèse largement admise est que les alévis, contraints par les persécutions et les poursuites de l'État ottoman, durent se retirer dans des zones difficiles d'accès pour échapper

5. Pour répondre à la question « la date d'installation peut-elle jouer dans la répartition des terres ? », nous ne pouvons raisonner qu'avec les villages dont nous connaissons avec une bonne certitude la période de fondation. Ils sont au nombre de 44. Il apparaît que la date d'installation ne joue pas dans la répartition des terres. Pour les trois périodes, le χ^2 reste inférieur à 0,12 (soit plus de 72 % de probabilité qu'il y ait équipartition).

aux autorités. Cependant, ce recul en direction des hauteurs a été plus ancien. Il ne toucha pas simplement les populations hétérodoxes : la mise en place du système de levées d'impôts durant l'Empire provoqua plusieurs jacqueries, ainsi qu'une désertification générale des vallées : à partir du XVI^e siècle, les villages de plaine disparaissent alors que les villages de montagnes se multiplient (Akdağ, 1945). Encore une fois, jusqu'au XIX^e, l'Anatolie centrale paraît vide, et l'abondance de terres vacantes permet aux paysans une grande mobilité. Nous observons d'ailleurs cette mobilité à travers le groupe de « migrants intérieurs », qui semble privilégié par rapport aux autres. Or ce groupe se caractérise par son orthodoxie : on compte 7 implantations « alévis-migrants intérieurs », dont 5 mixtes « alévis-sunnites ». Est-il besoin de recourir au test du χ^2 pour affirmer que si l'on enlève les villages mixtes, le groupe « migrants intérieurs » n'est presque pas sécant avec le groupe « alévi » ? Il semble donc que peu d'alévis aient migré à l'intérieur du pays pour acquérir de meilleures terres.

À partir de ce constat, on peut émettre l'hypothèse suivante : les alévis ont, comme les autres, reculé vers les montagnes lors de la période ottomane, peut-être selon des temporalités autres. Mais, à la différence d'autres groupes, notamment sunnites, ils n'ont pas profité du XIX^e siècle pour migrer à la recherche de meilleures terres. Si des migrants sunnites sont venus de toute la Turquie à Yozgat, le courant migratoire interne alévi est certainement beaucoup plus faible, du moins il n'apparaît ici absolument pas. Pourtant, la région de Yozgat était dynamique au cours du XIX^e siècle, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Puisqu'elle fut un pôle attractif pour des populations sunnites, elle aurait pu l'être aussi pour des populations alévies. Or, ce n'est visiblement pas le cas. On pourrait donc dire que les alévis étaient, avant le XX^e siècle, plus sédentaires que les sunnites : ils seraient restés sur leurs mauvaises terres, alors que certains sunnites les auraient quittées. Nous retrouvons donc l'hypothèse rencontrée plus haut de la méfiance des alévis. Se sentant en danger, ils avaient encore peur de migrer à travers le pays - d'autant plus que peu de contrées étaient peuplées majoritairement d'alévis. Ce serait donc le rapport au pouvoir central et à la population environnante qui expliquerait cet accès limité aux bonnes terres.

La question est alors de savoir si cette mauvaise répartition des ressources entraîne des comportements spécifiques par ailleurs. Les alévis, pour échapper à leur condition, ont-ils investi dans l'éducation ? Furent-ils les plus nombreux à migrer lors de l'exode rural ?

Un accès différentiel à l'alphabétisation

L'alphabétisation constitue le second critère qui aide à comprendre l'accès différentiel aux ressources des groupes de population de Sorgun. La source utilisée ici est le recensement de population de 1965 qui donne le nombre d'alphabétisés par village. Grâce à ces données, j'ai pu calculer le pourcentage d'alphabétisation pour

chaque village de Sorgun. Le taux moyen d'alphabétisation est de 25 %, ce qui paraît très faible au regard de celui de la Turquie à cette période (48,7 %) (Yurt Ansiklopedisi, 1982a : 650). M'interrogeant sur cet arrondissement précis, il m'a paru plus pertinent de prendre comme seuil à partir duquel on peut qualifier un village comme « alphabétisé » ce taux de 25 %, taux moyen des villages de Sorgun.

Une corrélation est-elle observable entre la qualité de la terre et l'alphabétisation des villages ? Avec une probabilité de l'équipartition de plus de 70 %, nous pouvons estimer que la qualité de la terre n'influe probablement en rien sur l'alphabétisation. On peut en conclure que statistiquement, la pauvreté en terres n'entraîne pas un investissement différentiel dans cette autre source de capital qu'est l'alphabétisation. Les villageois mal dotés investissent dans l'éducation, mais ni plus ni moins que ceux qui ont de meilleures terres.

On peut ensuite chercher à savoir si le comportement électoral⁶ est corrélé à l'alphabétisation. Nous suivons toujours la même méthode et nous obtenons un χ^2 de 0,02, ce qui équivaut à une probabilité très forte (90 %) qu'il y ait équipartition. Le vote et l'alphabétisation ne sont donc pas corrélés.

Nous réitérons le procédé en nous demandant si la taille démographique des implantations et l'alphabétisation peuvent entretenir une quelconque corrélation, ce qui pourrait être le cas si, par exemple, des écoles ont été construites sensiblement plus tôt dans les grandes implantations que dans les petites. Avec un χ^2 de 0,0016, l'équipartition est une certitude. Par conséquent, la taille démographique des villages n'a pas d'influence sur l'alphabétisation. Que l'on habite un gros ou un petit village, la probabilité qu'il soit « lettré » est la même. Ainsi, le fait que certains « gros villages » aient pu obtenir une école plus tôt que d'autres, plus petits, semble en 1965 largement « amorti ».

Le même constat s'impose si l'on se penche sur la date d'implantation des villages. Les χ^2 sont très faibles. L'équipartition entre les différentes périodes d'installation nous permet de conclure que la date d'implantation n'influe en rien sur l'alphabétisation.

On peut donc conclure que l'alphabétisation des villages ne semble pas répondre à un quelconque clivage démographique, historique, pédologique ou politique. Qu'en est-il des catégories déjà dégagées précédemment ?

Tableau 6. χ^2 de l'alphabétisation selon les catégories de village

	Sunnites	Nomades	Muhacir	Migrants internes	Kurdes
Alévis	0,25	1,08	0,38	0,32	0,5
Sunnites		0,543	1,3	0,0357	1,12
Nomades			2,5	0,2	1,9

6. Les villages présentent des comportements électoraux marqués et relativement stables.

Tableau 6. χ^2 de l'alphabétisation selon les catégories de village (suite)

	Sunnites	Nomades	Muhacir	Migrants internes	Kurdes
Muhacir				1,27	0,068
Migrants internes					1,17

L'équipartition est relativement forte entre les différents groupes. On remarquera plus particulièrement que les implantations aléviées paraissent alphabétisées dans les mêmes proportions que les implantations sunnites. La confession n'est donc pas une ligne de partage en ce domaine ; le discours commun voulant que l'alphabétisation aléviée soit bien supérieure à celle des sunnites trouve ici un premier démenti.

Une ligne de fracture est toutefois observable. Le groupe d'implantations « nomade » semble présenter une disparité forte avec le groupe « *muhacir* » et le groupe « kurde ». Ces deux derniers groupes paraissent en effet plus « lettrés » que les autres. Si l'on raisonne toujours en termes d'implantations, ils présentent tous deux un pourcentage⁷ d'implantations « alphabétisées » bien supérieur aux autres catégories de villages. Inversement, le groupe « nomade » se distingue par son faible pourcentage d'implantations alphabétisées. En 1965, les nomades turcophones, dont la langue fut le ciment « purificateur » du turc moderne, ne maîtrisent pas le nouvel alphabet. En revanche les supposés non turcophones (kurdes et *muhacir*) l'ont adopté, alors même que l'on aurait tendance à les imaginer, parce que non – ou plus tardivement – turcophones, comme s'inscrivant dans une certaine marginalité linguistique.

L'étude de la répartition de l'accès aux bonnes terres et à l'alphabétisation nous a permis de caractériser un peu mieux les populations de Sorgun. Qu'en est-il maintenant dans l'émigration ? Retrouve-t-on des lignes de partage similaires à la répartition des terres, ou la même homogénéité que présente l'alphabétisation ? Maintenant que nous savons mieux comment se distribue l'accès aux ressources selon les groupes, nous pouvons chercher à savoir qui part et tenter d'établir d'éventuelles corrélations.

7. 57 % pour le groupe « *muhacir* » et 62,5% pour le groupe « kurde ». On doit toutefois relativiser ce dernier pourcentage en rappelant la taille de l'échantillon (huit villages). La moyenne pour l'ensemble des groupes est de 44%.

L'ÉMIGRATION À SORGUN

Tableau général de l'émigration dans l'ilçe de Sorgun

Il a été possible d'avoir accès à l'ensemble des recensements de l'arrondissement de l'Institut de statistique d'État⁸ depuis 1927. La population de Sorgun et celle des villages évoluent de façon parallèle durant le XX^e siècle. Si la croissance de l'ensemble des villages est régulière, elle reste cependant bien en deçà de l'évolution de la population de l'arrondissement qui triple en cinquante ans. Ce dernier phénomène s'explique essentiellement par la très nette progression de la ville de Sorgun : elle passe d'une population d'un peu plus de 2 000 habitants en 1935 à un peu moins de 50 000 habitants en 1997, avec une brusque accélération à partir de 1985⁹. Sorgun est le véritable « moteur » démographique de la région ; elle est un pôle attracteur avec, comme activités industrielles, une mine de charbon ouverte dans les années 1960 et, au début des années 1990, une fabrique de sucre. Cette évolution démographique ne permet de repérer des « ruptures », indices de départs massifs vers la ville ou vers l'étranger. Comment procéder pour mettre à jour d'une façon fine la migration, alors qu'aucune source statistique ne rend compte de ce phénomène ?

En Turquie, les migrations de travail sont essentiellement masculines, au moins dans un premier temps. Aussi, les villages « touchés » par l'émigration se caractérisent-ils par un *sex ratio* déséquilibré, reflétant le manque d'hommes. Ce déséquilibre peut par conséquent être considéré comme l'indice d'une migration. Pour rendre compte du phénomène migratoire, on peut donc observer l'évolution du *sex ratio* pour chaque village. Pour chaque année de recensement, il est donc possible de caractériser chaque village comme « migrant » ou « sédentaire », même si ces catégories aplanissent nécessairement une réalité plus complexe. On peut ainsi établir le nombre de villages présentant un *sex ratio* déséquilibré, et donc

8. Il faut préciser les problèmes que pose l'utilisation de cette source. L'arrondissement a changé fréquemment de frontières durant la première moitié du XX^e siècle. Certains villages pouvaient lui être rattachés pendant vingt ans puis être reliés à un autre arrondissement, pour réapparaître un peu plus tard. Cela complique bien sûr le décompte tant au niveau de l'analyse totale de Sorgun – une chute brutale de la population s'explique-t-elle par un départ massif ou parce que l'administration turque à jugé bon d'alléger l'arrondissement de quelques villages ? – qu'au niveau des différentes catégories utilisées plus haut. Comment saisir, par exemple, l'évolution démographique des villages appartenant à tel groupe lorsque pour certains d'entre eux un quart des informations manque ? Lorsqu'il n'était pas possible de retrouver les données dans les registres des autres arrondissements, j'ai enlevé du décompte les quelques villages « vagabonds ».

9. La population double presque entre 1985 et 1997. Sorgun est, avec Yerköy, l'une des seules villes démographiquement dynamiques du département.

« migrants », pour chaque catégorie d'implantation¹⁰. On obtient alors les bases de données suivantes¹¹.

Tableau 7. Nombre d'implantations « migrantes » pour chaque catégorie 1940-1975

	Alévites	Sunnites	Nomades	Muhacir	Migrants internes	Kurdes	Avant l'Empire ottoman	XV ^e -XVII ^e siècles	XIX ^e -XX ^e s.
1940	12	27	12	10	12	4	4	12	4
1945	5	13	3	5	5	2	1	4	4
1955	7	11	8	6	4	3	3	4	2
1960	7	6	3	5	3	1	0	3	4
1965	7	14	4	7	8	1	2	4	2
1970	16	40	17	12	16	7	7	15	6
1975	9	19	8	5	9	1	4	7	4
Nombre de points de départ effectif ¹²	63	130	55	50	57	19	12	21	11
Nombre d'implantations	29	70	34	21	27	8	21	49	26

Tableau 8. Répartition des implantations « migrantes » selon leur accès aux ressources, 1940-1975

	Alphabétisés	Analphabètes	PB	PH	Bonnes terres	Mauvaises terres
1940	17	22	25	13	15	24
1945	10	7	8	9	4	13

10. Malheureusement, les recensements de population permettent seulement de calculer le *sex ratio* des années 1940, 1945, 1955, 1960, 1965, 1970 et 1975, la différence hommes-femmes n'étant pas prise en compte les autres années.

11. La catégorie « chrétienne » ne peut plus être prise en compte à partir des années 1920, tout indiquant que ces villages se sont vidés à cette époque.

12. Je raisonne à partir de nombre de points de départ possibles et effectifs et non en « volume de population ».

Tableau 8. Répartition des implantations « migrantes » selon leur accès aux ressources, 1940-1975 (suite)

	Alphabétisés	Analphabètes	PB	PH	Bonnes terres	Mauvaises terres
1955	11	8	14	5	5	14
1960	9	4	8	4	3	10
1965	11	10	12	9	9	12
1970	30	25	38	16	23	32
1975	12	14	18	8	9	17
Nombre des points de départ de migration	100	90	123	64	68	122
Nombre d'implantations	41	48	57	31	44	49

Les déterminants de l'émigration

La question est de déterminer qui migre : certains groupes ont-ils une propension à la migration supérieure aux autres ? Pour répondre à cette question, il faut procéder à un certain nombre de calculs dont je vais brièvement retracer le raisonnement à travers l'exemple des groupes dotés de bonnes et de mauvaises terres.

Entre 1940 et 1975, le nombre total de points de départ effectifs « bonnes terres » est de 68, pour 308 points de départ possibles sur sept recensements (7 × 44). Celui des points de départ « mauvaises terres » est de 122, pour 343 points de départ possibles sur sept recensements (7 × 49). On peut comparer ces deux résultats à l'aide d'un tableau croisé.

Tableau 9. Répartition des points de départ migrants selon les villages dotés de bonnes et de mauvaises terres

	Nombre de points de départ effectifs « migrants »	Nombre de points de départ effectifs « sédentaires »	Total
« bonnes terres »	68	240 = X-68	X = nombre de recensements × nombre d'implantations « bonnes terres » = 7 × 44 = 308

Tableau 9. Répartition des points de départ migrants selon les villages dotés de bonnes et de mauvaises terres (suite)

	Nombre de points de départ effectifs « migrants »	Nombre de points de départ effectifs « sédentaires »	Total
« mauvaises terres »	122	221 = Y - 122	Y = nombre de recensements × nombre d'implantations « mauvaises terres » = 7 × 49 = 343
Total	A = 122 + 68 = 190	B = 240 + 221 = 461	T = X + Y = A + B = 651

X = nombre de points de départ possibles « bonnes terres » sur sept recensements ;
 Y = nombre de points de départ possibles « mauvaises terres » sur sept recensements ;
 A = nombre total de points de départ effectifs ; B = nombre total de points « sédentaires ».

Après le calcul du tableau théorique, on constate que le χ^2 est de 14. L'hypothèse de l'équipartition des villages migrants entre ceux dotés de bonnes et de mauvaises terres est rejetée avec certitude. On peut donc conclure que le phénomène migratoire se rencontre avant tout dans les villages dotés de mauvaises terres.

Le même raisonnement est répété avec l'alphabetisation et la taille démographique des implantations. Si la taille démographique des villages ne semble pas avoir d'effet sur le phénomène migratoire ($\chi^2 = 0,11$), l'alphabetisation joue indéniablement un rôle ($\chi^2 = 4,74$). En effet, lorsque l'on compare le tableau de la répartition observée et le tableau théorique, il apparaît clairement que les villages plus fortement alphabetisés sont plus souvent candidats au départ. Nous pouvons donc conclure que la mauvaise qualité de la terre est un facteur de migration important et que l'alphabetisation influence positivement la migration ; enfin, la taille démographique du village n'est pas un facteur migratoire.

Pour le savoir, nous devons continuer notre investigation en nous interrogeant sur les éventuelles différences entre les catégories : existe-t-il des catégories de population plus mobiles que d'autres, ou règne-t-il une homogénéité ? Le même raisonnement que ci-dessus a été suivi, avec un nombre de points de départ possibles différent, comme nous allons le voir avec l'exemple des alévis. Le groupe est ici comparé à son « ombre ». Nous obtenons le tableau suivant :

Tableau 10. χ^2 de la répartition de la propension migratoire des villages depuis les années 1940 selon les catégories de village

	χ^2	Probabilité d'équipartition
Alévis - « non alévis »	0,48	Plus de 50 %
Sunnites - « non sunnites »	6,75	1 %

Tableau 10. χ^2 de la répartition de la propension migratoire des villages depuis les années 1940 selon les catégories de village (suite)

	χ^2	Probabilité d'équipartition
Nomades - « non nomades »	6,7	1 %
Muhacir - « non muhacir »	2,14	Environ 15 %
Migrants internes - « non migrants internes »	0,12	Plus de 70 %
Kurdes - « non kurdes »	0,6	Plus de 50 %

Il apparaît clairement que plusieurs groupes ont des comportements migratoires marqués, notamment les groupes « muhacir », « sunnite » et « nomades » ; le premier par sa propension à migrer, les deux derniers par leur relative sédentarité.

La question est dès lors de savoir si la sédentarité du groupe « sunnite » est due au poids des nomades qui le constituent. Pour le savoir, il suffit d'enlever la composante « nomade » et d'observer la nouvelle répartition du groupe « sunnite »¹³. Après avoir comparé ce nouveau groupe sunnite avec son groupe « ombre », on obtient un χ^2 de 0,09, soit une probabilité de plus 70% qu'il y ait équipartition, ce qui confirme l'hypothèse du poids déterminant de cette composante « nomade ». Abstraction faite de cette dernière, le groupe « sunnite » ne présente pas de véritable caractéristique migratoire.

Le groupe « nomade » se caractérise donc par sa sédentarité. Il faut maintenant chercher à explorer plus avant cet oxymore « sédentarité nomade ». Existe-t-il une ligne de partage confessionnelle traversant ce groupe ? Autrement dit, les « nomades » alévis sont-ils plus ou moins portés à migrer que les « nomades » sunnites ? Le χ^2 entre la répartition du groupe « nomade sunnite » et le groupe « ombre » se révèle élevé, puisqu'il avoisine une valeur de 5,11. L'hypothèse de l'équipartition est donc très improbable : le groupe « sunnite et nomade » se distingue donc des autres par sa grande sédentarité. La même opération effectuée pour le groupe « nomade alévi » donne un χ^2 de 0,02, ce qui équivaut à une probabilité de plus de 90% qu'il y ait équipartition entre ce groupe et son « ombre ». Le groupe « alévis nomades » ne présente donc aucune caractéristique migratoire notable. En revanche, les alévis qui ne sont pas « nomades » sont associés à une forte mobilité¹⁴. Deux groupes semblent particulièrement portés à migrer : les muhacir et les alévis « non nomades ». Un seul semble privilégier la sédentarité : les nomades « sunnites ».

13. Le nombre de points de départs obtenus est 106 (130 points de départ sunnite - 24 points de départ sunnite nomade). Le nombre de points de départ potentiel est (70-19). 7 = 357. (19 étant le nombre de villages nomades sunnites).

14. Le χ^2 entre les alévis « non nomades » et leur « ombre » est de 17,21.

Nous avons vu plus haut que le fait migratoire semblait étroitement corrélé à deux facteurs : l'alphabétisation et la qualité des terres. Pour expliquer ces comportements migratoires, on peut donc croiser ces deux facteurs et observer si ce groupe de nomades « sunnites » réunit tous les facteurs (analphabètes + bonnes terres)¹⁵.

Tableau 11. Accès aux ressources des groupes à comportement migratoire marqué

Catégories de villages	Comportement migratoire	Alphabétisation	Terres
Nomades sunnites	Très faible migration	Faible	Bonnes
Muhacir	Forte migration	Forte	Bonnes
Alévis non nomades	Forte migration	Normal	Mauvaises

Des deux groupes se caractérisant par une forte propension à migrer, celui des alévis non nomades semble réunir les deux facteurs déterminants de la migration, à savoir un taux d'alphabétisation relativement élevé et des terres relativement mauvaises. Les *muhacir*, pour leur part, ont un taux d'alphabétisation élevé, mais sont installés sur de bonnes terres. En revanche, les « nomades sunnites », qui se distinguent par leur sédentarité, présentent une alphabétisation relativement faible et des terres de bonne qualité, c'est-à-dire qu'ils sont le portrait en négatif des implantations migrantes.

Il semble donc que ce soit le facteur « nomade » qui soit explicatif de la sédentarité. En effet, si l'on compare la mobilité respective des deux groupes « alévis non nomades » et « alévis nomades », l'on se rend compte que les alévis non nomades sont nettement plus mobiles que les nomades ($\chi^2 = 3,8$). Pourtant, ce sont là deux populations équitaires concernant l'accès aux ressources que sont la terre et l'alphabétisation. D'autre part, le groupe alévi nomade ne présente pas une sédentarité spécifique par rapport aux autres types d'implantation. La question de cette stabilité nomade reste donc ouverte. Mais elle nous permet, par contraste, d'observer la mobilité des alévis et d'avancer un peu plus dans le raisonnement. En effet, si la terre et l'alphabétisation ne permettent pas de rendre compte de la différence entre les deux groupes alévis, nous devons tenter de trouver d'autres raisons à cette différence de mobilité. On touche ici aux limites d'une approche quantitative, qui permet de dégager des régularités importantes mais qui reste nécessairement réductrice. Un point de vue plus qualitatif doit dès lors être adopté en s'interrogeant, dans un premier temps, sur l'influence du rapport à l'environnement social local sur le phénomène émigratoire. Autrement dit, les alévis, et plus particulièrement les Kayalarlı, partent-ils relativement plus non seulement parce qu'ils ont un accès différentiel aux ressources mais aussi parce qu'ils ont subi des pressions de leurs

15. Les catégories « kurde » et « migrants internes » ne sont pas pris ici en compte, en raison de l'absence de caractéristique migratoire notable.

voisins sunnites ou des institutions étatiques ? Est-ce pour fuir un environnement hostile qu'ils ont quitté leurs villages ? Pour répondre, il est nécessaire de saisir les relations de voisinage et le rapport à l'autre qu'entretient chaque village alévi, les situations pouvant diverger énormément. Le niveau pertinent d'analyse est toujours celui du local (*l'ilçe*) mais notre point de départ est maintenant le village de Kayalar. Nous analyserons son inscription dans l'arrondissement de Sorgun.

L'environnement local : stigmates, concordes et conflits

LES RELATIONS AVEC L'ENVIRONNEMENT SUNNITE

Le village de Kayalar a comme voisins au nord trois villages sunnites. Au sud, se situe Sorgun, ville marquée par son orthodoxie. À part deux villages alévis proches, Abalı et Başköy, l'environnement de Kayalar est sunnite. De nombreux travaux ont souligné la conflictualité entre les alévis et les sunnites. Dès lors, on peut se demander si cet environnement n'a pas influencé la prise de décision de départ. Nous chercherons donc à saisir les relations de Kayalar avec ses voisins sunnites, avec la sous-préfecture proche (Sorgun), majoritairement sunnite, et plus largement avec l'État.

Le jeu de stigmatisation entre alévis et sunnites

D'après les Kayalarlı, le stigmate le plus courant des sunnites à l'encontre des alévis porte sur le non respect des ablutions : ils ne se laveraient pas après le coït, cause d'impureté rituelle majeure (*cenabet*) dont on ne peut se purifier que par une ablution (*gusül*) où l'eau doit couler sur l'ensemble du corps. Les alévis ne procéderaient pas aux ablutions rituelles journalières (*aptes*), qui purifient des impuretés mineures induites par le contact avec une substance souillante comme le sperme, l'urine, les boissons fermentées, la sueur.

Moins souvent énoncé que le premier, le stéréotype d'amateurs d'orgie sexuelle, lors de la cérémonie du *cem*¹ – qui réunissait l'ensemble du village –, revient cependant fréquemment dans les entretiens. Les alévis se pensent perçus par les sunnites comme pratiquant des *mum sôndü* (« la bougie s'est éteinte ») : au moment paroxystique du rituel, ils souffleraient les lumières, « ne connaîtraient plus alors ni leur sœur, ni leur mère »². Il est évident que cette cérémonie nocturne qui réunissait les hommes et les femmes ensemble mais séparés, marqués par des danses mixtes, voire des trances, de la consommation d'alcool, ne pouvait qu'enflammer l'imaginaire des voisins.

Face à ses stigmates, les Kayalarlı adoptent deux stratégies visibles notamment dans les blagues que nous pourrions définir comme étant de l'ordre du retournement et du renversement du stigmaté. Renverser un stigmaté est un procédé qui vise à se le réapproprier en l'érigant comme qualité. Retourner un stigmaté est en revanche de l'ordre du « c'est celui qui dit qui est », pour reprendre une formule chère à nos cours d'école : l'énonciateur du stigmaté a, en fait, le défaut que lui-même décrit chez autrui. Je donnerai ici pour exemple de retournement de stigmaté les moqueries qu'adressent les alévis à l'égard des sunnites concernant le rituel qualifié de « sunnite » du *hülle*. Si, à la suite d'une dispute conjugale, le mari en arrive à dire la formule rituelle pour le divorce – trois fois « *boş ol* » (« sois vide » : « sois divorcée ») –, sa femme cesse d'être alors religieusement légitime (*halal*) pour lui. Il doit donc procéder à cette cérémonie pour qu'elle le redevenue. Selon les alévis, il faut que « devant ses yeux, sa femme fasse l'amour avec un autre homme. Il faut qu'il voit sa femme coucher avec un autre homme : il doit la voir et l'entendre. C'est pour le punir et pour qu'il ne s'avise plus de recommencer. Après, il peut appeler le *hoca* qui fait le *nikah* (prière pour le mariage religieux), et sa femme redevient *halal*. Généralement, on prend l'idiot du village puisqu'un idiot, on ne va pas le croire. Évidemment, si on le fait avec un voisin, cela peut ressortir. Ou bien, ça peut être dangereux, parce que le voisin peut décider de ne pas rendre la femme... ». Si l'essentiel du rituel est relaté – condition du recours au *hülle*, mariage fictif, divorce et remariage avec le premier mari – les alévis omettent de préciser que tout se passe sous le contrôle du *hoca* et que cela ne va pas jusqu'à la consommation charnelle. Nous avons ici le symétrique de l'accusation de « *mum sôndü* » décrit plus haut. Par ailleurs, cette cérémonie donne lieu à des blagues, notamment avec le thème de « *şart olsun* ». Cette dernière expression est un serment qui, s'il n'est pas honoré,

1. *Cem* ou *ayin-i cem* : *ayin* désigne la cérémonie, et *cem* signifie communauté, rassemblement. Le *cem* est la principale cérémonie des alévis et des bektachis. La cérémonie serait la répétition sur terre du *Karklar Meclisi*, le Banquet des Quarante, qui eut lieu dans l'au-delà, sous la présidence d'Ali, pendant l'ascension céleste du Prophète (*mirac*). Elle se déroule généralement la nuit, réunit les fidèles de deux sexes et se termine, chez les bektachis et certains groupes alévis, par des agapes arrosées d'alcool, ce qui suscite de vives critiques des milieux orthodoxes.

2. Ce stéréotype est attesté dès le XVI^e siècle (Mélkoff, 1975).

oblige la personne à divorcer de sa femme. Pour la retrouver, il devra alors procéder à un *hülle*.

« Cela se passait dans un village alévi, un sunnite devait aller sur son terrain avec son âne mais ce dernier bougeait tout le temps. Au moment où il arrive enfin à monter, il aurait dit : "*Şart olsun, sirttan inerse* !" ["si je descends de son dos, *şart olsun* !"]. Le voilà donc condamné à rester sur son âne à moins de se résoudre à divorcer de sa femme. Le temps passe jusqu'au moment où ses enfants viennent le voir. Il leur explique son histoire, et ces derniers l'envoient voir un *hoca* qui ne peut rien faire pour lui. Au moment où il rentre chez lui désespéré, un alévi passe par là et apprend l'histoire. Il lui dit alors : "Moi, je peux te faire descendre de là". "Comment tu ferais ça, lui répond le sunnite, qu'est ce que tu en sais, tu es un *kızılbaş*". L'alévi lui donne tout de même le nom d'un *dede*³ connu. Le sunnite va voir le *dede* qui après un petit moment de réflexion, lui donne la solution : "Tu vois l'arbre, tu passes à côté, tu t'accroches, tu laisses filer l'âne et tu descends de l'arbre. Tu ne descendras pas de l'âne mais de l'arbre, et c'est bon" ».

Les sunnites apparaissent ici comme des simplets, coincés dans leurs rites rigides, comme le respect scrupuleux du serment prononcé un peu trop vite, tandis que les alévis, bien que traités de *Kızılbaş* (têtes-rouges) – une insulte qui renvoie à l'impureté rituelle, voire synonyme de « *mum sôndü* » – sont généreux et souples. Le *dede* révèle sa supériorité sur le *hoca* en donnant une solution là où son « confrère » sunnite est resté impuissant. Il y a donc un renversement du stigmaté qui procède par accentuation de l'absurdité de ce genre de tradition : dire trois fois « *boş ol* » précipitamment amène à une situation parfaitement humiliante, tout comme « *şart olsun* » peut conduire à demeurer le restant de ses jours sur le dos d'un âne.

Mais le stigmaté peut être aussi accepté, neutralisé grâce à la plaisanterie, pour mieux procéder à un retournement qui peut finir en renversement comme l'illustre cette petite histoire qui s'est déroulée dans les années 1960 à Abalı, village alévi, voisin de Kayalar.

Des Abalılar discutaient un jour avec des sunnites des villages alentours, ils rigolaient comme ça... Un sunnite disait « Vous, les alévis, vous irez directement en enfer ». Alors un alévi a dit : « Écoute, d'accord ! Nous, on ira en enfer. Mais les femmes sunnites qui ont été infidèles, elles iront où ? ». Le sunnite : « En enfer ! ». L'alévi : « Alors nous, on s'amusera bien avec vos femmes en enfer ! ».

Le stigmaté est ici pleinement accepté : un interlocuteur alévi reconnaît que « les alévis sont des mauvais croyants, raison pour laquelle ils finiront en enfer ».

3. *Dede* : littéralement « grand-père ». Chef spirituel d'une communauté alévi.

Cette acceptation se couple d'un retournement, puisqu'en définitive les épouses de ces sunnites sont infidèles, alors qu'elles devraient être des parangons de vertu en raison de la stricte séparation des sexes et du voile. On retrouve le côté irrévéréncieux alévi – l'absence de peur de l'enfer, puisque l'on peut s'y amuser – qui procède du renversement de stigmaté : « nous ne partageons pas vos "balivernes" et nous en sommes fiers ».

Plus encore, cette dernière anecdote montre qu'il y avait aussi des relations à plaisanterie entre sunnites et alévis. Les rapports n'étaient donc pas si crispés que cela. En effet, malgré ce jeu de stigmatisation, les relations entre villages alévis et sunnites n'étaient pas marquées par une conflictualité remarquable. Si les alévis se doutaient qu'ils n'étaient pas particulièrement bien perçus par leurs voisins, les relations étaient plutôt courtoises.

Madımak et çorak : les relations avec les villages sunnites

Cette courtoisie et ce maintien du bon voisinage ne signifient pas l'absence de conflits et de bagarres. Les raisons n'étaient cependant jamais religieuses mais d'empiètement du territoire. Kayalar était en effet un petit village dont l'économie était essentiellement pastorale. Il comptait un troupeau de brebis de plus de 600 têtes. La croissance démographique exerçant une pression sur la terre, le pâturage se trouvait menacé par la progression de l'agriculture. Les conflits tournaient bien souvent autour de questions d'errance de bêtes dans les champs voisins. Cela pouvait dégénérer en insultes, allant parfois (rarement) jusqu'à la bagarre généralisée. Deux sont restées célèbres, la première avec un village sunnite, la seconde avec Başköy. Le scénario est le même. Des bêtes errent sur les terres des voisins, endommagent les cultures et se font capturer par les propriétaires des champs en guise de compensation. Quelques Kayalarlı protestent alors, se groupent à la « frontière » du territoire villageois, menacent, insultent, bastonnent un ou deux voisins isolés qui courent rameuter le village. Dans les deux cas, l'affaire est portée devant la police. Ces deux affrontements brutaux entre villages montrent que la raison du conflit n'était pas religieuse, puisque Başköy est aussi alévi, mais bien territoriale.

Il faut donc retenir ici que la stigmatisation ne s'accompagnait pas forcément d'une animosité féroce. Les rapports entre villages n'étaient pas tendus. En outre, stigmatisation collective et affinités individuelles ne sont pas incompatibles. Ainsi, il pouvait y avoir des relations d'amitié entre sunnites et alévis, comme en eut Ali, le père de Bektaş. Faisant du commerce dans la région au début des années 1950, ce dernier avait su développer un réseau de relations à travers toute la contrée. Ce réseau n'était pas confessionnellement homogène mais mixte. Ali n'était pas le seul à Kayalar à circuler ainsi de village en village. Ces relations interpersonnelles entre villages sunnites et alévis constituaient un frein à toute explosion de violence. Plus généralement, malgré ces bagarres, une intrusion en territoire sunnite voisin ne tour-

naît pas forcément à l'affrontement. Le cas de la cueillette du *madımak* nous le montre très bien.

Kayalar se caractérisait par son pastoralisme. Cela impliquait la disparition de *madımak* (*Polygonum cognatum*, « renouvelée ») sur ses collines. Cette plante sauvage est au printemps l'objet d'une importante récolte. On peut même parler de passion du *madımak* tant les gens se mobilisent pour en cueillir le plus possible. Des groupes de femmes parcourent toute la journée les collines à la recherche de la denrée rare. Si le village de Kayalar est de nos jours un site recherché pour le *madımak*, et que des groupes de tous les villages des alentours viennent en ramasser, il n'en a pas toujours été ainsi. Les moutons se régalaient avec, il fallait le récolter dans les environs des villages qui n'étaient pas « pasteurs », c'est-à-dire essentiellement les villages du nord, sunnites. Le groupe de femmes se préparait la veille et partait tôt le matin. Lors de cette cueillette, elles étaient gardées par un ou deux hommes âgés armés de bâtons, de hachettes ou de revolvers. Aujourd'hui encore, l'espace sauvage est en effet considéré comme dangereux de par les meutes de chiens errants ou les hommes qui y circulent (notamment les bergers).

Cette intrusion en territoire voisin, pour effectuer ce qui pouvait être considéré comme une prédation, était relativement bien acceptée par les autres villages, même s'il y avait parfois quelques altercations quand l'année était mauvaise. En tout cas, il ne devait pas y avoir de danger sérieux, sans quoi la « garde » aurait été rajournée ou l'opération annulée. En effet, bien que le discours tenu sur cette plante souligne ses effets bénéfiques – « À la sortie de l'hiver, c'est bon de manger du *madımak*. Ça purge un peu. C'est de la verdure » – le *madımak* ne constitue pas un élément fondamental de l'alimentation. On peut s'étonner tout de même du laisser faire des sunnites devant cette immixtion des Kayalarlı. Est-ce parce qu'elle se limitait à l'espace sauvage ? Je ne pense pas : cette plante suscite suffisamment de passion – il faut voir les yeux d'un Anatolien s'illuminer devant un « gisement⁴ » de *madımak* – pour que cela puisse susciter une certaine « jalousie » autour du territoire producteur, avec éventuellement des interdictions, des restrictions ou des conflits, d'autant que l'on peut en faire commerce. Visible, le *madımak* est toujours resté un bien libre, c'est-à-dire non approprié, pour reprendre la classification de Cuisenier (1975 : 205).

J'ignore si les incursions des autres villages voisins se passaient toujours aussi bien, mais dans le cas des Kayalarlı, cela tient sans doute au fait que les sunnites ne pouvaient pas se permettre de leur en interdire l'accès. En effet, Kayalar avait une denrée bien plus précieuse que le *madımak* : la terre *çorak*. L'un des plus grands gisements de cette argile bleue se trouvait dans son territoire. Elle jouait un rôle fondamental dans la construction des toits plats des anciennes maisons en *kerpiç*

4. Le *madımak* a ceci de particulier qu'on le retrouve rarement deux années de suite au même endroit. Un phénomène qui s'explique simplement par la méthode de cueillette : on arrache bien souvent les racines avec la plante.

(boue et paille séchées). Ces toits plats nécessitaient chaque année que l'on rajoute une couche de cette argile pour assurer l'étanchéité de la maison. Ainsi, au début de chaque automne avant l'hiver, Kayalar voyait défiler des cortèges de charrettes de tous les villages voisins.

Cette arrivée massive entraîna d'ailleurs une tentative de privatisation de la part des Kayalarlı. À défaut de faire payer la terre bleue, certains eurent l'idée d'instaurer un droit de passage dans le village pour chaque charrette. Cela eut pour seule conséquence de se brouiller avec tous les voisins, et il fallut bientôt revenir en arrière. Cette terre faisait aussi partie des biens « libres ». Tout le monde avait le droit de venir se servir dans les collines de Kayalar. Cela n'empêchait nullement sa commercialisation, donc sa privatisation. Les jeunes désireux de faire leur première expérience dans le commerce remplissaient quelques charrettes de *çorak* pour la vendre à Sorgun.

Cette terre bleue mettait Kayalar en relation avec de nombreux villages situés au maximum à une journée de marche. Ces derniers ne pouvaient pas se permettre d'avoir de mauvaises relations avec lui, sans quoi l'accès au principal banc d'argile des environs aurait pu leur être fermé. L'hypothèse que l'on peut faire ici est que l'argile est créatrice de liens sociaux, d'une interconnaissance entre les villages.

Sorgun, un lieu d'anxiété ?

Les relations entre les villages étaient donc marquées par une certaine politesse, ce qui n'enlève rien à la force des stéréotypes que l'on peut proférer à l'encontre de « l'autre » lorsqu'il a le dos tourné. Si cette réalité était celle du village, il en allait différemment dans l'espace urbain de Sorgun, la sous-préfecture.

La ville a ceci de différent que les rapports sont moins personnels. Tout le monde ne connaît plus tout le monde. Ce degré d'anonymat permet des rencontres inattendues, bonnes comme mauvaises. Il faudrait préciser que la ville est un lieu orthodoxe où les alévis ne sont arrivés « qu'après » les autres.

Sorgun est situé à quelques heures de marche de Kayalar. Régulièrement, les villageois descendaient en ville pour les marchés du lundi ou du jeudi. Ils y faisaient commerce, vendaient le surplus de leur production et achetaient le nécessaire pour la maison. Si cet espace public était donc familial, il n'était pas pour autant « domestique ». L'espace public était régi par les règles de la République, certes, mais les codes de conduite orthodoxes étaient dominants. L'orientation politique de Sorgun a toujours été plutôt conservatrice avec une radicalisation à partir de 1995. Ce climat conservateur, moins pesant dans les années 1960 que dans les années 1970, perforce l'espace public. Aussi, est-il très mal vu de fumer une cigarette en période de jeûne ou de consommer de l'alcool dans un lieu où l'on est visible de la rue. Descendre en ville pour un alévi signifiait, et signifie toujours, adopter un certain nombre de comportements qu'il était loin d'avoir au village.

Manifester un comportement hétérodoxe dans cet espace éminemment orthodoxe revenait à s'exposer à une sanction sociale. En ville, le stigmate de *kızılbaş* (littéralement « fête rouge », hérétique) pouvait être envoyé à la figure de n'importe quel alévi sans que ce dernier puisse réellement répondre. L'orthodoxie norme les espaces d'anonymat au début des années 1960. Il en exclut l'hétérodoxie, si bien que certains sunnites peuvent se permettre d'être impolis, le rapport de force étant nettement en la défaveur des alévis. Enfin, la discrétion dont savaient faire preuve les alévis étaient également liées aux activités essentiellement commerciales des villageois à Sorgun, à partir des années 1960. Indiquer son appartenance alévie aurait été s'exposer à de possibles boycottages.

Si l'espace urbain n'était pas domestique, les habitants des villages alévis environnants ont néanmoins peu à peu investi à Sorgun. À Kayalar, cet investissement s'est fait en plusieurs étapes. Dans les années 1950, un groupe d'une dizaine de personnes faisait du commerce itinérant. Ils achetaient des bêtes (vaches, moutons, veaux etc.) dans les villages et les vendaient sur les marchés des villes comme Sorgun, Çorum, Yozgat. Cette activité commerciale dura une dizaine d'années pour commencer à décliner. Un seul homme continua, abandonnant complètement ses activités paysannes pour s'installer définitivement à Sorgun. Il acheta du terrain et investit dans l'immobilier. Ce fut l'élément déclencheur au village. Entendant que le prix du terrain en ville ne cessait d'augmenter, certains vendirent une ou deux parcelles pour en acheter là-bas. Ils n'opérèrent pas pour autant une reconversion économique. Ils continuaient leurs activités agricoles mais ils construisaient à Sorgun pour louer. Le moment était propice puisque la ville connaissait alors une explosion démographique.

Peu à peu, plusieurs personnes quittèrent le village pour s'installer au nord de la ville, dans le quartier de Yenidoğan qui n'allait pas tarder à devenir « alévi ». Cette appropriation de la ville, tant symboliquement qu'économiquement, peut paraître normale. On peut toutefois s'interroger. En effet, l'embryon d'urbanisation de cette population rurale étonne étant donné le climat d'hostilité contre les alévis et la discrétion dont ils devaient faire preuve. Il est curieux que des personnes « stigmatisées » risquent de si grands investissements dans un espace qui pouvait présenter des menaces. Devant ces faits, nous pouvons avancer que s'ils avaient réellement eu peur, ils n'auraient sans doute pas vendu leurs terres pour en acheter en ville, mettant ainsi toutes leurs économies dans un territoire considéré comme dangereux. L'investissement leur paraissait non seulement rentable mais aussi sûr.

LE RAPPORT À L'ÉTAT

Quel était le rapport du village à l'État ? Étant alévi, on pourrait poser comme allant de soi que ce village était tout acquis à l'idéologie kémaliste dès le début de la

République. Cette alliance qui paraît dans de nombreuses études comme « naturelle », expliquerait que les Kayalarlı aient migré à Sorgun sans appréhension particulière. Sa « naturalité » trouve un semblant de confirmation lorsque l'on analyse au niveau de l'arrondissement de Sorgun la façon dont le vote se répartit de 1965 jusqu'à 1999.

Un rapport à historiciser

Sur neuf scrutins législatifs pour lesquels on dispose des statistiques électorales par village⁵, il existe une répartition stable du vote des villages entre deux blocs : gauche et droite, si l'on classe le vote islamiste comme étant à droite. Lorsqu'un village s'inscrit dans un courant politique, il est rare que l'on assiste à un renversement. En revanche, il peut y avoir des changements de comportement électoral au sein du courant. Cette relative stabilité du vote permet de classer les villages entre ceux qui votent à droite et ceux qui votent à gauche. En s'appuyant sur la base de données, il est facile de faire une première analyse de la répartition du vote selon les villages⁶. Le vote à droite apparaît alors comme écrasant (80 % des villages votent à droite) et les comportements électoraux se distribuent effectivement de manière déséquilibrée selon les groupes. Dans cet ensemble, le facteur religieux semble le plus fortement différenciateur. En comparaison, les autres critères – alphabétisation, démographie, accès aux bonnes terres – ne paraissent pas pertinents. Ainsi, le groupe alévi est le seul où le vote à gauche soit quantitativement plus important que le vote à droite (15 contre 13). En outre, tous les villages sunnites votent à droite, sauf un qui est mixte. Ainsi, les quinze villages votant à gauche appartiennent tous au groupe alévi. Cela peut se résumer en une phrase : si tous les alévis ne sont pas à gauche, tous ceux qui sont à gauche sont alévis. Le vote majoritaire est CHP⁷, parti kémaliste⁸, avec quelques exceptions communistes ou BP⁹. On peut donc dire que la fidélité d'une partie des alévis de Sorgun au CHP est clairement établie dans la région depuis 1965. Peut-on franchir le pas et dire qu'il en a toujours été ainsi ?

5. Il s'agit des scrutins législatifs de 1965, 1969, 1973, 1977, 1983, 1987, 1991, 1995 et 1999.

6. Le décompte est parfois légèrement différent des autres bases de données en raison du phénomène de villages « vagabonds » qui disparaissent pour réapparaître plus tard. Il est alors difficile de les classer dans une catégorie et je préfère dans ce cas ne pas les compter.

7. *Cumhuriyet Halk Partisi*, Parti républicain du peuple, fondé par Mustafa Kemal.

8. Avec toutes les variations qu'a pu connaître ce terme depuis son existence. Ainsi, le CHP des années 1970 avait une connotation social-démocrate, voire socialiste ; alors que celui des années 1990 a une dimension nationaliste plus marquée.

9. *Birlik Partisi*, Parti de l'unité, à connotation alévie. Ce parti, fondé en 1966, sera dissous en 1980.

Il nous faut entrer quelque peu dans les détails pour comprendre que postuler une continuité n'est pas aisé. Si l'on étudie par exemple le vote de Başköy, on s'aperçoit qu'en 1965, il existait dans ce village un fort vote à droite (AP¹⁰ et MP¹¹) qui tenait tête au vote de gauche (CHP + TIP¹²). Le village était réellement divisé en deux, une division dont plus personne ne se souvient maintenant, d'autant qu'à partir de 1969, une concentration des voix se fait d'abord sur le BP, puis sur le CHP pour les années suivantes. De la même façon en 1965, à Kayalar, il existait un vote TIP qui concurrençait le CHP dont personne ne se rappelle. En 1969, il y eut un fort vote BP qui supplantait le CHP dans la plupart des villages qui soutenaient ce dernier. Or, lorsque l'on demande si ce vote a existé, en précisant l'année, il paraît complètement incongru aux informateurs.

Il est donc très délicat de postuler une continuité politique sur quatre-vingts ans à partir de l'image que l'on peut en avoir de nos jours. Le rapport à l'État et à l'idéologie kémaliste ne peut donc pas être posé au préalable comme stable. En revanche, il est pensé comme tel par ce groupe d'alévis qui a développé une mémoire collective homogène sur certaines questions historiques et politiques sur le mode « Atatürk, libérateur des alévis opprimés par la charia ». Nous ne pouvons pas poser comme allant de soi l'équation « alévisme = kémalisme = fidélité à la République », d'autant que la région de Sorgun, et notamment sa composante alévie, ne s'est pas toujours distinguée par son soutien à Atatürk.

Il paraît en effet probable que des alévis aient participé à la révolte de Çapanoğlu. Hülya Küçük avance qu'ils auraient amplement apporté leur soutien à la révolte. Elle cite pour cela le sous-préfet de Boğazlıyan de l'époque témoignant que Çapanoğlu aurait promis l'indépendance aux alévis s'il était victorieux (2002 : 214). De plus, pour cette historienne, la révolte n'aurait jamais eu une telle ampleur sans le soutien massif des alévis à Çapanoğlu. On pourra opposer à cette argumentation qu'elle surestime peut-être l'ampleur de l'insurrection – elle fut rapidement écrasée par Çerkez Elthem – et que ce n'est pas parce que des alévis y participèrent que tous s'y sont joints. L'élément qui fait réellement pencher la balance du côté d'une forte composante alévie de la révolte n'est pas la composition religieuse locale, mais la réaction d'Atatürk. Küçük rappelle que Mustafa Kemal envoya un message à Cemalettin Çelebi (1862-1921), le descendant présumé d'Hacı Bektaş Veli, pour que ce dernier interfère auprès des alévis de Zile et de Yıldızeli, les régions les plus insurgées. L'idée aurait été de faire œuvre de propagande pour les gagner à la cause des forces nationalistes (Küçük, 2002 : 215). Cette requête n'a

10. *Adalet Partisi*, Parti de la justice. Parti conservateur, dirigé par Süleyman Demirel. Interdit par le régime militaire du 12 septembre 1980.

11. *Millet Partisi*, Parti de la nation ; scission du parti démocrate, conservateur, dans les années 1950.

12. *Türkiye İşçi Partisi*, Parti des ouvriers de Turquie, prosoviétique. Fondé en 1961, il est interdit une première fois en 1971, puis est recréé en 1975 et de nouveau interdit en 1980.

rien d'étonnant. Fait largement répété dans la *doxa* alévie visant à prouver combien ces derniers ont soutenu dès le début la République, en 1919, Mustafa Kemal est venu demander son appui à Cemalettin Çelebi. Ce dernier, en tant que descendant d'Hacı Bektaş Veli, contrôlait la nomination des *dede* rattachés à ce saint. Il avait accepté de soutenir le Gazi dans sa lutte, influençant les alévis par l'intermédiaire des *dede* qui étaient sous son autorité. Il fut d'ailleurs élu vice-président de la première assemblée nationale¹³. Curieusement, dans le cas de la révolte de Çapanoğlu, le Çelebi est resté neutre, prétextant de sa maladie pour ne pas intervenir. Cette neutralité est troublante. Elle montre que l'association entre « kémalisme » et « Çelebi d'Hacı Bektaş » ne va pas de soi, en 1920, même si Cemalettin Çelebi fut élu vice-président de la première assemblée nationale.

Certains historiens vont jusqu'à qualifier la révolte de Çapanoğlu d'alévie. Elle aurait été motivée par des rumeurs selon lesquelles de la même façon que les unionistes avaient déporté les Arméniens, ils allaient exterminer les alévis (Bardakçı, *in* Küçük, 2002 : 214). L'identification serait alors au fondement de la réaction armée. Ce sentiment se serait estompé avec l'arrivée de Mustafa Kemal qui apparaît comme le sauveur, celui qui « a accepté les alévis ». Avec l'idéologie républicaine, les alévis acquiescèrent une certaine légitimité – bien que limitée – dans l'espace public. Cette participation à la révolte montre néanmoins que cette acceptation du kémalisme ne s'est pas faite du jour au lendemain mais a été progressive, *via* des vecteurs comme les fonctionnaires.

L'instituteur, l'école et l'État

Kayalar présente un rapport à l'État privilégié dès le début de la République si l'on considère le nombre de fonctionnaires dans le village à partir des années 1930. N'oublions pas que ce dernier, en 1935, ne compte pas plus de 169 habitants, ce qui le place parmi les dix plus petits de Sorgun. Sa situation géographique n'est guère enviable : il est coincé sur de mauvaises terres et, en cela fait à peine une quinzaine d'années que ses habitants ont quitté le commerce caravanier pour se convertir à l'agriculture. Or, dès les années 1930, trois Kayalarlı sont fonctionnaires, alors même que personne ne l'était sous l'Empire.

Le premier d'entre eux est le fils de Bekir Yıldız. Bekir avait été réquisitionné comme ses deux frères pendant la guerre des Balkans. Il était resté pendant une longue période sous les drapeaux, faisant ensuite la Première Guerre mondiale. Il participa à la bataille des Dardanelles. À la demande de ses deux frères, il finit par désertier pour revenir s'occuper des enfants et des terrains laissés au village. Ses deux frères moururent peu de temps après. Il éleva alors Ali, le fils de son frère aîné, et son propre fils surnommé ici Çavuş (littéralement : sergent). Lorsqu'Ali arrive à

13. Malade, Cemalettin Çelebi n'aurait pourtant jamais siégé (Küçük, 2002 : 220).

l'âge adulte, il décide de s'associer avec lui pour monter une exploitation importante. Cette association lui permet d'envoyer son fils étudier pour qu'il puisse devenir militaire. Ce passage à la fonctionnarisation marque une réelle ascension sociale. Çavuş n'est pas le seul Yıldız à devenir fonctionnaire. Hasan, son cousin, est le deuxième fonctionnaire du village. Il a su profiter d'un certain nombre d'opportunités, offertes notamment grâce au service militaire (alphabétisation), pour devenir collecteur de taxes sur les moulins.

Dans un milieu géographique difficile comme celui de Kayalar, avoir des fonctionnaires dans la famille permettait d'assurer une rente non négligeable. Mais si ces deux fonctionnaires ont permis une certaine émulation par l'exemple, le troisième d'entre eux a eu un rôle bien plus fondamental, puisqu'il s'agit de l'instituteur. L'État, par l'intermédiaire de ces deux fonctionnaires, ne pénétrait pas véritablement le village mais seulement une famille. En revanche, le troisième, Veli Güçlü, se plaçait en son cœur.

Veli Güçlü est un fils de *şehit* (martyr, personne décédée dans l'exercice de son devoir patriotique). Son père est mort à la bataille des Dardanelles. Contemporain de Çavuş, il est l'un des premiers étudiants turcs à entrer dans un *köy enstitüsü* (institut de village). Rappelons qu'en 1935, la Turquie ne compte que 5 000 écoles pour 40 000 villages (Zürcher, 1993 : 202), même si un effort vient d'être fait pour alphabétiser les campagnes¹⁴. On commence par donner des cours aux jeunes villageois durant leur service militaire, une solution qui se révèle inefficace, mais qui permet à certains d'acquérir les rudiments de lecture et d'écriture. Ismail Hakkı Tonguç, l'un des pédagogues de la nouvelle République, propose alors le projet d'institut où des élèves issus du monde rural apprendraient à enseigner au niveau des cours primaires, mais acquerraient aussi les techniques agricoles modernes. L'idée en effet n'était pas seulement d'apprendre à lire et à écrire aux enfants, mais d'introduire certains savoirs techniques et scientifiques à un niveau pratique (Sauner-Nebiöglü, 1995 : 28 ; Öztürkmen, 1998 : 65-67).

Veli, son statut de fils de *şehit* de Çanakkale aidant, intégra l'institut de village de Kayseri et devint ainsi l'un des premiers « instituteurs de village » de Turquie. Il revint ensuite à Kayalar pour enseigner, ouvrant l'une des premières écoles « de village » de la région. Ce fut une véritable chance pour Kayalar. Bien que très petit, le village se trouvait pourvu d'un instituteur. Veli permit aux villageois d'acquérir un précieux capital culturel. Au niveau du rapport à l'État, cela voulait également dire qu'une certaine idéologie kémaliste était diffusée. Veli était kémaliste et il ne trouvait aucun discours faisant contrepois, comme celui qu'aurait pu tenir un *hoca* ou un imam (maître, enseignant religieux). La présence de cet instituteur constitue un indice important de la présence du discours kémaliste à Kayalar. Les villageois

14. Cette alphabétisation était d'autant plus urgente que le passage à l'alphabet latin avait eu lieu en 1928.

ne vivaient pas en un isolat politique, mais étaient en contact avec l'idéologie kémaliste.

Concluons en disant que jusqu'en 1965, les Kayalarlı se sentaient suffisamment intégrés à la République et protégés par l'État pour investir un lieu très orthodoxe comme Sorgun. Cela allait changer considérablement quinze ans plus tard.

Chapitre IV

Les dynamiques internes du village

L'inscription du village dans son arrondissement est donc un élément important pour comprendre les raisons de l'émigration. Kayalar n'entretenait pas de relations particulièrement conflictuelles avec ses voisins sunnites. Jusqu'en 1965, ses habitants ne se sentaient pas en danger. Leur relation à l'État produisait même un sentiment de sécurité, à l'origine de départ vers Sorgun. Si ces facteurs explicatifs décrits à un niveau mésoscopique expliquent en partie la propension à migrer de ces villageois, ils ne rendent cependant pas compte des spécificités du village.

Kayalar a une double particularité. Entre 1940 et 1965, comme la majorité des villages de Sorgun, il connaît une phase d'accroissement démographique. Toutefois, à la différence des autres, celle-ci est modérée : sa population n'augmente que de 31 %, ce qui le place parmi la dizaine de villages les moins dynamiques démographiquement de l'arrondissement. À titre de comparaison, le village voisin d'Abalı enregistre une augmentation de 61 % et celui de Başköy de 80 %. À partir de 1965, Kayalar commence à se dépeupler très rapidement, à la différence des autres. En vingt ans, il perd plus de 90 % de sa population, pour finalement disparaître entièrement en 1985. Toujours à titre de comparaison, Abalı et Başköy perdent respectivement 30 % et 38 % de leurs populations durant cette même période. Comment expliquer cet étrange déclin démographique ? Nous devons, pour cela, nous situer à un niveau microscopique en essayant de rendre compte des mécanismes et des logiques propres à ce village.

PRESSIONS ET DIVISIONS DE LA TERRE

Cet accroissement modeste par rapport aux autres villages, entre 1940 et 1965, donne l'impression que Kayalar est, avec une population avoisinant les 200 individus, à la limite de son seuil démographique. Cela s'explique par le peu de terres cultivables dont dispose le village. Alors qu'Abalı et Başköy profitent de terrains relativement plats, Kayalar est installé plus en hauteur sur les collines, où le relief est plus vif, les terres plus caillouteuses ou plus boisées. Ce paysage aride se prêtait davantage à l'élevage qu'à l'agriculture, raison pour laquelle il garda une économie à caractère pastoral. Cette importance de l'élevage se traduisait dans la conservation de fêtes issues du nomadisme et étroitement liées à l'élevage du mouton comme le *koç katımı* (« introduction du bélier », qui se déroulait en octobre autour de la saillie des brebis) ou, cent jours plus tard, la fête de la *saya* qui donnait lieu à un rituel apotropaïque en direction des brebis et des agneaux à naître, ou encore la *süt bayramı* (fête du lait) lors des premières traites de lait de l'année. Cette « pastoralité » ne doit cependant pas faire croire à une pauvreté du village. D'après les dires de nos informateurs, l'élevage du mouton était une source importante de revenus qui compensait la mauvaise qualité des terres. Il posait toutefois des problèmes de territoires comme nous l'avons vu lors des conflits avec d'autres villages. D'après nos informateurs, les terres de pâture ont manqué de plus en plus à partir des années 1960, d'où les empiètements réguliers chez leurs voisins agriculteurs.

Non seulement cet espace de production agraire et pastorale était étrié, mais il connaissait aussi un processus important de division des terres. La fragmentation de ces dernières est en effet une cause de départ classiquement évoquée. Les héritages successifs entraînaient un morcellement des terres et des parcelles trop petites pour permettre aux paysans de nourrir leur famille. Cette division trouve une de ses sources dans le code civil turc. Inspiré du code civil suisse, celui-ci est en rupture avec la loi ottomane qui faisait du fils l'héritier de son père, la nouvelle loi voulant que les enfants héritent à part égale, quel que soit leur sexe.

À Kayalar, il en va autrement dans la pratique. Les femmes sont généralement exclues du patrimoine familial. En guise de compensation de cette exhérédation, les frères offrent un bracelet ou une petite somme d'argent. Mais cette norme sociale est souvent enfreinte. Sous l'influence de leurs maris, certaines sœurs refusent de céder leur part, malgré la réprobation du village : « C'est une question d'honneur, de *şeref*. Les familles *şereffi* n'acceptent pas que la femme hérite. Parce que l'homme doit subvenir aux besoins de sa femme ». Gagner des terres par le biais de sa femme relève donc du manque d'honneur : le mari « cupide » est traité de « *şerefsiz* » (sans honneur). Il est alors le pendant inverse de celui qui n'a pas su conserver son héritage : « Si quelqu'un vend ses terres ou se fait prendre ses terres, cela peut lui être reproché un jour. "Tu n'es même pas capable de garder les terres de tes ancêtres !" C'est aussi une question de *şeref* ». L'absence de testament favorise des « entorses » sociales. Aucun héritier n'est jamais nommé désigné, ce

qui permet à certains beaux-frères, jugés *şerefsiz*, de demander la part de leurs femmes. Notons qu'il s'agit ici de l'honneur « social », *şeref*, non de l'honneur « sexuel », *namus* : « Le *namus* touche autre chose : c'est du côté des femmes. Le *namus*, c'est le sexe de la femme. Si un homme n'est pas capable de garder sa femme, il est *namusuz*. Les hommes sont chargés de protéger ça ». Être *namuslu* est bien sûr une des conditions premières au *şeref*. En revanche, on peut être *namuslu* sans être *şereffi*.

Lorsque l'héritage s'effectue « normalement » entre les fils du défunt, il n'est pas rare de voir ces derniers rester associés un certain temps. Cependant, la fratrie n'est guère viable à long terme, et la division des terres finit toujours par être effectuée. Une solution est alors trouvée dans l'émigration : un frère garde l'exploitation, tandis que les autres tentent leur chance à Ankara ou en Europe.

Dans les années 1960, parce que l'époque de mise en culture des steppes est sur sa fin, que les défrichements nouveaux ne sont guère possibles, et qu'il n'existe aucun véritable marché foncier qui fasse circuler les droits par un autre moyen que la parenté, les parcelles de terre sont appropriées uniquement par héritage (Cuise-nier, 1975 : 187). Celui-ci constitue parfois, avant les migrations à très fort rendement économique, un des rares moments où il est possible de capitaliser, comme nous pouvons le voir avec l'exemple d'Ali Yıldız, le père de Bektaş.

La mère d'Ali, à la mort de son premier mari, le père d'Ali, s'est remariée avec un Kayalarlı d'un autre lignage (un « Kartal »). Elle a eu un garçon et une fille. Le garçon est mort à l'âge du service militaire. La fille s'est mariée avec un Eren. Ils ont une fille qui s'est mariée avec un homme de Başköy. La mère d'Ali est revenue chez ce dernier lorsque son deuxième mari est mort, avec quelques terres « Kartal ». En effet, la veuve peut prétendre à un quart de l'héritage ou à l'usufruit de la moitié du domaine s'il y a aussi des enfants survivants (Magnarella, 1998 : 273). Ainsi, à la mort de sa mère, Ali a récupéré ces terres « Kartal ». Il a laissé une partie de ces terres à sa demi-sœur ou, plus exactement, au mari de celle-ci. Si son demi-frère avait vécu, il n'y aurait pas eu de partage : la mère serait partie chez ce fils. Là, la mère était obligée de répartir chez son premier fils qui a hérité au final de deux champs de 7000 m² et 4000 m².

On comprend mieux, à travers cet exemple, pourquoi l'honneur de la famille résidait dans le maintien des *gelin* (bru, belle-fille, fiancée) « veuves » dans le lignage. Leur départ correspondait à une perte de terres. Ce genre de transmission des terres par les veuves devait dès lors être contrecarré par certaines pratiques d'alliance comme le lévirat. Le lévirat peut en effet s'accompagner de pratiques de polygamie et d'adoption cherchant à renforcer la cohésion familiale.

Enfin, on sait que certaines stratégies matrimoniales comme le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale répondent à des objectifs patrimoniaux, surtout lorsque l'un des frères n'a pas d'héritier mâle. Il serait cependant réducteur de penser que ces actions matrimoniales sont régies uniquement par l'impératif du maintien du patrimoine ; nous verrons plus loin qu'elles peuvent répondre à d'autres logiques.

Malgré les politiques matrimoniales pour ne pas disperser les terres, la tendance était à la fragmentation. Celle-ci est visible lorsque l'on regarde les mouvements migratoires avant 1965. On n'enregistre aucune nouvelle famille à Kayalar après 1935. En revanche, on sait que beaucoup en partirent pour les villages de Başköy ou d'Abalı à partir de 1940, « parce qu'ils n'avaient plus assez de terres pour vivre ». La pression sur la terre devait donc se faire sentir cruellement à Kayalar dès le début de la transition démographique. Mais si elle explique que les Kayalar n'aient pas connu l'explosion démographique de leurs voisins et qu'ils soient tout de suite partis, elle n'explique en aucune manière qu'ils aient fui ce village : le surplus de population aurait pu s'écouler le long des chemins de la migration, assurant ainsi la stabilité de la population.

Pour comprendre les raisons de cette fuite de Kayalar, nous devons nous tourner vers d'autres dynamiques internes du village. Celles-ci s'organisent autour d'une quête de prestige, d'une concurrence rude entre les différents lignages. Les relations matrimoniales constituent un révélateur pour comprendre ces logiques de prestige et de concurrence puisque celles-ci structurent en partie l'alliance au sein du village.

CONCURRENCE, PRESTIGE ET ORGANISATION DE LA STRUCTURE D'ALLIANCE VILLAGEOISE

Parler de structure d'alliance du village nécessite d'abord de préciser que Kayalar n'est pas un village « tribal », pour reprendre une expression d'Altan Gokalp (1987) : il n'est pas le fruit d'une sédentarisation d'une tribu *türkmen*. Il est constitué de lignages installés avant 1935 qui ne se reconnaissent pas de liens généalogiques entre eux.

Pour faire ressortir les relations de concurrence et de quête de prestige, procédons à une analyse de la structure de l'alliance à l'intérieur du village. Si l'on prend comme critère le poids démographique, trois catégories de familles élargies patrilinéaires sont distinguables : les « grands *sülâle* » comptant plus d'une centaine d'individus, les « moyens » entre cinquante et cent personnes et les « petits » ayant moins de cinquante membres. Le dénombrement se fait sur les 150 ans que couvre le registre d'état civil auquel j'ai eu accès et que je décrirai plus loin.

La première catégorie est composée des quatre premiers *sülâle* implantés à Kayalar : les Güçlü, les Çelik, les Keskin et les Yıldız. Quatre autres composent le groupe des « *sülâle* moyens » : les Kartal, les Eren, les Yıldırım et les Korkusuz. Le troisième groupe, celui des petits *sülâle*, comprend les Konuksever, les Aydın, les Ak, les Öz, les Doğan, les Toprak, les Sadık, les Açı et les Seven. Une nette distinction est à faire entre les familles dépassant la vingtaine d'individus et celles qui

n'atteignent pas même la dizaine et qui disparaissent du registre de population, comme c'est le cas des familles Seven ou Açı.

L'interprétation qui suit suppose une étroite corrélation entre taille démographique et capital socio-économique du groupe lignager. À Kayalar, les vieilles familles élargies sont de loin les plus riches et les plus grandes. L'ancienneté procure des avantages indéniables, comme l'accès à l'eau. Il y avait dans le village plusieurs sources et fontaines : chaque grand lignage en possédait une, voire plusieurs, parmi les autres, seuls les Kartal détenaient une source. Cette puissance s'exprimait bien sûr au niveau politique, avec la fonction de maire (*muhtarlık*) : sur la dizaine de noms de maires recueillis, seulement deux appartiennent à de petits *sülâle*, les autres sont principalement issus des grands lignages. Cette observation est faite par les informateurs eux-mêmes qui, à ma question « Quels étaient les *sülâle* les plus riches ou les plus puissants », répondent dans leurs classements l'ordre décroissant démographique (Güçlü, Keskin, Çelik, Yıldız) en argumentant que non seulement ils étaient les plus nombreux, mais aussi les plus anciennement implantés et les plus grands propriétaires fonciers. La richesse d'un *sülâle* ne s'évaluait pas seulement au nombre d'hectares, mais aussi au nombre d'hommes, c'est-à-dire de bras, qu'il pouvait mobiliser, tout comme à l'étendue réticulaire. Un grand *sülâle* avait une « surface sociale » que ne possédaient pas les petits lignages. Il valait mieux être pauvre et appartenir à un grand *sülâle* qu'être pauvre et appartenir à un petit *sülâle*. À niveau économique égal, la pauvreté est moins difficile à supporter lorsque l'on sait que l'on peut compter sur de nombreux parents. Ils peuvent toujours vous trouver un emploi de berger. Enfin, la fonction sociale du *sülâle* est explicitement énoncée par les informateurs : « un *sülâle*, surtout avant, du temps du village, c'est ce qui te permettait de vivre. Ton *sülâle* te protégeait. Il te protège toujours. Ce sont tes alliés ». Le *sülâle* est donc, comme le définit Magnarella, « la première source d'aides et d'obligations mutuelles, surtout en temps de crises majeures » (1974 : 84).

Mes sources se composent des enquêtes orales menées et d'un registre informatif de population tenu par le service des archives de la sous-préfecture à partir des cahiers des *muhtar* (maire de village). Ces cahiers sont des registres de mariages civils que les maires remplissent plus ou moins consciencieusement. Ils sont une aide précieuse pour reconstituer les généalogies du village et les aires matrimoniales puisque y sont indiqués le nom de jeune fille de la mariée et son village d'origine. Ces cahiers représentent donc une véritable mine d'or pour l'ethnologue : ils viennent combler les manques de la collecte des généalogies, à savoir l'origine de la *gelin* (« celle qui vient », fiancée, belle-fille, bru).

Malheureusement, si j'ai pu avoir accès à certains registres des villages d'Abalı (1974-1997) et de Başköy (1993-2001), je n'ai pas pu obtenir ceux de Kayalar qui sont vraisemblablement perdus. Le service des archives de Sorgun a refusé de fournir les copies de ces cahiers. En revanche, il proposa une version informatique d'un registre d'état civil établi à partir d'eux. Ce registre couvre 150 ans – c'est-à-dire qu'y

sont recensées toutes les personnes ayant appartenu au village entre 1850 et 2001¹ – mais est moins informatif que les cahiers de *mutlar*. Il comprend : le sexe de la personne, son numéro d'identifiant, son nom, son prénom, le prénom de son père, le prénom de sa mère, sa date de naissance, la sous-préfecture du lieu de naissance, sa situation de famille. Les deux indications fondamentales pour l'ethnologue que sont le nom de jeune fille et le village d'origine des épouses n'apparaissent pas. Pire, il est *a priori* impossible de distinguer les *gelin* des « sœurs ». L'identité originelle de la jeune épouse est totalement effacée ; elle est agrégée à la famille de son mari de telle façon que l'on ne peut savoir d'où elle vient. Son extériorité primordiale a été effacée. L'équivalence de cette technique de recensement administratif avec un gommage de l'identité « première » des femmes par les informateurs lors des collectes des généalogies, la similitude de pensée entre « l'officiel » et le « populaire » sont ici remarquables : les femmes ne comptent pas ; seuls importent, dans le processus de reproduction familial, les hommes. Que les modes de représentation populaire de la filiation effacent l'origine des femmes peut s'expliquer, mais qu'on retrouve le même oubli du côté de l'administration est troublant. L'objectif de ce registre est d'identifier les personnes² ; or en procédant de la sorte, le recensement perd en informations. Celles-ci sont en tout cas jugées inutiles. Ce raisonnement peut s'expliquer tout d'abord par une conception turque de la filiation : l'identité passerait uniquement par le père, l'origine de la mère serait alors balayée d'un revers de registre. Cette explication n'est pas suffisante. Cet effacement de l'identité de la jeune fille ne s'explique pas uniquement par le primat donné au masculin. Qu'une identité prime sur l'autre n'implique pas que l'on efface cette dernière. Or, c'est bien ce qui se passe dans ce registre ou dans la récitation des généalogies familiales. Toute manifestation d'une identité autre semble s'envisager sous l'angle de la compétition. L'identité patrilinéaire ne paraît pas supporter ce rapport.

Il faut donc pouvoir distinguer les épouses des sœurs. On peut deviner une épouse lorsque, dans un groupe familial, une femme vient juste après un homme et que l'on retrouve les deux prénoms en tant que parents chez les individus qui suivent. Ce registre permet toutefois avec certitude de repérer les sœurs qui sont des épouses, c'est-à-dire les mariages endogames villageois : les « sœurs » mariées dans le village apparaissent aussi comme « épouses ».

Le premier constat est que ce village a un comportement matrimonial plus exogame qu'endogame. Les femmes viennent essentiellement de l'extérieur de Kayalar. Sur les femmes des 247 hommes mariés³ en 150 ans, seules 53 viennent du

1. Même si le village a disparu au milieu des années 1970, l'administration de Sorgun continue à recenser les personnes issues du village comme étant de ce village. Sauf changement volontaire de l'administré, le recensement de la personne se fera dans ce village.

2. Du point de vue de l'État, ce recensement a deux objets principaux : la taxation et la conscription, deux domaines pour lesquels les chefs de famille et les hommes sont plus importants que les femmes.

3. Je compte ici les hommes mariés, mais aussi divorcés et veufs.

village, si l'on compte les mariages dans le même lignage. Si l'on considère qu'un homme n'épouse qu'une femme à la fois⁴, on obtient un taux d'endogamie villageoise de 21 %, ce qui est bas si l'on compare par exemple à celui de 47 % que peut enregistrer le village de Başköy entre 1993 et 2000, ou à celui de 54 % d'Abalı, entre 1974 et 1997⁵. L'exogamie villageoise semble donc être la règle. Ce taux d'endogamie relativement bas s'explique, en partie seulement, par la taille démographique du village. Il ne comptait à son apogée, en 1965, que 228 habitants⁶ ; l'éventail d'épouses potentielles était donc réduit.

L'écrasante majorité des *gelin* viennent de l'*ilçe* de Sorgun (plus de 70 %). Lorsqu'elles proviennent d'autres *ilçe* – avec en tête ceux d'Ankara (14 occurrences), de Yozgat (18 occurrences) et d'Allemagne (4 occurrences), puis une multitude de lieux qui n'ont qu'une occurrence comme Çorum, Erzincan, Sivas etc. – les épouses sont alors généralement nées postérieurement à 1965, ce qui implique que leur mariage ne s'est pas effectué au village mais en ville, à Ankara ou ailleurs en Europe.

D'après les Kayalarlı, on peut distinguer une douzaine de villages donneurs. Hormis un, ils sont presque tous exclusivement alévis, à gauche et dotés de mauvaises terres. Sept d'entre eux sont d'origine nomade. Il y a donc une certaine « homogamie » entre Kayalar et ces villages donneurs. Le village d'Abalı est préférentiel. Başköy était aussi un donneur mais d'une façon nettement moins importante qu'Abalı.

Les Kayalarlı préfèrent donc se marier à l'extérieur du village. Est-ce à dire qu'ils sont exogames ? Si on peut parler d'exogamie villageoise avec certitude, il est en revanche délicat de déterminer s'il s'agit d'une exogamie familiale, d'autant que les enquêtes orales montrent qu'il existe souvent un lien de parenté, parfois éloigné, entre preneurs et donneurs. Cette exogamie villageoise peut donc très bien camoufler une endogamie familiale imperceptible dans les sources utilisées.

À l'intérieur du village, les échanges réciproques entre lignages sont rares : il n'est pas courant qu'un lignage, donnant une « sœur » à un autre, « récupère » une femme de celui-ci, immédiatement ou à la génération suivante. L'hypothèse d'un système d'échange généralisé entre les lignages est aussi infirmée si l'on observe la rareté des mariages avec la cousine croisée matrilatérale qui le caractérise généralement (trois mariages en tout).

Le mariage dit « arabe », avec la fille de l'oncle paternel, structurellement opposé au précédent, est tout aussi inhabituel (trois mariages, toujours dans le

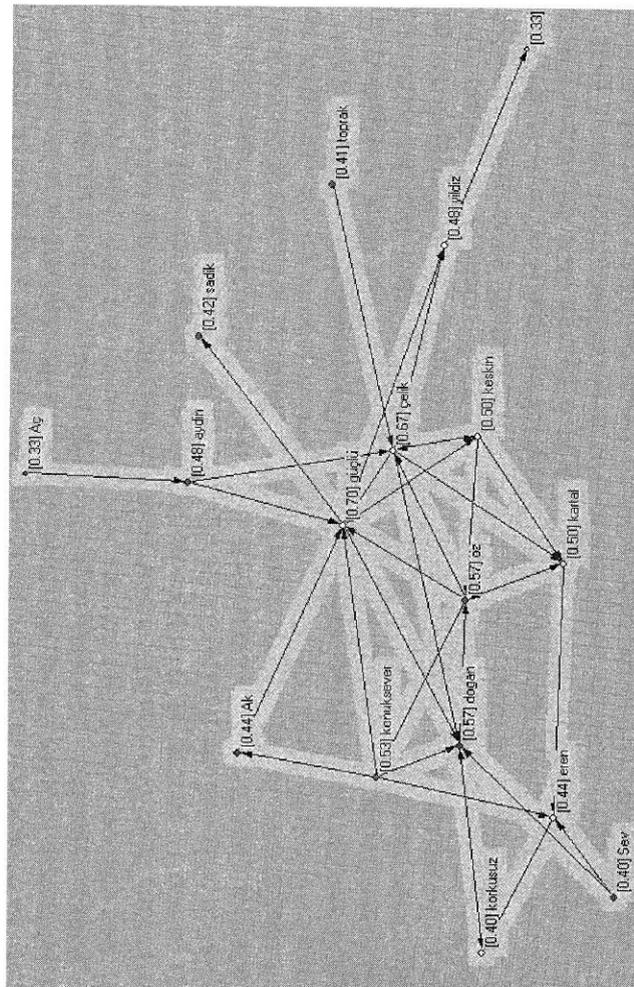
4. Officiellement interdite depuis le début de la République, la polygamie est pourtant pratiquée. Cela ne paraît évidemment pas dans le registre puisque la seconde épouse n'est pas « légale », le mariage étant uniquement « religieux ».

5. Ce taux d'endogamie villageoise est aussi très bas comparé à celui du village Çepni étudié par Gokalp – 88 % – ou ceux que trouve Cuisenier dans le district d'Ereğli (généralement au-dessus de 40 %) (Cuisenier, 1975 : 248 ; Gokalp, 1980a : 129).

6. Abalı et Başköy en comptaient chacun d'eux, à la même époque, près de 600.

même *sülâle* Yıldız). D'une façon générale, le nombre de mariages endogames à l'intérieur des lignages est très bas (5 occurrences), même en incluant ces mariages « arabes ». L'endogamie villageoise n'est donc pas intra-lignagère.

En établissant la liste des différents mariages entre les lignages, nous pouvons dégager un graphique représentant les relations d'alliance entre les différentes familles⁷. Ce graphique montre que de petites familles, comme les Doğan ou les Öz, présentent une centralité de degré⁸ égale ou supérieure à celle de grands *sülâle* comme les Keskin ou les Yıldız. Les *sülâle* moyens se trouvent souvent en périphérie du graphique et ont des centralités peu importantes, souvent inférieures à celle des « petits » lignages.



Graphique 1. Graphique des relations d'alliance entre les différents lignages à Kayalar.

Grands lignages : Güçlü, Çelik, Yıldız, Keskin.

Moyens lignages : Korkusuz, Eren, Kartal, Yıldırım.

Petits lignages : Konuksever, Öz, Doğan, Ak, Aydın, Aç, Sadık, Toprak, Seven.

Les chiffres entre crochets indiquent le degré de centralité.

7. Nous utilisons pour cela le logiciel Pajek.

8. La centralité de degré consiste à mesurer la centralité d'un individu, dans un graphe représentant un réseau de relations, en divisant son nombre de connexions par la centralité maximale envisageable pour le graphe (Degenne et Forsé, 1994 : 154).

Les petits groupes participent activement à l'échange endogamique au même titre que les grands lignages. Ces petits lignages seraient en définitive les principaux « acteurs » de l'endogamie villageoise.

Avec qui ces derniers échangent-ils ? Des grands, des moyens ou des petits *sülâle* ? Le tableau ci-dessous synthétise les échanges entre les différentes catégories de *sülâle*, comme pourvoyeurs et comme acquéreurs de femmes.

Tableau 12. Échanges matrimoniaux entre grands, moyens et petits *sülâle* en tant que preneurs et donneurs

	Grand <i>sülâle</i>	Moyen <i>sülâle</i>	Petit <i>sülâle</i>	Total donneurs
Grands <i>sülâle</i> donnent à	15	4	4	23
Moyens <i>sülâle</i> donnent à	0	5	2	7
Petits <i>sülâle</i> donnent à	11	5	9	25
Total preneurs	26	14	15	55

Au regard de ce tableau, les petits *sülâle* apparaissent comme des lignages donneurs plutôt que comme des preneurs. Les grands groupes lignagers, pour leur part, prennent en effet leurs épouses dans celui des « petites familles » mais aussi dans leur propre catégorie. Il n'existe pas de réciprocité entre ces grands lignages et ces petits lignages : si les premiers sont volontiers preneurs, ils ont en revanche plus de réticence à marier leurs filles dans de petites ou de moyennes familles. Quant aux lignages « moyens », tout paraît indiquer qu'ils se tiennent à distance de ce champ endogamique villageois, mais ils sont davantage preneurs que donneurs.

Les petits *sülâle*, moins bien dotés, semblent passer alliance dans le village parce qu'ils ne peuvent pas toujours s'offrir des mariages à l'extérieur, le prix de la fiancée (*başlık*) augmentant selon l'éloignement social⁹. Cependant, cette pauvreté n'empêcherait pas de prétendre à un certain prestige, ce qui expliquerait l'absence de mariages avec les petites familles « égales » à elles. En revanche, ces petits groupes ne pourraient pas non plus s'offrir une trop forte hypergamie. D'une façon générale, ces familles servent de réservoir de *gelim* pour les autres familles : elles sont largement plus donneuses que preneuses.

C'est là d'ailleurs une nette différence avec le groupe de familles moyennes, qui ne semblent pas investir dans le champ endogamique villageois. Elles donnent à

9. Cet éloignement social répond lui-même à deux variables : l'étrangéité (donc l'éloignement géographique) et le statut social de la famille preneuse (plus c'est haut dans l'échelle sociale, plus c'est « étranger », plus c'est cher).

des égaux, mais prennent des épouses dans l'ensemble des trois catégories de façon relativement équilibrée.

Les grandes familles donnent aussi à des égaux. En revanche, comme preneuses, elles n'hésitent pas à puiser dans ce réservoir que sont les petites familles. Ces familles font le choix de l'endogamie villageoise en raison du faible prix du *başlık* (prix de la fiancée). En effet, lorsqu'elles passent alliance dans leur propre groupe, cela correspond pour trois d'entre elles à des mariages relativement proches, puisqu'elles se reconnaissent comme cousines. Par ailleurs, si elles passent alliance avec les petites familles, qui sont en quête d'alliés plus importants, elles le font rarement avec des familles moyennes. Ces dernières peuvent en effet demander des *başlık* plus importants en raison de leur position sociale plus assise. En définitive, les petits *sülâle* seraient en quête de puissants alliés, raison pour laquelle ils apparaîtraient comme « donneurs ». Les grands *sülâle* adopteraient le comportement inverse : puissants, ils sont « preneurs » de femmes « bon marché », passant ainsi des alliances qu'ils rejettent lorsqu'ils sont donneurs.

La différence de statut entre les deux familles est primordiale lors de la transaction, notamment pour le groupe donneur, comme nous le rappelle un informateur : « Une famille quand elle marie une fille, il faut toujours qu'elle se montre au départ réticente à la proposition du garçon. Il faut qu'elle « résiste » un peu à cette famille, qu'elle n'accepte pas tout de suite. Si elle accepte tout de suite, c'est mal vu. Elle donne l'impression qu'elle accorde sa fille pour rien, qu'elle s'en débarrasse. Il faut qu'elle fasse monter les enchères. Ce n'est pas uniquement pour l'argent. Mais c'est aussi pour qu'ensuite, s'il y a des problèmes, des histoires, ils ne renvoient pas la fille chez elle en disant : "De toute façon, on t'a eue pour rien !" C'est une question d'honneur ! ». Or, cette accusation de « l'avoir donnée pour rien » est un reproche facilement avancé lorsque le donneur est en position d'infériorité. Aussi cette position est-elle ambivalente : certes, elle peut apporter un surplus de capital social, mais elle peut aussi entraîner une perte de prestige. Dans le cas du village, on comprend que les familles moyennes qui ont les moyens réticulaires de marier leurs filles ailleurs n'aient pas recours à ce procédé. Donner leurs filles aux grandes familles reviendrait à accepter une position d'infériorisation à laquelle ils peuvent aisément échapper.

LES CONFLITS ENTRE LIGNAGES

Le souci des grands et moyens lignages de donner à des égaux, l'attention au prestige (ne pas « donner pour rien ») qui s'exprime dans le refus de l'hypogamie indiquent que nous sommes en présence d'un village où s'exerce une rivalité entre les *sülâle*. Cet *agôn* est observable dans les conflits du village. Cela constitue le second angle pour saisir les relations sociales à l'intérieur de Kayalar.

Tenter de retracer les conflits du village est difficile en raison du silence rencontré. Personne ne désire exhumer ces histoires. Chercher à faire parler sur ce sujet est souvent pris comme une indécatesse, voire comme une intrusion intolérable. Ce silence fausse considérablement la perception que l'on peut avoir de la gestion des conflits en général. Il semble que le chercheur sur la Turquie ait tendance à se concentrer uniquement sur les histoires de vendetta, oubliant qu'à côté d'elles existent d'autres histoires sanglantes et douloureuses, qui sont plus rarement expliquées parce qu'encore trop prégnantes, malgré les dizaines d'années écoulées. On comprend dès lors que les héritiers de ces histoires de famille ne désirent pas toujours les mettre au jour. Elles sont pourtant des éléments fondamentaux pour saisir comment se façonnent les relations entre les familles.

L'une de ces histoires me fut confiée par bribes, avec des références implicites. J'ai pu cependant peu à peu replacer et identifier ses acteurs, et la reconstituer. Elle ne résout pas dans une vendetta, mais dans une série d'alliances qui viennent réinstaurer la concorde entre les différents lignages. Elle raconte une histoire d'amour entre le « don Juan » du village, Hasan Yıldız, et celle décrite par tous ceux qui la connaissent comme la plus belle fille du pays, Güzel.

D'après les dires de ses descendants, Hasan était un homme de belle prestance. Dans les premières années de la République, il avait une certaine importance dans la région. Ayant effectué son service militaire dans la gendarmerie où il avait pu apprendre à lire et écrire, il devint percepteur sous la présidence d'İsmet İnönü, à une époque où ce dernier était assez impopulaire, justement en raison de l'imposition qu'il exerçait sur le monde rural. Il s'occupa ensuite, toujours comme fonctionnaire, des moulins à eau de l'arrondissement de Sorgun et devint un homme riche et puissant. La réputation qu'il acquit alors était aussi celle d'un grand coureur de *şalvar*¹⁰ féminins.

Hasan entretenait une liaison avec la belle Güzel qui était mariée à un vieil homme du *sülâle* Çelik. Quand ce dernier mourut, il la prit comme seconde épouse, dont il eut une fille, Nazik. La réaction des Çelik fut violente. En effet, une femme qui entraînait dans une famille ne pouvait en sortir sans l'autorisation de cette dernière. Elle pouvait certes être répudiée pour des raisons diverses allant de la « stérilité » à la mésentente avec une autre des épouses, mais si ce n'était pas le cas et que son mari mourait, elle devait rester à l'intérieur du groupe familial. Si une femme partait sans cette autorisation, non seulement l'honneur du lignage était bafoué mais le lignage preneur pouvait réclamer les terres de la veuve, comme nous l'avons vu plus haut avec Ali. Ainsi, en enlevant Güzel, Hasan déclenchait les hostilités entre les Çelik et les Yıldız. Il pouvait se permettre de se jouer de la norme sociale en raison de sa position importante à l'intérieur du village et parce que sa famille élargie était suffisamment puissante, bien qu'alors moins étendue que la famille adverse.

10. Le *şalvar* est un pantalon bouffant.

Durant cette période, le village se trouva divisé en deux, le conflit ne pouvant se régler que par la restitution de Güzel. Au bout de quelques années, Hasan répudia Güzel. Les raisons sont floues : on avance parfois qu'elle ne s'entendait pas avec la première femme (légitime) d'Hasan, ce qui est fort probable puisque la polygamie se passe souvent mal et se solde par le départ de l'une des épouses. Bien moins probable serait l'hypothèse d'avoir obéi à une pression du village ou de son *sülâle*. En effet, les autres Yıldız reconnaissaient Hasan comme un personnage important, voire comme « chef » de famille : c'est lui, par exemple, qui choisit le patronyme du lignage en 1935 lors de la réforme kémaliste du nom de famille (Başgöz, 1983). Cette position forte au sein de son lignage lui permettait de résister à la pression villageoise, comme il le fera d'ailleurs d'autres fois.

Cette répudiation mit fin au conflit avec les Çelik. Pour réconcilier les deux familles – c'est du moins ainsi qu'on me l'a présenté – ces derniers donnèrent une fille en mariage à Çavuş, un homme aussi important qu'Hasan dans le *sülâle* Yıldız. Il était en effet sous-officier de la gendarmerie et avait donc un statut équivalent à celui de son cousin. Le choix de la femme donnée indique clairement la signification du mariage, puisqu'il s'agit de la fille du frère du rival d'Hasan : le but était bien de pacifier les relations entre les deux familles en mariant la nièce du défunt mari trompé à un homme qui pouvait tenir tête à Hasan.

Face à cela, Hasan procède à plusieurs unions endogames en mariant deux de ses quatre filles dans le *sülâle*. Le premier mariage est celui d'Ali, le fils d'un de ses deux *amca* (oncles paternels), et de Nazik, la fille qu'il a eue avec Güzel : il ne laisse pas ainsi partir hors du *sülâle* le fruit de la femme de la discord. On trouve ici l'explication à une crispation endogame. Par ailleurs, Hasan donne une des filles qu'il a eues de sa première épouse au fils de la nièce de son rival, c'est-à-dire au fils de Çavuş. On peut lire dans ce mariage la tentative de renforcement de l'alliance avec cette branche de la famille, cherchant ainsi à effacer celle passée une génération avant. En effet, d'autres hommes du *sülâle* auraient pu être des gendres potentiels, mais le choix d'Hasan se porte sur ce parent. En 1937, la discordie entre les deux familles était réglée.

Cette histoire nous montre d'abord combien le groupe familial est producteur de sécurité. L'individu peut transgresser une norme sociale avec fracas sans que celui-ci soit exclu du village, s'il a des proches suffisamment nombreux. Sans son groupe familial, Hasan n'aurait jamais pu enlever Güzel. On comprend ici mieux pourquoi de petits groupes recherchent des alliances avec les grands lignages.

Ce récit nous amène aussi à nous demander comment un village peut maintenir son unité lorsque ses tensions sont à leur paroxysme. Comment éviter et régler les conflits ? Comment faire rentrer dans le droit chemin un contrevenant puissant ? Notons tout d'abord, après Stirling (1965 : 254), qu'il est fort possible de vivre dans un village anatolien même si l'on a une dette de sang avec son voisin. Le conflit n'est pas forcément désintégrateur de l'entité villageoise.

Il existait, « à l'époque du village », un moyen de régler les différends : le rituel de l'*ayin-i cem* (ou *cem*) (cérémonie de l'union). C'était la principale cérémonie

proprement « alévie ». Chaque hiver, du village d'Abaza Kışlası, le *dede* Musa Ağa et son *aşık* (barde) venaient dans le village pour procéder à ces cérémonies rituelles. Il existait un *cem* par *sülâle* auquel tout le village était invité. Ne pas se déplacer au *cem* préparé par son voisin revenait à dire que l'on était fâché avec lui, ce qui impliquait que la cérémonie ne pouvait pas se faire, puisque l'une des conditions premières qui permettait sa tenue était « l'union des âmes » : la prière ne peut être acceptée si la concorde villageoise n'existe pas. Pour que la cérémonie puisse se dérouler, une sorte de tribunal se tenait pour régler l'ensemble des conflits villageois.

Du point de vue de nombreux informateurs, le *cem* était d'abord une présentation du *sülâle* devant le jugement des autres *sülâle*, une sorte de tribunal populaire. Au moment de conclure la cérémonie, le *dede* posait à l'assemblée par trois fois cette question « Les acceptez-vous comme disciples ? ». Elle revenait d'abord à demander s'il y avait une plainte contre cette famille. Si c'était le cas, le différend se réglait devant le *dede*. Les punitions qu'il pouvait infliger allaient de la remontrance à l'exclusion de la communauté, en passant par la punition corporelle. La peine la plus importante était l'exclusion de la communauté. L'individu, et toute sa famille proche (*aile*), devenait *düşkün* (celui qui est tombé, excommunié). Il ne pouvait plus participer au *cem*. Cette peine suprême n'était prononcée qu'en cas de graves méfaits comme l'adultère, le viol, le harcèlement sexuel des femmes des voisins, c'est-à-dire tout ce qui portait atteinte au *namus* (l'honneur sexuel) des autres. On pouvait demander le départ du criminel du village, dans les cas de vendetta, par exemple. Lorsqu'une sentence de *düşkünlik* (bannissement) était prononcée, il était rare que tout le *sülâle* soit mis au ban. Seule la famille proche du *düşkün* était concernée. Il n'y avait donc pas de responsabilité collective du *sülâle* pour un certain nombre de délits, même si ce dernier se considérait comme responsable de chacun de ses membres.

Aussi cette question posée par le *dede* n'était-elle pas seulement un contrôle de bonne moralité. À travers elle, chaque famille subissait une sorte de rite de réadmission dans la communauté villageoise. Son intégration se jouait chaque année à cette occasion. On comprend dès lors l'enjeu de la cérémonie et l'attention que portaient les chefs de famille à ce que tous les contentieux soient réglés avant le *cem* et non pendant. La menace de faire un scandale pendant le *cem* était suffisante pour que le responsable se rende au bon droit immédiatement. À cette menace s'ajoutait la peur qu'inspirait le *dede*.

La première source de légitimité du *dede* était son lien avec les descendants d'Hacı Bektaş Veli, les Çelebi. Ces derniers le mandataient pour remplir son office. Il se chargeait d'ailleurs de récolter pour eux un certain nombre de dons lors du *cem*. D'autre part, les *dede* se caractérisaient par leur noblesse (*asalet*) : ne pouvait devenir *dede* qu'un fils de *dede*. Il était inconcevable, par exemple, qu'un *dede* puisse se mésallier avec une fille de *talip* (laïc). L'endogamie entre lignages de *dede* était perçue par les *talip* comme préservatrice de la noblesse et de la sacralité du lignage. Elle jouait donc un rôle fondamental dans la légitimité des *dede*. Enfin, des

centaines d'histoires de miracles (*keramet*) venaient alimenter la sacralité de ces derniers.

Ce système de régulation de tensions par le *cem* et l'autorité religieuse ne doit pas cacher un certain nombre de cas où il se révèle impuissant. Il semble que la terreur inspirée par le *dede* soit toute relative et que les villageois passent outre. Ce fut le cas d'Hasan. Sa position au sein du lignage Yildiz lui assurait suffisamment d'appuis stables pour se moquer du jugement du *dede*. Même si les délits sont différents, on peut voir la différence d'impact de ce genre de décision sur deux hommes, l'un à fort capital social et l'autre à faible capital social, en comparant Hasan au « voleur » de Kayalar qui fût *düşkün*. Ce dernier appartenait à un lignage très réduit et, marginalisé, ne dut sa survie qu'à un départ imprévu en Allemagne. Il se retrouva au ban du village, sans ressources, alors qu'Hasan continuait à mener une existence normale et conservait une place centrale dans le village dont il fut même premier *aza* (« adjoint au maire »). Cette inégalité devant la justice villageoise se retrouva à l'intérieur du fonctionnement du tribunal même, puisqu'il m'a été fait référence au système décrit par Altan Gokalp : une amende était fixée, mais un ami ou un membre de la famille demandait alors que, pour lui, le *dede* veuille bien la baisser un peu. Généralement, c'est tout un groupe de relations qui se mobilisaient et arrivaient ainsi à faire chuter le prix de l'amende des trois quarts (Gokalp, 1980a : 204-205).

Par ailleurs, lors d'une véritable scission dans le village, le tribunal populaire n'apporta aucune solution, comme nous le montre l'épisode de la mine. En 1955, une société vint prospecter dans la colline de Kayalar. Elle trouva un gisement de manganèse sur les terrains d'Hasan et des Korkusuz¹¹. Hasan fut nommé contre-maître. Il avait la charge d'organiser les équipes, de trouver les ouvriers, etc. On l'accusa alors de favoriser les siens en leur donnant plus d'heures à faire qu'aux autres. Cela entraîna une bagarre générale qui marqua la fracture nette entre deux clans du village dont il est impossible de savoir exactement la composition, sinon que les Yildiz se trouvaient confrontés aux Korkusuz.

Aucun informateur n'a pu m'expliquer comment le conflit s'était terminé, si ce n'est par la fermeture de la mine, objet du litige, en 1957, pour des raisons économiques. Cet épisode apporte néanmoins une sérieuse indication quant à l'efficacité du système de tribunal populaire. Devant des situations aussi graves, les *dede* semblaient parfaitement impuissants à réinstaller la concorde au sein du village.

Kayalar présente donc une configuration communautaire villageoise marquée par une structure de concurrence forte, les lignages étant en compétition les uns avec les autres. C'est un lieu de conflits où les différends autour des mariages, des terres ou des héritages ne trouvent pas toujours de résolution. Comme Stirling le

11. En Turquie, le sous-sol appartient à l'État, qui en concède l'exploitation à des sociétés privées.

soulignait, il est possible de vivre dans un espace où les contentieux sont saillants, mais cela est sans doute dû à l'impossibilité de faire autrement. Lorsque l'opportunité se présente, on peut prendre ses bagages et recommencer sa vie ailleurs. L'accord sur la main-d'œuvre de 1961 entre la Turquie et l'Allemagne fut l'une d'elles. Très vite, un premier migrant partit comme ouvrier, bientôt suivi de plusieurs dizaines d'hommes. Ils assuraient de ce fait un revenu énorme à leurs familles qui pouvaient ainsi tenter d'autres expériences, comme l'installation en ville. Le village se vida alors rapidement.

Les raisons évoquées par les informateurs sont d'ordre économique – certaines familles ont dû partir à cause de difficultés financières, sans qu'elles soient les premières – mais aussi liées à la quête de reconnaissance sociale. On s'aperçoit que la chronologie des départs a trait à l'accès à l'immigration en Europe d'un membre proche de la famille. Comme nous le verrons, dès lors que l'on avait un *gurbetçi* (un exilé), il devenait impératif de s'installer en ville, à Ankara ou à Sorgun. C'était, selon les dires mêmes des informateurs, une question de prestige.

Comment en définitive expliquer les propensions au départ de Kayalar ? On pourra dire que ce village appartient à un bassin migratoire important, qu'il est alévi, qu'il présente un rapport à l'État particulier empreint d'un certain loyalisme, qu'il a accès à de mauvaises terres et en surface réduite, mais qu'il est alphabétisé. Enfin, sa structure sociale est marquée par une grande concurrence lignagère, structurée par la quête de prestige. Quitter ce village fut, en même temps qu'une question économique, une question d'honneur dès lors que le verbe « partir » devint synonyme de « réussir ».

Destinations de la migration et propension à partir

Trois espaces précis furent investis par les Kayalarlı : Sorgun, la sous-préfecture la plus proche ; Ankara, la capitale et la grande ville la plus proche; et enfin l'Europe, avec une concentration particulière dans deux villes : Remscheid en Allemagne et Narbonne en France.

La concentration de cette répartition met en évidence son caractère non aléatoire. Quelle est alors sa logique ? Une première remarque s'impose : il semblerait logique au regard du caractère principalement économique de la migration qu'il y ait distribution des villageois dans les bassins d'emploi les plus dynamiques de Turquie ou d'Europe. Or ce n'est pas le cas. On observe en outre que ces trois espaces investis prioritairement n'ont pas de rapport avec la géographie commerciale antérieure à la sédentarisation du village. Les Kayalarlı ne sont pas partis vers Samsun, Kayseri ni Çorum. Si la détermination ne semble pas directement économique, à quelles logiques répond-elle ?

Ces lieux de migration peuvent paraître « normaux » : la sous-préfecture, la capitale – où se sont installés nombre de Yozgath – et l'Europe représentent en quelque sorte les destinations classiques de la migration des villages de Turquie. Pourtant, ils ne vont pas de soi, et on peut tenter d'en saisir les éléments différenciateurs et particularisants : pourquoi Ankara et non Istanbul, par exemple ?

Deux types d'explication doivent ici être distingués. Au niveau du village, les destinations migratoires sont déterminées par leur accessibilité – par exemple la présence de chaînes migratoires –, mais aussi la perception par les villageois des opportunités économiques qu'elles offrent et de la situation politique qui y prévaut. Au niveau du migrant ensuite, les villageois se répartissent sur ces trois lieux par la nature des ressources initiales mises en œuvre pour migrer : ressources culturelles, économiques et réticulaires essentiellement.

TROIS LIEUX PRÉFÉRENTIELS DE MIGRATION

La sous-préfecture

Sorgun est chronologiquement le premier lieu de migration durable des Kayalarl, dès les années 1960. Cela s'explique par la grande accessibilité « physique » – moins de trois heures à pied – que cette ville offre. Il n'était donc pas nécessaire de prendre l'avion ni de faire des heures de camion, ou encore de traverser des frontières pour s'y rendre.

En 1960, Sorgun est une petite sous-préfecture essentiellement orientée vers l'agriculture. Au milieu des années 1960, elle acquiert un dynamisme économique avec l'ouverture de la mine de charbon, puis la création de la fabrique d'azote en 1974, ensuite convertie en fabrique de sucre en 1990. Ce dynamisme se traduit par une explosion démographique importante. Cependant, les premiers migrants ne quittèrent pas Kayalar pour aller travailler dans la mine ou en usine à Sorgun. Ils y poursuivirent au contraire leurs activités économiques antérieures : le commerce ou – élément beaucoup plus intéressant pour reconsidérer la notion de l'urbain en Turquie – l'agriculture.

Comme dans de nombreuses villes de province (Sinclair-Webb, 2003), se créa au nord de Sorgun un quartier confessionnel du nom de Yenidoğan, désigné comme « alévi ». Comme souvent dans les années 1950-1960, ce *mahalle* (quartier) était périphérique par rapport au « cœur » de Sorgun (Toumarkine, 2000 : 668) – constitué essentiellement par les rues servant de marché le lundi et le jeudi, la mosquée principale et la sous-préfecture – mais présentait l'avantage de se trouver non loin de la grande route rejoignant Ankara à Sivas. Le quartier n'était donc pas isolé. Sa position géographique permettait à un certain nombre de Kayalarl de poursuivre une activité agricole, avec les équipements et l'espace que cela nécessite, tout en vivant en ville.

Sorgun offrait donc à la fois une grande accessibilité et des opportunités économiques importantes. En outre, ce n'était pas une *terra incognita* : depuis longtemps, les Kayalarl descendaient y vendre leurs surplus. Pourtant cet espace connu et approprié devient à la fin des années 1970, dans les représentations, un espace dangereux.

En effet, Sorgun ne resta pas à l'écart des événements politiques, et notamment de la violence, qui marquèrent la Turquie des années 1970. Le pays connaît alors une grave crise économique à laquelle se corréle une instabilité politique. On assiste à une polarisation, avec le glissement progressif des partis du centre de l'échiquier vers les extrêmes. L'accession au pouvoir des radicaux de droite entraîne un processus de radicalisation qui ne se limite pas à l'arène parlementaire. Cette période connaît une politisation qui se manifeste dans une violence politique croissante, notamment parmi les militants. Si les affrontements entre les « idéalistes » (*iülükücü*), ou « loups gris » (*bozkurt*), comme se définissent les militants de droite

radicale proches du MHP, et les « révolutionnaires » (*devrimci*) de gauche, ou encore entre la gauche et les forces de l'ordre, furent stoppés par l'intervention militaire de 1971, ils font de nouveau partie du quotidien à partir de 1975. Le bilan officiel des troubles, établi par l'armée, s'élève pour la période de 1975 à 1980 à 5713 morts, soit un total qui serait supérieur à celui de la guerre d'Indépendance de 1919-1923 (Bozarslan, 1999). Cette violence ne se répartit pas de manière égale sur le territoire. Deux types d'espaces sont particulièrement touchés : les grandes villes (Istanbul, Ankara, Izmir) et les centres régionaux présentant une importance « mixité », notamment confessionnelle (Keleş et Ünsal, 1982 ; Bozarslan, 1999). L'Anatolie centrale est particulièrement concernée. Les pogroms qui eurent lieu durant cette période se déroulèrent à Malatya, Sivas, Kahramanmaraş, Çorum. Perpétrés par les militants de droite, ils étaient dirigés contre ceux de gauche, mais aussi, selon une confusion commune, contre les alévites (Sinclair-Webb, 2003).

À Sorgun, cet amalgame entre alévites et « partisans de gauche » était très fort, à droite comme à gauche. Les radicaux de droite considéraient les alévites comme dangereux davantage parce qu'ils étaient supposés communistes que parce qu'hétérodoxes. Comment dès lors déterminer si une personne est « communiste » ? À Sorgun, à partir de 1978, le moindre indice trahissant une « coupable » appartenance politique était repéré et pouvait porter préjudice à l'émetteur : « Tu pouvais plus acheter le journal comme *Cumhuriyet* (*République*) ou *Milliyet* (*Nation*). Si l'on te voyait avec, on te disait que tu étais « solcu » (de gauche). Il fallait cacher le journal que l'on achetait » se rappelle Ismail, un Kayalarl qui vivait alors à Sorgun. Les comportements « religieux » étaient également considérés comme des signes de positionnement politique. Ainsi, un comportement « hétérodoxe », souvent assimilé à une « provocation », pouvait avoir de graves conséquences : « Il ne fallait surtout pas fumer pendant le Ramadan. Si tu fumais, cela pouvait aller mal pour toi. Un jour, cinq instituteurs sont venus à Sorgun. Il y en a un qui a fumé. Il y a eu une émeute. Ils se sont réfugiés dans la boutique de mon père. Une quarantaine de personnes s'est réunie devant la boutique et a jeté des pierres. Cela a duré sept heures » (Durak, mars 2002, Ankara).

Ce climat de tension entre droite et gauche se traduisit par plusieurs manifestations violentes contre le quartier alévi, organisées par la droite radicale. Les étincelles pouvaient être minuscules – la cigarette de l'instituteur – mais les accusations pouvaient aussi être plus graves comme le jour où la rumeur se répandit selon laquelle on avait « retrouvé » une bombe près d'une mosquée. À plusieurs reprises, le quartier de Yenidoğan fut pris d'assaut. Cependant, cela ne s'est jamais terminé dans un bain de sang comme à Maraş ou Çorum : « Je me souviens que deux fois, Yenidoğan a été attaqué. La rue était pleine de types armés : ça allait du revolver au couteau en passant par le fusil. Les deux fois, on a été sauvé de justesse : la première fois, la pluie est tombée et a dispersé les manifestants, la deuxième fois, les militaires sont arrivés » (Murat, mars 2002, Ankara).

Cette insécurité grandissante pousse le quartier à organiser sa défense : tours de garde, achat d'armes, entraînant à leur manquement. Pour cela, l'espace du village

est idéal : « On a acheté trois kalachnikov et Kayalar était un camp d'entraînement : on s'exerçait au tir là-bas. Parce que tu comprends, tout le monde avait une arme. Même si tu n'avais pas d'argent pour le pain quotidien, tu achetais une arme... Tu n'avais pas trop de problèmes pour te fournir. Les militaires comme les flics vendaient des armes. Le problème était qu'ils soutenaient plus la droite que la gauche » (militant de la gauche radicale, août 2001).

À partir de 1979, la situation devient « insoutenable » : les Kayalarlı décident de rentrer au village alors complètement vide. Ils reconstruisent leurs maisons et se remettent à cultiver leurs terres. Cette année au village se passa dans une complète autarcie ; Sorgun étant presque interdit pour eux. À cet espace dangereux qu'était l'urbain, où tout le monde ne connaît plus tout le monde, les informateurs opposent l'espace villageois, un espace sûr tout d'abord en raison des barrages à son entrée : « Les villageois contrôlaient l'entrée des villages. Ils étaient armés ». Un autre facteur de « sécurité » du village est l'absence de heurts politiques entre villages sunnites et alévis que les informateurs expliquent par l'interconnaissance. Cette explication a une certaine pertinence : les relations de Kayalar avec les villages sunnites voisins étaient bonnes, nous l'avons vu. Elle n'est cependant pas satisfaisante. Une autre raison repose sur le constat qu'il n'y a pas eu, à ma connaissance, de « descentes » de citadins de la droite radicale dans les villages réputés à gauche ou alévis, sans doute parce que les militants de droite ne connaissaient pas la contrée et, entrant dans un village « ennemi », auraient été exposés à une violence directe. En outre, les groupes de droite n'avaient pas de stratégie « ruraliste », à la différence de certains groupes de gauche, par exemple guévaristes ou maoïstes, partisans de la guérilla rurale. Non pas que les militants de droite n'y fassent pas de propagande, mais la stratégie de la tension qu'ils développaient ne portait pas sur le monde rural, mais sur le monde urbain. Aussi, les villages, même s'ils étaient en alerte, sont-ils restés en dehors des conflits.

Ces années de « politique » modifièrent complètement la perception que pouvaient avoir les Kayalarlı de Sorgun. L'espace où ils se sentaient légitimes et en sécurité lors de leur arrivée devenait un espace dangereux où ils pensaient ne plus avoir leur place. Aussi, après le coup d'État militaire du 12 septembre 1980, accueilli « avec soulagement » malgré sa violence, nombreux furent ceux qui partirent à Ankara ou en Europe. Pour eux, se réinstaller à Sorgun était impensable.

La perception de l'environnement politique joue donc un rôle central dans les processus migratoires que connurent les Kayalarlı. Ce facteur ressort particulièrement bien lorsque l'on compare Sorgun et Ankara.

La capitale

Le second lieu de migration fut Ankara. La capitale était déjà un lieu de migration saisonnière durant les années 1950. Dans les années 1960, elle devint un lieu d'installation durable pour les Kayalarlı. Ils s'installèrent alors principalement sur

les hauteurs de Yenimahalle (littéralement « nouveau quartier ») en construisant eux-mêmes, illégalement, des maisons appelées classiquement « *gecekondu* »¹ (habitat autoconstruit).

Ankara est donc un espace urbain « perméable ». Moins facile d'accès que Sorgun, il est tout de même possible d'y tenter sa chance. La fréquentation saisonnière durant les années 1950 avait préparé le terrain à une sédentarisation. Des ébauches de chaînes migratoires sont repérables dès le début des années 1960. En outre, la capitale offre bien plus de possibilités économiques que Sorgun. Ankara est un bassin d'emploi important et en expansion à cette époque, notamment dans les secteurs de l'industrie et de l'administration. Si les migrants de Başköy ou d'Abalı s'y spécialisèrent dans la maçonnerie, les Kayalarlı se dirigèrent plus volontiers vers le « petit » fonctionnariat (*çaycı* [préposé au service du thé], jardinier etc.) et le tertiaire. Ils profitèrent de l'essor de la capitale, mais ne furent pas forcément sa main d'œuvre directe.

Si le climat économique était particulièrement favorable à leur installation, il en va cependant autrement pour ce qui concerne le paysage politique. En effet, le quartier de Güzeltepe – comme l'arrondissement auquel il appartient – n'échappa pas à la violence des années 1970. Comme nous l'avons vu, une proportion importante des actes de violence fut perpétrée dans les grandes villes, et notamment dans ces quartiers peuplés de migrants de l'exode rural.

À la différence de Sorgun cependant, la violence des années 1970 ne provoqua pas de grand mouvement migratoire de la part des alévis installés dans le quartier de Yenimahalle. Pourtant, les tensions furent très vives et parfois meurtrières. Cette différence de comportement s'explique par une différence de structuration de l'affrontement politique.

Le quartier était « tenu » par les mouvements de gauche. Ils organisaient des tours de garde et quadrillaient le périmètre, une dizaine de rues aux frontières parfois très précises : « en bas, dès que tu dépassais l'école, alors tu étais chez les fascistes ». Ce quartier n'était cependant pas un quartier « libéré » (*kurtarılmış bölge*), entièrement organisé par la gauche, comme ont pu l'être Hüseyin Gazi ou Mamak (Çalışlar [non daté]). Il n'y eut pas de fermeture complète, en raison de l'environnement droitier : le fermer aurait nécessairement entraîné des représailles, auxquelles les habitants du quartier n'avaient nullement envie de s'exposer. En effet, seule la jeunesse, masculine bien souvent, était politisée. Les autres générations restaient en dehors des conflits, même si elles étaient prises à partie.

Ce quartier était le lieu d'affrontements violents et répétés entre groupuscules de droite et de gauche. Les balles perdues étaient nombreuses et le climat était à l'insécurité. À ces affrontements entre droite et gauche s'ajoutaient les interventions

1. À Ankara, en 1996, près de 60 % des habitations construites depuis vingt ans dans la capitale sont des *gecekondu*. Si en 1950, on estime que 35 % de la population y vit, au milieu des années 1990, elle dépassait les 60 % (Pérouse, 1997 : 232 ; 2004).

de la police et de l'armée. Les répressions policières étaient, d'après mes informateurs, des plus sévères.

Les arrestations continuèrent après le coup d'État du 12 septembre 1980. Dans le quartier, tout le monde se souvient surtout de « l'absurdité » de ces arrestations. Qui disait « arrestation » disait également torture. Une personne torturée et c'était des dizaines de personnes – parents, voisins, amis – qui prenaient peur. À partir du coup d'État de 1980, cette violence étatique fut extrêmement brutale : 650 000 personnes en garde à vue, des centaines de décès suspects, la torture généralisée et une purge des éléments politisés – de l'administration – notamment de l'enseignement. Elle avait pour but avoué de dépolitiser la société, ce qu'elle a certainement réussi en produisant un changement d'habitus politique dans le rapport aux institutions et à l'autorité pour une génération profondément traumatisée.

Ce climat ne produisit pas, cependant, de mobilité particulière, à la différence de Sorgun ou d'autres quartiers d'Ankara comme Hüseyin Gazi : « (à Hüseyin Gazi) il y a eu un nettoyage. On a fait des échanges de maisons (*ev alış veriş*). Les gens de gauche dans les quartiers de droite et ceux de droite dans les quartiers de gauche. Ils sont partis et se sont installés dans un quartier qui leur convenait politiquement. À Hüseyin Gazi, ça s'est passé comme ça : les fascistes, on les a foutus dehors et les gauchistes se sont installés à leur place ». Cet « échange » fut évidemment favorisé par le flou administratif : les maisons étant illégales, très peu avaient à cette époque un *tapu* (titre de propriété foncière). On ne retrouve pas cette mobilité à Güzeltepe. Il n'y eut pas de repli stratégique de ce quartier vers d'autres ou d'Ankara vers le village, par exemple. En revanche, on observe dans beaucoup de biographies d'hommes qui avaient entre quinze et vingt ans à cette époque un passage clandestin par l'Allemagne. Les parents les mettaient à l'abri, voyant que les principaux acteurs et victimes des violences armées étaient jeunes. Certains prirent le même genre de mesure avec leurs filles en les envoyant au village.

Cette période de troubles démontre la stabilité de l'implantation ankarote de ses anciens villageois. Installés, ils ne partent pas, malgré l'atmosphère de guerre civile, alors que les migrants à Sorgun n'hésitent pas à de nouveau plier bagage. À la différence de ceux de Sorgun, ceux d'Ankara conservent le sentiment de leur légitimité à être là. Cette différence d'attitude s'explique notamment par l'orientation politique de l'environnement. S'ils ont de nombreux voisins sunnites et de droite, les Kayalarlı de Güzeltepe sont toutefois protégés par le fait que Yenimahalle est une circonscription à gauche. Sans que l'on puisse pour autant parler de « sécurité », ils ne sont donc pas dans une situation de minoritaires sans protection comme leurs compatriotes à Sorgun. Dans cette période, l'inscription dans un environnement politique joue donc un rôle important dans la stabilité de l'installation. Cette inscription politique est facilitée par l'investissement d'un certain nombre dans le parti CHP.

À la fin des années 1970, Sorgun devient donc un espace répressif, pendant qu'Ankara – plus précisément Güzeltepe – conserve son caractère attractif, alors même que les événements y furent peut-être plus sanglants et l'atmosphère plus

tendue : il n'y eut pas de morts ni de torturés à Sorgun, à la différence de Güzeltepe. Pourtant, les alévis de Sorgun se sentent moins en sécurité, ceci sans doute en raison de leur difficile inscription dans l'environnement politique. À Güzeltepe, malgré les violences, les alévis se sentaient « protégés », en tout cas moins isolés, en raison de l'orientation politique de Yenimahalle. Il n'y eut donc pas de mouvements migratoires de fuite.

L'Europe

Le troisième espace investi par la migration est l'étranger : le Moyen-Orient, l'ancienne URSS, les Émirats Arabes Unis, mais surtout et essentiellement l'Europe avec l'Allemagne (Remscheid) et la France (Narbonne). L'Europe offrait des possibilités économiques bien supérieures à celles de la Turquie. Cette migration débuta cependant lentement dans le village, parce que personne ne voulait partir : « Les sunnites, ils voulaient pas partir dans les pays des *gavur* (mécréants). Ils sont contre ça. Ils sont restés là, c'est pour ça. Bon... Mais nous aussi, au départ, on voulait pas y aller. Il y en a un qui est parti. Mais les autres, ils ne voulaient pas trop. C'est après quand il est rentré en permission (*izin*) qu'ils ont voulu partir » (Mehmet Güçlü, Ankara, Avril 2002). En effet, en 1963, dans le village de Kayalar, un seul s'y risque : Nuri Güçlü, qui atterrit à Remscheid en Allemagne. Après deux ans de travail en usine, il rentre avec quelques économies. Il achète alors un terrain à Sorgun et un autre à Ankara. Cet investissement après seulement deux ans de labeur provoque une prise de conscience chez les villageois de l'opportunité économique qui s'ouvre : « Les gens, ils ont vu qu'il y avait de l'argent ailleurs. Ils ont commencé à avoir envie de partir en Europe. Ils sont tous allés s'inscrire à l'IIBK² ». L'Europe fut dès lors une destination prestigieuse et désirée. Malgré la fermeture des frontières aux migrants de travail en 1974 suite au premier choc pétrolier, l'émigration en sa direction continue.

En outre, le paysage politique, que ce soit en Allemagne ou en France, ne posait pas de difficultés. Même si l'on a pu parler de l'espace migratoire européen comme « caisse de résonance » des conflits de Turquie, l'enjeu était moins central qu'en Turquie. Si les affrontements entre militants de droite et de gauche se poursuivent en Europe dans une certaine mesure, ils ne touchent pas toute la population d'origine turque, protégée par un environnement neutre car extérieur. Au contraire, l'Europe présente pour bien des personnes se sentant en danger en Turquie un espace « refuge ».

L'Europe offre donc des opportunités économiques importantes et un environnement politique neutre, donc relativement accueillant. Mais son accessibilité est bien plus réduite que pour les autres lieux de migration. Pour être recruté par

2. *İş ve İşçi Bulma Kurumu* : Office du Travail et du Placement.

l'IIBK, il était nécessaire d'être en bonne santé, alphabétisé et de connaître un métier ; conditions qu'étaient loin de remplir nombre de Kayalarli. Une fois retenus, ils étaient répartis par l'IIBK dans les entreprises demandeuses ; c'est dire que les travailleurs se portaient candidats pour un tout indifférencié qu'était « l'Europe » ; ils n'avaient pas le choix du lieu de migration, ni même du pays d'affectation. Mais très vite, le recrutement officiel est contourné, et la migration s'effectue, dans la grande majorité des cas, à l'aide de chaînes migratoires, comme le montre la sociologie des migrations sur la Turquie (Wilpert, 1992 ; Autant, 2000 ; 2002). L'existence de telles chaînes explique en grande partie l'absence d'équipartition des migrants en Europe. Ce second mode de migration ne fait en effet que renforcer les concentrations créées par le recrutement officiel. Du moment qu'ils ne sont pas recrutés par le gouvernement turc, les Kayalarli, ne peuvent que suivre les chemins tracés par leurs prédécesseurs, ce qui explique leurs « rassemblements » en certains points de l'Europe.

Sorgun, Ankara et l'Europe se différencient donc fortement en tant que destinations de migration : les déterminants de la migration (opportunités économiques, perception de l'environnement politique, accessibilité), même s'ils se retrouvent d'un espace à l'autre, ne jouent pas forcément dans les mêmes proportions.

Les opportunités économiques, bien que de nature inégale selon les lieux, restent déterminantes : on ne migre pas pour moins bien économiquement. Le facteur « politique », plus précisément la perception de la « sécurité » ou de l'« insécurité » politique, peut également jouer un rôle important dans les comportements migratoires. On l'a vu à Sorgun : à la fin des années 1970, les Kayalarli, en tant qu'alévis et marqués « à gauche », furent pris à partie dans les affrontements entre droite et gauche. Dans ce contexte de « guerre civile », la perception de leur environnement politique influença fortement leur comportement migratoire. Ce conflit eut des conséquences plus dramatiques encore à Ankara, mais ne provoqua pas de comportements de fuite, car les alévis se sentaient en « sécurité ». Le conflit ne s'est pas délocalisé en Europe où la question de l'inscription politique ne se posait pas.

On remarque enfin que le facteur de l'accessibilité est inversement proportionnel à celui des chaînes migratoires. Cela semble logique et ne mérite pas pour l'heure que l'on s'y attarde : plus l'espace d'immigration est difficile d'accès, plus les chaînes migratoires prennent de l'importance pour y parvenir. Ce dernier déterminant explique pourquoi il y a de fortes concentrations de Kayalarli – et non une diffusion aléatoire – situation qui se retrouve pour pratiquement tous les villages.

UNE RÉPARTITION DES MIGRANTS NON ALÉATOIRE

Nous avons ainsi ébauché la géographie migratoire de Kayalar, et tenté de l'expliquer par différents déterminants. Cette première étape demande à être complétée. Comment en effet se répartissent les migrants sur ces trois lieux ? La différenciation des lieux d'immigration que nous avons esquissée implique que chaque espace n'est pas également accessible pour chaque migrant. Il faut ici changer de niveau d'observation et adopter celui du migrant pour comprendre ce qui fait qu'un tel part pour l'un de ces endroits. Il semble que le facteur principal permettant d'expliquer cette répartition est celui des ressources mobilisables pour migrer.

Les ressources et leur transférabilité

La migration demande la mobilisation d'un certain nombre de ressources par le migrant. On peut ici distinguer trois grandes catégories de moyens pour partir : les ressources économiques, culturelles et réticulaires.

Les ressources économiques sont constituées tout d'abord par l'ensemble des biens que possède le migrant à son départ. Le monétaire ne constitue qu'une menue partie de l'ensemble. Sont plus importants, dans le cadre d'une économie villageoise, le cheptel et les terres. Ce capital économique n'est pas, en grande partie, transférable directement dans l'action migratoire : on ne part pas avec ses moutons, et encore moins avec ses terres. Il doit être converti par le biais de la vente. Or, pouvait-on facilement échanger ses terres et ses bêtes contre de l'argent ? Avec Sorgun, les Kayalarli profitaient d'un marché favorable. Il leur était facile de trouver des acheteurs, tant pour les terres – qu'ils vendaient aux Kayalarli qui restaient ou aux villages voisins, essentiellement alévis – que pour leur cheptel. La vente pouvait même s'étendre aux bois de construction de la maison : dans une région peu boisée, ces derniers avaient une grande valeur. Tous les migrants vendirent donc leur charpente – même ceux qui ont gardé des terres au village –, ce qui eut pour conséquence immédiate l'effondrement des maisons faites en briques de terres crues.

Les Kayalarli avaient une perception précise de leurs ressources économiques. En revanche, ils en avaient rarement concernant le lieu où ils allaient migrer. Ils n'avaient pour seul repère que la réussite, plus ou moins fantasmée³, de certains précurseurs : la « ville » était l'endroit où l'on n'avait qu'à se baisser pour ramasser de l'argent, où « l'or coulait dans la rue ». L'image se précise bien sûr au fur et à

3. On dispose de nombreux témoignages de stratégies de « bluff » des migrants qui rentrent au village occasionnellement, et tendent à se faire passer pour plus riches qu'ils ne sont, montrant en cela non seulement qu'ils ont réussi, mais qu'ils ont eu raison de partir (Autant, 2002).

mesure des vagues successives de migrants. Mais les premières expériences migratoires sont marquées par cette acceptation de l'aléatoire économique.

Les ressources culturelles sont formées par les compétences et les savoir-faire dont dispose le candidat à la migration au moment de son départ. Là encore, toutes ces ressources ne sont pas transférables : manier un araire n'a que peu d'utilité dans les migrations ankariotes et européennes. En revanche, le fait de savoir lire et écrire peut être une ressource précieuse pour migrer en ville et y avoir accès à certains emplois. Nous avons vu que Kayalar faisait partie des villages relativement « alphabétisés » de la région grâce à la présence d'un instituteur dès les années 1930. À côté de ce capital culturel facilement repérable, coexistent d'autres plus discrets, de l'ordre de la culture familiale. Un père commerçant apprendra à ses enfants mâles un certain nombre de savoirs, transmettra des dispositions qui pourront s'avérer centrales pour tenter l'aventure migratoire. Enfin, certains Kayalarlı possédaient un métier qui n'était pas lié uniquement à l'économie paysanne – maçon par exemple – et qu'ils pouvaient donc mettre en avant dans certaines situations migratoires.

Les ressources réticulaires désignent l'ensemble des relations dont dispose le migrant au moment du départ ; son « carnet d'adresse », en quelque sorte. Cette ressource retient particulièrement l'attention. En effet, cette notion est proche de la manière dont la sociologie des migrations turques rend compte de la mobilité en terme de « chaîne migratoire ».

On utilise généralement deux qualificatifs pour désigner ces chaînes en Turquie. On parle de chaînes de *hemşehri* (litt. « de la même ville ») et de chaînes d'*akraba* (de parents). Dans de nombreux travaux traitant de la migration, elles sont perçues comme les principaux moteurs de celle-ci et on en arrive souvent à l'idée qu'il suffit d'avoir un parent ailleurs pour pouvoir migrer soi-même. Or, il semble que ces deux catégories de réseaux, trop souvent considérées comme des réalités *a priori*, soient en partie à déconstruire.

Commençons par le fameux réseau *hemşehrilik*. Les chercheurs utilisent souvent ce terme dès lors que l'on veut rendre compte de la constitution de quartiers où se trouvent des migrants originaires du même village, donnant ainsi l'impression de reconstitution de « villages » entiers dans l'urbain. Cet usage vient sans doute d'une confusion entre deux modes de description : le point de vue émique, celui des informateurs, et le point de vue étique, celui de l'observateur. Il est d'usage de désigner les réalités pertinentes pour les informateurs par des termes issus de leur vocabulaire. Or, je n'ai jamais entendu le terme *hemşehrilik* employé par ceux-ci pour désigner les réseaux migratoires, ni un migrant évoquer de tels liens pour rendre compte de sa migration. Lorsqu'il n'a pas bénéficié des grands recrutements éatiques de 1960 ou 1970, ce dernier a su utiliser des réseaux d'interconnaissance pour migrer ; mais ceux-ci reposent soit sur la parenté, soit sur l'amitié. Croire que des personnes en font migrer d'autres pour la simple raison qu'ils appartiennent au même village est lisser considérablement la réalité, et *in fine* effacer tout l'enjeu et les tensions de la migration. Faire migrer quelqu'un implique un investissement, une part de risques et beaucoup de confiance. Aussi, ce n'est jamais un individu

aussi indifférent qu'un *hemşehri* qu'on incitera à vivre cette expérience, mais plutôt un ami, un fils d'ami, un gendre, un cousin, bref quelqu'un à qui on est lié par bien d'autres choses que par une simple appartenance géographique commune. Comme l'origine d'une part et parenté ou amitié d'autre part se recourent souvent, le chercheur acquiert l'impression que la migration s'effectue selon des modes de pays. Si l'on se rapproche et que l'on se place d'un point de vue émique, on s'aperçoit alors que ce mode n'a aucune consistance, à la différence de celui de la parenté ou de l'amitié. On a pourtant utilisé un terme émique (*hemşehrilik*) pour caractériser ce point de vue étique, le faisant ainsi passer pour un point de vue émique.

La désignation d'*akrabalık* (parenté) souffre de la même ambiguïté que la notion d'*hemşehrilik* : il y a confusion entre les points de vue émique et étique. Cela est moins problématique, puisque le terme d'*akraba* désigne pour les informateurs la parenté. Cependant, ces derniers ne font jamais référence à un « réseau » de parenté lorsqu'ils racontent leurs expériences migratoires. Les termes de *şebeke* ou d'*ağ* (réseau) ne sont utilisés que pour qualifier les filières clandestines de migration, c'est-à-dire des réseaux structurés et organisés n'ayant que peu de choses à voir avec la parenté. Ces deux mots sont donc périphériques dans le champ sémantique émique de la migration. Cependant la nature réticulaire de l'action migratoire est soulignée par l'emploi répétitif et généralisé du verbe *getirmek* (apporter, amener). Dans l'imaginaire de la migration, on ne migre pas tout seul : il faut être chaperonné par un autre migrant qui vous « amène ». Ce que l'on peut donc critiquer est l'emploi d'un qualificatif turc dans la mesure où il ne désigne pas une réalité émique : en ce sens, on pourrait presque dire que le réseau *akrabalık* n'existe pas, seuls existent des *akraba*. En revanche, on pourrait parler de réseau de parenté d'un point de vue étique.

L'emploi des termes comme *hemşehrilik* et *akrabalık* comme s'ils désignaient des catégories émiques a une conséquence importante pour la compréhension même du phénomène de migration. Les observateurs se contentent généralement d'évoquer l'existence de ces réseaux migratoires, sans étudier les relations qui s'exercent entre les arrivants et les accueillants. Le constat de la présence d'une origine commune ou d'un lien de parenté entre les acteurs semble suffire. Pourtant, dès lors que l'on refuse de considérer les liens de parenté comme des liens de solidarité « naturels » et « évidents », on doit s'interroger sur la manière dont ils sont produits, et sur ce qui pousse un individu à avoir recours à un parent plutôt qu'un autre. Se pose alors la question des modalités d'usage de cette ressource réticulaire, ainsi que de sa production et de sa transmission.

Une dernière remarque doit être faite sur la structuration des ressources réticulaires. Si un certain nombre de normes entre en compte dans leur constitution, ces ressources s'inscrivent aussi dans une temporalité précise. Elles évoluent rapidement dans le temps : un réseau pauvre en têtes de pont, peut, quelques années plus tard, s'enrichir de plusieurs intermédiaires potentiels. La configuration du réseau est changeante, instable, recomposable. Cette nature « fluide » n'enlève pourtant rien à la centralité de la ressource lors de l'action migratoire, comme nous allons le voir

maintenant à travers l'analyse de la mobilisation des ressources selon les différents lieux de migration.

L'action migratoire exige donc des ressources particulières. Il reste maintenant à savoir si la migration dans ces trois espaces que sont Sorgun, Ankara et l'Europe, nécessite ou non les mêmes types de ressources.

Sorgun : l'importance des ressources économiques

La migration de Kayalar vers Sorgun nécessitait un choix économique. Jugeant leurs terres de Kayalar insuffisamment productives, certaines familles firent le calcul de les vendre pour en acheter de plus fertiles à Sorgun. Il y avait une perte en surface – la terre de Kayalar étant moins chère que celle de Sorgun – mais un gain en qualité et en productivité. Ces familles couplèrent cet investissement à un métayage chez d'autres paysans plus riches ou des migrants installés en Europe. Ce métayage permit une recombinaison partielle du capital économique dépensé lors de la migration. Dans la plupart des cas, ces premières migrations vers la sous-préfecture furent marquées par une rupture avec le village : l'option adoptée fut un investissement entier dans Sorgun, ce qui s'explique par la maigreur des capitaux financiers de départ de certains. On voit ici que dans la première phase d'implantation des Kayalarlı à Sorgun, les ressources économiques comptent plus que les autres. Les ressources réticulaires et culturelles sont moins nécessaires, en raison d'une part de la proximité de la ville et des liens préexistants avec celle-ci, et d'autre part de la nature des activités économiques investies.

La seconde vague migratoire commence avec l'ouverture de l'Europe et le retour du premier migrant « européen » en 1965 qui acheta, avec une facilité déconcertante, quelques terrains à Sorgun. Les années qui suivirent furent marquées par une formule migratoire familiale assez classique. Un jeune homme partait seul, laissant au village femme et enfants sous la protection de son père. Simultanément ou quelques années après, cette famille s'installe à Sorgun. Sa subsistance économique est entièrement prise en charge par le migrant d'Europe. Les ressources économiques sont ici accumulées en Occident. À partir des années 1970, l'investissement du migrant se fait généralement non plus à Sorgun, mais dans le foncier à Ankara, le placement y étant plus rentable. Cependant, quelques familles préférèrent encore s'installer dans la sous-préfecture, faisant ainsi apparaître l'importance de la composante appréciationnelle dans le choix des implantations (Rittersberger-Tılıç, 1998).

Nous devons noter l'impact de la fin des années 1970 sur la migration. À ma connaissance, il n'y a pas eu à Kayalar de tentatives pour « sauver » les habitants de Sorgun, comme si les moyens d'émigration étaient bloqués. Bien sûr, il était possible de faire migrer quelques individus, au cas par cas, mais plus rarement des familles entières, ou des pères de famille. Cet immobilisme s'achève avec le coup d'État : les Kayalarlı migrèrent alors du village vers Ankara. Seules deux familles

restèrent à Sorgun. La première continua à y faire du commerce. La seconde était dans l'incapacité de migrer. Une dernière personne resta au village, par choix préférentiel, comme exploitant agricole jusqu'en 1995, en cultivant l'espoir que « les villageois allaient revenir ». Lorsqu'il le perdit, il alla rejoindre ses fils à Ankara.

La migration à Sorgun ne nécessite donc pas une diversité importante de ressources : les ressources économiques sont seules nécessaires. Elles peuvent être mobilisées soit par conversion du capital économique villageois, soit par capitalisation *via* l'Europe. Si l'on renverse la perspective et que l'on se place du point de vue du migrant, on peut alors dire qu'une personne mal dotée en ressources culturelles et réticulaires, mais disposant de ressources économiques, trouvera dans Sorgun un lieu de migration privilégié.

Ankara (1955-1975) : les conversions du capital

La migration vers Ankara diffère de celle de Sorgun sur plusieurs points. Elle commence antérieurement, par le biais de migration de travail saisonnier durant les années 1950. Cette antériorité implique que les modes d'appropriation de la ville ne furent pas les mêmes. Comme pour Sorgun, l'implantation à Ankara ne demande pas de ressources culturelles particulières. En revanche, il faut disposer de ressources réticulaires et économiques suffisantes. Concernant les ressources économiques, on peut observer deux stratégies différentes : celle des « petits pas », par accumulation progressive, ou celle du passage par l'Europe, avec capitalisation en migration et réinvestissement à Ankara.

Pour analyser comment ces villageois eurent accès à la capitale, j'ai choisi une focale d'observation fine, en m'intéressant au parcours de l'un des Yıldız, Abdullah, un bon exemple de cette stratégie des « petits pas » mise en œuvre par de nombreux migrants qui n'avaient pas encore accès à l'Europe pour capitaliser.

Après son service militaire (1957), Abdullah partit à 25 ans, avec son père, à Ankara. Généralement, le père « plaçait » le fils. Ce ne fut pas le cas ici. Le père d'Abdullah travaillait comme jardinier à Ankara, mais ne fut d'aucun secours pour trouver un emploi. Le lien utilisé pour migrer est donc très fort, mais il ne sert à rien concrètement. Il lui offre simplement l'accès à un espace géographique urbain nouveau.

Abdullah a peu de compétences pour se faire embaucher. Il sait cependant lire et écrire. Mais cela ne suffit pas dans un espace où la maîtrise de ces savoirs est bien plus banale qu'au village. Comment trouve-t-il alors du travail ? Là encore son parcours est innovant. À la fin des années 1950, de nombreux villageois d'Abalı mais surtout de Başköy travaillaient comme maçons ou manoeuvres dans les chantiers de Yenimahalle. C'est la principale raison de la forte implantation de ces trois villages sur la colline de Güzeltepe qui surplombe Yenimahalle. Abdullah n'a cependant pas accès à cette niche économique en raison de la morphologie de son réseau. En revanche, il sait saisir, voire créer, les occasions. Lors de son arrivée à

Yenimahalle, Abdullah avait remarqué un marchand de légumes qui, chaque matin, avait besoin d'un coup de main pour décharger une charrette de pastèques. Il lui propose alors de travailler à la tâche pour finalement se faire embaucher. Intervient alors une rencontre qui va lui ouvrir d'autres possibilités. Les *manav* (marchands de légumes) avaient pour collègue un poissonnier « albanais » qui cherchait de la main d'œuvre. Ils lui proposent alors Abdullah. Cet emploi saisonnier lui permettait de revenir à la vie paysanne, ce que n'aurait pas permis la maçonnerie. Le travail dans le bâtiment faisait en effet appel à la main d'œuvre supplémentaire durant les mois d'été. Envoyer un jeune homme travailler à Ankara nécessitait alors d'avoir une famille riche en bras, puisque cela correspondait à la période de travaux agricoles la plus intense. Travailler dans une échoppe de poissons était beaucoup plus adéquat pour un paysan : en effet, la période de pêche autorisée est l'hiver. Durant l'été, les Turcs ne consomment pas de poisson, si bien que les magasins de poissons se transforment souvent en *manav*. Abdullah pouvait ainsi revenir l'été s'occuper des terres de son père, qui restait dès lors au village toute l'année.

Ce travail lui permet donc de naviguer entre deux mondes : celui de la campagne où existe un investissement fort puisque s'y trouvent encore ses parents, et le monde urbain où il acquiert un certain nombre de compétences commerciales. Abdullah va mettre en œuvre différents habits, issus de spécialisations successives. Ceux acquis à Ankara avec certaines compétences nécessaires à la commercialisation du poisson et à la tenue d'un magasin, comme la capacité à se déplacer en ville, à négocier, à évaluer le besoin en poissons, tenir des comptes, avoir recours à l'écrit d'une façon plus systématique, ce qui se traduit chez lui par l'achat régulier de la presse et par la tenue d'un journal intime. De l'autre côté, il garde un habitus villageois qui lui permet de conserver l'exploitation agricole familiale.

Cet attachement pour le village se traduit dans une réinscription sociale d'Abdullah au village. Il semblerait en effet que son père ait vendu un certain nombre de terres dans les années 1950. Abdullah, à la différence de ce dernier, ne vend pas : il en achète à ceux qui partent à Sorgun. Il y a là l'expression d'un double lien entre le monde rural et le monde urbain, qui montre que rien n'est encore décidé quant à la concentration de l'investissement. Car à cet investissement villageois répond un investissement commercial à Ankara. Quatre ans après son embauche, Abdullah quitte son employeur pour se mettre à son compte dans le quartier de Yenimahalle. Il s'établit tout d'abord comme marchand dans un coin de rue, avec pour seul support un étal. Cette appropriation de la rue par des petits commerçants n'ayant pas le capital suffisant pour ouvrir une échoppe est très courante. Généralement, l'étal est démontable mais son emplacement est stable, ce qui permet de fidéliser la clientèle. Dans le cas d'Abdullah, son emplacement se trouvait à un carrefour, à côté d'autres magasins. Le lieu était donc bien choisi : il était passant et commerçant. Il réussit à capitaliser pour ouvrir un magasin dans le quartier de Yenimahalle au bout de quelques années. En 1968, à l'heure où le village se vide considérablement, il décide de faire venir sa famille pour l'installer dans le quartier de Güzeltepe. Pour cela, il occupe un terrain du haut de Güzeltepe et y construit un

premier *gecekondu*. Sa vie se réoriente alors vers Ankara : il ne retournera à Kayalar que trente ans plus tard. L'exemple d'Abdullah n'est pas un cas particulier. Il ne fut pas le seul à se livrer à cette patiente accumulation de capitaux en jonglant avec le monde rural et le monde urbain.

À ces allées et venues entre Ankara et le village, on peut opposer un autre type de parcours : le village est y conservé comme base, tandis qu'un migrant part faire fortune en Europe. La formule migratoire est classique ; nous l'avons déjà vue pour Sorgun. Lorsque la fortune est assurée, il y a alors conversion du capital et investissement à Ankara, et le village est abandonné. Les capitaux qui servent à investir Ankara, notamment pour la construction d'une maison, sont directement fournis par l'immigration. Dans ces cas-là, la rupture avec le village est également progressive. Ce genre de parcours « village – Europe – Ankara » est celui de la famille de Bektaş : son père, accompagné de toute la famille, ne quitta le village que trois ans après le départ de Bektaş à Narbonne. Ali reste attaché à ses terres jusqu'à ce que son fils puisse réellement subvenir aux besoins de toute la famille. On abandonne alors le village pour s'installer à Ankara, les revenus financiers permettant l'opération étant assurés par l'immigration.

Dans cet investissement à Ankara, il faut cependant distinguer une évolution temporelle. Lorsque Abdullah construit son premier *gecekondu*, il occupe illégalement un terrain étatique, « un *mera* (pâturage communal), une prairie où broutaient les vaches et les moutons ». Rapidement il y eut plusieurs constructions illégales et la création d'un marché. Ainsi Bektaş acheta à cette époque une parcelle de terre de 200 m² pour 200 livres, soit la valeur de deux moutons. Avant les années 1970, l'effort à fournir ne tenait donc pas dans l'acquisition de la terre, mais dans la construction de la maison elle-même. Mais le marché foncier se développa de façon importante, si bien qu'après 1970, deux moutons ne suffisaient plus pour acquérir un terrain. L'inflation monétaire, couplée à la valorisation foncière, demandait dès lors un effort financier important pour acquérir un morceau de terre. Bien sûr, cette augmentation des prix rend Ankara bien plus attractif pour des placements que Sorgun, par exemple. Mais du même coup, elle accentue les obstacles que devaient franchir les nouveaux arrivants : les ressources économiques prennent une place de plus en plus conséquente dans l'action migratoire. En raison de cette inflation et de l'augmentation du rôle de l'économie, l'Europe devient alors un passage presque obligé pour une capitalisation rapide et un réinvestissement ankariote. Mais ces ressources économiques ne suffisent pas. Elles doivent souvent être accompagnées de ressources réticulaires.

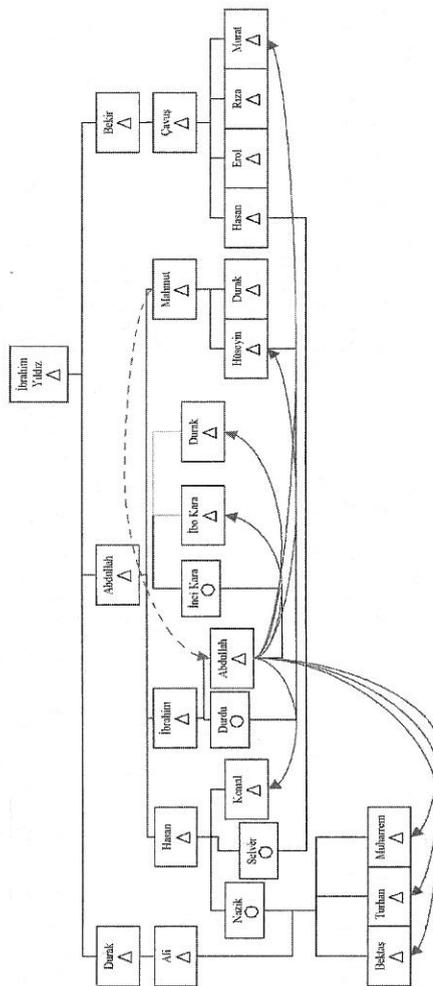
Bien plus qu'à Sorgun, l'installation à Ankara passe aussi par la richesse en relations du migrant. En effet, l'accès à la « propriété » et à la construction d'une maison y nécessite un certain nombre de procédés réticulaires. Généralement, l'accès à la ville et à l'emploi passe par des « personnes-relais » qui structurent la distribution de leur aide selon les rapports qu'ils entretiennent avec les membres de leur famille. Le candidat peut avoir une ou plusieurs personnes-relais à sa disposition : cet éventail constitue un élément fondamental dans ses ressources réticulaires.

Celles-ci peuvent évidemment évoluer rapidement, indépendamment de l'acteur. Un cousin avec qui l'on a de bonnes relations migre et une tête de pont est lancée vers Ankara. Il en va de même pour l'emploi. Aussi l'embauche tient-elle souvent plus à la richesse du réseau qu'aux seules capacités du demandeur. Bien sûr, pour la seconde génération – les enfants scolarisés à Ankara – le problème se pose différemment : ils peuvent faire jouer d'autres « capitaux » (scolaires) pour trouver un emploi. Nombreux sont d'ailleurs ceux qui deviendront ainsi fonctionnaires. Mais, même pour eux, il n'est pas rare que la fonctionnarisation passe par l'intermédiaire d'une personne tierce. Il est en effet courant de faire rentrer des membres de sa famille dans les administrations de cette façon : c'est le « *torpil* » (du français « torpille », c'est-à-dire ce qui propulse), le piston.

Ces personnes-relais ont un pouvoir central dans le processus migratoire : elles décident à qui elles accordent leur soutien. La question est alors de savoir comment se structure cette aide : qui l'articulateur en fait-il profiter et pourquoi ? Pour y répondre, il est de nouveau adopté une échelle d'observation fine, celle de l'individu et de la famille, avec l'exemple d'Abdullah.

À partir du début des années 1960, Abdullah joue un rôle central dans la famille Yıldız, notamment dans leur processus migratoire en direction d'Ankara. Il va servir d'intermédiaire à certains de ses cousins pour qu'ils aient accès à la capitale. Il s'agit d'une « personne-relais », d'un articulateur social (Fernandez et Gould, 1989). À partir de 1957, son patron albanais lui demande en effet de recruter des *akraba*.

Nous avons dressé le réseau de parenté d'Abdullah en indiquant les sens que prend son aide durant les années 1960 et 1970.



Graphique 2. Personnes aidées par Abdullah pour s'installer à Ankara. Pointillés réguliers : aide procurée à Abdullah. Flèches pleines : aide procurée par Abdullah.

On observe une nette orientation de l'entraide à l'intérieur du lignage. Commençons par les relations qu'entretient Abdullah avec sa belle-famille. Il aide son beau-frère ainsi qu'un autre membre à venir à Ankara pour s'y installer et y trouver du travail. La relation avec l'*enişte*, frère de l'épouse, est souvent productrice d'entraide. Pour Abdullah, celle-ci se rompt avec sa séparation de sa première femme dont il n'avait pas réussi à avoir d'enfant. Il se remarie. La première épouse, avec laquelle il n'était marié que religieusement, retourne alors chez son père, ne supportant pas la nouvelle venue. Döndü, la seconde femme, vient d'un village situé à une trentaine de kilomètres de Kayalar. Mahmut, l'oncle paternel d'Abdullah, l'avait mis en relation avec cette famille. Cet oncle paternel avait été plusieurs fois précéteur : travaillant lui aussi à Ankara comme concierge, c'était à lui qu'Abdullah confiait son argent quand il débutait dans le métier de *manav*. La relation devint d'autant plus étroite que la sœur d'Abdullah fut mariée à son cousin Hüseyin, comme nous pouvions le voir dans le schéma. Abdullah est donc l'*enişte* d'Hüseyin, le fils de son *amca*. Cela se matérialise dans une aide à son égard, puisque Abdullah fait rentrer ce dernier au service de son ancien patron albanais.

Ce n'est pas là le seul cas d'aide migratoire dirigée vers des enfants d'*amca*. Comme nous pouvons le voir, Abdullah apporta son soutien à Kemal, le fils d'Hasan, mais aussi aux trois enfants de Nazik. Il leur trouva à chacun un emploi de poissonnier, toujours chez le même Albanais. On peut toutefois s'étonner de cet appui envers une fille d'*amca* : cela s'explique tout d'abord par le fait qu'elle est restée dans le lignage et qu'elle a épousé Ali, le fils du *amca* du père d'Abdullah, mais surtout par la relation d'amitié entre Ali et lui. Ce lien fort entre cette famille et Abdullah se traduit par de nombreux coups de main lorsque Ali décida de quitter le village pour s'installer à Güzeltepe en 1975. Il devait déboucher sur un mariage entre la fille d'Ali et le fils d'Abdullah, qui n'aura pas lieu, ce qui entraîna un conflit majeur entre les deux familles.

En revanche, les actions d'Abdullah ne sont que rarement dirigées vers l'autre branche Yıldız. Les raisons ne tiennent pas, à ma connaissance, à un quelconque conflit. Cette branche n'a pas eu recours à Abdullah tout simplement parce qu'elle n'en avait pas besoin. À travers cette distribution de l'aide, on voit comment se répartit le capital social et culturel des différents segments familiaux. Alors que les segments d'Hasan, d'Ali, ou de Mahmut font appel au segment d'Ibrahim – autrement dit à Abdullah – pour pouvoir évoluer, la position dominante de Çavuş lui confère une certaine autonomie : seul son dernier fils, Murat, partira à Ankara quelque temps, avant de revenir pour s'occuper de son père à Sorgun. Cette autonomie s'explique essentiellement par la maîtrise plus grande de l'écrit. Plus que ses autres cousins, Çavuş ne s'est pas contenté de l'école primaire pour ses enfants. Il les a envoyés au collège. Ces derniers pouvaient alors, après leur départ du village, prétendre à des postes de fonctionnaires. Ainsi Rıza, après avoir suivi une scolarité dans la région de Konya, devint instituteur. Lorsqu'il décida de s'installer à Ankara, il trouva un emploi dans la fonction publique, comme contrôleur de bus. Par ailleurs, le capital culturel de Çavuş lui permettait de naviguer sans difficulté du

monde rural au monde urbain et d'acheter ainsi une première parcelle de terrain dès 1959, bien avant Abdullah. Après y avoir construit une maison en 1969, les quatre fils décidèrent d'acquérir un nouveau terrain du côté de Güzellepe. Ils opérèrent alors sans avoir recours à Abdullah.

De la même façon que pour Sorgun, migrer à Ankara nécessite certaines ressources économiques. Elles vont en augmentant avec l'inflation monétaire et l'inflation foncière. Mais à la différence de Sorgun, l'accès à la capitale nécessite des ressources réticulaires plus importantes, tant pour s'y installer que pour y trouver un travail. La migration y est plus difficile que vers Sorgun. Elle est pourtant perçue comme plus sûre et plus stable en raison d'un environnement politique jugé plus favorable. Encore une fois, si l'on se place du côté du migrant, on peut dire qu'un candidat doté de faibles ressources culturelles mais d'importantes ressources économiques et réticulaires peut accéder à la capitale.

L'Europe : usages des réseaux

Les modalités d'accès à l'espace européen s'avèrent en revanche très différentes de celles concernant Sorgun ou Ankara. Nous pouvons en distinguer deux. La première est la voie légale, avec le recrutement dans le cadre des accords de main d'œuvre entre les pays occidentaux et la Turquie, ouverte jusqu'en 1974. La particularité de cette voie, pendant la période de recrutement intensif, est qu'elle ne nécessite pas de la part des candidats des ressources économiques particulières, à la différence de Sorgun et d'Ankara : « Tout le monde pouvait tenter sa chance. Tout le monde s'inscrivait au bureau de recrutement. Il y en a plein qui sont partis comme ça ». À Kayalar, l'exemple du premier immigré européen, Nuri Sadık, avait été probant. Parti en 1963, il fut l'un des premiers migrants de la région de Yozgat en Allemagne. Quand il partit, sa situation économique n'était pas une des plus mirifiques du village. Aussi, lorsqu'il rentra deux ans plus tard en vacances au village, il suscita envie et jalousie. Les sommes d'argent économisées pendant son séjour en Europe attisèrent l'intérêt des autres villageois qui demandèrent à leur tour à partir.

Très rapidement, cette affluence des candidatures entraîna une concurrence entre les candidats. Le recrutement devint difficile et si le « concours » est ouvert, ne part pas n'importe qui. Dans cette compétition, ceux qui étaient dotés de certaines aptitudes, de ressources culturelles, augmentaient considérablement leurs chances de réussite. Ainsi, il est significatif que le premier migrant en Allemagne d'Abali soit Kenan Kaplan, un homme aux ressources financières certes très importantes, mais surtout distinguable par son capital culturel. Il vient d'une famille riche et instruite : son père avait plusieurs centaines de moutons et savait lire et écrire en « arabe ». Kenan, avant de partir en Europe, faisait du commerce de blé entre Samsun, Istanbul et Ankara et possédait quatre camions. Il disposait donc d'un certain nombre de connaissances et de savoir-faire qui lui permirent d'être engagé comme ouvrier spécialisé.

La nécessité de posséder des ressources culturelles augmente avec le nombre croissant de candidats. Il devient alors nécessaire d'acquérir un véritable savoir faire artisanal pour se présenter, comme nous pouvons le voir avec Bektaş Yıldız. Ce dernier passe le concours de recrutement pour l'emploi en 1973, de retour de son service militaire. Il a alors 21 ans, et a un certain nombre d'avantages pour lui : il ne présente aucun problème physique, et il sait lire et écrire. En revanche, il ne connaît aucun métier hormis celui d'agriculteur. Son expérience de l'armée lui permet d'enrichir un peu son savoir-faire. Il va y apprendre les rudiments de la maçonnerie. Rentré du service, il complètera cet apprentissage par des cours payants, chez un maître du village de Başköy. Ce stage lui permettra d'être sélectionné comme ouvrier du bâtiment en 1973 et de partir pour la France.

En raison de la difficulté que représentait cet examen, parallèlement se mit en place une migration réticulaire. En effet, le migrant pouvait faire venir quelques membres de sa famille proche. Ainsi, tous les recrutés devenaient des « têtes de pont », recherchés pour cela ; ils étaient les seuls à pouvoir « amener » en Europe ceux qui ne réussiraient pas le concours. Le faisaient-ils pour autant ? Cela n'est pas évident : par exemple, Kenan Kaplan refusa dans un premier temps de partager cette ressource qu'était l'immigration. Dans le village de Kayalar, Nuri ne semble pas non plus avoir été un acteur très « efficace ». Il a commencé par faire venir un demi-frère, Muharrem. Ce dernier va être beaucoup plus actif que son aîné et permettra à de nombreuses personnes d'immigrer.

Arrivés en « touristes », c'est-à-dire avec un visa de tourisme valable trois mois, les nouveaux immigrés, au début des années 1970, régularisaient souvent leur situation et font à leur tour venir des migrants.

Lorsque après le premier choc pétrolier, l'Europe tenta de réduire l'immigration de travail en prenant des mesures drastiques, les candidats se replièrent sur des stratégies familiales, comme le regroupement familial, ou plus politiques avec le recours au statut de réfugié politique, surtout à partir de la fin des années 1970. Certains optèrent pour la clandestinité. Les départs en « touriste » furent encore fréquents mais eurent moins de succès qu'à la décennie précédente. De nombreux jeunes durent rentrer après quelques mois, parfois quelques années, passés dans la clandestinité. L'année 1974 ne marque pas une franche coupure : les méthodes de migration clandestine ou par regroupement familial étaient employées en parallèle aux procédures officielles de recrutement.

La migration vers l'Europe nécessitait au départ des ressources culturelles et peu de ressources économiques ou réticulaires. Mais sous la pression des demandes, et le caractère de plus en plus concurrentiel du concours, les ressources réticulaires devinrent essentielles pour migrer, contournant ainsi les ressources culturelles. Autrement dit, lors des premières années de recrutement de main d'œuvre, pour un migrant possédant un savoir-faire – comme un métier –, mais ne possédant pas de relations ni de ressources économiques, l'Europe pouvait paraître comme une destination probable. Elle cesse de l'être avec l'augmentation de la concurrence. Le migrant à forte ressource culturelle est alors détrôné par le migrant à forte ressource réticulaire.

Plus la difficulté pour migrer augmente (ce qui est souvent proportionnel à la demande, et donc aux opportunités économiques perçues...), plus les ressources réticulaires deviennent centrales : lorsque les frontières de l'Europe se ferment, les candidats n'ont alors recours qu'à leurs relations pour migrer.

Du point de vue du migrant, en terme de probabilités, on peut dire qu'un candidat à faibles ressources économiques ne peut migrer qu'en Europe avant 1974. Lorsque ce sont les ressources réticulaires qui lui font défaut, il ne lui reste plus que Sorgun. En revanche, l'absence de ressources culturelles n'est jamais réellement handicapante. Ce manque peut se compenser par une richesse réticulaire ou par des ressources économiques. Se pose ici la question de la compensation des ressources entre elles. On ne retrouve pas la même facilité de compensation avec les ressources économiques : si l'on peut aisément compenser par des ressources réticulaires, on ne peut plus le faire avec des ressources culturelles à partir de 1974. Il en va de même pour la compensation des ressources réticulaires par des ressources culturelles. En 1974, la compensation devient franchement difficile entre les deux. Il reste la compensation entre le réticulaire et l'économique. Dans les processus migratoires qui nous intéressent, celle-ci est faisable jusqu'en 1978, avec l'investissement à Sorgun. Mais lorsque cette ville devient répulsive, la compensation ne trouve plus d'endroit pour être effective. On peut donc conclure qu'à partir de 1978, dans l'action migratoire, une ressource prime sur les autres : le réticulaire.

Seconde partie

Immigration

Narbonne : la reconstitution d'un groupe

La comparaison entre les modes d'implantation à Narbonne et à Ankara se justifie car elle permet d'apprécier l'importance du contexte dans l'adaptation des migrants. Plus généralement, elle permet de dépasser la vision essentialiste qui voit dans le migrant un homme arrivant avec des normes, des goûts et des valeurs figés, ne cherchant pas forcément à s'adapter à son nouveau environnement social. Cette comparaison nous permet de réfuter cette image du migrant turc, qu'il soit en Europe ou installé dans un grand centre urbain. Il s'agit donc de montrer comment, dans deux contextes très différenciés, le migrant s'adapte de façon radicalement opposée, et de voir l'importance du contexte dans le processus d'implantation. Sera pris comme fil directeur la création ou non, dans ces deux contextes différenciés, du « village » en tant que groupe, mais aussi en tant qu'univers de normes, de pratiques et de sensibilités. Dans le cas narbonnais, nous analyserons la création d'un nouveau groupe sur un mode autre que celui du village ; dans le cas ankariote en revanche, nous assisterons à une décommunautarisation villageoise sans reconfiguration communautaire.

DU PAYSAN À L'ENTREPRENEUR

Les Turcs installés à Narbonne sont issus essentiellement du monde rural anatolien. Venus d'horizons différents, ils deviennent de petits entrepreneurs en bâtiment et constituent peu à peu un « milieu » social distinct dans le paysage narbonnais, avant de former un groupe présentant un certain degré de fermeture. Ce passage de la « faucille à la truelle » n'est pas facile : il nécessite de nombreux

apprentissages, de nouveaux savoir-faire, la maîtrise d'un certain nombre de compétences, notamment langagière. Plus largement, on assiste à des changements d'habitus qui permettent une adaptation des migrants à un nouvel environnement de travail et de vie. Pour rendre compte de ce passage, je retracerai la trajectoire de Bektaş au moment de son arrivée à Narbonne. Cette dernière n'est pas représentative, puisqu'il est le premier migrant à se lancer dans l'entrepreneuriat ; elle sert cependant de modèle à ses compatriotes qui arrivèrent par la suite. Plus important, Bektaş, en s'inscrivant dans le contexte professionnel du bâtiment narbonnais, va amorcer « la pompe migratoire ».

De la faucille à la truelle

En 1971, Bektaş partit avec douze autres compatriotes recrutés par l'IIBK par train à Narbonne, où ils furent embauchés pour un an. Cette première expérience narbonnaise fut marquée par l'isolement. Ces premiers Turcs de Narbonne arrivaient dans une région où l'implantation turque était pratiquement inexistante. Ils se retrouvèrent seuls dans des baraques de chantiers en périphérie de la ville. Aucune structure d'accueil n'avait été prévue pour eux. Leur isolement était géographique – leur logement spartiate était excentré –, linguistique – le dictionnaire distribué par le gouvernement turc ne leur permettait pas de franchir la barrière de la langue –, social enfin puisqu'ils n'avaient aucun compatriote dans la ville, donc aucune personne pour jouer le rôle d'intermédiaire : ils restaient semaine et week-end entre eux.

Une opportunité de désenclavement s'ouvrit à eux au bout de quelques mois. La CFDT apprend leur existence et envoie deux femmes pour tenter de leur enseigner le français. Bektaş se distingue alors de ses compatriotes par sa volonté d'apprentissage de cette langue étrangère. Il y voit une chance à saisir. Il ne sait pourtant pas s'il pourra en jouir. En effet, son contrat étant d'un an, il ne peut pas savoir ce qu'il adviendra de lui plus tard. Si l'on ne peut pas parler de stratégie à long terme, on peut toutefois ici voir une ébauche de projet migratoire. Il s'agit en tout cas d'un investissement que ses camarades ne font pas aussi clairement.

Neuf mois après son arrivée, la situation fut bouleversée. L'entreprise qui les accueillait fit banqueroute avant l'expiration du contrat, si bien que ces ouvriers se retrouvèrent au chômage. Apparaît alors avec plus de netteté les options de chacun. Aucun des migrants ne rentre en Turquie. Ils se dispersent dans toute la France, rejoignant des amis ou des parents en Alsace, dans le Vaucluse, ou dans le centre de la France. Aucun ne reste à Narbonne, sauf Bektaş. Comme pour les autres, trois possibilités s'ouvrent à lui : rentrer au pays, partir à Strasbourg pour rejoindre son cousin Hüseyin embauché entre temps, ou rester sur place.

Bektaş fait alors sciemment le choix de rester, ce qui l'amène à vivre un isolement encore plus aigu dans un premier temps. Il refuse de s'inscrire dans un environnement régi par des liens « forts » et des relations multiples. Pourtant

celles-ci offrent de nombreux avantages comme la sécurité, des facilités pour accéder à l'emploi, etc. Bektaş préfère établir des liens uniplexes et faibles qui lui permettent de conserver son autonomie, quitte à les transformer par la suite en liens forts, *via* l'amitié, par exemple. Sortant délibérément du champ migratoire turc déjà balisé par les migrations antérieures, il s'aventure, tel un pionnier, en des terres vierges. Pour lui, cette période fut une « chance » : « J'étais seul, et c'était ça ma chance. Je n'ai pas fait comme les autres qui restent entre Turcs. Comme j'ai vécu pendant longtemps seul, j'ai dû apprendre le français et essayer de me faire des amis chez les Français. C'est pour ça, j'ai toujours eu des liens avec les Français. D'autres Turcs n'ont pas eu cette chance : ils se sont retrouvés entre cousins et c'était fini... ils ont du mal à apprendre le français ».

Là encore, Bektaş se distingue des autres migrants. Il cherche tout de suite à établir des liens avec les « Français ». Il se lie d'amitié avec Monique, une « enseignante-CFDT » qui lui trouve un emploi dans une usine de peinture lorsque l'entreprise de maçonnerie ferme. L'expérience de l'usine fut décisive pour l'apprentissage du français. Cette immersion lui permet d'acquérir une compétence linguistique élevée. Grâce à elle, il va accéder à une sociabilité française qui induira des changements de son esthétique. Au contact des « Français », Bektaş fait par exemple des expériences culinaires auxquelles il prend goût comme le steak saignant – véritable abomination pour un Turc – ou la consommation de café « espresso ».

Après un an passé dans l'usine, Bektaş est licencié, suite à la crise pétrolière. Il rebondit alors et retourne dans le bâtiment en se faisant réembaucher par le biais de son ancien patron. Travaillant dans un premier temps comme manœuvre, il se fait connaître de plusieurs entrepreneurs. Il se constitue aussi un carnet d'adresse. En 1976, il se lance alors dans le métier et prend sa carte d'artisan maçon, devenant ainsi le premier maçon turc de Narbonne.

Le passage à l'entrepreneuriat

Le passage de manœuvre à celui d'artisan maçon était bien sûr délicat à effectuer. Non pas que Bektaş ne connaisse pas son métier – deux ans passés sur les chantiers lui ont suffi pour l'apprendre –, mais simplement parce que cela exige des compétences linguistiques qu'il ne possédait pas jusqu'alors. Étant seul, il ne pouvait pas compter sur un compatriote pour lui traduire les formalités ou pour tenir sa comptabilité. Une fois qu'il se juge capable de maîtriser le français, il entame alors sa conversion en entrepreneur.

Pourquoi ce passage à l'entrepreneuriat ? Pourquoi prendre des risques lorsque l'on peut capitaliser en évitant ces derniers ? L'hypothèse de la concurrence intrafamiliale peut être avancée. Si Bektaş se jette à l'eau, c'est parce qu'il doit répondre à certaines exigences que lui dictent les normes liées au prestige (*şeref*). Parti pour réussir, il se doit de revenir glorieux dans sa famille. Malgré sa longue absence et

son refus de rejoindre ses parents en Allemagne ou à Strasbourg, Bektaş conserve une géographie « affective » polarisée par la famille. Cette dernière reste la référence et sa réussite doit se faire dans son cadre. Interviennent ici les rapports qu'il entretient avec ses deux frères cadets, Turhan et Muharrem qui étaient installés en Allemagne et faisaient preuve d'un dynamisme évident. Si l'entraide est souvent de mise, elle ne doit pas faire perdre de vue le caractère concurrentiel des relations fraternelles.

Pour devenir un « boss », il y avait une technique, celle de la sous-traitance. Le principe était très simple, comme nous l'explique Bektaş.

« On travaille avant en sous-traitance, pour des grosses entreprises. Ils prenaient des lotissements: par exemple, Saint Pierre, Narbonne-Plage. Cette grande entreprise me sous-traitait le " gros œuvre ". Je n'amenais pas grand chose: je prenais seulement les Turcs avec truelle, marteau. Tout le matériel, c'était l'entreprise qui fournissait. Tout: le ciment, les agglos... Tout... Moi, je prenais la fourgonnette, j'amenais la main d'œuvre là-bas. Eux, ils mettaient un chef de chantier. Moi, je fournissais seulement la main d'œuvre. Et, ils me payaient selon ça. Ils me payaient... Un peu... Et cela me suffisait. Mais je faisais aussi travailler à la tâche, au forfait. C'est-à-dire que les gens au lieu de travailler avec un salaire, ils travaillaient au mètre carré. Parce que si je fais le mètre carré à 20 francs, alors, le gars, il travaille plus vite, il en fait plus, et il se fait plus d'argent. Alors, normalement, dans une journée, il aurait 10 mètres carrés. Ça arrange tout le monde. Parce que s'il a un salaire fixe, il n'a pas besoin de se forcer le gars. Il vient sur le chantier, il travaille, il ne travaille pas... Voilà. Moi, ça ne m'arrange pas. Alors, souvent, c'étaient eux qui demandaient: « Ecoute, fais nous un prix au mètre carré ». Surtout en été ! Il pouvait travailler dix heures par jour. Ils travaillaient vite, vite, vite. Ils se faisaient deux fois le salaire. Si avec le salaire, ils se faisaient 5000 francs, avec le forfait, ils se faisaient 10 000 francs. Et, moi aussi, ça m'arrangeait. Parce que souvent, l'entreprise, elle me payait au mètre carré. L'entreprise, elle me payait comme ça: « sur ce chantier, il y a 10 000 mètres carrés de murs. 30 francs le mètre carré, c'est égal à 300 000 francs. Et moi, je sous-traitais aux maçons à 20 francs. Le net de 100 000 francs, c'était pour moi ». Bektaş, février 1999, Narbonne.

Bektaş adopte ce système progressivement. En 1979, il se met à chercher des ouvriers qui trouvent leur compte dans ce travail et avec lesquels il puisse s'entendre, au sens littéral comme au figuré. Il mène alors un recrutement en France et en Turquie. La seule dimension « de pourvoyeur de devises » est dépassée pour un « projet migratoire » à plus long terme. 1979 marque donc un véritable tournant dans sa carrière de migrant : sa période d'errant se clôt et débute sa carrière d'entrepreneur social, d'articulateur social.

Dans son exploration de la ville, Hannerz distingue quatre modes urbains d'existence, selon la morphologie des réseaux sociaux des « citadins » : l'enclavement, la ségrégation, l'intégration et l'isolement (1980 : 316-322). En reprenant cette typologie, il serait possible de dire que Bektaş est entre 1973 et 1979 dans une

phase de ségrégation : son réseau de relations sociales est constitué de deux composantes majeures, « française » et « turque », investies de façon équilibrée. Ces dernières ne sont pas en relation les unes avec les autres. À partir de 1979, en commençant à faire venir d'autres migrants, il rentre progressivement dans une phase d'intégration : au fur et à mesure, il va connecter les segments de ses réseaux alors qu'aucun lien n'existait entre eux. Le danger pour l'intégrateur est la densification du réseau, ce qui peut entraîner son enclavement.

Deux secteurs de la zone « turque » de son réseau social se mettent en place en 1979 : le premier est constitué de liens faibles, le second de liens forts puisque familiaux. Le premier secteur, que j'appellerai ici « secteur turc d'amitié » peut être divisé lui-même en deux sous-secteurs confessionnellement distincts (mais indistincts au départ).

Pour composer le premier sous-secteur de cette zone, Bektaş entre en contact avec l'un de ses compatriotes des premières heures à Narbonne, parti à Bollène après la « faillite ». Ce dernier est alévi. Pourtant lors de leur première cohabitation, Bektaş ignorait complètement cette commune appartenance religieuse. Il ne la découvre qu'au début des années 1980, c'est-à-dire sans doute à l'occasion des tensions politiques que traverse la Turquie. Une amitié liait les deux hommes, mais elle n'avait pas pour fondement cette appartenance religieuse partagée : celle-ci ne fut connue que bien après. La constitution du lien d'amitié s'est effectuée par d'autres biais comme le partage d'une expérience commune (la migration), mais aussi celui d'idées politiques situées plutôt à gauche (CHP).

Bektaş charge cet ami d'opérer un premier « recrutement » à Bollène. Ce dernier fait alors venir quatre ou cinq familles de migrants déjà bien installés. Leur point commun est la commune appartenance religieuse. Est-ce pour autant que l'on peut dire que l'alévisme est producteur de réseaux de migration ? Il faut ici rester prudent et préférer voir dans cette mobilité réticulaire un effet des relations d'amitié plutôt que celui d'une même appartenance religieuse, même si cette dernière peut expliquer l'amitié entre ces familles.

Le second sous-secteur est dû au travail d'un autre grand ami de Bektaş, celui-ci sunnite : Osman. En 1979, Osman était l'associé de Bektaş. Venu après ce dernier à Narbonne, il avait compris comme lui qu'il ne partirait pas avant longtemps. Ensemble, ils formèrent le projet d'acheter un immeuble pour se lancer dans l'immobilier. Cette entente dura jusqu'à la fin des années 1980. À la suite de crispations identitaires religieuses et politiques dans le groupe turc de Narbonne, les deux familles cessèrent de se fréquenter.

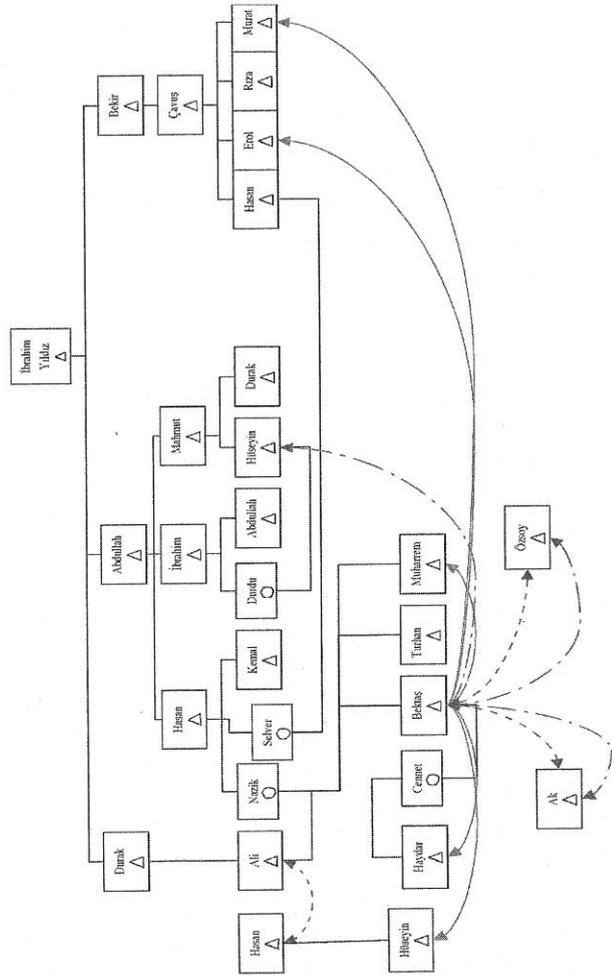
Ces deux sous-secteurs étaient composés de liens faibles et uniplexes. Très rapidement, on passe à des liens forts et multiplexes. Par ailleurs, l'information des très bonnes conditions du marché du travail circule et il se crée une dynamique migratoire en direction de Narbonne, phénomène qui échappe alors au contrôle de Bektaş. Les fameuses chaînes migratoires prennent de l'autonomie et chacun fait venir qui son cousin, qui son *enişte* (frère de l'épouse), qui son *bacanak* (mari de la sœur de l'épouse). D'autres alévis viendront s'installer à

Narbonne, provenant de régions très différentes de celle des Yozgathı, comme Erzincan ou Erzurum.

Les arguments que Bektaş avançait pour faire venir cette main d'œuvre étaient simples : le climat permettait de travailler toute l'année dans le bâtiment, sans interruption. De plus, la région était dynamique, ce que résume cette phrase laconique maintes fois répétée par beaucoup d'informateurs narbonnais : « Ici, il fait beau et il y a du travail pour tous ». Ce secteur de son réseau répondait donc avant tout à une fonction essentiellement économique. Qu'en était-il du second secteur de sa zone « turque » ?

Le deuxième secteur est familial. Bektaş commence à faire venir sa famille restée à Ankara. On peut être étonné du long laps de temps qui sépare son arrivée et le regroupement familial. Pourtant Bektaş n'est pas une exception : 85 % des Turcs migrant en France étaient mariés, mais ils sont venus sans leur famille. Ce n'est qu'à partir de 1974, avec la décision d'arrêt de l'immigration, que les regroupements familiaux ont commencé à se faire, puisqu'ils devenaient la voie légale pour l'immigration. De 1971 à 1976, seulement un quart des ouvriers mariés vivaient avec leur famille en France (Uluslan, 1985 : 160). Bektaş voulait faire profiter sa famille de ce qu'il estimait être une chance. Il apporta aussi énormément d'attention à leur « intégration » dans la société française. Cette volonté s'est fait sentir dès la descente de l'avion : « Quand on est arrivé avec ma mère à l'aéroport, ça je m'en souviendrai toujours, ma mère, elle avait encore le foulard sur la tête. Mon père, il a dit "si c'est pour porter ça, tu reprends l'avion et tu repars !"'. Depuis ce jour, elle ne l'a plus jamais porté » se souvient Deniz, la fille de Bektaş.

Au début de l'année 1979, faire venir sa famille de Turquie revenait à l'enfermer dans une certaine solitude, aucune famille turque n'étant encore installée à Narbonne. Il y avait bien quelques familles dans la région mais ils ne pouvaient les rencontrer que les week-ends. Voyant dans quelle solitude sa famille était plongée, Bektaş prend alors contact avec son cousin Hüseyin qui avait migré à Strasbourg. Il entend de le faire venir à Narbonne. Ce dernier n'est pas long à convaincre : en effet, lui et sa famille souffrent du même isolement. Depuis que Bektaş avait acheté son immeuble, les conditions de réception étaient réunies : Hüseyin pouvait trouver facilement de quoi loger sa famille et travailler, puisque Bektaş l'attendait les bras ouverts, sur le chantier. Après quoi Bektaş profita des vacances pour ramener le frère de sa femme. Puis en 1982, il fit venir d'Allemagne son cadet, Muharrem, qui venait de divorcer et voulait couper les relations avec sa femme. Vient enfin en 1983, Murat et Erol, les fils de Çavuş, suivis de près par le fils d'Hasan Güçlü. Ils arrivent directement de Turquie clandestinement, mais profitent de la politique de régularisation de François Mitterrand, sauf Erol qui ne se plaisant pas en France, rentre en Turquie.



Graphique 3. Personnes aidées par Bektaş en France

Flèches pleines : personnes que Bektaş a fait venir de Turquie à Narbonne.

Pointillés irréguliers : personnes que Bektaş a fait venir d'un autre région française à Narbonne.

Pointillés réguliers : relations d'amitié.

La création d'un milieu d'entrepreneurs

À partir de 1979, Bektaş constitue un pont entre deux mondes : celui des entrepreneurs et celui du groupe turc fraîchement installé. Il occupe les différents rôles d'articulateur social. Mais son rôle ne se limite pas à être un intermédiaire. Il représente aussi un exemple à suivre qui incite fortement les autres Turcs à se lancer dans l'aventure entrepreneuriale. Se forme alors un « milieu » d'entrepreneurs turcs aisément distinguable dans le paysage social narbonnais. Ce milieu est structuré par une concurrence sévère entre ses éléments.

Bektaş fut un double modèle de réussite. Tout d'abord économique : il fut le Turc le plus riche de Narbonne, roulant dans des voitures luxueuses lorsque les autres migrants arrivaient à peine à payer leur loyer. Il fut aussi le premier à comprendre que l'investissement en France ne signifiait nullement un reniement de la Turquie. Aussi commença-t-il très tôt à acheter des terrains qu'il bâtissait pour mieux les vendre par la suite. De même il investit à Ankara, nous l'avons vu, et à

Antalya. En 1996, son départ pour le village servira encore une fois d'exemple : il démontre que l'investissement en France ne provoque pas de détachement irrémédiable. Lorsque la nostalgie se fait trop forte, il est possible de vendre et de rentrer au pays, avec un petit pactole.

Toutefois, ses innovations ne trouvèrent pas toutes un écho. Bektaş fut, par exemple, le premier à tenir un « *ethnic business* », un commerce destiné principalement à ses compatriotes. En 1980, il ouvrit une épicerie turque à Narbonne qui fonctionna trois ans. Après quoi, il faudra attendre 1998, pour qu'un autre Turc tente l'expérience. Cette longue période est significative du désintérêt pour l'*ethnic business* et de la très haute spécialisation des Turcs dans la maçonnerie. La seule autre branche d'activité qui peut concurrencer celle-ci, et dans laquelle ils s'aventurent prudemment avant qu'elle connaisse un véritable engouement à partir de 2001, est celle de la restauration avec le fameux *doner kebab*. Le paysage des activités turques de Narbonne est donc très différent de celui de Berlin, de Strasbourg ou de Paris, où s'est rapidement mis en place cet « *ethnic business* » qui va du grossiste au petit commerçant, en passant maintenant par les agences de voyages ou les auto-écoles (Gitmez et Wilpert, 1987 ; Brabant, 1992).

La conséquence de cette spécialisation est une concurrence importante. En effet, bien que le marché du bâtiment soit large, il n'en est pas moins clos. La rivalité est ressentie comme vive entre les différents entrepreneurs turcs : « Les Turcs, ils sont tous artisans. Il y a une concurrence énorme entre eux. C'est obligé, ils font tous le même travail. Alors, ils essayent de casser le prix à l'autre. S'il y en a un qui travaille avec un architecte et que l'autre, alors que c'est son ami ! Ça ne fait rien ! Il est capable de passer derrière et de casser le prix... Ils s'en foutent que tu sois alévi, sunnite... Quand il s'agit de marché et de travail, c'est chacun pour soi... » (Onur, mars 1999, Narbonne).

Dans les années 1980 et 1990, plusieurs moyens étaient utilisés pour remporter un marché. Le principal était d'engager des *tourist* (touristes). Le « *touriste* » est la figure du travailleur irrégulier. Ce terme correspond en fait à deux réalités bien distinctes : le « *travailleur isolé* » et le « *cousin* ». Dans le premier cas, qui recouvre aussi le réfugié « *politique* » empruntant les filières clandestines (*şebeke*), via l'Espagne, le migrant arrive généralement à Narbonne dans le plus grand dénuement. Chez les alévïs, nous ne connaissons personne qui soit arrivé de cette façon à Narbonne. Certaines familles sont venues sans alliés dans la région, mais elles étaient déjà légalement sur le territoire français. Ce n'est pas là le mode d'immigration que notre population privilégie. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu de clandestins ; simplement, ces « *touristes* » étaient encadrés, accueillis, puis que « *cousins*. »

Pendant cette période de clandestinité, de bonnes relations avec la famille sont nécessaires. Si le « *projet* » migratoire est un « *projet individuel* » (Gokalp, 1994 a : 449), il n'en reste pas moins une affaire de famille. Le migrant doit mobiliser des ressources réticulaires familiales, ce qui implique un endettement aussi bien effectif que symbolique.

En aidant les « *touristes familiaux* », la famille se place au cœur du phénomène migratoire et constitue une des principales origines de l'immigration de la main d'œuvre. Pour migrer, il est en effet impératif de jouir du soutien d'alliés déjà implantés qui puissent vous loger le temps de la régularisation, après l'expiration du visa de tourisme. On vit alors chez son « *cousin* », compensant cette charge supplémentaire en travaillant pour lui jusqu'à ce que l'on puisse régulariser sa situation.

NORMES ET FERMETURE DU GROUPE

Cet ensemble d'entrepreneurs est inscrit dans une structure de concurrence. Ils sont tous sur le même marché et ont recours aux mêmes pratiques et aux mêmes stratégies. Mais ces Turcs maçons ne constitue pas un groupe uniquement parce qu'ils sont en concurrence. Ils partagent aussi des valeurs organisées autour de la notion de *şeref* (honneur). Par ailleurs, ils opèrent la fermeture du groupe aux niveaux religieux et matrimonial. Pour voir comment se structure ce collectif autour de ces valeurs, suivons la trajectoire de Bektaş et observons comment la réussite économique est au fondement du prestige social.

La respectabilité passe par des critères d'appréciation comme le fait de posséder une Mercedes, une villa ou un compte en banque bien rempli : « T'as des sous, on te respecte. T'as pas de sous, on te respecte pas. Ils sont installés dans leur petite situation... Regarde untel, si son resto, il avait marché, il serait respecté. Mais comme il n'a pas de pognon, personne ne le respecte. Il n'a pas de maison en Turquie, il n'a pas de maison ici. Financièrement, il n'a rien. Tout le monde parle derrière lui : "Il n'avait qu'à économiser, il n'avait qu'à travailler..." Il a travaillé. Mais il n'a pas mis d'argent de côté ; il n'a pas acheté de maison. Je te dis que c'est pour ça que ça compte vachement le côté financier » m'explique une jeune informaticienne.

Si l'on peut manifester sa réussite par des signes ostentatoires, il faut aussi faire la preuve de sa capacité de travail et de sa sobriété. Le migrant doit gagner sa vie « à la sueur de son front », et ne jamais sombrer dans l'oisiveté.

Les revers de fortune sont interprétés comme le résultat d'une conduite morale déviant. Prenons de nouveau l'exemple de Bektaş. Lorsqu'il eut de gros problèmes financiers, il tomba rapidement en disgrâce : « Mon père, il est tombé de très haut, au point de vue notoriété, situation etc. Maintenant, c'est à peine si les gens lui disent "bonjour". Tu es respecté et tout... et du jour au lendemain, tu n'es plus rien » remarque sa fille Deniz. Lorsque dans les entretiens avec d'autres informateurs Bektaş est évoqué, on se plait à rappeler sa ruine : « Bektaş, il était très, très riche ; il avait cinq villas, des immeubles, des voitures... Il a tout perdu ». On s'empresse alors de nous dire qu'« il l'a mérité », car « il avait des maîtresses, il allait dans les cafés, il jouait aux courses... », bref, on lui reproche de ne pas répondre à une éthique

de la sobriété et de l'épargne. La logique qui sous-tend ces remarques est que le comportement influence la réussite qui vient couronner la bonne moralité. Ce « programme de vérité » (Veyne, 1983) est réfuté dans d'autres contextes d'énonciation, comme lorsqu'il s'agit, par exemple, de montrer que si l'on a moins bien réussi c'est qu'à la différence des autres, on est honnête.

La fracture entre alévis et sunnites

Le champ des valeurs devient particulièrement conflictuel lors de la fracture du groupe des Turcs entre alévis et sunnites en 1988. Jusqu'alors, les dissensions religieuses de Turquie n'avaient pas atteint Narbonne. Mais le flux migratoire apporte des populations peu enclines à la tolérance religieuse, si bien qu'on assiste à une montée de l'islamisme et à une crispation identitaire alévie.

Le conflit n'a pas pris naissance dans le domaine politique mais dans celui de l'honneur. C'est là, en effet, que se déroule la séparation, sur fond de rumeurs et de médisances, comme nous l'explique Bektaş.

« On avait de très bonnes relations avec les familles sunnites. Par exemple, nous, on avait des amis sunnites : la famille d'Osman. J'étais associé avec lui. Sa femme, elle avait les cheveux découverts. On était habillé pareil. Il est resté quelques années comme ça, comme les Européens... Jusqu'en 1987-88. À partir de 88, comme à Narbonne il y avait beaucoup de Turcs, il y avait d'autres familles sunnites qui avaient la tête couverte et tout. Alors, lui aussi, évidemment, il s'est refermé. Il s'est reconverti (rites)...
BF- Mais pourquoi ?

B- Bin... il y avait d'autres sunnites. Ça commençait « Oui, regarde ! Sa femme ! Ils font comme les Français »¹, etc... Alors, automatiquement ils se sont mis dans le camp des sunnites. Voilà ! Maintenant, on se voit, mais pas trop... Avant, il y avait un lien plus serré : c'étaient nos voisins. Mais maintenant, c'est un peu froid. Il y a la distance. »

Bektaş, mars 1999, Narbonne.

Le reproche fait à Osman était sévère. Rappelons les travaux de Delaney (1994), et de quelques autres qui ont suivi (Fliche, 2000), sur la pilosité dans le monde turc : les cheveux de la femme sont le siège de la féminité, plus exactement de sa sexualité. Or, cette dernière est sous la responsabilité des hommes de la famille. Dans les belles chevelures réside l'honneur du moustachu : le proverbe turc

1. Gitmez et Wilpert rapportent la même phrase presque mot pour mot, à Berlin, mais à propos des Kurdes sunnites qui dévisagent les Kurdes alévis. Ce procédé, visant à discréditer ou atteindre l'honneur de l'homme, semble très courant (Gitmez, Wilpert, 1987 : 118).

ne dit-il pas « personne ne touche à un crin de la queue de mon cheval, à un cheveu de ma femme et à un poil de ma moustache » ?

Les cheveux féminins ont une forte connotation érotique. Les laisser libres revient à une invitation sexuelle assez explicite, introductrice de désordre, car ils font tourner la tête à la gent masculine, si bien que ces cheveux volant au vent sont « la ruine des familles » (Delaney, 1994 : 164). Une femme honorable doit être « *kapat* » (fermée) ; une femme « ouverte » (« *actik* », découverte, sans foulard) signifie qu'elle est disponible aux avances de n'importe quel homme.

Par conséquent, la phrase « Sa femme, elle fait comme les Européennes, elle ne porte pas le foulard » revient à sous-entendre que c'est une prostituée. Ce qui revient à fouler aux pieds l'honneur de l'homme chargé de sa bonne conduite. Le « coup » ne puise pas dans le registre de la bonne morale religieuse, mais directement dans celui de l'honneur « sexuel », le *namus*, honneur au fondement de tous les autres (prestige social etc.). En attaquant l'honneur de la femme, on estoque celui de l'homme. Car en Turquie, « l'honneur de l'homme, c'est la femme ». Le domaine que l'on vise n'est pas innocent : ce n'est pas celui de la probité, mais bien celui de la masculinité.

L'attaque se réfère à un code qu'Osman, en venant en France, avait mis de côté. La présence d'autres migrants qui continuent à agir selon ce code, le force à le réadopter, même si il ne le désire plus. Pour la victime de l'attaque, il faut choisir : soit couper les liens avec cette population soucieuse des normes anatoliennes, soit reculer et de nouveau, prouver sa bonne conformité aux normes édictées.

Ce repli sur les canons vestimentaires turcs aurait pu aussi toucher notre population, car de nombreuses alévises portaient encore le foulard lors de leur arrivée en France. Aussi sont-elles parfaitement au courant de la signification de ces remarques : « Les sunnites, ils nous considèrent comme des putes », nous disent de jeunes alévises. Cependant ce discours dénigre est moins performatif. Une grille s'interpose entre lui et l'honneur de nos informateurs : l'adhésion à une certaine idée de la modernité, aux principes kémalistes et à la laïcité. Alors qu'en Turquie les alévis sont minoritaires, en France, en embrassant cette idéologie, ils se retrouvent dans le camp des majoritaires. Malgré leur infériorité numérique au sein de la population turque à Narbonne, ils se sentent en position de force, face à des sunnites qui abandonnent le statut majoritaire pour celui de minoritaire. Cette adhésion s'alimente – elle en est peut-être née – du jeu de stigmatisation identitaire entre alévis et sunnites.

Le résultat fut qu'en un an, le groupe turc se fractura en deux. Mais si la sociabilité entre les deux obédiences se trouvait réduite à une peau de chagrin, l'espace de travail ne fut pas affecté. Les alévis continuèrent à embaucher des sunnites et *vice versa*, la logique étant que l'on privilégie parfois les liens faibles dans ce domaine, puisqu'ils garantissent l'indépendance et que les rapports de concurrence sont moins forts en raison de l'éloignement social. Ainsi, pour certains alévis, il est tout simplement impossible de travailler avec un coreligionnaire qui ne fasse pas partie de la famille : « On n'arrive pas à s'entendre au travail. Ça ne m'arrive pas souvent d'embaucher des alévis. J'ai embauché mes cousins, et les autres, ils sont sunnites.

Ce qui se passe à Narbonne, c'est que les alévis, ils ne veulent pas que les autres alévis montent; donc, ils tirent dans les pattes. Alors, au boulot, j'embauche des sunnites; avec eux, je m'entends bien. On fait des blagues. Faut bien ça pour faire passer le temps sur le chantier », nous dit un jeune maçon.

Malgré toutes les blagues de chantier, le divorce entre les deux groupes devint effectif à la fin des années 1980. Progressivement, les alévis ne se rendirent plus à l'association de la mosquée à laquelle ils avaient pourtant contribué financièrement. L'idée de faire une association « aléviste » commence à faire son chemin². Elle prend forme en 1993.

L'association « aléviste » : revendications, inerties et affrontements

Cette association est née du besoin d'exprimer son appartenance alévie. Le discours d'alors était très « aléviste », comme le manifeste les « statuts » où l'on peut lire que l'association a pour premier objectif de protéger la « culture des alévis qui est en train de disparaître ». Cependant, aucun élément concret ne vient étayer ou expliquer ce qu'est la culture « alévie », ni ce que les alévis narbonnais entendent par « culture des alévis » si ce n'est que celle-ci est « démocrate », « laïque », etc., bref « occidentale » et compatible avec l'idéologie républicaine française. Interrogés sur les projets de l'association en matière de « culture », les responsables nous répondaient avec la même imprécision : « On veut faire des cours de musique, de *saz* (instrument à cordes emblématique des alévis), un peu des cours de danse, de *semah* (danse rituelle effectuée lors des *cem*)... Des cours de folklore, quoi ! C'est pour les jeunes... ». Concrètement, l'association devient rapidement un lieu de sociabilité masculine où les chefs de familles se retrouvent pour jouer aux cartes et boire du thé. Quelques initiatives, comme des *cem*s ou des « soirées alévis », seront menées, mais elles n'auront pas le succès escompté en raison de tensions interfamiliales. Des cours de « *semah* » (danse rituelle) y sont depuis peu enseignés.

Cette association fut le lieu d'affrontement des divers groupes d'appartenance alévie. La première division est issue des différences géographiques : à côté des *yozağlı*, beaucoup d'alévis viennent d'Erzincan ou d'Erzurum. Les différences d'affiliation – ceux qui reconnaissent Hacı Bektaş Veli et ceux qui ne le reconnaissent pas –, de rapports à l'État – pro-kurdes, voire pro-PKK³ opposés aux nationalistes turcs ou aux républicains convaincus –, entraînent des tensions. Ce

2. On retrouve le même procédé de stigmatisation décrit par Naess pour Oslo et Drammer. Les alévis étant originaires d'un même village n'ont pas créé une association aléviste, ce qui se comprend puisque la « renaissance aléviste » n'avait pas commencé, mais ont fondé une association de village qui leur était réservée, excluant ainsi les sunnites (Naess, 1988 : 189-190).

3. *Partiya Karkeren Kurdistan*, Parti des Travailleurs du Kurdistan, 1978. Fondateur et dirigeant : Abdullah Öcalan.

n'est cependant pas autour des appartenances politiques ou des différentes conceptions de l'alévie que s'organise la véritable ligne de fracture du groupe. Les tensions naissent plutôt des rivalités entre les différentes familles. Celles-ci trouvent dans l'association alévie un lieu d'expression privilégié, surtout pendant une affaire qui dura plus de quatre ans, l'affaire « Fadime ».

Cette affaire commence en mars 1998. Une jeune alévie, Fadime, décide de « monter » un emploi-jeune ayant pour objectif « l'intégration de la population alévie au mode de vie français ». Cela s'inscrivait parfaitement dans l'idéologie des alévis qui appellent, dès que l'occasion se présente, combien ils sont démocrates.

Le président de l'époque signa sans réticence le contrat. Il ne prit pas la peine de demander l'avis des autres adhérents. Pour lui, engager Fadime ne présentait aucune difficulté puisque l'État et la Région se chargeaient de la rémunérer. Mais cette embauche provoqua une vive protestation chez certains membres. Pour eux, il était scandaleux d'avoir pris cette initiative sans avoir consulté l'ensemble du *dernek* (association). Ce groupe, mené par un des principaux fondateurs, proféra des menaces de scission. Pour calmer les mécontents, le bureau reconnut l'erreur de son président et le força à démissionner; mais il continua à soutenir Fadime. S'il y avait eu un abus de pouvoir qu'il fallait sanctionner, il n'en restait pas moins vrai que la venue d'une jeune médiatrice était bénéfique pour la « culture des alévis » sur Narbonne.

On procéda alors à des élections. Le nouveau président élu appartenait au groupe qui soutenait Fadime. En entendant le verdict des urnes, le groupe d'opposition, clairement mis en minorité, quitta l'assemblée, et pendant six mois ne vint plus à l'association. Sa revendication était très simple : le renvoi de Fadime. Au bout de cette période, le nouveau président démissionna, lassé des tentatives de réconciliation entre les deux groupes.

C'est alors qu'eut lieu une prise de pouvoir. Profitant des nouvelles élections, le leader du groupe minoritaire se désigna comme nouveau président, sans passer par la « voie démocratique ». Le parti adverse laissa faire. La réussite de ce « *putsch* » s'explique d'une part par la peur de voir l'association se diviser et disparaître mais aussi par le prestige de ce leader : il était l'un des fondateurs de l'association et parmi les plus riches entrepreneurs turcs de Narbonne. Le président recourut à tous les moyens possibles pour faire démissionner Fadime, qui ne cède pas. Cela se finit en 2001 devant les tribunaux où Fadime remporte son procès.

Comment expliquer la persécution de Fadime, alors même que le bienfait de sa présence était souligné par la grande majorité des informateurs. Pourquoi ne pas accepter le fait accompli ? Pourquoi ce groupe d'opposants pesait-il de tout son poids pour débaucher Fadime puisqu'il avait déjà pris le pouvoir de l'association ? Analyser les reproches qui lui étaient adressés nous permettra de comprendre un peu mieux les valeurs et les tensions qui animent ce groupe. Fadime cristallisait toutes les crispations.

Cette persécution s'explique d'abord par une différence de génération et une question d'honneur. Par son sens de la répartition, prit comme signe d'« imperti-

nence », Fadime avait mis en cause leur honneur. Cette jeune fille faisait preuve d'un solide caractère et n'était pas prête à se laisser faire. Ainsi, jeune femme à peine mariée, elle osait tenir tête à des hommes qui avaient l'âge d'être son père. C'était perçu comme un réel manque de respect, puisqu'on doit adopter une conduite déférente devant ses aînés, surtout quand ils sont de sexe masculin. « Devant mon père, je ne peux même pas tenir la main de ma femme. C'est impossible », nous livre un jeune marié. Un autre jeune homme de trente ans nous avouera qu'il ne peut pas fumer devant son géniteur : « On ne fait pas n'importe quoi devant une personne âgée ». Face à cette hypercorrection, le comportement de Fadime constituait une grave atteinte à leur honneur. Aussi étaient-ils obligés de rester intransigeants, sans quoi ils perdaient la face.

Mais cette lutte s'inscrit aussi dans la concurrence s'exerçant entre les familles qu'anime une profonde jalousie : « Ils disent "pourquoi Fadime et pas ma fille ?". C'est pour cela qu'ils veulent la mettre dehors, nous explique une jeune alévie. C'est que de la jalousie ! De toute façon à Narbonne, ils sont tous jaloux ». Dans les familles qui se sont liguées contre la jeune fille, certaines avaient en effet des candidates à présenter pour prendre sa place.

Les femmes ont un rôle dans ce conflit. Pour beaucoup de nos informateurs, elles participent activement à la concurrence interfamiliale : « La femme, elle reproche toujours à son mari d'avoir moins que la femme d'à côté. Elles sont très envieuses. Il y a énormément de jalousie entre les femmes. Elles aiment bien se valoriser. C'est "oui, moi, j'ai une maison, mon mari, il a du travail". Pour les femmes turques, c'est très important de se valoriser financièrement. C'est plus important que la santé de dire que financièrement ça a marché », nous dit Deniz. Derrière « Fadime » se cache un problème de génération, une question d'honneur, mais surtout des tensions entre familles qui trouvent dans l'association un nouveau lieu d'expression.

Que nous montre en définitive cette association ? Elle permet d'abord d'observer le besoin de manifester son appartenance religieuse et culturelle. Elle dévoile surtout comment les familles aléviées de Narbonne forment un groupe cohérent. Certes, il est structuré par la concurrence, mais les conflits entre familles montrent qu'elles sont en interaction et que l'univers social pertinent pour chacune d'elles est cet ensemble de familles de référence. Il s'agit de se situer toujours par rapport à lui : c'est lui qui fait sens.

L'école, les « Français » et la famille

Ce groupe alévi présente un degré de fermeture assez élevé à l'égard des sunnites et des « Français ». Cela ne doit cependant pas faire croire à un repli communautaire. L'étude des différentes socialisations secondaires, notamment par le biais de l'école, nous montre au contraire que de nouvelles combinaisons identitaires se forment et que les rapports avec le pays d'accueil ou le pays d'origine sont complexes.

Si l'on observe les cadres de socialisation des enfants alévis de la deuxième génération, le cadre « français » et le cadre « turc » peuvent parfaitement cohabiter, comme nous pouvons l'observer dans le rapport à l'école de ce groupe d'alévis.

L'école française paraît parfois comme « dangereuse » pour les Turcs par les idées qu'elle véhicule, notamment en ce qui concerne la scolarisation des filles. Cette dernière peut être alors évoquée comme cause de retour. Pour protéger leurs filles d'une « contamination » par les idées « pernicieuses » transmises par le système éducatif français, certains pères préférèrent rentrer en Turquie plutôt que risquer de compromettre l'honneur de la famille (Kastoryano, 1986 ; Establet, 1997). Cela dit, en Allemagne, et plus particulièrement à Berlin, certaines familles très traditionnelles trouvent des avantages à ce que leurs filles continuent leurs études, « parce qu'au "marché matrimonial" des mariages traditionnels, la jeune fille avec un diplôme de comptable surclasse désormais celle qui sait broder des nappes », ce qui a des répercussions sur les prestations de biens et de services qui accompagnent le mariage traditionnel (Gokalp, 1989 : 63). Il reste néanmoins que pour de nombreuses familles, les études supérieures entraînent souvent une émancipation des jeunes filles, ce qui peut générer une remise en cause de la cohésion familiale et sociale (Yalaz, 1998 : 85). Enfin, l'école est un lieu d'altération de l'identité turque car elle est perçue comme un instrument pour transformer ces jeunes enfants en « Français » (Establet, 1997 : 173). Elle a, en effet, une mission d'intégration et permet à l'enfant de questionner les modèles traditionnels inculqués par les parents (Yalaz, 1998 : 85).

Qu'en est-il chez les alévis de Narbonne ? Bien conscients de l'angoisse que l'école française procure parfois chez les sunnites, ils n'éprouvent aucune réelle inquiétude à son égard. Au contraire, avec son esprit « Troisième République », elle convient admirablement à leur discours idéologique produit. Bien sûr, cette convergence entre leur idéologie et l'école française est à comprendre dans le rapport de définitions qu'ils entretiennent avec les sunnites. L'école participe de la construction discursive de l'alévie : « C'est une chose importante. Les sunnites, les filles, ils ne veulent pas qu'elles continuent à l'école. Au niveau de l'université, ils les arrêtent. Ils les enferment à la maison, même si elles marchent bien. Nous, notre culture, c'est pas comme ça : les filles, elles font des études. En plus, on paye pour ça. On n'est pas pareil, on n'est pas pareil, c'est pour ça... Les enfants alévis, ils vont à l'université. Les sunnites, ils vont à l'école de la mosquée » (Ali, février 1999, Narbonne).

L'image des sunnites rejoint ici le stéréotype et il serait bien maladroit de prendre cette représentation pour argent comptant. Il convient simplement de remarquer que l'école sert de preuve à la modernité des alévis, puisque ceux-ci payent pour que leurs filles aillent étudier. De plus, les études induisent une promotion sociale synonyme de réussite du projet migratoire. Certains parents vont jusqu'à faire donner des leçons particulières, comme nous avons pu le constater chez un informateur. Qu'en est-il réellement ? Nous avons interrogé 25 jeunes âgés de plus de 18 ans et dont la scolarité en France a commencé dès le primaire, sur Narbonne.

Tableau 13. Niveau d'éducation des jeunes Turcs à Narbonne

Sexe/Niveau d'études	BEP, CAP	Baccalauréat et plus	Total
Filles	5	8	13
Garçons	3	9	12
Total	8	17	25

L'échantillon étant très réduit, les conclusions que l'on peut en tirer sont à considérer avec prudence. On s'aperçoit cependant qu'on est proche d'une équitabilité et qu'il n'y a pas de différence frappante entre les filles et les garçons dans le parcours scolaire, bien que ces derniers fassent tout de même plus d'études que leurs sœurs. Bien sûr, ce résultat nécessiterait une investigation plus poussée.

D'une façon générale, on peut constater que plus de la moitié des jeunes alévis commencent des études supérieures. Ils se dirigent vers des cursus courts, comme des BTS, des IUT, rarement vers les études longues que propose l'université, comme le Droit, l'Économie ou les Sciences. Sont privilégiées les carrières commerciales, l'informatique, etc. Cette proportion d'études supérieures semble assez élevée par rapport aux chiffres avancés par Michèle Tribalat : selon elle, pour les Turcs arrivés avant l'âge de dix ans en France après 1975, seulement 14 % atteignent l'enseignement supérieur. Pour les Turques, l'accès à l'enseignement supérieur serait rarissime (Tribalat, 1995 : 141-142).

Si certains pères de famille sont sensibles à la réussite scolaire de leurs enfants, d'autres opposent à leurs discours des pratiques qui entravent considérablement la progression de ceux-ci, comme nous l'avoue cette jeune-fille : « Mon père, il me disait tout le temps "fais des études". Mais en même temps, il te donne trop de responsabilités à la maison. J'ai fait un BTS tourisme, tu sais... En seconde, il a commencé à m'ennuyer pour me marier. Le week-end, je rentrais, il y avait toujours le ménage ou les papiers à faire pour mon père. Tu ne peux pas donner ta tête à l'école et ensuite venir à la maison, et faire les corvées... Désolée ! »

Mais la principale difficulté, pour les informateurs, ne résiderait pas dans l'incompréhension des parents devant la complexité de leur tâche. Elle serait plutôt dans le décalage linguistique entre le monde de l'école et celui de la maison : « Moi j'ai fait le collège. J'ai fait un CAP, après. Ma sœur non plus, elle n'a pas continué ses études. Tu sais, les jeunes, ils sont entre deux cultures, ici. C'est très difficile. C'est très dur... Parce que quand on rentre à la maison, on parle turc. On est à l'école, on parle le français. Donc, pour nous, c'est très dur. »

Les parents sont bien obligés d'admettre que leurs enfants s'expriment parfois difficilement dans leur langue maternelle. Cela crée une difficulté supplémentaire pour un éventuel retour. Quelques structures ont été mises en place par le gouvernement turc pour pallier ce handicap linguistique : l'État turc a envoyé des professeurs pour donner des cours de langue aux enfants. Les résultats semblent peu probants. Nombreux sont ceux qui les ont suivis, mais aucun n'en a tiré un bénéfice

linguistique : l'arrivée de la parabole leur a fait faire certainement plus de progrès que ces cours du soir.

Tous les jeunes disent connaître une « perte culturelle ». Pourtant, ils ne perçoivent pas du tout l'école comme ayant un pouvoir corrosif sur leur identité. Certes, c'est par elle que l'on « s'intègre » : « On est obligé. Quand on est enfant, on passe huit heures par jour en dehors de chez soi. On a le temps de connaître les autres cultures ». Mais connaît-elle les autres cultures n'induit pas une perte d'identité. Telle une profession de foi, une phrase vient rappeler cette identité qui pourrait s'estomper devant les hussards noirs de la République : « Moi, je suis Turc. Je vis en France. Mais je suis Turc ! »

Cette profession de foi est à corrélérer avec le peu de demandes de naturalisation. Ce constat est d'autant plus étonnant qu'aucun de nos informateurs ne désire revenir dans son pays d'origine. La première raison évoquée est leur incapacité à s'adapter à la vie en Turquie. L'état des hôpitaux, une sécurité sociale insuffisante, l'absence d'indemnisation de chômage, le retard des droits sociaux, la paupérisation sont autant d'éléments qui font pencher la balance du côté de Marianne plutôt que de celui d'Atatürk. Cela s'accompagne d'une incapacité avouée à s'exprimer correctement en turc. Mais nos informateurs reconnaissent aussi leur difficulté à s'adapter au mode de vie turc. Enfin, le lien avec la Turquie se distend, si l'on prend en compte la fréquence des retours d'été pour les vacances. En moyenne, cela fait près de quatre ans que les jeunes alévis ne sont pas allés en Turquie.

Est-ce pour autant que l'on demande sa naturalisation ? La logique qui sous-tend cette demande est fort simple. Il s'agit de déterminer si cette nationalité procure plus de droits que de devoirs. Si oui, alors on effectue sa naturalisation. Si ce n'est pas le cas, on attend. Pour les jeunes filles, le problème se pose en terme de regroupement familial : tant qu'il était facile de faire venir le mari en France, nul besoin de passer par la préfecture pour cela. Mais depuis que les lois sur l'immigration sont devenues plus draconiennes, elles envisagent de se faire naturaliser françaises au préalable. Pour les hommes, se surajoute à ce problème de regroupement secondaire, celui du service militaire. Etant citoyen turc à l'étranger, il leur est possible d'attendre jusqu'à 38 ans pour effectuer leur devoir national, qui dure alors quelques mois, en contrepartie de quoi, ils doivent verser près de 6000 euros à l'État turc. En acquérant la nationalité française, ils avaient peur, à l'époque où le service militaire était encore obligatoire, de devoir partir sous les drapeaux tricolores s'ils n'étaient pas chargés de famille. Aussi attendent-ils, prudents, la disparition des conscriptions françaises pour faire leur demande. Ils échappent ainsi aux services militaires turc et français. La nationalité française est donc parfaitement instrumentale : si elle sert, on l'adopte, sinon, on s'en passe.

À ces rapports complexes avec le pays d'accueil et avec le pays d'origine s'ajoute la barrière endogamique qui demeure un élément fondamental dans la fermeture et la définition du groupe. Les alévis, comme les Turcs en général, ne donnent pas leurs filles à des « étrangers ». Il ne s'agit pas non plus de se marier à

l'intérieur du groupe narbonnais mais en Turquie. Généralement tous les conjoints proviennent de Turquie, voire du village d'origine de la famille qui passe alliance.

Cette pratique endogamique est cependant dissimulée. Elle rentre en effet en contradiction avec l'ouverture d'esprit, la tolérance dont se prévalent les alévis, ceci toujours dans le souci de se différencier des sunnites. Le plus intéressant est que la seconde génération semble vouloir à son tour la maintenir.

Lorsque nous abordons la question du choix du conjoint, les alévis de la première génération donnent l'impression d'être sensibles à la liberté de leurs enfants. La nationalité du mari ne représenterait nullement un obstacle : « Français, Turc, tous pareils ! ». On affiche toutefois une réserve à l'égard d'un mari sunnite. Cependant, cette tolérance ne tarde pas à se fissurer pour laisser paraître une figure beaucoup moins conforme au grand « amour universel » qu'ils prônent. Du point de vue de ceux qui ont eu à subir les multiples pressions familiales, pour se marier avec qui convient, la lecture est clairement différente, comme nous pouvons le voir avec cet extrait d'entretiens effectués avec les jeunes mariés, cousins parallèles patrilinéaires.

« *Onur* – Ils se disent que, pour toi, être avec une fille turque, cela ne change rien du tout. Alors, ils te disent ça. Mais, c'est tous des menteurs, c'est tous des hypocrites. C'est parce qu'ils se croient démocrates... »

Saniye – Moi, je me souviens, mon père... Une fois, nos voisins nous avaient invités. J'avais seize ans. Le fils du voisin, il me draguait... Bon, on mangeait ensemble... Il y avait toute la famille et ils ont dit "qu'est ce que tu dirais, toi, si ta fille partait avec un Français ?". Il a dit : "Mais il n'y a pas de problème tant qu'il est gentil, et tout...". Tu parles ! Mon œil ! On sait très bien ce qu'il pense ! »

Onur et Saniye, février 1999, Narbonne.

Plus généralement, les parents turcs ne sont pas disposés à la mixité, surtout lorsque leur fille choisit un « Français ». Habituellement, ce genre d'aventures produit une rupture avec la famille : « Il est hors de question que je me marie avec un Français. Ma mère, elle veut que je me marie avec un Turc, c'est ça la priorité. Mais moi, je ne sais pas. J'aimerais me marier avec la personne que je veux... Bon, elle, c'est clair, elle veut que ce soit un alévi. Un Français, pour elle, c'est hors de question. Elle me l'a dit plusieurs fois : "Si c'est un Français, c'est bon, tu peux m'oublier, c'est même pas la peine que tu me parles, tu peux m'oublier..." », nous confie une adolescente, qui a pourtant une belle-sœur « Française ».

Ce refus de mixité se retrouve à la seconde génération, mais il est plus rare : « Je ne sais pas d'où ça me vient, mais je ne veux pas que mon fils épouse une Française. En fait, je ne sais pas comment je le prendrai. Mais en fait, je veux qu'il épouse une Turque. N'importe, alévi, sunnite, je m'en fous... Il y a aussi mes parents... », explique un jeune père. Avant de voir une logique « racialisante » dans sa réaction – une logique qui n'est pas exclue –, nous pouvons y lire tout d'abord une question de relations aux parents et du fait que déroger à la norme revient à

mettre en péril leur honneur. Les jeunes alévis de Narbonne ont bien conscience de leur responsabilité à l'égard de l'honneur familial : « Tout le monde a eu des flirts avec des Français, nous explique une jeune alévie, mais on savait toujours qu'il fallait penser à la famille. Il y a la famille, quoi ! Il faut se sacrifier pour la famille plus ou moins. On pense toujours aux parents : "Papa, maman, il faut pas les détruire..." Tu comprends, c'est l'honneur ! C'est l'honneur ! »

Cet honneur prend sens dans un espace réticulaire soumis à un contrôle social fort. Cela est rendu possible justement par la très haute connectivité des réseaux sociaux. Le contrôle social fonctionne alors sur la rumeur, les *dedikodu*, les commérages, ce qui fait dire à de nombreux informateurs que « tout le monde surveille tout le monde ». Un sentiment de claudration émerge alors chez de nombreux individus. Leurs attitudes doivent répondre à un certain nombre de codes bien établis dont on ne peut jamais s'affranchir sans risquer d'offrir le flanc aux foudres de la médisance. Ce contexte social est donc producteur de comportements individuels très fortement normés. On trouve un relais important au sein de la famille qui agit comme lieu producteur de normes et d'habitus.

« *Onur* – Tu vois, tu fais ça (il déplace son verre devant moi), tout de suite, on pense « C'est mon père, comment il pense ? C'est mon frère, comment il pense ? » C'est pour ça que dans la vie, on fait attention. On a peur qu'ils disent quelque chose qui fait mal. On fait attention. On fait quelque chose, tout de suite, on va se dire « Mais qu'est ce qu'il va dire mon père, qu'est ce qu'il va dire ma mère, qu'est ce qu'il va dire ma famille »... Pour la fille, c'est pareil... »

Saniye – Mais c'est comme ça, tu vois, la femme turque, c'est pas trop comme la femme française. Leur désir, ce n'est pas pris en compte. Et de toutes façons, elles n'en ont pas !

Onur – Non, ce n'est pas pour ça... Elles en ont, mais il y a le regard du père, de l'oncle, du frère... Et ils vont dire...

Saniye – « C'est une pute ! »

Onur – Voilà ! »

Onur et Saniye, mars 1999, Narbonne.

Parce que tous les aspects de la vie privée des individus sont visibles par tous, il y a maintien d'un contrôle social puissant sur l'ensemble du groupe, phénomène que Jocelyne Streiff-Fenart et Sossie Andezian (1983) ont pareillement observé dans les groupes maghrébins du sud de la France au début des années 1980. Mais à leur différence, les alévis n'endossent pas collectivement la responsabilité des changements et des innovations dans les comportements. Nous l'avons vu, ce groupe est traversé par une passion de l'*agôn* (lutte, compétition), ce qui immobilise toute tentative de changement. En effet, dans ce champ compétitif, « changer » – *i.e.* ne pas jouer le jeu du champ en refusant certaines normes – implique souvent de s'exposer aux critiques, donc de perdre du capital symbolique, ce qui peut engendrer une perte de position dans le champ. Dès lors, qui peut prendre le risque du

« changement » ? Ceux dont la position sociale est très dominante, comme ce fut le cas de Bektaş, et/ou qui est marginale. Les autres acteurs jouent le jeu du champ en se conformant à ses normes pour des raisons stratégiques, même si par ailleurs ils ont un sentiment fort de claustration et d'oppression. Ce sentiment les amène à dénoncer cette configuration sociale en la comparant avec celle du « village », sans imaginer bien sûr que le village était peut-être un espace social plus souple que Narbonne : « Ils ont gardé la mentalité d'il y a trente ans. Ils vivent ce que socialement ils vivaient au village. Ils veulent créer le même climat ici ».

À Narbonne, un groupe s'est reconstitué. Une dernière preuve sera donnée avec l'exemple de l'un des rares mariages entre deux jeunes issus de la migration ayant la nationalité française. Toutes les familles aléviennes furent conviées à ce mariage qui donna lieu à une grande fête. J'ai appris par la suite qu'il n'était pas « officiel » : « Ils ont fait çà pour que tout le monde sache qu'ils étaient mariés. Mais ils ne sont pas mariés à la mairie. Juste devant les autres ». Aux yeux de tous, ces deux jeunes personnes sont donc mariées, même si le registre administratif reste vide. Cet ensemble de familles forme donc le cadre de référence de chacune d'elles. Il y a création d'un groupe fondé sur l'alévitité, un mode d'appartenance religieux ou culturel. Un groupe alévi s'est donc formé à Narbonne. Il présente un certain degré de fermeture vis-à-vis des autres Turcs « sunnites », mais aussi des « Français ». Il partage une communauté de normes et de valeurs, mais aussi le même espace professionnel, ce qui entraîne une structure de concurrence qui renforce cette communauté de normes.

Cette conformation ne va pas se retrouver à Ankara. Là réside l'intérêt de la comparaison entre les deux lieux. Elle permet de montrer que la configuration sociale est le fruit d'une adaptation au contexte local. Ces anciens paysans ne recréent pas une figure communautaire parce que cela leur est intrinsèquement « naturel ».

Ankara : la déconstruction d'un groupe

Chapitre VII

La situation à Ankara se différencie très nettement de celle de Narbonne. Malgré leur concentration géographique dans un quartier, les Kayalarlı abandonnent la configuration villageoise originelle. Dans un premier temps, ils ne recréent pas un groupe. On cherchera à expliquer ce phénomène de configuration a-communautaire en montrant tout d'abord comment ces anciens villageois ont fait leur espace urbain. Cette appropriation financière, pratique et symbolique de la ville est relativement uniforme. En revanche, elle s'accompagne d'une différenciation sociale *via* l'expérience migratoire en Europe ou l'investissement dans l'école. Cela ne se double pas d'une structure de concurrence puisque, au contraire, les Kayalarlı sont ventilés dans différents secteurs d'activités. Cette dispersion constitue une situation entièrement opposée à celle de Narbonne où il y a peu de différenciation sociale, mais une importante structure de concurrence.

L'absence de reconfiguration en communauté villageoise est analysable dans les cinq domaines où elle est la plus criante – le politique, la sociabilité, le commérage, le religieux et l'alliance –, domaines centraux permettant généralement la définition minimale d'un groupe social. Or, sur ces cinq points, il faut bien reconnaître que le village n'est plus un cadre de référence, si bien que l'on peut se demander si l'on est en présence d'un « groupe » de Kayalarlı. La réponse semble être négative jusqu'en 1996, date à laquelle une mobilisation collective va tenter de recréer un groupe de Kayalarlı. Comme nous le verrons en détail dans le chapitre IX, il faut attendre la création d'une association de village pour qu'émerge de nouveau un réseau cohérent d'interconnaissances.



Illustration 1. Vue de Güzeltepe (phot. B. Fliche)

L'APPROPRIATION MATÉRIELLE ET COGNITIVE D'ANKARA

À Ankara, les Kayalarlı se répartirent dans différents lieux mais Güzeltepe fut le point de chute de nombreux migrants du village. Une seule famille migra directement à Hüseyin Gazi, un autre quartier de Yozgati, où elle est d'ailleurs la seule de Kayalar. La présence importante des Kayalarlı se traduit dans la toponymie, puisque Kayalar a donné son nom à l'une des rues, tandis que l'avenue principale, et parallèle, porte le nom d'Abalı¹. Ainsi une trentaine de familles de Kayalar ont construit leur *gecekondu* dans ce *mahalle*² de Güzeltepe.

1. Ceci est un phénomène courant en Turquie. La provenance des migrants donne parfois même le nom aux quartiers. Ainsi, des migrants ont attribué à leur quartier de *gecekondu* stambouliote l'ancien nom (Umraniye) de leur canton d'origine à l'est de Sivas, lui-même entre-temps rebaptisé İmranlı (Erder, 1996).

2. Le *mahalle* (quartier) est la plus petite unité administrative en Turquie. Il peut désigner cependant, dans le langage courant, une réalité encore plus fine qui comprend quelques rues, voire quelques blocs d'immeubles.

Le *gecekondu*, architecture urbaine et investissement financier

Improprement traduit en français par « bidonville », le terme de *gecekondu* désigne une pluralité de situations (Pérouse 2004). En effet, tout habitat construit illégalement est qualifié de *gecekondu*, mais il conserve cette dénomination après la régularisation, si bien que son nom y perd en précision. De même, on voit au premier coup d'œil que l'architecture et la qualité des différentes constructions peuvent fortement varier. Cela peut aller de maisons construites très rapidement et à l'aspect de cabanes à des constructions plus « sophistiquées », voire très confortables.

Donnant l'impression d'être de bric et de broc, entourées d'un jardin, ces maisons procurent une tonalité verdoyante au paysage ankariote. Les quartiers de *gecekondu* tranchent avec le béton des centres. Elles contribuent au sentiment que la migration rurale a provoqué une villagisation de l'urbain. Ces constructions ne sont pourtant pas du tout la reproduction de maisons rurales. Le *gecekondu* est l'opposé structural de la maison villageoise en briques crues. Pour comprendre ce qui le différencie d'un habitat rural d'Anatolie centrale, revenons au village, avant la migration, et faisons une analyse de l'*hane* villageoise, en nous souvenant toutefois que la remarque sur la plasticité du terme « *gecekondu* » s'applique aussi à la « maison villageoise », qui varie selon les régions et les matériaux de construction. Kayalar appartenait, jusqu'à peu encore, à la région des maisons en *kerpiç* (brique séchée), basses, à la forme rectangulaire et à toit plat qui s'étendait de Tokat à la mer Egée (Peters 1976 ; Planhol, 1958).

Ces maisons villageoises étaient construites sans plan et ne nécessitaient pas l'intervention d'un maçon. C'était donc un travail collectif mixte privé³. L'une des raisons du succès de ce type de construction est son coût peu élevé. En effet, la terre appartient aux biens « libres », non-appropriés. En revanche, le bois utilisé – essentiellement du peuplier d'Italie (*selvi kavak*) – dans la charpente et le montage des murs, pouvait être un facteur de dépense important puisque nous sommes dans une région pauvre en forêts. La charpente en bois est, en effet, considérée comme un bien précieux que l'on emporte ou que l'on vend lorsque l'on déménage. Si le bois ou la terre peuvent être des biens personnels ou des biens libres, ils ne sont pas pour autant exempts de coût : étant ouverts pour être utilisables, ils demandent la mobilisation d'une main-d'œuvre. Cette dernière peut être constituée par des journaliers ou, comme c'était plus généralement la règle, par les réseaux de parenté qui sont là pour prêter main-forte « gratuitement » au bâtisseur, procurant ainsi un travail

3. Je désigne par « collectifs privés » les travaux qui ont un objectif privé (familial par exemple), mais qui nécessitent une entraide et par conséquent deviennent collectifs. Nous verrons ici que la construction d'une maison est le fruit d'un ensemble de travaux collectifs privés qui constituent le véritable coût de l'opération.

collectif privé. Or ce travail comporte malgré tout un coût social pour le propriétaire, puisqu'il lui faudra rendre la pareille en temps et heures.

Ces maisons demeurèrent néanmoins bon marché et ne furent jamais un lieu d'investissement financier. La seule véritable dette contractée lors de sa fondation était une dette sociale, et plus particulièrement familiale, donc morale, mais rarement fiduciaire. Ces maisons valaient le prix de l'entraide. Cette dette n'était pas vécue comme un investissement, et elle n'entraînait aucun attachement à ces chaudières : il était donc facile de les construire, mais aussi de les quitter.

Le *gecekondu* présente de grandes différences avec cette maison villageoise. Tout d'abord, parce qu'il est souvent un investissement financier qui se manifeste à travers les matériaux employés pour le construire. A la différence de la maison de village, le *gecekondu* est fabriqué à partir de matériaux commercialisés, « non libres ». Il est fait de briques, de parpaings, de tuiles, de poutres de bois, de ciment, d'eau, autant d'éléments qui sont commercialisés et vendus à un prix précis. Le choix de la brique séchée aurait été possible : certains *gecekondu* construits dans les années 1940 et au début des années 1950 à Ankara étaient en *kerpiç*. Il y a donc une préférence délibérée pour des matériaux non « ruraux ». En outre, ces matériaux sont des matériaux durables.

Le *gecekondu*, par les matériaux usités, nécessite un savoir-faire particulier. Certains des migrants, pour avoir travaillé comme manoeuvre ou comme maçon l'été, savaient bâtir avec les matériaux « urbains ». Cependant, la plupart des migrants ne possédaient pas le savoir-faire nécessaire à la construction d'un *gecekondu*. Ils eurent recours à un spécialiste que l'on devait rémunérer. L'entraide intrafamiliale ne s'effectue cependant plus sur le mode du « coup de main » mais sur celui du « coup de pouce ». La famille sert moins de réservoir de main-d'œuvre que de banque de prêts. Là réside en effet la principale difficulté de la construction d'un *gecekondu* : elle nécessite des capitaux financiers. Si l'on n'a pas eu la chance d'être parmi les premiers installés à Güzeltepe et ainsi avoir pu occuper gratuitement un bout de *mera* (pâturage communal), il faut acquérir un terrain. Il est nécessaire alors de construire une maison rapidement, faute de quoi le terrain peut être occupé par quelqu'un d'autre. Aucun titre de propriété n'étant distribué puisque l'occupation de ce pâturage communal était illégale, n'importe qui pouvait s'installer n'importe où, sans que cette installation puisse être contestée.

Ce n'est que progressivement que la mairie de Yenimahalle va prendre en considération ce quartier de squatters et le régulariser. Comment ce *mera* s'est-il transformé en quartier de *gecekondu* de plus en plus intégré dans le tissu urbain ? Tout d'abord par la multiplication progressive des maisons. Pour cela, il fallait disposer d'eau. Or, l'eau courante n'était pas régulière jusqu'au début des années 1980. Des vendeurs d'eau circulaient toute la journée, en tracteur ou à dos d'âne. Il existait également une fontaine située non loin, à 300 mètres. Aux femmes revenait de s'approvisionner : « Il y avait, au deuxième arrêt (d'autobus), une fontaine. Mon Dieu ! J'allais là-bas pour l'eau. J'avais les enfants avec moi. Ils étaient petits. Des fois, il fallait que je porte Hülya avec les bidons. Ils faisaient seize kilos chacun, ces

bidons. C'était lourd. Mais comment tu voulais faire autrement ? Il fallait faire la lessive... Les enfants, ils ont besoin de l'eau. Il faut les laver », se souvient Döndü.

En 1972-73, la municipalité installe l'eau courante dans le quartier. Il faut attendre encore deux ans pour que l'électricité soit amenée. Le téléphone arrive à la fin des années 1970. Au début des années 1980, le quartier est viabilisé. Commence alors la régularisation des constructions par la mairie. Celle-ci revend aux « squatters » les terrains occupés. Même si cela nécessite une grosse sortie d'argent, les Kayalarlı obtiennent ainsi un titre de propriété. Cela a entraîné une nette augmentation du prix du foncier. Des terrains achetés à la fin des années 1960 pour deux moutons voient leur valeur multipliée par cent, voire davantage.

Un autre facteur de cette augmentation fut l'investissement dans le bâtiment par les propriétaires de *gecekondu* eux-mêmes. La logique est bien différente de celle du village où le placement ne se faisait pas dans la maison. En ville, les Kayalarlı savent que le bâtiment et le foncier sont des secteurs qui peuvent rapporter, notamment en construisant des *apartkondu*, le pendant « immeuble » du *gecekondu*, comme lui illégale. Les premiers *apartkondu* apparaissent dès 1975. Ils sont l'investissement du seul propriétaire du terrain. De nombreux Kayalarlı ont ainsi procédé en deux temps. Après la construction d'un *gecekondu*, et à la suite d'une capitalisation *via* l'Allemagne, ils ont pu construire un immeuble qui leur appartient entièrement. Généralement, tous les enfants mâles de la famille recevaient alors un appartement. À Ankara, des quartiers entiers furent construits sur ce mode, avec densification et verticalisation du bâti. À Güzeltepe, parallèlement se mit en place un second système, dit de « *yap-sat* » (littéralement : « fais et vends »), qui faisait appel à des entrepreneurs en bâtiment. Ce système reposait sur le manque de capitaux de certains propriétaires. Ils s'associaient alors à un entrepreneur qui construisait avec ses propres fonds sur leur terrain. S'ils restaient propriétaires de ce dernier, ils ne l'étaient plus de l'immeuble construit, mais avaient en revanche droit à un tiers des appartements. Le reste appartenait au promoteur qui les revendait ou les louait à son gré. Les entrepreneurs actifs à Güzeltepe étaient souvent originaires des villages de Başköy, Abalı, Kayalar.

L'intérêt pour ce quartier est ravivé par l'arrivée progressive du gaz de ville. Depuis 2000, tous les nouveaux immeubles sont pourvus des équipements nécessaires et attendent d'être raccordés au réseau du gaz de ville. Un investissement financier dans ce quartier paraît rentable, si bien que le système de *yap-sat* connaît une véritable expansion, ce qui métamorphose le paysage urbain : d'un an sur l'autre, les *gurbetçi* (migrants) venant en vacances ont parfois du mal à retrouver leurs repères. Ces migrants participent d'ailleurs fortement à ces investissements, dans le souci de conserver une proximité avec leur famille. L'attache familiale semble donc le facteur important de cet investissement. Elle est d'autant plus forte qu'à partir d'un certain âge, les enfants prennent en charge leurs parents, cela jusqu'à leur mort.

Remarquons, cependant pour conclure, que si l'on observe une sédentarité chez de nombreux Kayalarlı dans ce quartier, pour certains, ce dernier ne fut qu'une

étape. Parmi les raisons de cette mobilité, nous pouvons retenir les impératifs économiques liés au travail : l'emploi dans un lieu éloigné peut entraîner un déménagement. Une seconde raison est liée à l'ascension sociale. Les sorties du quartier sont généralement le fait d'individus qui désirent afficher une certaine réussite professionnelle. Ayant des préférences à la classe moyenne, ils ne peuvent rester dans un quartier de *gecekondu*. J'ai noté qu'ils avaient souvent connu l'expérience de l'émigration, mais qu'ils avaient effectué leur retour définitif bien avant l'âge de la retraite, pour monter une affaire. Ce départ de Güzeltepe s'accompagne parfois d'une rupture avec l'environnement familial, ce qui a sans nul doute facilité voire impulsé celui-ci. Pour reprendre l'expression de Sencer Ayata, l'air de l'appartement sentirait, pour eux, la liberté (1989). La répartition de ces déménagements prend la forme d'une dispersion. On ne note aucune concentration, même si les *belediye* (mairies) sont toujours les mêmes : Demetevler pour les moins aisés d'entre eux, puis Yenimahalle, Baukent et Kızılay pour les classes moyennes.

Mobilités et compétences urbaines

En parallèle à cet investissement dans le foncier de la ville, les Kayalarlı se sont appropriés l'espace urbain par leur mobilité. Celle-ci n'est pas la même selon les différents groupes sociaux. Elle est fonction principalement de l'âge et du sexe. Si cette mobilité est différenciée selon les groupes, une géographie mentale est cependant commune à l'ensemble des Kayalarlı. L'investissement foncier représente une appropriation matérielle de la « ville », la mobilité et la géographie mentale représentant son appropriation pratique et cognitive.

Progressive, cette appropriation est d'abord liée au désenclavement du quartier. Jusqu'au milieu des années 1990, le nombre de propriétaires de voiture était faible. La majorité des habitants était dépendante des transports en commun. Seuls existaient des *dolmuş* (petits bus d'une quinzaine de places) pour Ulus, qui servait de place redistributrice. La direction d'EGO (*Elektrik, Gaz, Otobüs* : services municipaux ankarotes d'électricité, gaz et autobus) avait ouvert une ligne de bus desservant le quartier de Güzeltepe : « Mais c'était long ! Il desservait tout le monde. Il fallait plus d'une heure pour aller d'Ulus à ici. Et puis il fallait attendre parfois une heure. Parfois, il ne venait pas. Nous, de toute façon, nous n'étions pas prioritaires : on est un quartier de *gecekondu*, pas comme Batkent par exemple » se souvient Meryem. La situation a un peu évolué avec l'ouverture du métro en 1996. Cependant, il n'y avait pas de bus pour y aller, ce qui voulait dire qu'il fallait prendre un *dolmuş* jusqu'à l'arrêt, puis prendre le métro. Cela revenait à payer le double du trajet, ce qui pesait dans le budget transport de la famille. La correspondance de l'autobus au métro a soulagé le budget familial relatif au transport, puisque l'on ne paie pas un second ticket. Depuis le milieu des années 1990, le quartier est très bien desservi. On peut rejoindre Kızılay, l'un des centres les plus importants d'Ankara, en moins d'une demi-heure.

Les habitants n'ont cependant pas attendu l'ouverture du métro pour circuler dans la ville. Depuis leur installation, ils ont su faire preuve d'une grande mobilité, même si l'on peut noter des différences importantes selon l'âge et le sexe. Les personnes âgées, avec les femmes qui ont une cinquantaine d'années (ou plus) et qui ont été éduquées au village, bougent peu. En revanche, les jeunes, garçons comme filles, beaucoup plus : ils se caractérisent par une pratique intense de la ville, dès leur plus jeune âge pour les hommes. Ils ont acquis un certain nombre de compétences urbaines (Berry-Chikhaoui et Deboulet, 2000 ; 2002) qui leur permettent de circuler et de pratiquer pleinement Ankara. Bien sûr, les usages de la ville divergent selon le sexe, l'âge, la profession, etc.

Il faut d'abord distinguer un groupe qui fait preuve d'une nette immobilité : les personnes âgées. Elles ont tendance à voir dans leur quartier un espace différencié, détaché d'Ankara alors même que nous sommes à moins d'une demi-heure du centre historique. Ainsi, un jour alors que je m'apprêtais à prendre un *dolmuş*, le vieil Ahmet me saisit par un vigoureux « Bonjour ! » et me demanda si j'allais à Ankara. « À Ankara ? » lui répondis-je, en m'inquiétant sur son état de santé. N'étions nous pas à Ankara ? Lorsque je lui demandais où il croyait être, il me répondit que ce quartier, ce n'était pas tout à fait Ankara. Ayant fait part à plusieurs de mes informateurs de cette remarque du vieil Ahmet, on me répondit qu'en effet, les « vieux » – plus de soixante-dix ans – désignaient Ulus (centre ville historique) comme étant Ankara.

Les femmes âgées de plus cinquante ans et éduquées au village forment l'autre groupe à faible mobilité dans la ville. Chez elles, la pratique de l'espace urbain est plus discrète. En effet pour beaucoup d'entre elles, arrivées adultes en ville, l'écrit n'est pas acquis. L'alphabet est à peine connu. Cette absence de maîtrise de l'écrit les handicape dans leurs déplacements urbains. À première vue, ces femmes donnent l'impression d'être cloîtrées chez elles. Femmes au foyer, elles n'ont pas besoin, d'une part, de sortir pour faire les courses, la principale activité domestique qui nécessite de quitter le foyer. Passent en effet à chaque heure de la journée des vendeurs ambulants de fruits et légumes, de lait, de produits d'entretien, etc. D'autre part, à côté des multiples épiceries, il se tient chaque jeudi dans les rues du quartier un grand marché où l'on trouve tout ce que l'on veut pour la maison. Enfin plusieurs supermarchés se sont ouverts. Ces surfaces connaissent une véritable explosion dans les quartiers de *gecekondu* comme dans les plus riches. Ces supermarchés appartiennent à des chaînes dont certaines ont une nette orientation idéologique, islamiste par exemple. Cette dominante n'empêche nullement les Kayalarlı de s'y rendre pour acheter des produits moins chers que chez l'épicier, comme tout ce qui est relatif aux soins du corps ou à l'alimentation de seconde nécessité.

Certains objets comme les vêtements ou d'autres produits pour la maison (rideaux, poêle, etc.) nécessitent toutefois de sortir du quartier. Ces espaces marchands structurent une bonne partie de la géographie mentale que les femmes au foyer ont d'Ankara. En effet, beaucoup me répondirent, lorsque je leur demandais

un mot associé à Ankara, « *alışveriş* » (« faire les magasins ») : l'un de leur mode d'appropriation de l'espace ankariote est lié à la fréquentation des boutiques.

Le premier espace est celui de Demetevler, en contrebas du quartier de Güzeltepe : « On s'y rendait à pied, se souvient Cennet, parce que c'était pas cher et que l'on n'avait pas besoin de prendre le *dolmuş*. Et puis après on remontait tranquille. On y allait une fois de temps en temps ». L'autre espace fréquenté – toujours en groupe de « copines » – est Ulus, l'ancien centre commercial d'Ankara avant l'explosion de Kızılay : « On y va à plusieurs, nous explique Döndü. On prend le *dolmuş* et hop... direct. C'est facile. Là-bas les prix ne sont pas chers. Ce n'est pas comme à Kızılay ou à *Migros*. On va à *Saman pazarı*. Et puis on rentre ». Les espaces commerciaux plus « chics », comme *Migros* – un immense complexe commercial sur cinq étages –, ou Kızılay, ne sont fréquentés qu'occasionnellement. Il en va de même des cinémas et des parcs publics comme le *gençlik parkı* près d'Ulus.

Ces femmes ont une bonne connaissance de la ville, mais selon une carte mentale essentiellement liée à la parenté : l'un des autres mots pour désigner cette ville est « *akraba* » (famille). Même si les Kayalarlı sont concentrés dans le quartier, il est aussi vrai que chaque famille a des parents dispersés aux quatre coins d'Ankara. Or ces femmes qui ne conduisent pas, connaissent parfaitement le chemin pour se rendre chez les parents, voire d'un parent à l'autre. Ainsi, elles ne sont pas si immobiles. Elles se déplacent et ont une certaine connaissance d'Ankara par deux facteurs de déplacement : les courses et les visites aux parents.

Il convient de noter une grande différence de génération entre les femmes qui ont passé leur enfance à Ankara et celles arrivées à l'âge adulte. Cette différence est avant tout scolaire. Les femmes scolarisées à Ankara peuvent se déplacer n'importe où dans la ville. Leur carte mentale est plus complète que celle de leurs mères ou de leurs grandes sœurs, puisqu'il faut y ajouter les universités, les lieux de loisir comme les cafés où l'on se retrouve avec les copines, les cinémas, etc.

Cette liberté de mouvement se traduit dans les vêtements. Pour circuler en ville, il faut être habillée comme une « citadine » et rompre pour cela avec le vestimentaire « villageois ». Ces jeunes Ankariotes n'ont pas les mêmes obligations morales que leurs aînées éduquées ailleurs. Un très bel exemple de ce processus de différenciation nous est donné par Güllü et Meryem. Moins de dix ans séparent les deux sœurs. Comme le montre cette histoire de normes vestimentaires, les parents n'attendent pas la même chose des deux filles.

« Si je ne mets jamais de pantalons, c'est parce que mon père et mon mari ne comprendraient pas. Alors que Meryem a le droit d'en porter et, en été, elle peut aussi porter des chemises courtes. Moi, je n'ai pas le droit parce que je suis plus vieille, parce qu'ils ne comprendraient pas. Meryem, elle se peignait les ongles. Au départ, notre mère disait "que dirait ton *ağabey* (frère aîné) s'il te voyait". Elle lui répondait que son grand-frère était en France et que les autres, ils étaient en Allemagne. Et puis quand ils sont rentrés, les *yenge* (femme du frère ou de l'oncle) elles aussi avaient des ongles

peints, du maquillage etc. Ce genre de choses fut donc accepté parce que les femmes des aînés se le permettaient. Mais moi, ce n'était pas pareil. J'étais plus vieille. Ils n'auraient pas compris. » Güllü, Ankara, décembre 2000.

On remarque ici que l'acceptation des nouvelles normes vestimentaires passe par l'Europe : les femmes des frères aînés immigrés donnent le « la » en matière de moralité vestimentaire et cosmétique. Mais l'ouverture ne s'est pas produite qu'avec « l'autorisation » des aînés. Les jeunes filles sont, elles aussi, parvenues à acquérir une plus large autonomie.

« Avant de venir à Güzeltepe, on habitait dans un autre quartier. Et dans ce quartier, il était alors hors de question de sortir sans avoir le *yazma* (foulard noué de façon villageoise sur la nuque) sur la tête. Je devais m'habiller comme au village et porter sous ma robe une sorte de pyjama, tu sais... un *şalvar* (pantalon bouffant). En venant ici, c'était plus libre. Je n'avais pas besoin de mettre le *yazma*. Dans le nouveau quartier où je vais être, je pense que je vais pouvoir mettre enfin des pantalons et m'habiller de façon plus urbaine. Mais pour mes filles, par exemple, je ne voulais pas qu'elles s'habillent d'une autre façon que moderne. Elles sont obligées. Songül travaille dans un cabinet dentaire. Elle est secrétaire dans un cabinet médical. Elle est obligée de s'habiller comme une citadine. Elle ne va pas aller à son travail avec le *yazma* ! C'est impossible, ou elle n'obtient pas cet emploi. Maintenant, elle se maquille. Elle porte des tee-shirts courts, etc. Son père n'était pas d'accord au départ, mais maintenant, il s'y est fait. » Güllü, Ankara, décembre 2000.

Cette liberté doit cependant être nuancée. Ces jeunes femmes sont aussi contrôlées dans leurs allées et venues. En outre, elles ont en général une moins bonne connaissance d'Ankara que leurs frères. Cela ne tient pas uniquement à leur absence de motorisation, mais aussi aux modalités d'appropriation de l'espace. Les hommes ont découvert Ankara par leurs propres moyens plus tôt que les femmes.

L'appropriation de l'espace chez les hommes s'effectue en effet beaucoup plus précocement que pour les femmes. Remarquons que chez ceux-ci, la différence de génération joue très peu. Il n'y a pas de distinction entre ceux qui sont nés à Ankara et ceux arrivés adultes à Ankara. Les primo-migrants maîtrisent très bien l'espace urbain et en ont une excellente cartographie mentale, même si leur mobilité quotidienne, surtout l'âge de la retraite venue, est plus centrée autour du quartier, avec la visite régulière au café.

Au début de l'installation à Ankara, nombre d'enfants descendaient à Yenimahalle pour aller cirer les chaussures des passants, une fois l'école finie. Bayram était l'un d'entre eux. Lorsqu'il était arrivé en ville, il n'avait pas une dizaine d'années.

« Petit, j'allais avec mon copain cirer les chaussures des passants. Je descendais à Yenimahalle pour cela. Alors pour faire ça, on avait une technique précise, tu sais. On voyait un type... Euh... Tu vois... Bien habillé. On tournait autour de lui. On n'y allait

jamais directement. On y allait de biais. Et on lui demandait. Moi, en fait, je n'avais pas de caisse. C'était mon copain qui me prêtait. Je me faisais quelques clients et puis c'était son tour. Et puis une fois, on est allé jusqu'à Ulus pour ça. On a pris le *dolmuş*. Mais c'était rare. Voilà ! Et le soir, je racontais mes aventures à mon grand-père qui était mort de rire ». *Bayram, Narbonne, février 2001.*

La cartographie de Bayram est beaucoup plus vaste que celle de sa tante, pourtant du même âge. Mais il n'a pas eu le temps de l'agrandir davantage. Il partira peu après en France. On retrouve cette progressive appropriation de l'espace urbain, avec le même recours aux petits métiers, chez Hakkı Güçlü, arrivé à l'âge de sept-huit ans à Ankara.

« Je travaillais durant l'été et cela dès l'âge de neuf ans. J'ai commencé comme aide dans un magasin à Demetevler. Je devais porter des kilos et des kilos de peinture. Mon père ne voulait pas, mais moi, oui, je voulais. Mon père s'est même fâché une fois. Mais comme ensuite il repartait en Allemagne... J'ai ensuite fait le *simitçi* [vendeur de *simit*]⁴, puis le cireur de chaussures à Yenimahalle. J'ai entendu que l'on gagnait de l'argent à Ulus, alors un jour j'y suis allé. Parce qu'à ce moment-là, le centre était Ulus. Ce n'était pas Çankaya ou Kızılay. C'est comme ça que j'ai commencé à connaître Ankara : les *dolmuş*, l'asphalte, les voitures. Au village, quand il y avait une voiture, on courait de l'autre côté, mais là, des voitures, il y en a partout. » *Hakkı, Ankara, Avril 2002.*

Cette plus grande autonomie amène les jeunes garçons à explorer des territoires plus éloignés encore que le simple centre d'Ankara. Lorsqu'ils ont une douzaine d'années, ils commencent à circuler en *dolmuş*, sortent même de la ville pour aller se baigner dans les lacs qui entourent la capitale ou, plus proche et moins risqué, font de grandes escapades virtuelles presque quotidiennes : les cafés Internet ont un franc succès. Ce sont des espaces importants de sociabilité des pré-adolescents. Ils y passent des heures, après ou avant l'école, non à naviguer sur la toile mais à jouer en groupe à des jeux vidéos de guerre. En 2002, si l'on ne trouvait qu'un café Internet à Güzeltepe, il suffisait de descendre en direction de Yenimahalle pour tomber sur des zones de concentration très élevée : on peut y compter plus de cafés de ce type que de cafés classiques.

Cette connaissance s'accroît lorsqu'ils atteignent l'adolescence, avec l'accès aux endroits licencieux – comme la maison close étatique en bas des remparts de la citadelle, les pavillons, les bars à entraîneuses –, ou, plus sage, aux universités, aux bars branchés de Kızılay, aux boîtes de rock et de *canlı müzik* (musique live) où l'on vient boire quelques bières, écouter de la musique « traditionnelle » anatolienne

4. Le *simit* est un pain en forme d'anneau saupoudré de graines de sésame. Le *simitçi* est un personnage emblématique des petits boulots dont regorgent les rues de Turquie.

revisitée par la guitare et le *saz* électroniques, où l'on danse quelques rondes avec les amis ou les cousins.

Géographie commune et appartenance ankariote

De ces différences de mobilité et d'appropriation de la ville résultent des géographies mentales différenciées entre les groupes. On observe pourtant une certaine communauté de perception de la cité, tout d'abord dans la façon dont elle est symbolisée par les informateurs. J'ai demandé à plusieurs quels étaient pour eux les symboles d'Ankara. Les réponses ne montrent pas de différence importante selon le sexe et l'âge, raison pour laquelle je ne les ai pas distingués dans l'analyse. Viennent largement en tête le mausolée d'Atatürk (Anıtkabir, 27 % des réponses) et la citadelle (Ankara Kalesi, 14 % des réponses), puis la statue représentant un soleil hitite sur la place de Sıhhiye (9 %).

Si l'on analyse le stock et la fréquence des symboles cités, ceux associés à la « République » semblent primer (6 sur 9). Trois symboles sont « non républicains », avec en tête la citadelle, puis la tour Atakule construite en 1989, et les statues grandeur nature des chèvres angora qui sont dispersées dans toute la ville, à chaque rond-point. Comment pourrait-il en être autrement ? Ankara est la ville de Mustafa Kemal. La sémiotique kémaliste y est particulièrement redondante. Face à cette saturation de symboles kémalistes, on est même étonné du bon score d'autres plus neutres, comme ceux d'Atakule ou la citadelle d'Ulus.

Il est intéressant que cette dernière soit souvent prise comme symbole. Est-ce une façon de souligner l'historicité de la cité, alors même que peu de choses ont survécu au processus d'urbanisation engagé avec Atatürk ? Est-ce un monument historique emblématique et visité ? Il ne semble pas que ce soit le caractère historique du monument qui l'érige en symbole, ni son aspect touristique. Cependant, si l'on ne fréquente pas la citadelle, on passe souvent à côté lorsque l'on se rend à Ulus. Ulus ne représente pas seulement le cœur historique d'Ankara, il est surtout un lieu central de passage et d'échange. Hormis la maison close, y prend place un grand marché avec l'un des principaux points de départ de *dolmuş*. À l'arrivée des Kayalarlı, Ulus équivalait à Ankara, comme nous l'avons vu avec le vieil Ahmet pour qui les deux sont synonymes. Ulus était le quartier dangereux où l'on détroussait les *köylü* (paysans), mais aussi où l'on pouvait trouver du travail dans un premier temps. Or Ulus est symbolisé par cette citadelle qui surplombe le quartier. Elle est un repère spatial cardinal dans le paysage des Ankariotes, puisque c'est à son ombre que l'on venait travailler ou faire des affaires.

Aussi, deux sémiotiques coexistent : une sémiotique politique marquée par le kémalisme, qui ne reflète pas forcément des lieux fréquentés ni vécus, mais des lieux symboliquement marquants ; une sémiotique fonctionnelle plus neutre politiquement, mais qui renvoie au vécu des migrants, à leur histoire migratoire.

Cette géographie commune n'est pas uniquement analysable par le procédé de symbolisation de la ville. Elle repose aussi sur une grille de lecture commune servant à catégoriser les différents espaces urbains. La ville se lit selon des couples d'opposition simples comme « pauvre-riche », « licencieux-convenable », « alévite-sunnite », « gauche - droite ». Le couple de lecture le plus souvent utilisé reste celui de « modernité-archaïsme », couple qui permet de classer Güzeltepe dans le paysage ankariote et plus particulièrement par rapport à Yenimahalle. Cette municipalité englobe une colline qui sert de principe organisateur à la morphologie sociale. En haut prennent place les quartiers pauvres de *gecekondu* ; au milieu, les « nouveaux » bâtiments construits essentiellement au moyen des investissements des migrants ; en bas, se trouve le centre-ville, avec le métro, le service de poste, les bureaux administratifs et les banques. L'échelle sociale et l'altitude sont inversement proportionnelles. Les habitants du quartier de *gecekondu* interprètent généralement cette morphologie urbaine en terme de « modernité-archaïsme ». Le quartier de Güzeltepe est décrit par les habitants comme étant plein de *cahil* (ignorants), alors que le centre de Yenimahalle serait peuplé de personnes cultivées et sensibles. La « modernité » est souvent associée à des mœurs plus libres, plus proches de celles imaginées de « l'Occident », alors que celles de Güzeltepe, avec par exemple un contrôle social plus important, sont perçues comme autant de traits d'archaïsme.

Ce classement « archaïque-moderne » ne doit cependant pas faire croire en une définition exogène. Ces habitants de *gecekondu* se définissent tout d'abord comme Ankariotes, définition qui s'accompagne souvent d'un discours valorisant Ankara par rapport à Istanbul, sa rivale. Ankara apparaît comme un havre de paix, où les gens sont sincères et cordiaux (*samimi*) et où l'on est en sécurité, à la différence d'Istanbul, repaire de débauchés et de voleurs. La capitale est une ville mieux organisée, davantage planifiée ; on y circule mieux. Elle est *diizenli* (ordonnée, disciplinée) toujours à la différence d'Istanbul décrite comme étant un chaos infernal, une ville embouteillée, impraticable. Enfin, la vie à Ankara n'est pas chère, alors qu'elle serait hors de prix près du Bosphore.

On peut dire en conclusion que l'espace ankariote constitue plutôt un liant entre ces anciens villageois : ils ont des façons assez similaires d'investir, de se déplacer et de penser leur ville. Mais ce liant ne doit cependant pas faire croire à une homogénéité des différentes positions sociales.

UNE VENTILATION SOCIALE

La migration et l'implantation à Ankara produisent dans ce groupe villageois une ventilation sociale. Un net processus de différenciation sociale est en effet observable au niveau de la génération des primo-migrants et de la seconde généra-

tion. Pour la première génération, le processus de différenciation s'explique par le passage en Europe ; pour la seconde, par l'accès à l'université.

L'importance de l'expérience migratoire en Europe

Les départs de Güzeltepe pour cause de distinction sociale laissent à penser que le quartier est homogène socialement. Ce n'est pourtant pas le cas. Ses habitants occupent des positions assez différentes les unes des autres. Ici joue un effet important de génération : les migrants arrivés à l'âge de vingt ans à Ankara ne connaissent pas le même parcours que les enfants migrants qui vont suivre une scolarité en ville.

Parmi les premiers, il faut distinguer ceux qui ont connu une expérience migratoire. De nombreux migrants n'attendent pas l'âge de la retraite pour effectuer leur *kesin dönüş* (retour définitif). Hormis ceux qui, partis comme « touristes », c'est-à-dire sans visa de travail, sont renvoyés en Turquie au bout de quelques années, d'autres y ont travaillé pendant dix ans, le plus souvent légalement, puis sont rentrés, laissant parfois un enfant en Allemagne. Lorsque le retour s'effectue avant l'âge de la retraite, les migrants réinvestissent en Turquie. Roger Establet (1997) a montré que ces retours étaient beaucoup moins triomphaux qu'espéré et que ces réinvestissements se soldaient souvent par des échecs, qu'il explique par le fait que les migrants ne disposaient pas des capitaux culturels et sociaux suffisants pour réussir cette reconversion. Il faut peut-être nuancer cette explication par les facteurs environnementaux. En effet, la Turquie ne présente pas la même stabilité économique que la France. Il n'est donc pas certain que les migrants fassent proportionnellement plus faillite que les non-migrants : au bout de dix ans, quelle entreprise n'a pas connu de crise en Turquie ?

Dans ce contexte de crise économique et d'inflation, le bilan paraît au contraire plutôt positif pour les Kayalarlı. Certes, comme toutes les entreprises turques, ces retours d'investissement connaissent des difficultés, comme nous pouvons le voir avec Kemal. Ce dernier est parti en Allemagne au début des années 1970. Il y amène sa femme et ses enfants. Yusuf, son avant-dernier, naît là-bas. Au bout de quelques années, il rentre en Turquie. Sa motivation principale concerne les études de ses enfants. Il avait en effet remarqué que peu de migrants envoyaient leurs enfants faire des études en Allemagne. Rentré en Turquie, il investit dans une fabrique de meubles, avec son beau-frère. Un an plus tard, les deux associés font faillite. Il ouvre alors une épicerie et devient *bakkal* (épicier) dans le quartier. Il conservera son commerce pendant une vingtaine d'années après quoi, lorsque son fils est engagé dans une firme pharmaceutique, il le vend et prend sa retraite. Les dividendes économiques de ce travail ne furent pas très importants, mais largement suffisants. Les dividendes sociaux sont appréciables : son honnêteté et sa rigueur ont fait de lui un homme important à Güzeltepe, où il est perçu comme un sage. Dans son cas, on peut donc parler d'un retour réussi. Vingt ans après son *kesin*

dönüş, Kemal est devenu l'un des personnages centraux du quartier, sa situation économique est bonne et ses enfants sont allés à l'université.

On retrouve un parcours similaire chez Muharrem Güçlü. Il avait été l'un des premiers habitants du village à être parti en Allemagne, il fut aussi un des premiers rentrés.

« Jusqu'en 1973, j'ai travaillé en Allemagne. Après, la crise a commencé en 1973. Mais ce n'est pas seulement pour cela que je suis rentré. Les gens en France et en Allemagne sont dédaigneux. J'en ai eu marre. Je suis rentré et je me suis lancé dans le bâtiment. J'ai gagné beaucoup d'argent. Mais c'est la politique qui m'a coulé... Et puis maintenant, c'est très dur, avec l'inflation en Turquie. Personne ne veut investir son argent... Maintenant je gagne par mois 1200 dollars... C'est rien ! Mais quand je suis rentré, j'ai gagné beaucoup d'argent. En 1976, j'avais une des premières voitures du quartier : une Mercedes. Mais j'ai dépensé beaucoup d'argent pour le Parti : il fallait recevoir les amis, les inviter à dîner chaque soir. J'ai beaucoup dépensé pour le Parti. Maintenant, si je n'avais pas fait ça, je serais très riche, beaucoup plus riche. Et puis, à l'époque, les enfants étaient petits. J'étais seul à travailler. » Muharrem Güçlü, Ankara, mars 2002.

La réussite économique de Muharrem est indéniable. Si son entreprise a connu des difficultés, ce n'est pas tant à cause de la conjoncture turque qu'en raison de l'incapacité de Muharrem à convertir ses capitaux dans le domaine politique. Développant une stratégie politique très offensive pour se faire une place au sein du CHP ankariote, il a dépensé énormément d'argent pour atteindre cet objectif. Même si les résultats n'ont sans doute pas été à la hauteur de ses espérances, que cela soit au niveau de son entreprise ou au niveau du Parti, ce retour montre comment un ancien migrant peut s'intégrer dans un environnement professionnel et politique.

Muharrem n'est pas le seul à avoir connu ce double réinvestissement économique et politique après son retour. Son cousin Rıza a procédé de la même façon : de retour d'Allemagne, il achète un restaurant à Mersin et devient un membre actif du CHP.

Ces quelques exemples de réussites relativisent le tableau pessimiste que donne Roger Establet des retours de migrants. Ils ne sont pas toujours synonymes de « fiasco ». Tout d'abord, une dizaine d'années après leur retour, les *gurbetçi* ne sont pas restés en dehors du groupe, mais ils se sont au contraire intégrés dans l'environnement social du quartier. La migration en Europe ne produit pas des marginaux. En outre, même si le gain financier n'est pas aussi important que celui espéré et même si de nombreuses tentatives économiques se soldent par une faillite, on observe toutefois au niveau du quartier que les anciens *gurbetçi* présentent une réussite économique supérieure à ceux qui n'ont pas pu partir. La différence entre anciens migrants européens et primo-migrants ankariotes se ressent bien sûr au niveau des métiers exercés. Très peu d'Ankariotes directement arrivés du village ont connu des réussites économiques importantes. Ils sont généralement employés dans des petits

métiers comme *çaycı* (préposés au service du thé), jardiniers, concierges. Ils sont rarement spécialisés dans une branche précise d'activités. À ce titre, Abdullah Yıldız est une exception, qu'il souligne souvent : « Moi, j'ai réussi sans être parti en Allemagne ».

L'investissement dans l'école à la seconde génération

Au niveau de la seconde génération ankariote, qui débute avec les enfants qui y ont fait leur primaire, on observe d'autres logiques d'investissement qui passent avant tout par l'école et l'accès au fonctionariat. Les études sont très valorisées. Hülya, la fille d'Abdullah, fera des études d'infirmière, de même que les filles de Kemal, dont l'ainée est aujourd'hui pharmacienne, la seconde enseignante. Cet investissement de l'école est soutenu par un discours qui oscille entre différents registres, « kémaliste » et « aléviste ».

« Dans notre village, beaucoup de gens ont étudié. Les villages voisins comme Halilfakılı sont beaucoup plus grands que le nôtre, mais les enfants n'ont pas étudié. Pourquoi ? Parce qu'ils sont contre Atatürk. C'est pareil pour l'Europe : ils ne sont pas partis en Europe. « On ne va pas au pays des *gavur* » [mécréant]... C'est pour ça qu'ils ne partent pas.

Regarde ! Les trois villages alévis sont partis tout de suite en Europe : il y a au moins cinq personnes qui sont parties dans chaque famille. Eux, non. Ils ont commencé à partir après. Maintenant, ils sont encore paysans, pauvres... Nous, on a suivi les conseils d'İnönü : on a étudié... Bon... de mon âge, il n'y a personne qui a étudié. Mais c'est parce qu'il n'y avait pas d'école. Il fallait aller à la ville pour l'école primaire. C'était dur.

Mais en ce moment, fille ou garçon, tout le monde étudie. Mais va là-bas, et tu verras qu'ils n'étudient toujours pas. Ils ne savent rien. Ils débarquent de l'autobus à Ankara, ils ne savent pas comment aller chez eux. Mais dans les villages alévis, il n'y a pas d'analphabètes. Nos jeunes, au minimum, ils sont diplômés du lycée. On est un village tout petit, mais on a des militaires, des ingénieurs, des architectes. Mais va à Halilfakılı, il y a plus de 200 familles, il n'y en a pas cinq qui ont des professions comme ça. S'il n'y avait pas eu l'Allemagne, tout le monde serait fonctionnaire chez nous. Mais même en Allemagne, ils étudient : avocat, ingénieurs... Ma fille est *başçavuş* [seigneur-chef] dans l'armée... Va à Halilfakılı... et regarde la réaction lorsqu'ils apprendront que j'ai une fille officier. Là-bas, il y a encore une dispute religieuse (« *din kavgası* ») : « moi, je suis musulman, toi tu l'es pas... ». *Hamdulillah !* Tout le monde est musulman ». Muharrem Güçlü, Ankara, mars 2002.

Pour certains, la raison principale de cet investissement est la foi : « C'est la seconde partie de la foi musulmane : d'abord la propriété, ensuite l'école. C'est pour ça : il faut étudier ». Mais, bien avant ces considérations religieuses et idéologiques,

l'école représente une possibilité d'ascension sociale importante – peut-être la plus accessible pour ces villageois relativement dépourvus d'autres capitaux – dont tout le monde est conscient, si bien que la réussite scolaire des enfants est devenue une réelle préoccupation parentale, ce qui n'était pas le cas au village.

La valorisation de l'école est renforcée par l'épreuve que constitue la réussite scolaire. En effet, le passage à la « culture scolaire » ne fut pas évident, surtout pour les enfants qui avaient commencé à être scolarisés au village. Maîtrisant moins bien la lecture que les autres, ils devaient faire bien des efforts pour rattraper leur retard. En outre, leurs parents n'étaient pas forcément alphabétisés : ils avaient moins de contact avec l'écrit.

Mais les difficultés rencontrées ne se limitent pas à cette insuffisance de la pratique de l'écrit. D'autres obstacles entravent la réussite scolaire, comme la nécessité pour certains enfants de s'occuper du commerce familial. Ainsi Kemal, le père de Yusuf, a fait travailler son fils dès le collège. Ce dernier s'occupait de l'épicerie une fois sorti de l'école et même s'il est aussi allé à l'université, il a fait des études plus courtes que ses deux sœurs. Pour Yusuf, l'épicerie fut un frein à ses études.

Malgré les difficultés que connaissent ces anciens villageois pour réussir scolairement, devant parfois concilier une idéologie « scolarophile » avec des pratiques qui le sont beaucoup moins, on observe au total une augmentation considérable du niveau d'études. Sur 34 informateurs nés à Ankara ou arrivés dans leur prime enfance, tous sont allés jusqu'au lycée.

Tableau 14. Niveau d'étude des Kayalarlı arrivés jeunes à Ankara

Sexe/niveau d'études	Lycée	Université	Total
Femmes	7	6	13
Hommes	12	9	21
Total	19	15	34

Le taux d'étudiants entamant une scolarité supérieure est très important : plus de 44 % des jeunes informateurs rencontrés ont effectué des études supérieures, ce qui est sans commune mesure avec les moyennes nationales ou avec les taux que l'on rencontre dans les quartiers pauvres en général. D'après une enquête faite en 1991 dans les quartiers de *gecekondu* d'Ankara, Izmir et Istanbul, seulement 1,4 % des enfants ankariotes commencent des études supérieures (Istanbul : 1,2 % ; Izmir : 0,9 %), et Ankara détient le meilleur taux de scolarisation secondaire avec 14,1 % accédant au lycée (Alpar et Yener, 1991 : 50).

Cet « exploit » des Kayalarlı est d'autant plus remarquable qu'en Turquie, l'entrée à l'université n'est pas libre. Il n'existe pas de baccalauréat ; en revanche, l'accès à l'université est conditionné par les résultats à un examen national difficile,

« l'examen de sélection et de placement des étudiants » (ÖSYS, *Öğrenci Seçilme ve Yerleştirme Sınavı*). Chaque année, environ 1,4 million d'élèves passent cet examen (1 419 000 en 2001) ; or, seul un demi-million d'entre eux sera « placé » dans une université ou dans une école supérieure de formation professionnelle, ce qui correspond à un taux de réussite de 32,1 %.

Profitant de ce créneau, un marché important de centres privés spécialisés dans la préparation de l'ÖSYS s'est développé depuis les années 1980. Il y aurait aujourd'hui plus de 2000 de ces *dershane* (cours du soir) dans le pays. Malgré leur coût élevé (2000 euros/an), 78 % des lycéens s'adressent à ce type de cours privés, selon une enquête menée en 1997 auprès de 80 000 élèves (Behar, 2002). Dans les quartiers de *gecekondu* également, et notamment chez les Kayalarlı, les candidats sont nombreux : lorsque l'enfant travaille bien, les parents sont prêts à consentir un effort financier important pour investir dans son éducation.

Si l'on compare avec l'échantillon recueilli pour Narbonne, les Ankariotes donnent l'impression de faire moins d'études que les « Narbonnais ». Pourtant, si l'on rapporte ces résultats à la difficulté que représente l'accès aux études supérieures en France et en Turquie, on peut dire que les Ankariotes investissent beaucoup plus dans les études que les migrants de France. En outre, comme à Narbonne, la répartition entre hommes et femmes est parfaitement équilibrée.

Il y a donc un investissement accru du système éducatif par ces anciens villageois, et cela d'une façon plus importante que chez les migrants narbonnais si l'on tient compte des difficultés financières et d'accessibilité que représente l'entrée dans une université turque. Mais la différence majeure entre les deux espaces réside dans le fait que les étudiants interrogés à Ankara avaient fini leurs études, ce qui n'est pas forcément la règle à Narbonne : beaucoup d'hommes y interrompent leurs études pour monter des entreprises de maçonnerie ou ouvrir des échoppes de « restauration rapide ». Ainsi, ces jeunes Narbonnais ne profitent pas, ou peu, de l'ascension sociale que pourraient leur permettre les études, et réintègrent le champ professionnel turc, caractérisé par la concurrence. Cela n'est pas le cas à Ankara : l'ascension sociale par les études disperse les candidats à l'emploi dans de nouveaux secteurs, si bien qu'ils n'entrent pas en concurrence les uns avec les autres sur le marché du travail.

À la partielle concentration géographique des Kayalarlı à Ankara répond donc une double dispersion sociale. La relative homogénéité sociale villageoise a disparu au profit d'un éclatement des positions sociales, induit entre autres par l'expérience de la migration en Europe. La seconde dispersion est professionnelle : les Kayalarlı ne sont pas concentrés dans une branche précise d'activité, mais sont dispersés, même s'ils affectionnent particulièrement le fonctionariat. L'intérêt porté aux études supérieures renforce cet éclatement professionnel. Le système éducatif contribue à cette dispersion : en effet, c'est le score obtenu à l'ÖSYS qui ouvre l'accès à différentes facultés, selon le *numerus clausus* requis par les départements de chaque université. Ainsi, le choix de la filière d'études n'est pas libre, mais conditionné par le score obtenu. Quoi qu'il en soit, au niveau collectif, le système

éducatif a pour conséquence de ventiler les candidats dans des secteurs d'activité professionnelle ignorés jusqu'alors par les Kayalarlı.

Ce constat ne doit cependant pas être généralisé à tous les migrants d'origine villageoise, ou même alévis, en Turquie. Pour appréhender la spécificité de cette situation, il convient de la comparer avec celle d'autres groupes d'anciens villageois ayant migré. Günter Seufert (1997) a étudié un groupe de migrants alévis qui étaient différents des Kayalarlı sur deux points: ils étaient moins alphabétisés et connaissaient une organisation tribale. Ils n'ont pas pu investir les services publics. Leur entrée dans l'activité économique urbaine a nécessité les efforts conjoints des membres de la « tribu ». Dans ce cas de figure, les stratégies économiques sont collectives, ce qui renforce la dépendance mutuelle et entraîne une configuration plus communautaire que dans le premier cas. On voit à la lumière de ce contre-exemple à quel point la trajectoire des Kayalarlı à Ankara est spécifique, et à quel point l'investissement dans l'éducation qui caractérise ce groupe fait office de « ventilateur » social. Même si le village conserve une certaine réalité géographique à Ankara, il ne se reconstitue pas, ni ne se renforce, économiquement ou socialement. Si l'on a du mal à retrouver un groupe villageois homogène et cohérent d'un point de vue socio-économique, peut-on parler pour autant de dissolution ? Pour le savoir, il faut maintenant nous intéresser à la survie du « village » comme cadre d'action en milieu urbain.

LE « VILLAGE » EST-IL UN CADRE D'ACTION À ANKARA ?

On observe donc un éclatement social du groupe villageois, avec l'urbanisation, ceci à la différence de Narbonne qui conserve une certaine homogénéité sociale. La question se pose alors de savoir si les Ankariotes, malgré cette forte différenciation sociale, ont reconstitué le « village » – c'est-à-dire une configuration sociale communautaire. Le « village » de Kayalar sert-il encore de cadre de référence, de sociabilité, d'échanges matrimoniaux, de cadre de mobilisation à Ankara ? J'ai distingué cinq grands domaines dans lesquels le « village », autrefois primordial, pouvait intervenir comme cadre d'action à Ankara : le politique, la sociabilité, le commerce, le religieux et l'alliance. Dans chacun de ces domaines, la configuration villageoise antérieure à la migration a perdu de sa pertinence avec l'installation en ville.

Une mobilisation politique du « village » ?

Le « village » sert-il de référence ou de cadre de mobilisation politique au moment des élections ? Le vote des Kayalarlı est généralement CHP, mais est-ce pour cela que nous pouvons y lire un vote villageois ? Certes, on assiste à l'adhésion

à une idéologie commune, mais est-ce pour autant que le réseau villageois est mobilisé ?

Les élections du *muhtar* (maire d'arrondissement) sont à ce titre assez révélatrices. La gauche est majoritaire dans ce quartier, pourtant cela fait vingt ans que la droite parvient à « prendre » le *muhtarlık*. L'explication de cette permanence réside dans la division des partisans de gauche. Les Kayalarlı peuvent voter aussi bien pour le candidat « officiel » CHP que pour un autre candidat de gauche, voire pour le *muhtar* de droite en place, même si peu de personnes osent l'avouer. Il n'y a donc pas de mobilisation autour d'un candidat lors de l'élection du maire de quartier. Cette dispersion des votes peut s'expliquer tout d'abord par l'absence d'enjeux politiques de taille : « Quand on vote pour le *muhtar*, ce n'est pas important le parti, c'est pour l'homme que l'on vote. Mais pour le député, c'est autre chose ! Là, on vote pour le parti ». Le vote pour le maire se fait donc sur un mode « personnalisé ». En revanche, lorsque les élections ont un enjeu moins local, le vote s'effectue selon un mode plus « idéologique » : on vote pour le parti et non plus pour l'homme.

Cependant, comme pour les élections de *muhtar*, on s'aperçoit qu'ici encore, aucune mobilisation « villageoise » ne s'effectue : au niveau des partisans CHP, par exemple, le village n'est pas un cadre pertinent de justification du vote. Les Kayalarlı justifient leur vote à gauche non par leur appartenance villageoise, mais par leur alévité. Le discours identitaire produit associe très souvent ces deux appartenances, la religieuse impliquant la politique : « Nous sommes alévis, c'est pour ça que nous sommes au CHP », est l'une des raisons principales évoquées par les informateurs.

Le discours idéologique ne fait pas référence au « village », mais ce dernier peut cependant constituer un cadre de mobilisation effectif. Pour savoir s'il remplit ce rôle, nous devons nous pencher sur les mobilisateurs potentiels de ce groupe de villageois. Quatre Kayalarlı, tous du *sülâle* Güçlü, ont entamé une carrière politique dans le CHP. Ces quatre cousins présentent des trajectoires très similaires, ainsi qu'un ancrage local commun : la mairie de Yenimahalle. Cet investissement familial du politique s'explique par la puissance antérieure à la migration de ce lignage.

Leurs carrières nous montrent qu'aucun d'eux ne s'est appuyé sur le réseau villageois pour investir le CHP. Aucun n'a eu l'idée, par exemple, d'ouvrir une association de village pour ensuite peser dans la balance lors des élections à Yenimahalle. Ils font d'ailleurs preuve de distance vis-à-vis de cette mobilisation. Un seul a participé, mais sans avoir un rôle d'initiateur, à la création de l'association de village en 1997. Il en sera président, mais pour une courte durée. Dans les quatre cas, l'engagement important dans le cadre d'un parti implique des trajectoires sociales marquées par des « sorties » du groupe villageois.

L'absence de « leader » politique dans le cadre du village est donc visible. Avant le retour de Bektaş, aucun mobilisateur « villageois » ne s'est dégage, aucune mobilisation politique ayant pour cadre le « village » n'a été perceptible. Les mobilisateurs potentiels n'ont pas besoin de recourir au réseau villageois pour faire de la politique au niveau d'Ankara. Sortant du groupe par le haut, économiquement et socialement, ils n'éprouvent pas la nécessité d'y retourner pour mobiliser, puisque

cela ne leur aurait rien apporté. Pour qu'il y ait mobilisation collective villageoise, il faut que l'entrepreneur social trouve un bénéfice, que ses attentes soient comblées par les dividendes symboliques acquis lors de la réussite de la mobilisation. Or, dans le cas de ce village, il est difficile de faire jouer une position de pouvoir micro-local à des niveaux plus larges, comme celui de la mairie d'arrondissement ou celui d'Ankara. Démographiquement, les villageois de Kayalar ne pèsent pas assez pour qu'un entrepreneur social y prenne appui pour se hisser au niveau de la politique ankarliote : ce dernier doit l'investir par un autre biais. Cette absence de mobilisateur politique explique la plus grande dispersion du vote.

Une sociabilité du « village » ?

Le « village » n'apparaît donc pas comme un cadre de mobilisation politique. Il reste donc à voir si c'est un cadre de sociabilité : les Kayalarlı continuent-ils, après la migration en ville, à se voir, se fréquenter ou se réunir ? On pourrait penser que le « village » se recompose essentiellement en ville par les réseaux et la sociabilité féminine, ceci dans l'espace domestique à travers les travaux collectifs ou les multiples réunions quotidiennes. Il faut ici noter que le travail des femmes a considérablement évolué avec l'installation en ville et l'introduction de certains appareils ménagers, comme la machine à laver le linge. Les occasions de travail en commun sont beaucoup plus rares qu'au village, même si elles n'ont pas complètement disparu, notamment lors de la fabrication de certains aliments comme le *salça* (concentré de tomates et de poivrons), ou celle de *yufka*, ces feuilles de pâte plates, sans levain. Ces activités ont certes un aspect « rural » et rappellent le village. Mais si ces moments peuvent évoquer le village par l'ambiance – les femmes arborent des *şalvar* et des foulards noués en arrière de la tête – les mets – le *yufka* ou le *salça*, les normes – hospitalité mais mise à l'écart de l'étranger masculin –, sont-ils pour autant des moments de sociabilité « villageoise » ? La réponse serait plutôt négative si l'on considère que l'entraide ne s'effectue pas entre femmes du village, mais entre femmes du même *sülâle*.

Les autres moments forts de sociabilité des femmes que sont les « *kabul günü* » nous font pencher vers la même conclusion. Le *kabul günü* (jour de l'acceptation) est un système de tontine (Benedict, 1974). Un nombre précis de femmes se réunissent et décident tous les mois de mettre une valeur *x* en commun, la somme revenant à l'hôtesse. Cela permet à ces femmes de capitaliser de l'argent à des moments-clés comme un mariage, une circoncision, un achat important etc. Le *kabul günü* n'apparaît pas comme une occasion de récréation d'une sociabilité féminine villageoise. Au contraire, il permet une ouverture pour les femmes. Elles tentent ainsi d'accéder à d'autres réseaux féminins, ce qui leur permet d'élargir leurs horizons sociaux.

Le réseau villageois n'est donc pas mobilisé lorsque les femmes ont une sociabilité dont le socle est l'économie. Pour le travail, elles font appel à leurs sœurs, tantes ou cousines, donc au cadre de la parenté ; dans le cas de *kabul günü*, elles

tentent d'élargir leurs réseaux au voisinage, pouvant parfois, d'ailleurs, dépasser les clivages religieux.

Il reste cependant que le « village » peut avoir une importance dans des activités où les enjeux économiques sont moins présents, comme lors des visites quotidiennes pour le thé. Je prendrai ici l'exemple qui m'était donné avec le foyer Yildiz où il apparaît clairement que les visites sont, à plus de 95 %, des *akraba*, très souvent proches. Leur réseau social semble être fondé sur la parenté, au sens large, et non sur le village.

La conclusion que l'on peut tirer est que la sociabilité villageoise s'affaiblit considérablement avec le passage en ville. Pour ce qui est des femmes, le réseau villageois tombe en déliquescence. On ne peut donc plus parler de sociabilité villageoise pour elles, puisque le « village » ne les réunit plus. Si le « village » ne constitue plus un cadre de sociabilité chez les femmes, en est-il de même pour les hommes ? Le village perdure-t-il dans les sociabilités masculines, au premier rang desquelles se trouve le « café » (*çay evi* ou *kahve*) ?

Au village, les hommes se réunissent pour jouer aux cartes ou boire des infusions dans la *misafir odası* (chambre d'hôte). Toutes les familles riches disposaient d'un tel lieu. Ces chambres d'hôtes étaient un endroit masculin, un *selamlık*, où chaque jour et chaque soir les hommes du *sülâle* ou du village venaient jouer aux cartes, raconter des histoires et commercer. Elles ont complètement disparu avec l'installation en ville. Les lieux de sociabilité masculine sont alors sortis de la sphère domestique avec les *çay evi* (maisons de thé). À Güzellepe, il existe deux cafés qui se font face et concurrence. Si l'on compare ces cafés ankarliotes aux cafés apparus à partir des années 1990 au village, on s'aperçoit qu'ils sont beaucoup plus neutres politiquement. À Ankara, rien ne vient indiquer l'appartenance religieuse ou politique des propriétaires ou des clients, hormis un portrait d'Atatürk, signe « consensuel » s'il en est (Copeaux, 2000). Au village, il semble acquis que les clients partagent une communauté d'idées, raison pour laquelle sont affichés portraits d'Ali, du cinéaste Yılmaz Güney (cinéaste connu pour son engagement politique à gauche). Les comportements sont nettement irrévérencieux à l'égard du sunnisme – on jurera contre l'imam au moment de l'appel à la prière pendant le Ramadan, ou on allumera ostensiblement une cigarette, à la différence des cafés ankarliotes où l'on fait attention à ne pas choquer son voisin que l'on ne connaît pas forcément. Les conversations au village sont rarement « politiques », tout d'abord parce que l'on évite ainsi une source de tensions, ensuite parce que l'on a mieux à faire, par exemple gagner au *okey*⁵. On assiste parfois à de grands débats animés, ainsi qu'à de rares prises de parole sur un mode déclamatoire, avec prises à témoin publiques. Les cafés ankarliotes sont moins animés : on n'y entend pas parler de politique. Lorsque c'était le cas, du moins en ma présence, la conversation se faisait

5. Le *okey* est un jeu de société qui s'apparente au rami, mais joué avec des « dominos » de couleurs (quatre au total), numérotés et disposés sur un clavier à deux rangées.

sur le mode de la confiance, la voix calme mais basse, les corps rapprochés. Le café villageois est un espace d'hypercourrection. Dans le café traîne souvent un journal pornographique déposé par le cafetier lui-même : « pour que les jeunes fassent leur éducation, qu'ils sachent ce que c'est ! », jeunes qui s'offusquent d'ailleurs de la présence de cette littérature. Les hommes mariés le regardent avec intérêt et amusement, mais sans le moindre commentaire, et sans montrer la moindre gêne. Le langage lui-même est moins châtié. Les gros mots et insultes fusent de toutes parts : un jour, un client demande au cafetier ce qu'il fabrique, il lui répond un brutal « Je me fais baiser ! », dans l'hilarité générale. Ces formes d'échange verbal ne se rencontrent pas dans les deux cafés ankariotes, pas plus que d'affiches ou de revues pornographiques.

Le café du village est un lieu de sociabilité où règne un certain entre-soi, ce qui n'est pas le cas dans les cafés ankariotes où l'altérité est plus probable. Le café ankariote, qui n'est pas un espace permettant la recomposition d'un entre-soi villageois, serait pourtant le seul lieu public offrant cette possibilité. À la différence de ce qu'ils faisaient au village, les hommes ne se réunissent pas en effet dans l'espace domestique. Or, si les cafés du quartier ne sont pas les lieux d'un entre-soi villageois, aucun lieu ne vient remplir cette fonction. À Ankara, la sociabilité villageoise masculine n'a pas d'endroit où se « matérialiser ».

Mais est-ce parce qu'une sociabilité n'a pas d'espace propre que les réseaux sociaux qui pourraient la fonder sont inexistantes ? Certes, la sociabilité villageoise masculine s'est fondue avec l'urbanisation, mais il est possible que le réseau villageois se soit maintenu.

Le « village » et le commérage

Il est tout fait imaginable que le « village » soit resté un cadre de référence pour ce qui concerne les normes sociales, que les familles de Kayalar forment encore un réseau de référence dans lequel chacune d'elle doit se situer par rapport aux autres. Pour le savoir, nous devons nous intéresser à une activité indispensable à la cohésion morale d'un groupe : le commérage.

Gluckman (1963) établit une corrélation étroite entre le ragot et le maintien de l'unité d'un groupe : il est l'instrument d'un système de normes sociales. Bien sûr, il est possible de voir dans le commérage autre chose qu'un instrument du maintien des normes sociales et se demander s'il produit effectivement une telle conformité (Hannerz, 1980 : 237). On cherchera cependant ici simplement à déterminer le cadre de référence social du commérage.

Dans le langage courant, le *dedikodu* a un sens péjoratif : c'est le commérage médisant, le ragot, non le bavardage ou la causette (*geyik muhabet*). Lorsque l'inactivité et l'ennui pointent, faire « marcher sa mâchoire » est le meilleur moyen d'éviter l'ankylose cérébrale. Le *dedikodu* est un chewing-gum pour l'esprit. Hommes et femmes s'y livrent avec le même plaisir. La généralité de cette médisance devrait

avoir un effet neutralisant, la diffamation n'atteignant plus lorsqu'elle est pandémique. Pourtant, elle conserve un impact et influe considérablement sur les comportements.

Le commérage n'est pas efficace de la même façon sur les individus selon l'intérêt qu'ils portent au regard d'autrui. Certains peuvent prendre de la distance, comme Bektaş, d'autres pas, comme sa mère. Cette attention que l'on porte au « qu'en dira-t-on » explique le comportement plus ou moins normé que l'on adoptera. Cela dit, il y a un second préalable, plus social et moins psychologique, au bon fonctionnement du commérage : il tient à l'extrême visibilité de la vie privée des individus. La question est donc de savoir qui peut prendre de la distance vis-à-vis de la rumeur ? La réponse est simple : ceux qui n'investissent pas socialement l'espace régi par le commérage, c'est-à-dire quasiment personne. Ainsi, un jeune garçon sera obligé d'adopter une hypercorrection dans cet espace s'il veut se marier : en effet, une mauvaise réputation l'obligerait à étendre considérablement son rayon de recherche. Il ira boire, fumer, courtiser ailleurs. De même une jeune fille surprise à flirter serait tout de suite qualifiée de « prostituée ». Aucune d'elles ne s'aventure à avoir une amourette dans le quartier. Elles se mettent pour cela à l'abri des regards indiscrets. Les conséquences de la peur du « qu'en dira-t-on » peuvent aller très loin, surtout quand sont engagés les sentiments de honte ou d'honneur. Nous cherchons ici à cerner ce que peut recouvrir le « on » du « qu'en dira-t-on ». Quel cadre est convoqué pour commérer sur les gens ? la famille, le village ou le quartier ?

Le quartier paraît *a priori* le cadre pertinent de l'action de commérage. En effet, à Güzeltepe, tout le monde connaît tout le monde. On peut prendre comme test de référence l'acceptation dans le quartier d'un étranger, célibataire au moment de son installation. Ce célibataire prend un appartement sous le toit d'une famille composée d'un couple de personnes âgées et de leur fille divorcée ayant dépassé la trentaine d'années. Ce jeune homme est recommandé par l'ainé de la famille ; cela fait un an qu'on le reçoit, sans pour autant qu'il participe à la vie du quartier. La mère est sensible à la réputation de la famille. L'ethnologue sera-t-il ou non accepté comme locataire ? Cette acceptation peut poser problème à cette famille : tout d'abord, ce célibataire est une source de revenu non négligeable pour le foyer. Son loyer, sans être exagéré, sera supérieur à ceux des environs, ce qui risque d'alimenter considérablement les *dedikodu* sur le fait que les parents Yildiz profitent de la situation. D'autre part, même s'il y a une différence d'âge, la fille de la maîtresse de maison est potentiellement « mariable ». En effet, l'ethnologue est, au début de son installation, célibataire, un statut particulièrement insupportable au regard des normes morales de ce quartier. Le célibataire est vu comme le pire des fléaux. Au début de mes enquêtes, j'avais commencé par chercher un appartement dans le quartier de Güzelvepe même. Tous les agents immobiliers refusèrent de me louer quoi que ce soit, non pas parce que j'étais étranger, mais parce que j'étais célibataire. Si un proverbe dit que le célibat, « c'est le sultanat », il est en même temps décrié et mal vu. On se méfie de sa santé mentale : un homme seul ne peut aller bien. La solitude est toujours le signe d'une souffrance intérieure. Le comble de

l'horreur chez un Turc est bien de se retrouver seul. Les Turcs accordent une grande importance au *beraberlik*, à l'« être-ensemble ». La solitude est scandaleuse ; elle n'est, selon le proverbe, que pour Dieu. Par ailleurs, sans véritable inscription sociale, le célibataire est un individu potentiellement dangereux, susceptible de menacer la paix sociale, surtout lorsqu'il est jeune. Désigné alors sous le terme de *delikanlı*, « sang-fou », il est perçu comme pouvant mettre en danger l'honneur des femmes et des jeunes filles du quartier. Pour ma part, la peur est clairement avouée : « Ils ont peur que tu courres les filles. C'est pour ça qu'ils ne te veulent pas. Ils ont peur que tu fasses des "parties" chez toi, des trucs louches ». Enfin, cet étudiant pose des questions. Généralement, elles sont parfaitement idiotes : « Combien de kilos de laine faut-il pour faire un matelas ? », « Comment faisiez-vous la vaisselle au village ? ». Mais elles peuvent parfois être indiscrettes et générer de l'embaras. L'étudiant présente cependant quelques avantages : d'abord, on sait qu'il paye son loyer d'une façon ponctuelle. Le locataire est ensuite beaucoup moins bruyant qu'une famille avec des enfants. Ensuite, il peut toujours aider à des tâches comme égorger un poulet, ranger le charbon, nettoyer un *soba* (poêle) etc.

La question est donc de savoir si Nazik accepte ou non cet étudiant étranger et célibataire comme locataire. Le fait est qu'elle l'a accepté alors que c'était une source évidente de *dedikodu* dans le quartier ; les avantages escomptés se sont avérés plus puissants que la peur du commérage. Je lui ai demandé plusieurs fois si cela ne lui causait pas trop d'ennuis de m'avoir comme locataire. La réponse était toujours la même : « Les voisines, on s'en fiche ! Elles peuvent dire ce qu'elles veulent ». Le cadre de référence de Nazik n'est donc pas le quartier, puisqu'elle se moque bien de ce que peuvent penser ses voisines, surtout lorsque celles-ci sont sunnites. J'ai retrouvé cette insouciance par rapport au regard des voisins dans de nombreuses familles. Cela n'a rien de particulier puisque la proximité physique est à dissocier de la proximité sociale. Ce n'est pas parce que l'on partage le même espace physique que l'on partage le même espace social. Le quartier ne paraît donc pas être un cadre de référence pertinent pour beaucoup. Bien sûr, lorsque l'on exerce une profession en son sein, comme épicier par exemple, ce cadre est pertinent : il faut être attentif à ne pas avoir mauvaise réputation, ce qu'a fait pendant des années Kemal, maintenant une autorité morale du quartier. Mais pour une personne comme sa cousine, la référence au quartier est moins cruciale. Aussi peut-on se demander ce que désigne ce « on » pour elle comme pour les autres. Est-ce le « village » ou le réseau de relations, ce dernier n'étant pas coextensif au premier ?

Durant mes enquêtes, j'ai pu classer en deux types distincts les *dedikodu* : ceux qui concernent des membres de la parenté ou du réseau de relations amicales proches, et ceux qui concernaient des membres du village. Il apparaît très nettement que la famille est le cadre de référence. Les *dedikodu* s'effectuent essentiellement sur le dos de personnes appartenant à la même parentèle, très rarement sur des anciens villageois. Lorsqu'il s'agit de propos suscités par la jalousie, comme accuser quelqu'un d'obséquiosité auprès des *gurbetçi* (expatrié, migrant) pour avoir

des cadeaux ou pour obtenir un travail, cela vise toujours des membres de la même famille. La concurrence, et les *dedikodu* qui vont avec, sont intra-familiaux, alors qu'ils étaient d'abord inter-familiaux au village. Bien sûr, le commérage reprend lorsque les familles sont de nouveau en relation, pour les mariages par exemple. Là, de nouveau, on peut entendre des *dedikodu* sur les autres familles. Si l'on admet que l'on ne fait de commérage que sur ceux avec qui on est en relation, le cadre de référence paraît donc moins celui du « village » que celui de la parenté et du réseau de relations proches. Il faut cependant nuancer cette affirmation : avec la création de l'association de village mais surtout le phénomène de retour au village, celui-ci redevient un cadre pertinent de commérage.

Le « village » et le religieux

Cette déliquescence du cadre villageois se traduit aussi dans la vie religieuse. Jusqu'en 1975, le village est aussi le cadre d'une activité religieuse, fortement liée d'ailleurs au contrôle social. Le *cem*, principale cérémonie religieuse, réunit tout le village ; le tribunal populaire se fait dans ce cadre. Or, cette cérémonie n'a pas survécu à l'exode. Pourtant, comme j'ai pu le constater à Istanbul, il existe certaines fois des transpositions urbaines de ce rituel. Je ne parle pas ici des cérémonies effectuées au sein des associations alévistes, mais de rituels ayant lieu une fois par an, rassemblant les membres d'un village ainsi que leurs anciens *dede*.

Pourquoi ce cadre religieux a-t-il pris fin pour les villageois de Kayalar, comme d'ailleurs pour ceux d'Abalı ou de Başköy ? La première explication donnée par les informateurs est la migration : avec l'exode, les *talip* (laïcs, disciples) se seraient dispersés, et il n'aurait plus été possible de faire de *cem*. Lorsque je fais remarquer à mes informateurs que d'autres villages ont migré sans que cela ne produise une rupture avec leur *dede*, ils me répondent alors que les leurs sont morts, qu'ils n'avaient plus le temps ou qu'ils ne pouvaient plus supporter le coût financier de leur charge, comme nous le rappelle Can, un informateur intéressé par les mouvements alévistes : « Avant, pour que le *dede* se promène un jour, il fallait qu'il travaille un jour. Mais avec les difficultés économiques, il faut qu'il travaille cinq jours. À cause de ça, il n'a plus qu'une seule idée : trouver son pain. C'est pour ça que l'on n'a plus eu de *dede*. On a oublié notre culture à cause de ça. Mais eux aussi, ils ont oublié. Ils nous ont aussi oubliés ». Certes, les difficultés économiques ont sans doute joué sur le désengagement des *dede* dans leurs relations avec leurs *talip*, mais Can oublie ici de préciser qu'ils recevaient une très large indemnisation en nature lors de leurs voyages. Là réside d'ailleurs l'une des principales explications du déclin du *dedelik* dans les trois villages : « Les gens voulaient que les *dede* descendent de leurs dos ! » nous diront beaucoup d'autres. Certains voient dans ce refus de payer les *dede* une conséquence de la période « des lumières » (*aydınlama*) : « Bien sûr, il y a eu la migration, l'exode rural etc. Mais c'était aussi une période de lumière au début des années 1970. Il y avait une chute des croyances.

C'est pour cela que les gens ont commencé à mettre dehors les *dede* », nous expliquera Aslan Güçlü. Il est vrai que l'ouverture des campagnes dans les années 1970 a favorisé une prise de conscience contre le système du *dedelik*, assimilé alors à un système « féodal » (Karpas, 1976 : 129 ; Mandel, 1992 : 423).

Un événement aurait été le déclencheur : les Abalilar auraient jeté *manu militari* hors du village le dernier *dede* qui aurait été surpris en train de vouloir violer une femme du village. Les *dede* devinrent *persona non grata* et le lien entre *talip* et *dede* se rompit. On remarquera ici que si le *cem* n'a pas perdu, la responsabilité totalement revient selon les Kayalarlı entièrement aux cadres religieux : les laïcs se désresponsabilisent totalement de la fin de ce rituel. Pourtant, ils auraient pu se mobiliser, recourir à la famille Ulusoy d'Hacı Bektaş et faire venir d'autres *dede*. Ils se gardèrent bien de le faire. Aucun informateur ayant connu les *cem* « villageois » ne semble avoir un quelconque regret à cet égard. Certaines personnes essayèrent de relancer le *cem* comme événement collectif et mobilisateur du réseau villageois à Ankara. Ce fut un échec, dont la raison principale évoquée était que les informateurs n'en voyaient pas l'intérêt. Le *cem* disparu, le contrôle social villageois devint beaucoup moins fort ; en outre, la pratique religieuse des Kayalarlı à Ankara ne s'effectue plus dans le cadre du village, devenu ici caduque.

L'alliance et le « village »

Si le « village » ne sert plus de cadre pour la sociabilité masculine et féminine, ou pour le commerce, s'il ne constitue plus ni un cadre de mobilisation politique, ni un cadre de pratiques religieuses, il n'est pas non plus important dans le champ de l'alliance.

Comme nous l'avons vu plus haut, l'analyse des registres de population montre indéniablement une exogamie villageoise forte avant la migration, à la différence des villages d'Abalı ou de Başköy. Rappelons que sur les femmes des 247 hommes mariés (hommes mariés, mais aussi divorcés et veufs) en 150 ans, seules 53 sont du village, si l'on compte les mariages dans le même lignage. Le taux d'endogamie villageoise est donc de 21 % quand se place dans une hypothèse « monogamie », taux relativement bas par rapport à Abalı et Başköy. L'exode rural et l'abandon de Kayalar ont accentué la faiblesse de l'endogamie villageoise. Sur les 53 femmes mariées à l'intérieur du village, 47 sont nées avant 1950, dont plus d'une vingtaine avant la République, ce qui indique que l'exode ne s'est pas accompagné d'une « crispation » endogamie villageoise. Au contraire, à la migration a correspondu une ouverture exogamie encore plus grande. Le champ de l'alliance s'est donc plus encore qu'avant détaché du réseau villageois.

Si le village n'est pas un élément fondamental du champ de l'alliance des Kayalarlı – on y trouve rarement sa future femme – il peut cependant avoir d'autres rôles dans le domaine matrimonial. Avant la migration, le « village », par l'intermédiaire des aînés (*biyyükler*, litt. grand), avait ainsi un droit de regard sur les unions.

Représenté par ces hommes « sages », la communauté villageoise était un acteur important dans le processus de décision. Il l'était aussi durant le mariage et les négociations. Le trousseau de la fiancée (*çeyiz*), par exemple, était évalué en public. Le principe était d'ailleurs la surévaluation des biens : chaque objet ou chaque bien qu'emportait la *gelin* était évalué par l'ensemble du village qui fixait un prix nettement supérieur à sa valeur réelle. Une liste des biens était ainsi établie. Il s'agissait d'assurer à la femme une certaine somme d'argent dont elle pourrait disposer si le mariage venait à prendre fin par une répudiation ou un divorce. Cet établissement du trousseau de la mariée a progressivement disparu à Ankara (au début des années 1980 il existait encore). Le *çeyiz* n'est plus exposé et évalué publiquement. Il y a ici une privatisation de la transaction.

Au village, si le mariage se tenait toujours après le mois d'août, au moment où les greniers étaient pleins, la date était annoncée lors d'une invitation collective des villageois chez la famille preneuse. Pendant cette réunion, deux personnes étaient désignées comme organisatrices du mariage : le *diğün kahyası* (littéralement l'intendant du mariage) et le *sağdıç* (le garçon d'honneur). Ces rôles n'étaient pas forcément assurés par des membres des *sülâle* preneur ou donneur : le *kahya* pouvait fort bien être une personnalité du village, et le *sağdıç* était souvent l'ami le plus proche du futur marié. Aussi la prise en charge du mariage était-elle collective. Le « village » donnait tout d'abord son assentiment pour la date, et se chargeait aussi de l'organisation de la cérémonie à travers le *kahya* et le *sağdıç*. Mais son rôle pouvait être encore plus actif. La communauté villageoise pouvait parfois prescrire ou proscrire un mariage. C'est ainsi que le « village » réconcilia les deux *sülâle* Yıldız et Çelik, en donnant une épouse à Çavuş Yıldız. Cette participation de la communauté villageoise a disparu de nos jours, bien que la coutume du *kahya* et du *sağdıç* perdurent. Ce ne sont généralement plus des Kayalarlı, mais des personnes appartenant au *sülâle* du mari qui se chargent de ce travail. En outre, les *biyyükler* (les « grands », les aînés, les sages) du village n'ont plus leur mot à dire sur les unions ; ce sont les autorités de chaque *sülâle* qui sont désormais écoutées. Les parents du marié ne réunissent plus le « village » pour faire une annonce officielle : le téléphone est beaucoup plus efficace.

Ce recul de la place du « village » dans l'alliance est particulièrement visible dans les rituels. Du temps de Kayalar, la communauté villageoise avait une importance fondamentale dans leurs déroulements. Une comparaison s'impose ici entre les moments du rite de mariage du « temps du village » et le rite de mariage urbain, pour mieux montrer comment ce rôle s'est effacé. Cela est particulièrement visible, lors du troisième jour du mariage au village. C'était le jour où le village preneur se rendait dans le village donneur. Si le *damat* (fiancé) restait à la maison, tout le village allait chercher son épouse, sous la forme d'un cortège rallié sous le drapeau turc. Ce cortège se formait dès l'aube. Il devait rejoindre le village voisin vers midi. Un envoyé était chargé de prévenir la maison de la fiancée, mais : « Attention ! Il ne devait pas se faire prendre par les jeunes du village. Sinon, ils l'attrapèrent, l'attachèrent à un arbre, le mouillaient avec de l'eau. Et ils devaient payer un gros *bahşiş* (pot-de-vin) pour être

libéré » (Bektaş, Ankara, mai 2000). Le « porte-drapeau » (*bayraktar*), un jeune célibataire choisi pour ses qualités morales et physiques, menait le cortège à la tête duquel se trouvaient les jeunes Kayalarlı. Arrivé à proximité du village donneur, il était stoppé par un barrage de jeunes du village de la fiancée. Ils l'attendaient avec le drapeau turc ouvert alors que celui du cortège était fermé. Une joute verbale chantée s'engageait alors avec un jeu de questions-réponses. Si les jeunes ne savaient pas répondre, le *kahya* devait verser de l'argent. L'enjeu de cette joute – qui finissait souvent par une distribution de cigarettes et de raki – était le passage du cortège preneur, mais aussi l'ouverture de son drapeau. Le cortège rentrait donc dans le village avec le drapeau turc déployé. Le rituel est explicite : on n'entre pas comme cela dans un village, le drapeau déployé, comme en pays conquis. Il faut subir une épreuve qui en ouvre l'accès. Une fois celle-ci passée ou monnayée, le cortège peut ouvrir son drapeau et reprendre sa route. Ce ne sont pas le marié, la famille nucléaire ou le lignage qui sont acteurs, mais bien le « village ». Après un repas cuisiné par la famille du garçon, le cortège des villageois preneurs allait « chercher la fille ». Celle-ci, de retour du *hamam* où elle s'était préparée pour sa nuit de noces, s'était cachée chez une amie. Le cortège se dirigeait alors vers la maison de cette amie et demandait à récupérer la fille : « Le père, la mère, le *kahya*, le *sağdıç*, les musiciens et l'ensemble des villageois. On jouait devant la porte. On essayait de rentrer. Il fallait donner quelque chose. Après le paiement du *bahşiş*, la jeune-fille était donnée. Elle avait alors la robe qu'on lui avait apportée ». Là encore, le groupe villageois entier participe à cette prise de *gelin*.

La trame du rituel en ville a sensiblement changé pour déposséder le village de son rôle central. Le scénario est pourtant similaire. Vers midi, les invités – composés ici de la famille et des amis du quartier – se rassemblent et partent rejoindre le quartier de la fille. Pendant ce temps, une voiture va chercher la mariée chez le coiffeur et l'amène se cacher chez une amie. Arrive alors le groupe du marié – essentiellement des membres de son *sülâle* – devant la maison de la mariée. L'arrivée n'est pas marquée par des joutes verbales, ni par des barrages. Il n'y a pas de confrontation entre les deux groupes. L'arrivée du groupe du marié se fait sans difficulté. Se rencontrent bien deux groupes distincts ; mais ils ne sont pas composés des villages, mais des membres des *sülâle* respectifs, et il n'y a plus de confrontation entre les deux. Une demi-heure plus tard, le cortège du marié se met en marche pour chercher la *gelin*. On retrouve ici la trame villageoise, sauf que ce n'est plus le « village » qui va quérir la jeune femme, mais le marié lui-même, avec l'aide de son groupe de parenté. Plus qu'une participation, il est l'acteur principal du rite. Il marche à la tête du cortège, épaulé par son garçon d'honneur. Il porte à son bras un brassard rouge qui le distingue des autres. De la même façon qu'au village, le groupe tente de forcer la porte. Le garçon d'honneur paie une première fois, mais on lui refuse l'accès. Il paie une seconde fois et la porte s'ouvre. La mariée sort alors. On l'accueille par des applaudissements et des danses. On retourne dans la rue où se déroule la fête. Le rituel de mariage contemporain suit donc une trame équivalente à celle du mariage au village, à cela près que le « village » n'apparaît plus comme un

acteur central de la prise de la *gelin* : le *damat* occupe dorénavant cette place. Il mène la marche lui-même et n'attend pas le retour du « village » chez lui.

Cette description des rituels liés au mariage montre donc que le « village » disparaît de la scène. Il est remplacé par les réseaux de parents. Encore une fois, la famille apparaît comme le cadre pertinent d'inscription sociale des individus à Ankara.

Güzeltpe n'est pas un « village urbain ». Avec l'installation à Ankara, la communauté villageoise ne s'est pas recréée. Le « village » n'est plus un cadre pertinent pour ces nouveaux citadins, qui sont des acteurs, au sens plein du terme, de l'urbain. Ces villageois se sont appropriés la ville symboliquement, matériellement et cognitivement. Ils en ont fait leur environnement quotidien, rompant avec la configuration villageoise. Nous sommes en ce sens complètement à l'opposé de Narbonne. Narbonne a vu se former un groupe alévi, avec un champ concurrentiel fort, alors qu'Ankara, où les anciens villageois sont concentrés physiquement, montre une dilution communautaire importante, avec la disparition progressive du « village » comme cadre et l'absence de création d'un champ. Les Kayalarlı ne sont donc pas d'« indécrottables » *köylü* : selon le contexte dans lequel ils migrent, ils font preuve d'adaptations différentes.

Dependant, si la disparition du « village » comme cadre est démontrée, il n'en va pas tout à fait de même pour les modes de vie. Certes, ces « *köylü* » se sont appropriés l'espace urbain, mais est-ce pour autant qu'ils se sentent urbains ; est-ce pour autant que leurs pratiques sont différentes de celles qu'ils pouvaient avoir au village ? Se pose ici la question des habits et de leurs évolutions. Loin d'aborder le problème sous l'angle de l'acculturation ou de la « déperdition culturelle », il s'agit de voir comment les habits de ces anciens ruraux évoluent avec l'installation en ville.

Les transformations des habitus

L'appartenance ankariote ne repose pas uniquement sur un discours identitaire de circonstance. Elle ne se limite pas non plus à l'appropriation matérielle ou cognitive de l'urbain. Enfin, on ne peut pas se contenter de voir dans la disparition du « village » comme cadre, la preuve irréfutable de l'« urbanité » des Kayalarlı. Des habitus, des schèmes de pensée, des registres de vérité peuvent survivre sans cadre « villageois ». Dès lors, qu'en est-il des dispositions sensibles, des schèmes cognitifs, des représentations des Kayalarlı dans un environnement urbain, environnement qu'ils ont largement contribué à produire ?

Nous nous concentrons ici sur les domaines de l'alliance, de l'intimité et de l'esthétique puisque s'y observent particulièrement bien les profondes tensions entre les habitus, les schèmes et les programmes de vérité hérité du village et ceux acquis lors de leurs expériences migratoires.

L'ALLIANCE EN MOUVEMENT ?

Dans l'analyse qui va suivre, il s'agira de comprendre comment l'alliance est mise en tension par plusieurs registres de vérité concurrents, dont deux principaux : le « romantique » et le « stratégique ». Cette confrontation se manifeste par le passage des mariages forcés aux mariages arrangés depuis les années 1970. On doit cependant noter la stabilité d'un certain nombre de représentations, comme celles liées à l'endogamie religieuse, qui structurent le champ de l'alliance.

Mariages forcés, arrangés et « d'amour »

Deux programmes de vérité, donc. Dans le premier, l'alliance est une affaire de raison, alors que dans le second, elle est une affaire de cœur, de sentiment. Le programme de « raison » est à Ankara clairement dominant. Comme beaucoup d'informateurs, jeunes ou non, me l'ont souvent rappelé, les Kayalarlı ne procèdent pas à des mariages d'amour, mais à des mariages « logiques » (*mantık*), « de raison ».

« Il faut que tu te rappelles un proverbe : « *bekar gözü, kör gözü* » (l'œil du célibataire est celui d'aveugle) ». C'est pour cela, il faut guider le célibataire parce qu'il ne sait pas ce qui lui convient. Donc, on fait des mariages arrangés. Mais pour nous, les Turcs, c'est pas comme chez vous. Pour nous, ce n'est pas l'amour qui est important. L'amour, ça vient après. Ou ça vient pas. Mais ce n'est pas grave. Ce qui est important, c'est la logique. Nous, nous sommes logiques et nos mariages, ils sont logiques. Ce sont des mariages de raison (« *mantık evliliği* »). C'est pour ça que c'est solide ». *Ali, Ankara, mars 2001.*

Est-ce à dire que les Kayalarlı sont dépourvus de sentiment amoureux ? Bien sûr que non ! Même dans un espace normé comme le village, l'amour n'est pas absent. À Kayalar, les enlèvements de filles existaient. Ils pouvaient même s'effectuer avec la complicité de la famille de la fille : cela permettait d'accorder sa main à un homme qui n'avait pas un statut suffisant pour y prétendre. Plus intéressantes encore sont les histoires d'infidélité. L'infidélité fait même la réputation du village de Başköy, par exemple, où un homme qui se respecte se doit d'avoir une maîtresse dans le village. Comme le montre Starr (1978), il ne faut donc pas voir le monde rural comme engoncé dans ses règles et son honneur. Certes, la vendetta est possible ; mais il existait une souplesse par rapport aux normes : même si elle était sanctionnée, comme nous l'avons vu avec Hasan et Güzel, l'infidélité ne faisait pas toujours couler le sang. Bref, de l'amour, de la passion, il y en avait au village.

Néanmoins, le sentiment amoureux déterminait peu les pratiques d'alliance, car les mariages étaient « forcés ». Ils se concluaient sans l'accord des intéressés. Avec l'exode rural, ce type de mariage a été concurrencé par le mariage arrangé dans lequel les intéressés sont consultés et ont le droit de refuser des prétendants – même si la frontière entre les deux est parfois ténue. Le processus de décision reste en grande partie dans les mains des parents. Leurs enfants se marient rarement sans leur consentement, ce qui s'explique sans doute d'abord par le prix d'un mariage. Les parents choisissent les conjoints pour leurs enfants. Les enfants ont, la plupart du temps, leur mot à dire sur le conjoint, mais ne sont pas maîtres du processus de décision. En ce sens, le mariage est « arrangé ».

Ce maintien de l'autorité parentale s'explique-t-il par les enjeux économiques de l'alliance ? La relation entre terre, mariage et survie économique n'est plus pertinente en ville, puisque le mode de subsistance passe par d'autres métiers que

l'agriculture. Le mariage contemporain ne constitue plus un enjeu économique majeur, sauf lorsqu'il est instrumentalisé dans des stratégies de migration vers l'Europe. Même en dehors de ce cas de figure, Cupidon n'a pas son mot à dire, la logique voulant justement que le sentiment amoureux ne doive pas être pris en compte : les futurs promis doivent se plaire, mais cela s'arrête là. Si bien que l'on se marie souvent avec quelqu'un dont on a tout juste eu le temps de faire la connaissance. Plus étonnant encore, ce type de mariage ne semble pas être vécu comme une contrainte par les jeunes concernés : ils font confiance à leur mère. Cela s'explique sans doute par le peu de valeur affective qu'ils accordent au mariage, qui est souvent vécu uniquement comme rite de passage obligatoire : « J'avais l'âge de me marier. Alors j'ai demandé à ma mère de me trouver quelqu'un. Je suis plusieurs fois aller boire le thé, voir des filles et c'est comme ça que j'ai trouvé ma femme » ou « mes parents m'ont dit qu'il fallait que je me marie. J'ai dit "ok, vous me présentez des filles et je choisis." En un mois, c'était réglé » sont des réponses assez courantes chez les jeunes hommes. On retrouve une désinvolture équivalente chez les jeunes filles : « Tu sais, mes parents commençaient à me faire de la pression. J'ai regardé autour de moi et j'ai pris le moins moche », « J'avais vingt ans passés. Il fallait que je songe à me marier. Alors, est venu Ahmet. On s'est plu. J'ai dit d'accord. On s'est fiancés un mois plus tard ».

Le programme de vérité « romantique » trouve pourtant dans la ville une alliée importante. L'urbain offre plus d'espaces de rencontre que le village. Il est possible d'avoir des flirts avant le mariage. Si le quartier demeure un espace surveillé par les mères, les centres comme Kızılay, Lunapark, le jardin de la citadelle – un espace investi par les homosexuels et les jeunes couples – ou, plus chics, les centres commerciaux, sont autant de lieux de rencontre où le risque de croiser des gens que l'on connaît est faible. La ville apparaît alors comme un lieu d'expression du désir. Le contrôle sur les jeunes y est plus difficile, même si l'utilisation du téléphone portable peut être un moyen de contrôle : on peut ainsi demander en permanence où est l'autre et le surveiller dans ses déplacements. Toutefois, même lorsque le flirt débouche sur l'idée d'un mariage, celui-ci doit recevoir l'approbation des parents, comme nous pouvons le voir avec l'exemple de Songül. Elle entretenait une relation avec un cousin éloigné habitant dans le quartier. Bien que personne ne soit officiellement au courant, leur relation amoureuse était connue de tous. Les négociations du mariage échouèrent, sa mère refusant la demande en mariage du garçon pour des raisons de prestige familial. Bektaş, *amca* de Songül, proposa d'organiser une fugue, pour mettre les deux parties d'accord. Les deux protagonistes refusèrent. Et la situation entre eux dégénéra. Ils finirent par ne plus se voir. Un an plus tard, Songül fut demandée en mariage par un autre Kayalarlı. La nouvelle fut très bien acceptée par la mère qui donna son accord. Quelques mois plus tard, Songül épousa un autre garçon, Ahmet. Cela faisait en fait quelques mois que les deux jeunes personnes flirtaient ensemble, mais seuls quelques proches de Songül le savaient, comme son beau-frère et sa sœur. La mère de Songül était en même temps engagée dans un autre « projet » de mariage. Elle devait trouver des épouses à ses deux

neveux de France de passage pour l'été. Discutant de cela, elle me tint un jour ce discours : « les *almanci*¹ pensent qu'on doit leur trouver des femmes. Mais maintenant, c'est passé ça. On ne doit plus faire comme ça. Ce n'est plus aux mères de trouver des filles pour leurs fils. Ils devraient pouvoir se débrouiller tout seuls. Comme en France. Toi, par exemple, tu as trouvé tout seul. Et bien nous, maintenant ça doit être pareil. Mais nous aussi, on doit accepter que nos enfants trouvent des conjoints ailleurs ». Si l'on fait abstraction du reproche adressé aux neveux – qui répond en fait à un autre reproche, de leur part, de ne pas avoir fait correctement « son travail » de *görümcü* (entremetteuse) – on pourrait déceler ici une conception du couple qui répondrait au programme de vérité « romantique ». Or, on voit bien que la mère de Songül fait abstraction de l'épisode précédent où elle a purement et simplement interdit le mariage de sa fille en s'appuyant sur un programme de vérité « de raison » : il s'agit de préserver l'honneur de sa fille en « ne la donnant pas pour rien ».

La confrontation entre le « romantisme » et la « raison » trouve une expression privilégiée dans la cérémonie du salon. En ville, les jeunes mariés invitent leurs proches à partager leur joie dans une salle de mariage (*düğün salonu*) le troisième et dernier jour de mariage. Sont alors mis en scène « l'amour » et le « romantisme », bien qu'ils ne constituent pas les critères privilégiés du choix du conjoint ni même de la décision de se marier.

La première mise en scène intervient dans la décoration de la voiture de la mariée. À l'arrière se trouvent fréquemment deux gros cœurs, avec les initiales des fiancés. Les plaques d'immatriculation sont changées. Devant, on peut y lire, par exemple, un magnifique « *çok mutluuz* » (« nous sommes très heureux ») rouge sur fond blanc, et derrière un non moins sublime « *evleniyoruz* » (« nous nous marions »). On se trouve ici probablement devant l'imitation du « *just married* » véhiculé notamment par les films anglo-saxons. Cette imitation est plus générale : la mariée est habillée d'une robe blanche, mode au départ citadine.

L'arrivée dans la salle est souvent marquée par un rituel : les jeunes, en couple mixte, forment une sorte de pont, les mariés passent en dessous, puis c'est le tour du dernier couple, ainsi de suite. Les musiciens jouent alors des airs « romantiques », comme un tube célèbre du chanteur Kerkelek, dans lequel il clame qu'il va se « suicider d'amour ce soir ». Suit un long moment où la musique n'est plus romantique mais d'inspiration villageoise et où les familles peuvent danser des rondes « traditionnelles » (*halay*) endiablées. Les mariés assistent à cela, assis en face du public. De grandes couronnes de fleurs sont érigées derrière eux, avec les noms des donateurs. Les mariés se joignent parfois aux danseurs, mais regagnent rapidement leur place. On les photographie longuement.

1. *Almanca* : litt. « Allemand de métier », se dit des migrants de Turquie en Allemagne et plus largement d'Europe.

Vient ensuite la remise des cadeaux qui se fait en deux temps : d'abord la famille du marié, puis la famille de la mariée. Une caméra filme les dons commentés par l'organisateur du salon, qui mentionne la somme et la position familiale du donneur. Une amie de la famille remet les cadeaux aux fiancés. On applaudit les dons importants. Lors d'un mariage, il fut ainsi donné 60 pièces d'or, 34 bracelets en or, 900 millions de livres turques et 2600 schellings.

Après quoi, de nouveau l'amour revient en scène avec la « pièce montée ». Sous les applaudissements, les mariés découpent ensemble une part. Ils posent tous les deux la main droite sur le couteau. Puis ils se donnent mutuellement la becquée. Appuyant ce retour au romantisme, la musique est de nouveau un *slow* : les mariés ouvrent la danse. On revient peu après au *halay* (ronde). Puis, la musique se panache : musique arabesque dansante, « pop », et des morceaux parfaitement « *romantik* » comme la version turque de « Comme d'habitude », la chanson de Claude François.

Le « romantisme » est de nouveau mis en scène lorsque les mariés se retrouvent pour leur nuit de noces, comme nous avons pu le voir lors du mariage d'un cousin des Yıldız. La chambre nuptiale a été spécialement préparée. On a pris soin de déposer un pyjama et une robe de nuit à froufrous encore sous emballage, une table couverte de victuailles – morceaux de poulets, feuilles de vignes, mais aussi whisky, bières ; « Tu comprends, ça creuse », me commenta-t-on –, on avait aspergé la pièce d'eau de rose, le lit était couvert de roses. La lumière éteinte, luisaient dans le noir deux cœurs fluorescents où apparaissaient les mariés.

À cette esthétique « romantique » s'ajoutent plus tard les photographies, dont un portrait fait chez un photographe professionnel où le couple pose enlacés en habits de mariage, le sourire aux lèvres, flottant sur un nuage². Le programme de vérité « sentimental » trouve donc un écho dans l'alliance. Cependant, il semble relégué au statut de décorum : ce n'est pas lui qui prévaut lors des choix, mais bien le programme de vérité « raison ». La question est dès lors de comprendre pourquoi il reste pertinent et l'objet d'une mise en scène insistante. Pour y répondre, nous devons explorer la structuration du champ de l'alliance.

La structuration du champ de l'alliance

Le champ de l'alliance est d'abord structuré par une série de représentations, au premier rang desquelles on trouve celles qui fixent l'endogamie et les limites de l'exogamie acceptable, avec un premier critère qui est l'obédience religieuse. L'endogamie alévie est stricte dans les villages jusque dans les années 1970. Les alliances

2. Le thème du sentiment amoureux alimente une production musicale et cinématographique importante, surtout dans le mouvement « arabesque », élément propagateur prépondérant du programme de vérité « romantique » (Özbek, 1991; Stokes, 1992).

confessionnellement exogames s'effectuaient sur le mode de la transgression (enlèvement). À partir des années 1970, on observe un assouplissement ; la frontière entre les deux groupes devient plus poreuse. Jusqu'au milieu des années 1980, le « passage » ne se fait cependant que dans un sens : un alévi peut se marier avec une sunnite, mais l'inverse est très rarement possible. Généralement, cette exogamie religieuse est tempérée par une endogamie politique. Cela dit, la simple communauté idéologique ne suffisait parfois pas, comme nous le raconte la femme de Mehmet, Mijjde.

« Mijjde – Le frère de Mehmet était un copain de mon frère. Nous aussi, on était kémalistes (*atâtürkçü*). Un jour, il est venu à la maison, et il m'a vue. Il a dit qu'il avait dans la famille un jeune homme qui cherchait à se marier. Voilà... Cela s'est passé comme ça. On s'est vu, on s'est plu. Il a apporté des suceries. On a fait la promesse de mariage. Je ne savais pas qu'il était alévi. Ce n'est qu'après qu'on l'a appris. Je ne me souviens plus comment. Je crois que c'est Durak qui est venu et qui a dit : « Voilà, on est alévis ! Est-ce que cela pose un problème ? » Mon père, il voulait rompre la promesse. Il ne voulait pas. Pour lui, les alévis, c'était pire que des *gavur* (mécréants, désigne ici les chrétiens). Il préférerait me donner à un *gavur* qu'à un alévi. Mais mon frère, il a dit : "non ! j'ai donné ma parole et je ne reviendrais pas dessus" ... Les villageois ne le savaient pas. Après quand ils l'ont su, ils disaient : "ils ont pris la fille. S'ils la tuent, on ne leur en donnera plus !" »

Mehmet – Non ?! (*Yok ! Yaaah...*)

Mijjde – Bien sûr ! Pour eux, les alévis étaient des *gavur*. On disait alors beaucoup de choses sur les alévis, comme quoi ils étaient des *mum sönüü*, qu'ils partageaient leurs femmes... J'avais peur, j'avais peur ! Mais je suis quand même partie au village. Et il y a eu un *cem*. On m'avait invitée. Mais de peur, je n'y suis pas allée. De peur... Le *dede* m'a apporté une pomme en offrande. Je ne l'ai pas mangée de peur. J'avais peur qu'elle soit empoisonnée ou qu'il ait mis autre chose. Et puis, après, je suis allée dans mon village. Et on m'a demandé comment cela se passait, si c'était vrai que c'étaient des *mum sönüü* etc. J'ai répondu que non, que c'était des hommes, comme nous, qu'ils avaient des croyances et des traditions comme nous. Je ne suis pas sûre que l'on m'ait crue. » *Mijjde, Ankara, février 2003*.

Si, à certaines occasions, l'orthodoxie de l'épouse est parfois stigmatisée, ces femmes sont cependant intégrées dans le groupe familial sans trop de difficultés. L'acceptation de ces unions repose sur des représentations du corps et de la transmission de l'identité. Une pratique exogame est toujours acceptée quand on est preneur car, pour les informateurs, les identités culturelle, religieuse et physiologique des enfants s'héritent par voie patrilatérale. L'alévité s'hérite par le sang ; seuls peuvent se dire alévis les descendants d'alévis. La conversion est impossible. Mais cette représentation biologique de l'alévité est complétée par les représentations du *soy* (le lignage) : c'est le père qui donne son identité à l'enfant ; la mère n'est que le réceptacle nourricier (Delaney, 1991). Ainsi, un père alévi qui épouse une femme non alévi transmettra aux enfants son alévité.

La situation inverse est, en revanche, vécue comme un scandale. Après 1985, on assiste à deux mariages mixtes de ce dernier type (une alévie épousant un sunnite), qui se sont soldés par des échecs. Dans les deux cas, il s'agit de jeunes filles ayant fait des études et étant financièrement autonomes. Leurs divorces alimentent le discours contre ce type de mariage. Lorsque l'on évoque l'échec de ce type d'union, on évite bien entendu de dire combien d'unions endogames finissent devant le tribunal.

L'endogamie religieuse reste donc très stable ; la majorité des jeunes interrogés, jeunes hommes ou jeunes filles, ne sont pas prêts à franchir la barrière confessionnelle : « Non, ma femme sera alévie. Il ne peut pas en être autrement. Il faut que l'on partage la même culture » me répond un jeune homme qui pourtant flirtait avec une jeune fille sunnite.

Le champ de l'alliance est également organisé par des représentations familiales qui forment une idéologie forte. La première est l'horreur du célibat. Le célibataire est un individu potentiellement dangereux, sans véritable inscription sociale. Il menace la paix sociale, surtout lorsqu'il est jeune. Désigné alors sous le terme de *delikanlı* (« sang fou »), il est vu comme pouvant mettre en danger l'honneur des femmes. Se marier est donc un impératif social et l'individu qui voudrait y échapper est mal vu. Malheur à qui ferait la fine bouche, comme nous pouvons le voir avec ce conte raconté à un célibataire par un ami qui le jugeait trop endurci.

« Il était une fois un jeune berger qui tomba éperdument amoureux de la plus belle fille de la région, la fille du gouverneur. Celle-ci restait farouchement célibataire et refusait tous les prétendants que son père lui présentait. Profitant d'un beau jour d'été où elle se rafraîchissait au milieu d'un pâturage, le jeune berger s'approcha d'elle et lui déclara sa flamme. Le regard dédaigneux, elle lui rappela sévèrement la différence de classe qui les séparait et le pria de retourner à ses moutons s'il ne voulait pas finir bientôt comme eux. Meurtri par tant de dédain, le berger devint derviche errant et prit la route. Des années passèrent. Il arriva un midi près d'une misérable chaumière pour demander un peu d'eau... Il frappa à la porte et surprise, lui ouvre la fille du gouverneur qui l'avait si cruellement repoussé quelques années plus tôt. Il s'étonne, se rappelle à son bon souvenir et lui demande s'il peut entrer pour prendre un peu d'eau. Très gentiment, la femme le fait entrer. La maison est misérable, le mobilier réduit à son minimum et, dans un coin sombre, un vieillard grabataire sommeille. Le derviche lui demande qui est cet homme, à quoi elle répond que c'est son mari.

« Ton mari ? Mais comment est-ce possible, toi la plus belle et la plus riche femme de la région ? Comment en es-tu arrivé là ? » la questionne-t-il.

« Si tu veux comprendre, lui répond-elle, pousse cette porte. Tu y verras un chemin qui traverse tout le jardin. Emprunte-le. Va toujours de l'avant sans jamais te retourner et ramène-moi la plus belle fleur. Tu n'as droit qu'à un essai. » Le derviche s'engage dans le chemin et part à la conquête de la plus belle fleur. Il en trouve une, mais au moment de la cueillir, relève la tête et en aperçoit une plus belle encore plus loin.

Pensant qu'il en trouvera une toujours mieux en avant, il s'engage toujours plus dans le chemin sans se rendre compte qu'il avance peu à peu vers l'extrémité. Il y arrive presque sans se rendre compte, tout occupé à scruter les parterres de fleurs, et ne trouve devant lui qu'une pauvre fleur toute rabougrie, la seule et dernière qu'il puisse cueillir. Il revient vers la fille du gouverneur la fleur à la main qui lui demande : "tu as compris ?". *Nedim, Ankara, mai 2001.*

Ce conte met bien en scène l'idéologie familialiste. Il s'agit d'abord de trouver un conjoint pour ne pas finir célibataire. On remarquera cependant que le nœud de l'histoire réside dans le fait que l'on ne peut pas se tromper. Il est impossible de revenir en arrière ou de cueillir deux fleurs : nul éloge du bouquet ici. Cela signifie clairement le refus du divorce : on ne se marie qu'une fois, et c'est pour la vie.

Le divorce est en effet décrié. Il est souvent vu comme le signe d'une dégénérescence de la famille, d'une perte des valeurs morales et des repères. Il est considéré comme un mal « moderne » importé de l'Occident, bien qu'il soit courant, sous la forme de la répudiation par exemple, du temps du village. Plusieurs informateurs s'exclament, lorsque l'on aborde le sujet : « Nous, on ne veut pas d'une famille éclatée, comme en Europe, où l'on ne sait même plus de qui sont les enfants ». S'opposent dans les représentations deux types de famille : la famille européenne « déstructurée », et la famille turque, « ordonnée, solide et stable ». Pour certains informateurs, cette supposée « stabilité » familiale fait la force des Turcs, en Turquie et en migration à l'étranger. Le divorce entraîne d'autres problèmes : d'une part, les parents se retrouvent avec une jeune femme difficilement mariable, car elle n'est plus vierge. D'autre part, cela amène généralement à des ruptures, parfois violentes, de relations avec la famille preneuse.

L'éventualité du divorce influe sur la manière dont les Kayalarlı passent alliance. Pour l'éviter, au village, ils cherchaient des *gelin* qu'ils connaissaient ou sur lesquelles ils pouvaient se renseigner. Se mariait-on pour autant avec une parente ? Cela présentait également certains risques : un éventuel conflit ou divorce exposait alors à une rupture d'alliance forte au sein de la famille étendue. Or, dans un climat peu clément pour l'agriculture, à une période où l'outillage est rudimentaire, où les terres sont mauvaises, les solidarités familiales paraissent vitales. Dans ce contexte, se marier entre cousins c'est prendre le risque de faire exploser cette solidarité. Aussi ne trouve-t-on que très peu de mariages entre cousins avant l'exode rural. Comme nous l'avons vu plus haut, les mariages à l'intérieur du lignage sont peu nombreux, et on préférerait une bru plus éloignée. Cela revient plus cher – le *başlık* augmente avec la distance –, mais présente l'avantage de ne pas mettre en danger l'unité de la famille élargie.

Ce spectre de l'explosion de la famille est repris encore de nos jours pour justifier la réticence à unir une cousine à son cousin. Nazik explique ainsi pourquoi il vaut mieux choisir une bru éloignée : « Il vaut toujours mieux se marier avec quelqu'un avec qui l'on n'a pas trop de liens. Après s'il y a un divorce, c'est mieux. On coupe les liens, on les voit plus et voilà ! Alors que si c'est de la famille, alors

là... C'est vraiment dommage. On se dispute, on se voit plus. Non... Il vaut mieux se marier avec des étrangers ». Ce même argument est repris par son petit-fils, à qui les femmes du lignage proposaient d'épouser sa cousine croisée patrilatérale. Son refus fut motivé par cet argument : « Ce qu'elles ne comprennent pas, c'est que moi, je n'hésiterais pas à divorcer si je ne suis pas bien avec ma femme. Et si je divorce d'avec une cousine, alors là... Ça peut être terrible pour la famille. Ça met en danger toute la famille. C'est pour ça que je ne veux pas me marier avec une cousine. C'est un non catégorique ».

Il reste que l'autre écueil est de se marier avec une inconnue dont on ne connaît pas le caractère, ce qui induit une incertitude plus grande quant à la réussite de l'union : il faut donc trouver la bonne distance, ni trop près, ni trop loin.

Le champ de l'alliance n'est pas seulement déterminé par cet ensemble de représentations familialistes. Il l'est aussi par les capitaux économiques. Du temps du village, tout le monde ne pouvait pas s'offrir une exogamie familiale ou villageoise ; le prix de la mariée (*başlık*) augmentant en effet avec le degré d'exogamie.

De même, le mariage est aussi déterminé par les capitaux symboliques, comme le prestige. Cette attention au prestige perdure de nos jours, comme le montre l'histoire de Songül et de Can que nous avons rapportée plus haut. La mère de Songül a refusé ce mariage pour plusieurs raisons. Ayant déjà marié son aînée au fils de l'un de ses oncles, elle ne voulait pas donner une seconde fille aux fils de ses « *davy* » (oncles maternels), pour ne pas vexer la famille de son mari. Il y avait un risque en effet que ses beaux-parents n'acceptent pas cette alliance. D'autre part, le père du jeune homme voulait profiter de la venue de son fils d'Allemagne pour conclure cela en un mois, ce qui motiva le refus de Güllü, la mère de la jeune fille. Il y avait là une question d'honneur, de *şeref*. Accepter un mariage rapide revenait à reconnaître que la famille preneuse était supérieure à la famille donneuse, ce qui était vrai d'un point de vue économique. Il n'était dès lors pas question d'accepter cette alliance, ce qui serait revenu à signifier son infériorité. Comme l'explique Bektaş : « Cela peut ressortir quand il y a une dispute : "Vous nous avez donné votre fille pour rien." Et après, qu'est-ce que tu fais ? Ils peuvent renvoyer la fille dans son foyer en disant ça. C'est pour cela que la famille de la fille, il faut qu'elle se fasse désirer, qu'elle dise qu'elle n'est pas d'accord. Il faut toujours qu'elle montre qu'elle n'est pas d'accord avec ce mariage. Il faut qu'il se fasse presque malgré sa volonté. Comme ça, elle n'est pas responsable si cela se passe mal. Elle dira : "On vous avait dit que l'on n'était pas d'accord ; maintenant débrouillez-vous" ».

Aux capitaux économiques et symboliques des familles, s'ajoute les ressources réticulaires qui déterminent aussi le champ de l'alliance. Une famille puissante est celle qui compte de nombreuses relations, qui peut mobiliser un réseau d'informateurs – et surtout d'informatrices – performant, capables de mener des recherches étendues et de drainer les informations sur la personne « visée ». Pour trouver une *gelin*, il faut disposer de bons réseaux de renseignement, condition qui devait être requise déjà du temps du village. Le réseau de parenté était en effet le principal pourvoyeur d'épouses. Il permettait d'accéder à des nouveaux partenaires

d'échange difficilement accessibles autrement. Ainsi, lorsque arrivent les jeunes migrants à marier, c'est en mettant en œuvre leur réseau d'informatrices qu'ils parviennent à trouver une épouse en moins de huit semaines. L'opération est assez spectaculaire. Toutes les femmes du lignage sont mobilisées : elles récoltent un certain nombre d'informations sur le marché matrimonial. La famille du jeune homme prend ensuite contact avec chacune des familles cibles, qui l'invitent à prendre le thé. Après cette première entrevue, les deux prétendants décident d'accepter ou non de se revoir.

Les critères de choix de la *gelin*

Il reste à savoir quels sont les critères qui permettent de choisir une *gelin*. On peut distinguer deux registres différents : les critères physiques et les critères moraux. Dans le premier interviennent des représentations liées au corps, dans le second d'autres liées à l'éducation de la future épouse.

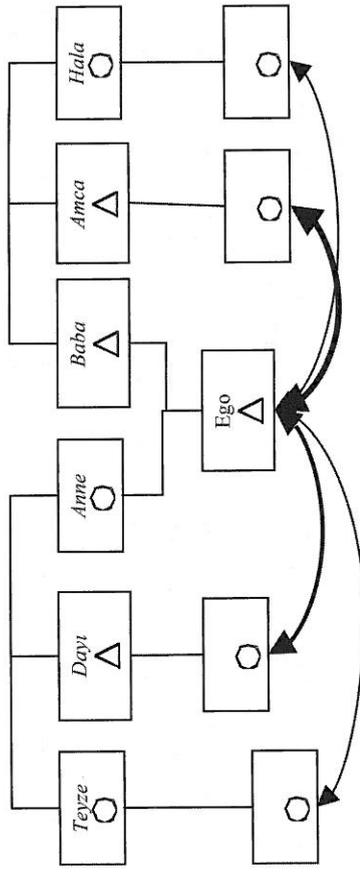
Pour choisir une *gelin*, le « physique » est un élément fondamental puisque c'est sur l'apparence que le jeune homme et la jeune fille décident d'essayer de se revoir, ou non. Le premier « thé » n'est pas un moment où les prétendants peuvent faire état de leur finesse d'esprit : ils se taisent et s'observent discrètement.

Un premier choix est effectué par les mères. Du temps du village, on profitait d'une sortie au hamam pour voir si la jeune fille ne présentait pas de tare. De nos jours, les mères ne peuvent que se fier à l'apparence extérieure. Mais le « phénotype » ne suffit pas. Il faut aussi prendre en compte la représentation « génotypique » populaire. Les représentations du corps et du sang déterminent également le choix de la *gelin*. Les campagnes d'informations faites par le gouvernement turc ont été efficaces et tout le monde a dorénavant peur des enfants *sakat* (handicapés). L'endogamie est vue comme dangereuse. L'impact des médias a donc modifié les perceptions du corps.

Ici, il convient toutefois de distinguer les générations. Les femmes âgées d'une cinquantaine d'années, peu ou pas alphabétisées, ayant grandi au village, ont intégré le discours officiel, mais l'ont réinterprété. La règle de classification est simple : si les pères sont proches, les enfants aussi. Nous trouvons ici une confirmation de la représentation selon laquelle l'identité est transmise par les pères. Quant aux mères, on considère qu'elles ne transmettent pas de caractères « génétiques ».

À partir de ce schéma, j'ai interrogé plusieurs informateurs sur cette question de proximité. Le facteur générationnel se révèle important. Pour les informateurs qui sont allés au lycée, les quatre cousines présentent le même degré de proximité. En revanche, pour les autres informateurs, on retrouve le même principe organisateur : plus les pères sont proches, plus les enfants le sont aussi.

Outre ces critères biologiques, la *gelin* doit répondre à certaines exigences morales : avoir été bien éduquée. Il ne s'agit pas seulement de savoir faire ménagers, mais aussi d'acceptation d'un certain nombre de programmes de vérité et



Graphique 4. « Proximité » entre Ego masculin et ses cousines
Plus le trait est épais, plus ego est considéré comme proche.

d'*habitus*. Une maîtresse de maison n'est pas qu'une fée du logis : elle doit aussi faire preuve de sa soumission à un ordre social.

Du temps du village, les attentes vis-à-vis de la bru étaient claires : elle devait enfanter d'un enfant mâle pour que le *soy* (lignée) ne « s'éteigne » pas et fournir une force de travail énorme³. Pour cela, la sélection de la belle-fille revenait essentiellement à la mère. Comme de nombreux informateurs le font remarquer, en riant, le souci de cette dernière est d'abord de trouver une bru « corvéable » (*hizmetçi*). Durant la période de patrilocalité qui prend fin au moment où le jeune homme acquiert les moyens de la virilocalité, la *gelin* reste sous les ordres de sa belle-mère. Cette cohabitation n'est pas sans laisser des souvenirs cuisants aux femmes : le travail et les relations avec la *kayınvalide* (belle-mère) sont difficiles.

« Cennet – C'était très dur. Tous les jours, il fallait que je me lève la première, que je prépare tout le déjeuner. Et le soir, c'était encore moi qui me couchais la dernière. Ma belle-mère me donnait toujours plein d'ordres. J'allais souvent à la fontaine : qu'est-ce que j'ai pu porter comme litres d'eau ! Et puis c'était "Fais ça ! Fais ça !" Et je ne pouvais rien dire. Bektaş n'était pas là : il était en France. Il fallait que j'obéisse.

J'allais travailler aux champs et quand je rentrais, j'avais l'interdiction de m'asseoir devant mon beau-père. Lui, il souffrait pour moi. Tant qu'il était dans la pièce, je n'avais pas le droit de m'asseoir. Je restais debout. Sur une jambe et puis sur l'autre. J'avais mal. Lui aussi, il avait mal pour moi. Au bout d'un an, il m'a dit "Assieds-toi, ma fille." Moi, je ne voulais pas. Et finalement, petit à petit, j'ai fini par

3. D'après une enquête menée par Atalay, Kontay, Beyazit et Madenoğlu, 63,24% des interrogés donnaient comme principale raison de leur mariage, la continuation du *soy* (1992 : 93).

m'asseoir en sa présence quand il n'y avait pas d'étranger. Il était gentil avec moi. C'est pour cela que je l'aime. Mais Nazik... C'est autre chose... Elle était très exigeante. Et très *dedikoducu* (commère). Il fallait que je fasse les choses bien, sinon elle disait des trucs sur moi.

Quand j'ai eu mon premier fils, je travaillais aux champs. J'ai la tête qui a commencé à tourner. Je me sentais un peu fatiguée. Et puis ça a commencé. On m'a ramenée à la maison. J'ai accouché. Je me suis reposée la nuit. Le lendemain, j'étais de nouveau dans les champs.

BF – Il n'y avait pas les quarante jours⁴ ?

Cennet – Les quarante jours ? Je ne connais pas ! C'est quoi ? »

Cennet, mars 2001.

Ces exigences à l'égard de la *gelin*, qui se traduisaient souvent par une dureté des belles-mères envers elle, renforçaient la préférence pour des jeunes femmes *akraba* (de la famille). Les renseignements quant à sa force de travail, son endurance, sa serviabilité et son caractère pouvaient ainsi être plus facilement récoltés.

La « soumission » de la *gelin* à certaines normes est, de nos jours, toujours aussi centrale. Si elles ne lui demandent plus d'être une force de travail serviable, les belles-mères sont attentives à choisir une épouse capable de s'occuper du foyer. Ce critère est extrêmement important, mais pas seulement pour les mères. Les futurs maris y sont aussi très attentifs. Ils citent régulièrement, pour justifier leur point de vue, ce proverbe « *yuvayı yapan dişi kuş* » (« celle qui fait le nid est la femelle oiseau »). Cette représentation de l'épouse comme maîtresse de maison structure le champ de l'alliance en Turquie et en Europe. C'est en effet l'une des raisons pour lesquelles les jeunes Turcs de Narbonne viennent épouser des jeunes filles en Turquie, même si un marché matrimonial est présent sur place. La majorité des jeunes Kayalarlı d'Europe préfère chercher leur femme à Ankara⁵.

« Moi, je t'avouerai que je ne voulais pas épouser une Turque qui a grandi en France. Sur ses comportements, sur ses habits, ça n'aurait pas été bon ! Ça aurait été difficile ! Ici, les filles, elles perdent le respect de la famille, le respect des règles de vie. Elles sont habituées "à la française", elles sont habituées au style de vie des Français. Mais en Turquie, elles sont habituées au style de vie que l'on a. Mais ma femme, ce n'est pas l'obéissance au doigt et à l'œil. Mais bon ! Mais bon, il y a des choses que

4. Une tradition turque veut que les femmes qui ont accouché restent alitées durant quarante jours, autant pour des raisons de santé que pour se prévenir des forces maléfiques (Nicolas, 1972 : 119-124).

5. Je n'ai pas retrouvé sur le terrain narbonnais de cas de bigamie comme a pu l'observer Claire Autant. Autant explique cette bigamie par le fait que les jeunes hommes essayent ainsi de concilier les contraires : ils maintiennent, avec une femme turque, une certaine sécurité psychologique et matérielle et vivent en même temps une relation avec une « Française », une relation stable, avec une autre conception du couple, plus « occidentale » (Autant, 2000 : 174).

c'est elle qui fait. Moi, on ne me verra faire la cuisine que si ma femme n'est pas à la maison. Si ma femme est à la maison, elle me fera le repas. Ce n'est pas moi qui rentre après le boulot qui ferai le ménage chez moi ! Alors que j'ai des cousins, ils se sont mariés avec des filles turques en France, le soir, ils rentrent ; la femme, elle est là, et le ménage, il n'est pas fait... Alors, ça ! Ça me... Ça me fait mal ! ». *Ibrahim, Narbonne, février 1999.*

Les mères vivant en France partagent entièrement ce point de vue : « Moi, je ne veux pas d'une *gelin* de France. Non je ne veux pas. Parce qu'en France, les femmes se pensent comme des hommes. Elles se prennent pour des hommes. Ici en Turquie, les femmes ne se pensent pas comme des hommes. Elles sont plus humbles » m'expliqua un jour une mère en quête d'une épouse pour son fils élevé en France. On retrouve parfois ce même raisonnement chez les jeunes Ankariotes, mais cette fois pour les femmes nées à Ankara.

Contre la *gelin* de Turquie, qui offre soumission, celle de France offre d'autres avantages, comme une ouverture pour les Turcs restés à Ankara. Le mariage est en effet l'un des moyens pour migrer en Europe. Dans ce cadre, de nombreux jeunes hommes se marient pour partir en Europe. Leur situation n'est pas des plus évidentes : ils arrivent dans une situation critique d'*içgüvey*⁶ (homme qui travaille en genre) et, à la différence de leurs cousins ayant grandi en France, ils n'ont que peu de contrôle sur leurs femmes. Celles-ci sont en effet maîtresses de la situation : elles maîtrisent parfaitement la langue du pays, y travaillent. Leurs maris sont dans un premier temps complètement dépendants d'elles et doivent composer avec leur volonté. Se marier avec un Turc de Turquie permet en revanche aux jeunes femmes de France une marge de manœuvre importante. Il n'est d'ailleurs pas innocent de voir, de nos jours, le nombre de divorces augmenter considérablement chez ces jeunes Turques de Narbonne. Cette situation nous amène à nous demander si ces dernières ne vont pas, à l'instar des jeunes filles d'origine maghrébine (Flanquart, 1999 ; Boukhobza, 1999), entrer dans une sorte de désert matrimonial. Nous n'en sommes toutefois pas là : d'une part le passeport français d'une jeune fille reste un argument de taille, d'autre part, ces jeunes filles, même si elles paraissent souvent trop « libres », sont aussi socialisées dans une certaine mesure comme leurs cousines de Turquie. Comme elles, elles savent qu'elles doivent se soumettre à certaines normes sociales, comme la préservation de la virginité jusqu'au mariage.

La virginité reste en effet très importante : elle symbolise la socialisation réussie de la jeune fille. Elle constitue une vertu cardinale de l'espace social, pour les femmes comme pour les hommes, cela quel que soit le niveau d'études et les

6. Le *içgüvey* est un homme qui est accueilli par son beau-père. En général de condition plus modeste que son épouse, il a une situation peu enviable. Il doit attendre la mort de son beau-père pour devenir véritablement un chef de famille. Avant, il est déconsidéré : il a la dernière place au café, il entre le dernier à la mosquée, etc. (Cuisenier, 1965 : 80).

idées politiques (Sirman, 1998)⁷. Cette primauté est clairement dite et acceptée par les jeunes filles, au désespoir des garçons, comme nous pouvons le voir avec ce court dialogue entre un garçon et trois jeunes filles, étudiants à l'université, ayant entre 25 et 30 ans.

« Nedim (28 ans) – Oui, avec les filles, c'est toujours la même chose. Lorsqu'il faut passer aux choses sérieuses, il y a toujours des problèmes qui arrivent. Toujours... »

Les trois filles – (silence gêné).

BF – c'est peut-être à cause du *namus* (l'honneur sexuel) ?

Les trois filles – voilà ! Est-ce que tu te marierais avec une fille qui n'est pas ... euh... *namuslu* (vertueuse) ?

Nedim – (silence gêné) »

Nedim, décembre 2000, Ankara.

La réplique des jeunes filles est au cœur du problème : un homme accepterait-il que sa femme ne soit pas vierge ? Pour les jeunes femmes, il ne fait aucun doute que non, même si un discours « moderniste » vient assurer le contraire : « Ils te disent "non, ça ne compte pas pour moi, ça ne fait rien. Tu sais, il faut être moderne." Tu parles ! Le jour où tu as une dispute avec lui, il te le ressortira : "Le jour où je t'ai prise, tu n'étais pas vierge !" Il n'oubliera jamais. Il y aura toujours un "truc" qui le gênera. »

Pour certains hommes, en effet, il y a confrontation entre deux registres de vérité, le premier libéral et moderne, le second traditionnel : « Non... En fait, la virginité, c'est pour elles que c'est important. Mais les jeunes, maintenant, ils s'en fichent. Si c'est important, c'est à cause de la famille, à cause de la cérémonie du "mouchoir." Tu sais... c'est pour les vieux que c'est important. Mais les jeunes... (Un peu plus tard) Mais tu sais, c'est comme une voiture. C'est mieux d'avoir une voiture neuve qui n'a jamais servi, non ? »

Mais pour la plupart des jeunes *Kayalarlı ankariotes*, l'affaire est entendue : leurs femmes doivent être vierges au mariage.

« Hüseyin (28 ans) – C'est toujours important la virginité. Bon, bien sûr maintenant, les filles partent étudier, elles quittent le foyer, elles ont un petit copain et bon... C'est naturel. Mais pour nous, cela reste toujours important. Moi, je veux que ma femme soit vierge. C'est une question de virilité. Je ne supporterais pas l'idée qu'elle ait fait ça avant avec quelqu'un d'autre. Il faut qu'elle soit vierge. C'est dans ma culture, c'est ce que l'on m'a montré dans les films ou ce que j'ai entendu quand on en parlait en famille. C'est une question de virilité. Tu sais, on est fait à 90 % comme nos parents. Je pense comme eux. »

7. Sirman remarque d'ailleurs que même pour les élites cultivées, le sexe n'est pas courant avant le mariage et que, lorsque c'est le cas, les femmes épousent l'homme qui les a déflorées (1998 : 61).

BF – Attends, ce n'est pas parce que tes parents pensent une chose que tu penses comme eux. Ce n'est pas pour autre chose ? La comparaison, par exemple ?

Hüseyin – Voilà ! Exactement ! Tu as compris ! C'est ça... Tu comprends, on a peur qu'elle puisse comparer. On a peur si un type est passé avant. Elle peut comparer. Il faut être le premier et... le dernier. Moi ma femme, je veux être le premier et le dernier. C'est obligé. C'est pour ça. Je ne veux pas qu'elle ait eu des flirts avant. Je ne veux pas d'une pute. Si elle l'a fait une fois, elle peut le refaire aussi après. »

Hüseyin, Ankara, août 2001.

L'angoisse ne réside pas uniquement dans la peur de la comparaison. Elle repose aussi sur la capacité dont a fait preuve la femme à transgresser l'interdit. Une jeune fille qui passe outre cet interdit est capable de recommencer. Elle est suffisamment forte pour être infidèle à son mari. Elle est donc trop dangereuse pour être prise pour épouse. Une épouse doit faire preuve de soumission aux normes sociales. Ce n'est qu'à cette condition qu'elle est épousable. Sa virginité ne représente pas seulement « l'honneur » de la famille, que cette dernière expose victorieusement sur un plateau après la nuit de noces. Elle symbolise aussi sa soumission à la norme sociale, l'acceptation de sa neutralisation pour la préservation de la virilité de son mari (Fliche, 2005a). Le fait que le recours à la chirurgie pour se refaire une nouvelle virginité soit dorénavant accessible aux femmes de tous milieux est très significatif des tensions sociales qui s'exercent autour de la question de la virginité (Sirman, 1998 : 61).

Cela est concrètement symbolisé par le ruban rouge qui entoure la taille de la mariée habillée de sa robe blanche. Le rouge est symbole de sang, mais aussi de la virginité. Les habits de mariées « villageois » étaient rouges. Lorsque la robe de mariée occidentale fut adoptée, il y a une quarantaine d'années, les Turcs ont continué à signifier la virginité en réintroduisant un élément rouge dans le costume blanc, représentant pourtant la pureté et la virginité dans le code occidental. Ce ruban est noué par un membre de la famille, généralement le frère, un acte qui signifie explicitement pour tout le monde que la mariée est donnée vierge, ce qui est vérifié le lendemain de la nuit de noces, avec l'inspection du drap ensanglanté.

Est-ce pour autant qu'une divorcée ne peut plus se remarier ? Non, mais elle a un statut particulier, proche de celui de la veuve. Son mariage n'est pas l'objet de réjouissances.

« Cela fait quelques jours que je suis rentré et j'ai eu la surprise d'apprendre que Leyla s'était remariée pendant mon absence. Cela s'est fait d'une drôle de façon, visiblement assez rapidement. Une simple formalité à la mairie. Rien de plus. Personne ne m'en a parlé. Elle habite maintenant à Keçiören. Sa belle-famille habite à côté d'elle. C'est une famille sunnite, de Kayseri. Son mari est aussi "divorcé". Il travaille au même endroit qu'elle, à la bibliothèque de Yenimahalle. Il est donc fonctionnaire. Il paraît assez pratiquant. Il porte par exemple son anneau à la main droite, alors que beaucoup d'alévites le portent à la main gauche. »

J'ai demandé pourquoi il n'y avait pas eu de fête. Bektaş m'a répondu que c'était parce qu'ils étaient d'une classe supérieure et que le *zurra* et le *davul*, c'était bon pour les habitants des *gecekondus*, mais pas pour eux. Certes... Mais à cette explication, le frère de Leyla rit jaune. Il ne semblait pas particulièrement ravi de ce mariage. Il ne se souvenait même plus de son prénom et de son nom. Le père de Leyla non plus n'a pas l'air enchanté. Hier, quand il est allé rendre visite à son vieux copain Kenan qu'il n'avait pas vu depuis longtemps, il n'a même pas mentionné le mariage de sa fille.

Meryem m'expliquera plus tard qu'ils sont en colère parce que de nouveau, elle a épousé un sunnite : "Avec le précédent, cela s'est fini par un divorce. De nouveau, elle choisit, de nouveau elle prend un sunnite. Maintenant, elle est obligée d'être heureuse. Elle l'a choisi." Mais est-ce que cela explique qu'il n'y ait pas eu de fête ? Pour Meryem, oui : "Ce n'est pas un mariage important. Kemal ne voulait pas mettre de l'argent dedans. Parce que c'est *ayyp* ["honteux"]". Pourquoi donc est-ce honteux ? Parce que c'est un mariage avec un sunnite ? Je ne crois pas. Certes, ils ne sont pas contents que cela soit encore avec un orthodoxe, mais cela n'explique pas pourquoi le *sütlüle* était sous-représenté : il y avait de présent seulement Fidan, Yusuf, Meryem, Kemal, Abdullah et Döndü. Un autre complément de réponse me fut donné par Bektaş. Je le trouve plus pertinent, parce que Bektaş l'a laissé tomber à mi-voix, comme l'énonciation d'une norme sociale sous-entendue par tous, mais jamais clairement formulée : "On ne fait pas la fête, parce qu'une divorcée, c'est comme une veuve. Et quand une veuve se remarie, on ne fait pas la fête, ce n'est pas la peine." »

Carnet de terrain, Ankara, février 2002.

Même si l'on comprend bien que d'autres éléments alimentent la tension entre Leyla et sa famille, son exemple reste édifiant. Une divorcée est comme une veuve : elle a déjà connu un homme et perd à cause de cela de sa valeur sociale. Son mariage n'a guère d'importance et ne nécessite aucune festivité.

Malgré une mise en tension par un programme de vérité « romantique », on se rend compte que le champ de l'alliance reste structuré autour de représentations, de schèmes relativement stables. Certes, la migration en Europe vient changer un peu les données du problème, et surtout les enjeux de l'alliance ; mais en définitive, malgré le programme de vérité « romantique » qui travaille les représentations du couple en profondeur, avec la multiplication des divorces, le champ de l'alliance présente une certaine stabilité.

LA REDÉFINITION DE L'INTIME

En revanche, les habits liés à la vie de couple semblent s'être métamorphosés avec l'installation en ville, en raison de la redéfinition de l'intime. Le *gecekondus* n'est pas simplement différent de la maison villageoise par les matériaux utilisés

mais aussi par son architecture, son organisation intérieure, les formes de spatialité très différentes qu'il offre, mais surtout par les nouveaux habits qu'il produit. Nous devons donc revenir au village et analyser comment s'organisait l'espace intérieur de l'*hane* (maison).

Du chauffage à la sexualité

Au village, l'espace domestique s'organisait autour d'une pièce de vie centrale : le *kişlik*, seule pièce chauffée en hiver. Parler du *kişlik* ne revient pas seulement à évoquer les difficultés de chauffage. C'est aussi se pencher sur le rythme de la maisonnée en hiver. Les activités qui s'y déroulaient étaient celles de la cuisine, du repas et du coucher. Dans la maison d'Ali, par exemple, le coucher se faisait uniquement dans cette salle commune durant l'hiver. On déplaçait chaque soir le lit que l'on repliait chaque matin. Il n'y avait donc pas de chambres ou d'espaces privés, mais un seul espace familial commun. La chambre de Bektaş ne fut consacrée que pour son mariage. Cette façon de se coucher appelle plusieurs remarques. Au niveau du mobilier, d'abord, il est étonnant de ne trouver aucun lit, en tant que meuble spécialisé dans la fonction du couchage. Le lit n'était pas constitué par un meuble, mais en une place aménagée : il s'agissait d'une banquette le plus souvent en *kerpiç* (brique séchée) – donc difficilement qualifiable de « meuble » puisque par nature immobile – qui courait le long du mur, d'une hauteur de 50 à 60 cm et d'une largeur de 80 cm à 1 mètre. Creuse, elle abritait des coffres et des rangements. La journée, elle servait de divan (*sedir*) avec en guise de dossier des *yastık* (coussins). La nuit venue, on y déplaçait le couchage. Un *döşek* (matelas fait en laine), un *yorgan* (couverture épaisse en laine) et un *yastık* font l'affaire. Cette banquette revêt donc de multiples fonctions : elle sert de lit, de *sedir* et de rangement. Elle ne constituait cependant pas le seul endroit de couchage, le principal restant le sol recouvert de *kilim*, où l'on étendait tout simplement un *döşek*.

Durant les nuits d'hiver, toute la famille dormait dans la même pièce. Les parents ne dormaient pas ensemble et il n'existait pas de lit conjugal. Les banquettes ne pouvaient contenir qu'un adulte, voire un adulte et un enfant, mais guère plus. Cette séparation du couple s'expliquait aussi par la décence qu'impliquait la présence de personnes plus âgées dans la pièce.

Cette disposition avait des conséquences jusque dans la sexualité et le rythme global de procréation. Les mois froids imposaient une proximité entre les membres de la famille qui rendait les rapports sexuels plus difficiles, bien que toujours possibles. Les mois chauds de l'été voyaient en revanche le couchage se disperser dans toutes les pièces et sur les toits de la maison et ainsi permettre une plus grande intimité entre les partenaires. La promiscuité familiale hivernale tuait en quelque sorte l'intimité du couple. Aussi faut-il attendre l'été pour qu'elle puisse être retrouvée. Autrement dit, nous devons distinguer une promiscuité familiale qui est le temps du *kişlik* et une intimité conjugale qui s'inscrit dans d'autres espaces et dans un autre temps.

Le *kışık* a-t-il disparu avec l'urbanisation ? Comment s'organise la résistance contre le froid en ville ? L'espace répond-il à cette même nécessité de lutte contre l'hiver ? En ville, le problème se pose différemment. L'arrivée à Ankara a marqué l'abandon du *tezék* (bourse séchée) pour le charbon, ce qui nécessite de prévoir dans le budget familial une part pour l'achat du charbon et du bois.

Si l'on prend l'exemple du foyer d'Ali et de son habitation ankariote, on observe une nette évolution dans la gestion des ouvertures. Au départ, l'architecture des *gecekondus* du quartier était influencée par les souvenirs des difficultés de chauffage du village : les fenêtres étaient donc assez petites. En effet, celles-ci ne sont pas équipées de volets. Cela entraîne une évidente perte de chaleur l'hiver. Mais au fur et à mesure s'est développée une architecture à très larges fenêtres. Bektaş se souvient très bien avoir été l'un des premiers à adopter ces fenêtres larges, qui forment de véritables baies vitrées, pour faire entrer la lumière : « Les fenêtres dans l'immeuble de Güzeltepe ? C'était une petite révolution. Tout le quartier s'y est mis pour dire que c'était une folie. Ils disaient : "Comment vont-ils chauffer tout cela avec de telles ouvertures ?". En fait, ce n'était pas vraiment un problème puisque l'hiver, on ne chauffe qu'une pièce ». Bektaş a cependant calculé : l'orientation des fenêtres du salon permet un ensoleillement maximum durant les mois d'hiver, et une certaine fraîcheur durant les mois chauds.

L'ensoleillement est cependant obstrué par le jeu complexe de rideaux. On peut compter parfois jusqu'à trois types de rideaux différents. Il y a d'abord un voilage léger, blanc, transparent, fait en tissu « mousseline », qui est tiré en permanence. S'ajoute à celui-ci un rideau que l'on tire le soir, lorsque l'on allume la lumière. Il est également blanc, mais plus épais. Enfin viennent les double-rideaux de nuit, en tissu encore plus épais, de couleur, que l'on tire au moment du coucher pour éviter la déperdition de chaleur. Ces derniers font l'objet d'une recherche esthétique dans le choix des couleurs et des motifs, alors que les deux premiers sont plus « standards ». La fonction première du rideau reste cependant d'éviter les regards indiscrets. Une maison sans rideaux ne peut d'ailleurs être qu'une maison inhabitée.

Malgré les rideaux, chauffer l'ensemble des pièces durant l'hiver est considéré comme un gaspillage. Aussi assiste-t-on à la recréation d'une sorte de *kışık* dans les nouvelles maisons ankariotes. Dans les constructions antérieures aux années 1990, on note un dédoublement du salon : une pièce peu utilisée pendant les beaux jours devient la principale pièce de vie durant l'hiver ; on retrouve ici l'ancien *kışık* du village. Ce second salon « d'hiver » semble toutefois disparaître. Les nouvelles habitations comptent des salons moins grands et donc moins difficiles à chauffer.

Ancienne, la maison d'Ali fait partie des habitations à deux salons : un salon d'été utilisé d'avril-mai au mois de novembre, et un salon d'hiver pour le reste de l'année. Le salon d'hiver est nettement plus petit que le salon d'été. Il est donc plus facile à chauffer ; il ne compte par exemple qu'une fenêtre. Au bas de l'encadrement de la porte, une margelle a été construite pour éviter les courants d'air froid et assurer une meilleure isolation de la pièce. Cette margelle se retrouve dans de nombreux *gecekondus* et dans les nouvelles maisons villageoises. En revanche, elle se rencontre rarement dans les appartements.

Durant l'hiver, seul ce salon est chauffé. Le quartier n'étant pas alimenté par le gaz de ville, le poêle à charbon (*soba*) est le seul moyen de chauffage. On en compte généralement un par maison, installé précisément dans le salon où l'on se chauffe. Un second est parfois placé dans la salle de bain. Les chambres sont réchauffées au moment du coucher par des poêles électriques d'appoint dont on se sert avec parcimonie.

Cette pièce surchauffée s'oppose à l'ensemble des autres tant par sa température que par la périodicité de son utilisation. Mais, en tant que salon, elle s'oppose aussi, comme pièce de réception, à l'espace intime que constituent les chambres, la cuisine, la salle de bain. À la différence du *kışık* villageois, le couchage ne s'y effectue qu'occasionnellement, au moment des mois les plus froids (janvier et février). L'urbanisation provoque une dispersion du couchage : le *gecekondus* est marqué par l'apparition de la chambre à coucher (*yatak odası*).

Les chambres sont rarement individuelles en raison du nombre d'enfants. Néanmoins, on assiste à une privatisation importante des espaces. Les parents ne dorment plus avec leur progéniture. Le couple a une chambre qui lui est réservée, avec un lit conjugal.

Le lit est de nos jours un meuble qui se retrouve tant au village qu'en ville ; mais son origine est incontestablement urbaine. Il s'agit généralement d'un sommier en fer, assez élevé (plus de 60 cm de hauteur), sur lequel repose un matelas commercial et/ou un matelas de village en laine. Ce meuble est acquis lors du mariage ; le matelas en laine fait partie de la dot. Ainsi, la mère de Fidan a-t-elle donné pour la dot de sa fille un *döşek* (matelas) à deux places, mais aussi deux matelas à une place. Ces matelas maison ont tendance à être remplacés par des matelas industriels. Certaines familles y restent cependant attachées : ils constituent des unités de couchage disponibles en cas de grande affluence, mais sont également considérés comme plus agréables pour le dos que les matelas industriels. Ils présentent toutefois l'inconvénient de devoir aérer chaque année une à deux fois (printemps, automne) la laine qui s'y trouve. Pour ce faire, les femmes se mettent dans la rue, étalent la laine sur un drap et la battent à l'aide d'une bague d'un mètre de long. Puis, elles étendent la laine sur les portails, les murets des alentours. Ce travail n'est plus effectué par les jeunes filles nées à Ankara. Aucune d'elles ne prend le temps de le faire : seules les femmes s'étant mariées au village se prêtent à l'exercice.

La chambre traduit une intimité du couple plus importante. Cette intimité est accentuée par la relative virilocalité, dans la mesure où la patrilocalité perd du terrain. En effet, à la différence de la maison villageoise, le *gecekondus* n'est pas « extensible ». Lorsqu'un enfant se marie, il lui est difficile de rester sous le toit parental. Le mariage s'accompagne donc d'un déménagement. La seule façon de conserver la famille dans la même demeure est de construire un *apartkondus* sur le terrain, ce que firent de nombreuses familles. Dans la mesure du possible, chaque enfant mâle reçoit ainsi un appartement au moment de son mariage. Les cadeaux de noces l'aident à le meubler. On assiste donc à une privatisation de la vie de couple, même si les parents ne sont pas loin.

La privatisation des pratiques corporelles

La privatisation des pratiques corporelles est particulièrement visible dans l'apparition des salles de bains et des toilettes, un processus qui a commencé dès le village. Il n'existait pas alors de lieu privé où se laver jusque dans les années 1960. Les toilettes apparurent plus tard encore.

Au village, le *tandırlık* était une pièce très importante. Comme son nom l'indique, il était la salle où se trouvait le *tandır*, foyer imposable servant lors de cuissons nécessitant de grandes marmites, comme la préparation du *pekmez* (moult) en automne, les lessives ou les repas de cérémonie, mais avant tout lieu de cuisson d'un élément de base dans l'alimentation villageoise : le *yufka* (feuille de pain).

Fut associée à cette pièce une nouvelle fonction, à partir des années 1960 lorsque le béton apparut au village. Avant l'utilisation du béton, il se trouvait un ou deux lavoirs publics (*yunaklık*) dans le village. Les femmes s'y réunissaient une fois toutes les deux ou trois semaines pour y faire bouillir le linge. Cette lessive était aussi l'occasion de se laver. Durant ces années, grâce à l'apparition du béton (*çimentlik*), on fit alors dans le *tandırlık* une petite dalle d'un mètre carré, équipée d'un rebord de quelques centimètres et d'un trou d'évacuation pour l'eau. Désormais, il n'était plus besoin d'aller se laver au lavoir, ce coin « douche » suffisait : une des pratiques les plus intimes – la toilette du corps – quitta ainsi l'espace public pour intégrer l'espace domestique. Cette privatisation n'engendra pas de changement de rythme. Ce n'était pas parce que l'on se lavait chez soi que l'on se lavait plus souvent. La périodicité des bains restait la même – toutes les deux ou trois semaines, toujours en fonction des lessives ; le rythme de celles-ci ne varia pas, même avec l'apparition du premier détergent « Persil » en 1968 qui est évoquée par les informatrices comme une véritable révolution.

Mais si le *tandırlık* était un espace de travail féminin et un lieu d'intimité corporelle, il était annexé comme chambre à coucher durant l'été, puisque c'était l'un des endroits les plus frais de la maison. Il était alors organisé comme le *kişlik*, en salon, avec des banquettes en bois, des *döşek* et des *yastık* (matelas et coussins). Le *tandırlık* n'a pas survécu à l'urbanisation : toutes ses fonctions furent éparpillées entre différentes autres pièces.

La fonction « toilette du corps » a été prise en charge par le *banyo* (mot dérivé de l'italien). Généralement, les *banyo* sont des pièces humides et froides. L'humidité permanente de la pièce nécessite que l'on ne s'y aventure qu'avec des tongs en plastique. Les salles de bain sont carrelées jusqu'à hauteur d'homme et ne disposent pas d'espace douche fermé par un rideau ou par une cloison plastique. Lorsque l'on se douche, toute la pièce en profite. Cela est préféré par les informateurs : « Comme cela l'eau coule ! Il ne faut pas que l'eau stagne ! C'est plus propre comme ça et puis c'est plus facile à nettoyer après. » Généralement, l'écoulement des eaux usées s'effectue grâce à une légère inclinaison du sol. Le robinet est situé à une hauteur de cinquante centimètres, soit assez bas par rapport à un robinet « français. » Il existe bien un pommeau de douche mais celui-ci n'est guère utilisé. On préfère employer

un seau et un broc d'eau en plastique. On s'assoit sur un petit tabouret en plastique et on se verse un broc d'eau chaude puisé du seau qui se remplit sans arrêt au robinet. La nécessité des cinq ablutions rituelles explique la disposition particulière du robinet et le recours au tabouret en plastique : le robinet placé assez bas et le tabouret permettent sans difficulté de se laver les avant-bras, les pieds, bref d'effectuer correctement ses ablutions, sans se livrer à des acrobaties qui s'avèrent dangereuses lorsque l'on connaît l'humidité du sol et le peu d'adhérence des savates en plastique, pour pouvoir se laver les pieds dans un lavabo.

Dans certains *gecekondu*, on n'hésite pas à utiliser un *soba* (poêle) pour chauffer la pièce d'eau qui devient chaude et humide. La douche prend alors des allures de visite au hammam. Le *soba* permet d'obtenir de l'eau chaude lorsque l'arrivée d'eau a gelé par exemple, mais aussi d'avoir une bonne température en hiver sans risquer de se faire électrocuter ou de s'asphyxier avec un radiateur électrique ou à gaz. La douche peut être longue ; en effet, elle se prend généralement le soir et non le matin. Elle marque la fin de la journée, elle élimine toutes les tensions accumulées, relâche les muscles, prépare au sommeil ; on sait après l'avoir prise qu'il n'y aura plus à sortir. C'est le temps de l'intime, de la maison, du foyer.

La régularité de la douche a changé. Elle est maintenant quotidienne, sauf pour les vieilles personnes qui n'en prennent qu'une fois tous les trois jours : ayant peur de tomber malades, elles allument le *soba*, ce qui nécessite un peu plus de préparation. Les autres occasions de la journée où l'on rentre dans la salle de bain sont les ablutions pour la prière : *aptes* et *gusül*.

La salle de bain est donc une pièce qui, bien qu'héritière du *tandırlık*, apparaît avec l'installation en ville. Elle reflète une conception du corps particulière. Les schèmes qui président à son organisation sont des schèmes « musulmans ». Avec la ville, le corps se privatise, mais il s'intègre aussi dans un cadre « musulman ». « L'urbain » est ici synonyme d'« hygiène », mais une hygiène « musulmane ».

La redéfinition de l'espace dans la maison : le salon

La redéfinition de l'intime ne touche pas seulement les pratiques corporelles. Elle s'exprime aussi dans la réorganisation de la gestion de l'étranger dans la sphère domestique (Fliche, 2006a). Les différences avec le village sont ici de taille. Avec la disparition du *misafir odası*, les Kayalarlı ont considérablement réorganisé leur espace domestique.

Au village, seules les familles riches pouvaient avoir ce luxe de posséder une pièce réservée aux invités. Le *misafir odası* était une maison séparée, constituée d'une seule et unique pièce, à l'extérieur de la maison proprement dite, pour conserver l'intimité des femmes de la famille. Recevoir un *misafir* faisait partie des multiples manières de signifier son prestige par la générosité que l'on dispensait à son égard. Cette générosité et cette capacité d'accueil étaient si liées au prestige familial que ce dernier pouvait se « mesurer » au nombre de lits que fournissait la

maison. Cela démontrait la richesse du réseau relationnel du chef de famille. Car avoir une telle chambre était aussi une façon de conserver ou d'entretenir des relations avec les autres villages et les autres commerçants.

Le *misafir odası* était donc une pièce importante. Qu'est-elle devenue avec l'urbanisation ? Le premier constat est qu'une grande partie des fonctions du *misafir odası* a disparu avec l'accès à la ville. Dans le quartier, il n'y a plus à gérer la présence prolongée d'étrangers. Dès lors, il n'est pas nécessaire d'avoir une pièce réservée à cet usage. Par ailleurs, le café a remplacé le *misafir odası* comme lieu de réunion masculine. Le *misafir odası* a donc disparu. Il n'existe plus de sas de réception pour cantonner l'étranger. Dans les nouvelles maisons urbaines, recevoir un invité veut dire le recevoir chez soi, au cœur même de la maison. Comment dès lors gérer cette intrusion et comment organiser l'espace pour préserver son intimité ?

Cette gestion de l'invité passe par la création d'une nouvelle pièce : le hall (*giriş* : entrée). Dans la maison ankariote d'Ali, on peut constater que l'appartement est organisé autour de ce premier espace distributeur : un grand hall qui dessert au sud le salon, à l'ouest le second salon, « d'hiver », et une chambre à coucher, au nord, la cuisine et les toilettes, à l'est, la salle de bain et une autre chambre. Le salon principal constitue également une pièce distributrice qui communique avec une dernière chambre. Cette disposition autour d'un espace distributeur central « vide » se retrouve dans beaucoup de *gecekondu*. L'autre organisation distributrice rencontrée est le couloir, qui économise l'espace de distribution. Ces pièces n'avaient pas d'équivalent dans la maison traditionnelle villageoise. Couloir ou hall, cet espace est donc circulatoire. Ces deux espaces remplissent la même fonction. Il s'y déroule les mêmes rituels d'accueil et d'adieux, ce qui explique le décor minimaliste qui s'y trouve. Dans l'appartement d'Ali et de Nazik, aucun objet n'encombre l'espace : derrière la porte se trouve seulement un portemanteau en bois de pin verni imitation chêne, composé d'une glace et d'un petit placard à pantoufles. Ce meuble ne se retrouve pas dans toutes les maisons. En revanche, l'équipement de réception reste partout le même : un chausse-pied pendu au mur, un portemanteau métallique, une petite armoire à pantoufles. Généralement, aucun miroir ne se trouve à l'entrée. En revanche, on peut parfois trouver un lavabo. À la suite de l'installation d'une machine à laver qui n'était pas prévue au départ, ou parce que l'on considère cela plus pratique, on pose le lavabo en dehors de la salle de bain, dans le hall.

Il reste que l'attirail de base est lié aux chaussures. Cela s'explique par la nécessité, dans les maisons turques, de se déchausser avant d'entrer. Les chaussures sont laissées à l'extérieur, sur le pas de porte. Leur nombre remplit une fonction sémiotique importante : il indique la présence des propriétaires, lorsque ces derniers ne prennent pas la peine de rentrer leurs chaussures, mais aussi le nombre d'invités que reçoit la famille. Ici encore, le prestige de celle-ci croît avec le nombre de paires qui se trouvent devant le seuil.

L'abandon des chaussures à l'extérieur de la maison ne répond pas à un souci de préservation des tapis qui se trouvent à l'intérieur, mais avant tout à une représentation du propre et du sale, de l'impur et du pur. On n'entre pas chaussé dans une

maison pour ne pas en salir l'intérieur. L'entrant pénètre dans le hall en chaussettes, voire pieds nus. Pour qu'il ne prenne pas froid, le contact avec le sol nu est à éviter, d'autant que l'on ne dispose pas toujours du nombre de pantoufles nécessaire pour les invités. Les tapis, qui recouvrent le sol en béton du hall ou du couloir, ont donc pour fonction première d'isoler contre le froid.

Après avoir débarrassé l'invité de son manteau et lui avoir donné des chaussons, on le fait pénétrer dans le salon. Généralement, ce dernier est large et spacieux, capable d'accueillir une vingtaine de personnes. Vu de l'extérieur, le salon, qu'il soit d'hiver ou d'été, paraît avoir pour première et unique fonction la réception des invités. Pourtant, il constitue également la principale pièce de vie : on y passe la plus grande partie du temps de la journée, surtout en hiver. On y reçoit certes, mais on y mange, on y cuisine, on y dort et, encore plus souvent, on y regarde la télévision. C'est donc le lieu d'une intimité qui peut cependant être rompue à tout moment par des visites imprévisibles. Le salon ne correspond pas du tout au *misafir odası* qui était spécialisé dans la réception des étrangers à la maison. Il est davantage polyvalent, ce qui nécessite des aménagements dans les modes de vie et la disposition mobilière de la pièce. Ses occupants doivent pouvoir ranger rapidement leurs affaires pour offrir au regard de l'invité une pièce ordonnée et surtout lui donner l'impression qu'il ne dérange pas. Le hall permet donc un temps de préparation à la réception des invités par les membres de la famille.

Dans la maison d'Ali, le salon, communiquant avec deux autres pièces, constitue aussi un espace de distribution comme le hall. On retrouve cette fonction dans de nombreux *gecekondu* et *apartkondü* : le salon dessert alors des espaces « intimes » comme des chambres, mais rarement d'autres espaces « publics ». Cela permet un jeu de va-et-vient entre l'intime et le public, avec des replis rapides lorsque l'on est surpris dans une sieste par exemple. Le salon est vite converti en lieu de réception dès qu'un invité franchit le pas de la porte et se retrouve dans le hall.

Le salon montre donc comment la frontière entre privé et public est marquée différemment en ville et au village. À Ankara, les deux espaces sont toujours présents, mais le salon apparaît comme un espace mixte qui peut se transformer rapidement d'une pièce « intime » en une pièce de « représentation sociale ». Cette convertibilité du salon trouve une expression « objectale » toute particulière dans l'un des objets principaux des intérieurs turcs : le canapé. Tous les canapés turcs offrent une possibilité de rangement, ce qui permet de ranger en un temps record les affaires qui traînent. On peut donc discerner ici un changement d'habitus dans le mode de gestion de l'altérité.

En revanche, les règles qui président à la réception restent plus stables. Lors des visites, l'accès à la place assise est conditionné par un certain nombre de normes sociales : un jeune homme ne restera pas assis à la meilleure place – devant la télévision ou à une distance correcte du *soba* – dès lors qu'un *büyüik* (un « grand », un aîné) est rentré dans la salle. Il lui laissera la place en même temps qu'il se lèvera pour lui baiser la main et la porter à son front. De même, le visiteur étranger aura une « bonne » place, mais pas toujours centrale et qu'il ne choisira pas. En effet, si

l'on ne désigne pas aux membres du groupe leur place – ils la prennent sans y penser – le chef de famille désigne par un « *Otur ! Otur !* » (*Assieds-toi ! Assieds-toi !*), en frappant souvent de la main sur le canapé, sa place à l'hôte.

À partir de cet invité s'organise la proxémie. Lorsque c'est un visiteur, les femmes se mettront à l'endroit le plus éloigné de lui, près de la porte, tandis que le chef de famille se placera à côté de lui ou directement en face. Si c'est une visiteuse, les hommes se mettent alors en périphérie, mais non par « l'extérieur », c'est-à-dire en se mettant près de la porte, mais par « l'attention ». Ils regarderont la télévision ou, très souvent, sortiront de la pièce. Lorsqu'il s'agit d'un couple, deux groupes se forment alors. Les femmes d'un côté, les hommes de l'autre. Les jeunes se disposeront en périphérie, entre les femmes et les hommes adultes. La « place » de chacun est déterminée par des codes hérités du village. L'importance de l'âge et du sexe d'une part, et le degré d'altérité d'autre part.

Cette continuité d'habitus avec le village se retrouve dans les postures et les attitudes convenables adoptées pour s'asseoir. Il ne faut cependant pas croire que cette prédominance des *habitus corporels* « villageois » implique une grande rigueur dans les attitudes. Le degré de relâchement est déterminé par le contexte de l'interaction. Si nous nous plaçons dans un contexte « quotidien », on se rend compte que celui-ci peut-être assez élevé. Nul besoin de se tenir droit comme un « i », les pieds joints, les genoux serrés, les mains sur les cuisses. Les attitudes corporelles peuvent être très décontractées, même en présence d'invités, sauf lors de visites très officielles comme lors des demandes en mariage. Sinon, le relâchement du corps est bien souvent prescrit par des injonctions du type « *Rahat ! Rahat !* » (*Détends-toi ! Mets-toi à l'aise !*) du maître de maison, s'il juge que l'invité adopte une attitude trop crispée à son goût. La décontraction peut amener certaines grandes-mères à dénouer leur foulard, voire à le faire tomber sur leurs épaules.

Les corps respectent cependant quelques règles comme ne pas croiser les bras, signe de protestation, de mécontentement. Joindre les mains au niveau des genoux ou du bas ventre est la posture la plus adoptée. Il n'est pas convenable de montrer sa plante de pied à autrui. Aussi, les manières de s'asseoir évitent généralement les postures pouvant amener à ce genre de position : on n'étend pas ses jambes, par exemple (Boratav, 1976). Être assis en tailleur, sur les genoux, ou avec un pied sous les fesses ne sont en revanche pas des positions prohibées. Les hommes comme les femmes peuvent les adopter, et mettre ses pieds sur le canapé ne représente pas un acte blâmable. Une façon de s'asseoir est plus rare que les autres : le croisement des genoux. Les jeunes filles nées en ville l'adoptent volontiers. Elle semble en revanche rare chez les femmes, même jeunes, ayant été socialisées au village. Les hommes l'adoptent quant à eux très rarement. Il semble là aussi que ce soit le fait des hommes socialisés en ville. Le canapé n'oblige donc pas à une posture particulière. Le choix des positions est varié et l'incorporation de l'objet « canapé » se fait selon des schèmes corporels similaires à ceux du village, sans doute en raison de la proximité morphologique entre le *sedir* (divan) et le canapé. Les façons de s'asseoir au village et en ville présentent donc une certaine continuité.

ESTHÉTIQUE URBAINE ET ESTHÉTIQUE ANATOLIENNE

Si la gestion de l'étranger et du visiteur change sensiblement avec l'urbanisation, on remarque cependant une certaine continuité dans les *habitus corporels* qui organisent la gestion des corps dans l'espace du salon. Le passage à l'urbain a aussi bouleversé les modes de perception de ces anciens ruraux. Pour manifester leur urbanité, ces derniers ont adopté des goûts issus de la ville. Ils ont mis en œuvre un jeu de distinction esthétique avec celle du village d'origine, en exposant leur appartenance urbaine dans leurs salons à travers un certain nombre de meubles, de *display* (agencement d'objets se renvoyant les uns aux autres comme le service à thé), de couleurs⁸. Le salon n'est donc pas seulement un espace de réception, il est aussi un espace de signification aménagé par les occupants de la maison.

Le canapé, le meuble de télévision et la table basse à roulettes, les fleurs en plastique, les photographies, les objets faits main reprenant les motifs de *kilim* villageois forment un ensemble organisé. Ce sont de véritables « stylèmes » (Bromberger, 1973 : 271), c'est-à-dire des « unités pertinentes » de style qui composent l'esthétique du salon turc à Güzeltepe. Ils n'entretiennent cependant pas tous le même rapport à l'esthétique villageoise passée : certains marquent une nette rupture, signifiant la « modernité » et l'urbanité de la famille, comme le meuble de télévision et certains objets qui y sont exposés. D'autres sont héritiers de cette esthétique villageoise, certains sont le fruit d'accommodations plus ou moins avouées, comme la table à roulettes et le canapé. Enfin, on peut distinguer les objets « mnésiques » qui sont liés à l'histoire familiale des habitants, notamment les photographies et les objets « fait main ».

Un ensemble d'objets signifiant la modernité

Bien que l'on puisse observer un certain nombre de variations au niveau de la décoration, le meuble de télévision est très stéréotypé. Son rythme est souvent ternaire. Il peut prendre tout un pan de mur, soit plus de quatre mètres de long sur deux mètres et demi. Le premier tiers de sa hauteur est constitué de placards dans lesquels on range de la broderie, des outils, des ampoules, des vis etc. Le reste est constitué en deux vitrines latérales et en des étagères centrales, plus larges que les vitrines. Prend place en son centre, la télévision.

8. L'approche ici s'effectue à travers les objets du quotidien. Ce thème des objets a été travaillé par les ethnologues et plus généralement dans les sciences sociales. Pour une synthèse débouchant sur une méthodologie ethnologique, voir Bromberger (1979). Sur la « vie sociale » des objets, voir Appadurai (1995), Bonnot (2002). Je ne reprendrai pas ici le mot de « kitsch » utilisé par Moles (1971) : cette notion me semble résulter d'un jugement de valeur. Le « mauvais goût », comme le « bon », est un objet ethnologique, mais il n'est pas une catégorie étiqque utilisable.

Située dans la *vitrin* (meuble de télévision), la télévision est un point central et organisationnel du salon. Cet objet n'est pas seulement au centre du meuble : il est l'un des points focaux du salon, puisque l'organisation de ce dernier s'effectue autour de lui ; les canapés sont disposés de telle sorte que chacun puisse le voir.

Très souvent, un napperon carré, brodé et immaculé, est posé sur le poste. Un coin tombe sur l'écran, venant le cacher d'un bon quart, que l'on relève au moment d'allumer la boîte à images. La télévision est un objet relativement ancien dans ce quartier populaire. Les premières apparaissent au début des années 1980, achetées grâce à l'argent de la migration.

L'intrusion de la télévision dans les foyers a-t-elle détruit les formes de sociabilité antérieures ? Les premiers postes ne créèrent pas un vide social. Bien au contraire, comme se souvient Nazik : « Ce sont mes fils qui ont acheté le poste de télévision. Je crois que c'est Bektaş. Oui, c'est Bektaş ! C'était une des premières télévisions du quartier. Ce n'était pas comme maintenant. Il y avait une chaîne. Parfois, il y avait un film le soir. Alors tout le monde venait... C'était comme au cinéma. Tous les enfants du quartier venaient chez nous. On achetait des trucs à grignoter, on faisait du thé. Et voilà... On passait la soirée tous ensemble. Ensuite, les autres aussi ont commencé à avoir la télévision. Alors, on a arrêté de se réunir comme on faisait » (Nazik, Ankara, décembre 2001).

En effet, si la télévision organise l'espace, elle ne focalise pas forcément l'attention. Les journaux du matin ou du soir, les publicités, les émissions de variétés ne sont jamais suivis avec une attention soutenue : on discute, on échange des opinions sur l'émission qui est en train de se dérouler, on boit du thé, on grignote, on fume lorsque son statut le permet. Bref, on fait bien d'autres choses devant la télévision que la regarder. Il faut dire aussi que les types d'émissions passées, que cela soit « Qui veut gagner des millions », « La roue de la fortune », ou encore les émissions de variétés « paparazzi » scrutant la vie « *sosyetik* » (« branchée ») des starlettes stambouliotes, ne nécessitent pas une attention soutenue. Seules les séries turques où joue un certain nombre de vedettes du cinéma turc ou de la chanson, des séries mexicaines entre dix-sept heures et dix-neuf heures, ou des émissions « romantiques », comme « *bir film gibi* » (« comme un film »⁹), font taire l'ensemble des spectateurs.

Regarder la télévision est sans aucun doute l'activité de loisir la plus pratiquée dans ce quartier, avec la conversation et la « visite ». Or, elles vont souvent de pair et ne sont pas exclusives. Aussi la télévision n'est-elle pas un broyeur de liens sociaux ni un facteur d'isolement. La télévision vient signifier pleinement l'accès à

9. Le principe de l'émission est de réconcilier des personnes « définitivement » brouillées (divorces, abandons, etc.). Après une confession publique larmoyante, le confesseur attend que l'autre personne arrive sur le plateau pour des réconciliations publiques. La recette est efficace : elle vient, on pleure ; elle ne vient pas, on pleure.

la « modernité » de la famille. Mais cette « modernité » trouve d'autres éléments d'expression à travers les services à thé et les napperons exposés dans la *vitrin*.

Les services à thé occidentaux sont rarement utilisés. Ils ne servent que dans les grandes occasions, ou lorsque l'on boit du... café, ce qui est somme toute assez rare. La consommation de café est en effet occasionnelle, à la différence du thé. La consommation de thé, pourtant massive et quotidienne, est récente. Elle date, pour mes informateurs, du milieu des années 1970 avec l'installation en ville. Au village, le thé était une denrée précieuse que l'on réservait à certaines occasions, comme les visites d'hôtes importants. Il en allait de même avec le café. En revanche, les villageois consommaient beaucoup de tisanes : à la marguerite, au thym, au serpolet, au *kuşburnu* (églantier) etc. Seules les tisanes au *kuşburnu* se maintiennent un peu ; les autres ont entièrement disparu devant le *karacay*, le thé noir. La promotion du thé comme boisson nationale résulte d'une volonté de l'État dès 1945 (Hann, 1990). Elle n'est devenue que trente ans plus tard la boisson nationale, consommée aussi bien dans les villages qu'en ville. Elle a nettement supplanté le café qui était pourtant une boisson consommée bien antérieurement.

Il faut en fait distinguer deux types de café : le café soluble, type « nescafé », et le café turc « traditionnel ». Le « nescafé », puisque c'est là son appellation émiq, est consommé plus régulièrement que le café turc ; il lui est même souvent préféré. On le boit généralement *sütlü* (avec du lait en poudre). Cette consommation de café soluble est étonnante : pourquoi le café « filtre » n'a-t-il pas connu de succès en Turquie ? Pourquoi les Almanci ont-ils réimporté le *nescafé* et non ce dernier¹⁰ ? D'abord à cause de la différence de prix : le *nescafé* reviendrait moins cher que le café moulu. Ensuite, en raison sans doute d'un schème technique non intégré qui est l'opération du filtrage. En Turquie, l'opération pour associer la propriété d'un produit à de l'eau est l'infusion, non le filtrage. Aussi, filtrer le café donne l'impression aux Turcs d'un gaspillage : « C'est mettre beaucoup de poudre pour pas beaucoup de café à la fin » me dira un informateur.

Le *nescafé* a-t-il pour autant détrôné le café turc ? Oui, si l'on en juge à la quantité consommée ; non, si l'on s'interroge sur l'aspect social attaché à la fabrication et à la consommation de la boisson. Faire du bon café turc est une qualité valorisée chez une femme : lorsque l'on vient la voir pour une éventuelle demande en mariage, elle fait valoir son savoir-faire en servant aux invités du café turc. Cela peut d'ailleurs être une façon élégante de signifier son refus au prétendant : elle sale alors son café et ce dernier doit l'absorber sans mot dire.

10. Entre 2000 et 2003, je n'ai pu noter que deux cafetières parmi mes informateurs d'Ankara et de Yozgat : une chez Bektaş et une autre chez la mère d'un Almanci, à Abalı (c'est-à-dire à la campagne et non en ville).

Il faut par ailleurs noter une nette évolution des pratiques de consommation de café depuis 2000 en Turquie. Le café « filtre » gagne du terrain, au même titre que l'expresso par exemple. Ce développement ne s'opère pas forcément dans les endroits touristiques mais plutôt dans les quartiers « intellectuels » et « branchés » comme Beyoğlu à Istanbul.

D'autre part, bien souvent, la principale raison de boire du café turc n'est pas la boisson elle-même, mais l'envie de se faire lire son avenir. On profite du passage d'une bonne liseuse pour faire du café. Cette activité divinatoire est essentiellement féminine : la lecture est rarement le fait d'un homme, de même peu nombreux sont ceux qui, en public, désirent qu'on leur prédise l'avenir. S'ils se prêtent au jeu, c'est pour mieux le tourner en dérision, même si les plaisanteries ne convainquent personne. La lecture du *fal* (horoscope, prédiction) est donc un moment « ludique », mais aussi extrêmement sérieux. Il serait hors de notre propos ici d'analyser tout ce que peut mettre en œuvre cette lecture du marc de café ; reste que cette pratique procure au café turc un statut plus noble que le *nescafé*. Aussi, est-il loin d'être détrôné par la poudre soluble.

Interrogeons-nous maintenant sur les services exposés et sur ceux qui ne le sont pas. Sont exposés dans les vitrines des services à café avec de petites tasses, mais surtout des services à thé « anglais », c'est-à-dire de grandes tasses à anses. On expose parfois aussi la théière qui va avec le *display* et qui ne sera jamais utilisée. Ces services à thé ne sont jamais utilisés pour le thé, mais pour le café, plus exactement pour le *nescafé*. L'explication de cette non-utilisation pour le thé turc réside sans doute dans l'opacité des tasses. Lorsqu'il est réussi, le thé turc à une couleur particulière : il doit être rouge « sang de fièvre ». Si l'eau et le thé ont mal été dosés dans le verre, et que le thé est trop clair (*acık*, ouvert), on stigmatisera le breuvage en disant qu'il s'agit de l'eau des ablutions de l'imam (*imam'ın aptes suyü*). Lorsqu'il est trop foncé, trop fort, on le qualifiera de *koyu* (concentré, foncé). La couleur du thé fait donc partie des critères d'appréciation. Aussi, servir un thé dans un récipient où l'on ne peut admirer sa couleur par transparence enlève-t-il une appréciation esthétique importante. Les services « anglais » ne sont jamais utilisés pour cette raison.

À côté de ce service « anglais », il existe cependant dans de nombreuses maisons un service à thé que l'on utilise pour les grandes occasions. La forme du verre reste la même que pour ceux utilisés dans la consommation normale – le fond arrondi, resserré dans sa moitié supérieure, avec un col évasé –, celle de la soucoupe aussi – les bords sont légèrement surélevés, parfois ronds ou à la forme de pétales : l'ensemble « soucoupe + verre » imite une tulipe. Si la forme est la même, la matière change : la soucoupe n'est plus en plastique rouge et blanc, mais en verre. Le travail de la matière également n'est plus le même. Le lisse et le simple font place au ciselé et au complexe. Ce travail n'est pas sans rappeler celui de la dentelle. Plus le motif est compliqué, plus le verre est considéré comme beau.

Pourtant, ces services à thé travaillés ne sont pas exposés ; ils sont gardés en dehors du champ de vision du visiteur, alors que trône le service à thé occidental dont on se sert pour le café soluble. Un premier élément explicatif de cette valorisation réside dans le fait que ces services à thé « occidentaux » sont généralement des cadeaux de mariage. On pourrait ajouter à cette explication cette « occidentalité » : ils sont exposés pour signifier le savoir-vivre, l'élégance moderne de la famille. Le bon goût est alors européen. Mais cette explication ne fait que déplacer le

problème : pourquoi ces objets ont-ils de la valeur ? Pourquoi les offrir plutôt qu'un service à thé turc ?

L'explication que l'on pourrait donner est que, malgré la valeur esthétique qu'ils présentent, les services « turcs » ne sont pas considérés comme présentables, parce qu'ils servent à un produit d'usage courant, le thé. Le café, produit plus noble, procure au contraire à ses outils de consommation un caractère d'exposabilité, même pour les grandes tasses dans lesquelles on ne sert pas du café turc, mais du *nescafé*. Le caractère occasionnel de leur utilisation particularise les services à café : ils deviennent des *display* exceptionnels, à la différence du service à thé.

L'exposition du service est doublement soulignée : tout d'abord par la position très particulière que l'on donne aux tasses – elles sont posées sur le côté, sur leur soucoupe – ensuite par les petits napperons que l'on glisse en bordure d'étagères.

Coincés par une soucoupe, les napperons pendent à moitié dans le vide, formant ainsi des triangles. Ce sont des ouvrages de dentelle blanche. Comme dans tous les travaux de dentelle, plus le travail est « aéré », plus il est apprécié. Mais l'appréciation esthétique se fonde aussi sur la finesse, et surtout sur la difficulté des motifs : plus ces derniers sont compliqués, plus ils demandent une grande maîtrise technique, plus ils sont goûtés. Le souci de la perfection fera préférer des napperons faits à la machine qu'à la main : la régularité des mailles y est plus nette, l'erreur rarissime.

Les napperons exposés dans les vitrines sont généralement de facture plus fine que ceux que l'on peut trouver sous les vases ou les cendriers. Cela peut paraître logique puisqu'ils seront véritablement exposés. Mais dans les deux cas, les napperons remplissent la même fonction : ils sont là pour souligner les objets auxquels ils sont associés. Ces derniers ont une valeur technique importante, comme la télévision, le lecteur de cassette, le téléphone, les vases en verre ciselé. On pourrait presque dire que les napperons indexent ces objets. Mais ils n'indiquent pas seulement les « valeurs » du salon. Ils marquent la méticulosité de la maîtresse de maison. En effet, le napperon blanc est incompatible avec la poussière : il en relève tout de suite la présence. Il est donc une sorte de « test » révélateur : en restant blanc, en ne laissant pas d'empreinte sur une pellicule de poussière, le napperon prouve que la poussière est faite régulièrement.

Si l'espace domestique a une « syntaxe » (Baudrillard, 1969 ; Çağlar, 2002), les napperons en sont la ponctuation. Ils signalent les différents *display* en marquant les rythmes : un napperon sous chaque vase ou sur chaque bras de canapé, par exemple, scande la succession des objets. Certains espaces, ou meubles, nécessitent un investissement important en napperons : un seul napperon isolé paraîtrait perdu. C'est le cas du meuble de télévision. Les napperons n'y peuvent qu'être nombreux. Ils instaurent un rythme qui s'adapte à celui du support. On remarque ainsi une alternance régulière du nombre de napperons par étagère (deux ou trois, puis un ou deux à l'étagère en dessous, pour reprendre deux ou trois) et par partie du meuble (trois napperons par étagère dans les vitrines extérieures, un seul, mais plus imposant, pour chaque étagère de la partie centrale.)



Illustration 2. Canapé à Ankara disposé en L, et table carrelée à roulettes (phot. B. Fliche)



Illustration 3. Un salon dans le village d'Abali, avec le *sedir* et les coussins (phot. B. Fliche)

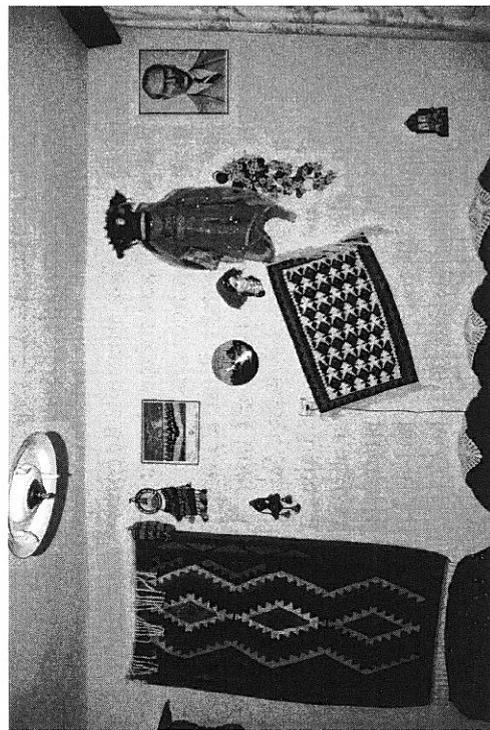


Illustration 4. Objets évoquant le village exposés au mur, dans un salon de Güzeltepe (phot. B. Fliche)

Même si le chercheur peut reconnaître au napperon des valeurs sémiotiques comme l'indexation de l'excellence de la maîtrise de maison, son domaine reste marqué par l'éphémère et l'indicible. Les services à café nous offriraient encore le moyen de rattacher cette approche à diverses fonctions ou à une sémiotique s'organisant autour de la thématique du prestige, de la « modernité », du paraître ou plus simplement du standing. Le jeu de distinction est plus visible à travers ces objets. En revanche, le napperon, nous fait quitter le champ de la distinction pour un autre, certes lié, mais moins structuré par une sémiotique précise. Ce domaine, celui du décor, est bien plus ineffable : il est celui des goûts et des couleurs. Parler du décor des intérieurs est évidemment beaucoup plus difficile que parler des autres objets : nous délaissions le domaine du sens pour entrer dans celui des sens.

L'esthétique « villageoise »

Face à ces objets qui offrent une certaine rupture avec le village, il faut noter la présence d'autres meubles plus directement « héritiers » de formes esthétiques villageoises. Deux d'entre eux nous intéressent particulièrement ici : le canapé et la table à roulettes.

Plus haut, plus profond et plus ferme que le canapé, le *sedir* permet difficilement de s'asseoir d'une autre façon que « villageoise » : le dos calé au *yastik* (coussin), les jambes sont tendues ; on les replie alors. Généralement, pour protéger les coussins, les femmes cousent des taies qu'elle posent dessus, cachant ainsi à

moitié, voire entièrement, les motifs. Un dessus couvre le matelas, tandis qu'un tissu vient cacher les pieds du meuble. Le sommier du *sedir*, lorsqu'il est en fer, peut être acheté dans le commerce, mais généralement sa fabrication est familiale. Malgré ces différences formelles, la filiation du canapé avec les anciens *sedir* du village est évidente. Ils répondent aux mêmes fonctions : on doit pouvoir s'y asseoir à plusieurs (trois au minimum), y ranger des affaires et y dormir. Le canapé comme espace de rangement est fondamental : il est à l'origine de l'absence de meubles dans les intérieurs turcs. Tout y est rangé, du linge de corps aux vêtements, des draps aux coussins en passant par les serviettes. Seuls, les couvertures (*yorgan*) et les matelas (*döşek*) sont entreposés dans un débarras. Le canapé permet donc d'économiser énormément d'espace de rangement, comme le *sedir* au village. Les armoires et les étagères sont pratiquement inexistantes. Une seule armoire, imposante, trône dans la chambre du maître de maison. Le canapé sert souvent de lit d'appoint, voire de lit quotidien pendant l'hiver.

Dans les différentes maisons visitées, les canapés vont par paire, ce qu'ont très bien compris les vendeurs de meubles qui font des promotions alléchantes sur les achats en double de canapés, des *takim* (équipe, ensemble) qui comportent deux canapés et un ou deux fauteuils. L'achat de *takim* marque d'ailleurs une frontière entre les classes populaires et moyennes et les classes supérieures qui, elles, procèdent à des choix plus « personnels », à une recherche esthétique importante, pour meubler leurs intérieurs (Ayata, 2002 : 34-37).

L'organisation du salon reprend très souvent le « L » « villageois ». Les canapés ne sont pas disposés face à face, mais perpendiculaires l'un à l'autre, collés au mur. Il n'est pas rare d'en voir un troisième fermer ce « U ». En face de l'un d'eux (du canapé central, dans la disposition en « U »), se trouve la « vitrine », l'un des seuls meubles monumentaux de la maison, où trône la télévision et au milieu de l'espace central est posée une table basse à roulettes.

Si le mode d'utilisation du canapé rappelle le *sedir*, il n'en est pourtant pas un. Le *sedir* se trouve encore dans beaucoup de maisons au village, alors que le canapé est relativement absent. Le *sedir* ne paraît pas avoir droit de cité dans les appartements et les maisons d'Ankara, sauf dans les *gecekondu* particulièrement démunis : il est alors un signe de « pauvreté » et de « ruralité ». Personne n'envie de disposer un *sedir* dans son salon s'il a les moyens de s'offrir un canapé. On préfère de loin une fabrication industrielle, nettement plus valorisée, marquant l'ascension sociale du propriétaire. Le canapé paraît donc être un meuble avant-tout « urbain », qui signifie la ville et la modernité, alors que le *sedir* reste attaché au village. Il n'y a pas de concurrence entre ces deux meubles, mais une continuité.

Un objet présente cependant une plus grande ambiguïté : la table à roulettes. Depuis 2001, la table à roulettes est un meuble que l'on retrouve dans toutes les maisons. J'ai eu la chance d'assister à son implantation à travers le réseau de mes connaissances. Cette « mode » aurait été importée par des Almanci à Ankara et aux villages.

Curieusement, j'avais noté son apparition dans le village de Başköy bien avant que les familles d'Abalı, de Kayalar ou vivant à Ankara ne l'adoptent. Peu à peu, elle s'est diffusée par « imitation » : « Regarde, à Başköy, ils adorent se copier. Dès qu'ils ont quelque chose, tout le monde veut l'avoir. Depuis quelques mois, c'est cette table à roulettes dont tu parlais. Maintenant, tout le monde a ça ! Tout le monde ! » me dit Bektaş, trois mois avant d'en acquérir une lui-même. Bektaş contaminera à son tour sa famille, *via* ses parents et son oncle Abdullah. Ce sera ensuite le tour de Kemal et de son fils, pour enfin toucher la famille de Can... En moins d'un an, le quartier entier avait adopté cette table à roulettes. Comment expliquer un tel succès ? Par le besoin d'avoir comme le voisin ? L'explication serait un peu courte. L'adoption repose bien sûr sur un certain nombre de caractères appréciatifs qui rendent cette table désirable.

Cette table, de forme et de couleur sobres, ne détonne pas avec les autres meubles qui sont dans la pièce. Sa maniabilité est son premier atout : « Elle est très pratique. Tu vois, d'abord avec le carrelage, ça se nettoie facilement. Ensuite tu peux la faire rouler. C'est plus simple pour ramasser les miettes après le repas. Hop ! On la tire ! Et voilà ! Tu peux passer. Elle est bien, tu ne trouves pas ? » m'explique Meryem devant la nouvelle acquisition familiale.

Sa hauteur correspond exactement à celle des canapés standard, si bien que l'on peut manger dessus, comme y travailler pour préparer les repas par exemple. Cette table a une double fonction : elle sert à la fois de plan de travail et de table à manger. L'un des arguments avancés pour louer cette table à roulettes est qu'elle permettrait de regarder la télévision tout en mangeant : « Les Turcs aiment manger devant la télévision. Le soir, tout le monde regarde la télévision. On mange devant », insiste Meryem. Il faut se garder de poser la possession d'un objet comme découlant de sa fonctionnalité : ce n'est pas parce que les informateurs sont propriétaires d'un meuble qu'ils en éprouvent une satisfaction fonctionnelle importante, comme le montre la table à manger « occidentale ».

Cette table n'offre en effet que peu de satisfactions fonctionnelles. Elle est présente dans de nombreux salons, mais sa situation à l'intérieur de la pièce est toujours étrange. Prenant de la place, elle ne constitue jamais un centre polarisateur. Elle est placée en périphérie de la pièce, ce qui déséquilibre généralement l'organisation de cette dernière. Cette table est donc mise en marge, marginalité qui ne doit cependant pas faire croire en une absence d'intégration dans les habitudes corporelles. On ne se réunit autour qu'occasionnellement, lorsqu'un problème évident de place se pose : lorsque le nombre de convives devient trop important pour tenir autour de la table à roulettes, on divise les hôtes en deux groupes selon le sexe ou selon l'âge. On peut pour ce faire utiliser une table basse d'appoint ou s'installer autour de la grande table. Mais cette utilisation occasionnelle n'est pas liée à l'officialité du repas. Il s'agit donc d'un meuble d'appoint. Dans quelques appartements, une table se trouve aussi dans la cuisine qui permet d'y prendre son petit déjeuner durant la belle saison, mais jamais le repas de midi ou du soir. Notons que dans les villages d'Abalı et de Başköy, le *sofra* tend aussi à disparaître au profit d'une table à

manger « occidentale », de facture rudimentaire en fer et en plastique, que l'on installe lors des repas près du *sedir*. La hauteur de ce dernier permet que l'on y mange sans problème. Lorsque des invités se présentent, on rajoute des chaises. Dans ces villages aussi, maintenant, la table occidentale est en concurrence avec la table basse à roulettes.

L'utilisation de cette table occidentale est donc relativement limitée. Pourquoi dès lors en encombrer le salon ? Si certains finissent par la descendre dans la cave au bout de quelques années d'hésitation, nombreux sont ceux qui la conservent. Pourquoi n'est-elle pas préférée à la table à roulettes ? La question se pose donc en termes d'appréciation. S'installer autour de la table à manger pour s'alimenter n'est pas agréable pour les Kayalarlı ; on ne le fait que lorsque l'on y est obligé. Quelques éléments de comparaison nous sont ici utiles.

Au début des années 1990, Marie-Hélène Sauner observe, dans le village de Kemer (région de Denizli), deux tentatives d'adoption de ce type de table dans le mobilier domestique. Deux échecs qu'elle explique par la discrimination que ces meubles introduisent : « la table et les chaises sont discriminatoires du fait qu'elles ne permettent d'accueillir qu'autant de personnes qu'il y a de chaises, alors que le nombre de convives est toujours supérieur à ce chiffre » (Sauner-Nebioglu, 1995 : 322, note 35). Cette explication peut paraître satisfaisante. Pourtant, on apprend que dans son autre village d'études, Beykoz (région d'Akçakoca), tables et chaises furent introduites depuis longtemps, mais que « leur usage n'est pas toujours quotidien et dépend encore une fois du statut de la famille. » Ainsi, chez les fonctionnaires, on mangera sur une table et « lorsque l'on est nombreux, on multiplie les services » : en effet, lorsqu'un invité est présent, c'est autour de la table à manger qu'on l'invite à partager le repas. On apprend un peu plus loin que deux tables, *sofra* (table basse et ronde) et table à manger « occidentale », coexistent dans l'espace domestique. La table à manger est systématiquement utilisée lors de la réception d'invités, et le repas est toujours plus solennel autour d'elle qu'autour du *sofra*. Manger par terre semble être préféré par les vieilles femmes, « car la sensation de satiété n'est effective d'après elles que lorsqu'elles consomment assises par terre » (Sauner-Nebioglu 1995 : 329). Une nette différence de statut est donc observable entre table à manger et *sofra*: on pourrait ici presque parler de « dipraxie objectale ».

Qu'entend-on par « dipraxie objectale » ? Je forme cette expression sur le modèle de « diglossie ». En linguistique, la diglossie désigne une situation dans laquelle deux langues coexistent, mais dans un rapport de domination (Klinkenberg, 1996 : 287). On peut trouver la même situation avec des objets : deux objets servant à la même fonction coexistent, mais n'ont pas la même valeur. Ici, il y a concurrence entre les deux objets : ils « s'opposent » et l'un domine l'autre de par son statut de « moderne ». Lorsque deux objets coexistent et ont la même valeur, on parlera en revanche de « bipraxie objectale », comme lorsqu'en linguistique deux langues coexistent mais ne sont pas dans un rapport de domination (bilinguisme).

En 1995, Ayşe Çağlar notait l'apparition d'une table à carrelage chez les Turcs d'Allemagne, qui constitue le point focal du salon, et est utilisée pour manger devant la télévision (2002 : 301-304). Cet agencement disparaît lorsque les migrants investissent dans des appartements en Turquie. La télévision n'est plus alors le centre d'intérêt, et une nette distinction s'opère entre la table à manger d'une part et la table à café, qui reste la table carrelée utilisée en Allemagne, mais réservée au seul café. Pourquoi cette hésitation à utiliser la table carrelée ? Parce que cela fait « *almanci* ». Pour l'auteur, les *Almanci* disposent de peu de capital culturel, ce qui constitue la raison principale de leur investissement en Turquie, où l'acquisition d'une reconnaissance sociale leur paraît plus aisée. De par leur capital économique, ils sont proches de la classe moyenne turque, mais ils ne disposent pas du capital culturel suffisant pour être reconnus comme tel. Les *Almanci* conservent une réputation négative ; d'où le développement de stratégies autour de l'éducation des enfants, pour combler le déficit et accéder à la classe moyenne. Dans ce contexte, la table à café est un signe destiné à se faire accepter comme appartenant à la classe moyenne turque. Mais cette table carrelée fait aussi *almanci*, et c'est pour cela que l'on n'en veut pas. En d'autres termes, on retrouve ici une dipraxie objectale qu'il convient d'éviter pour qu'il n'y ait aucune ambiguïté possible. Les deux tables doivent avoir des fonctions bien spécifiques, les pratiques associées devant être nettement ségréguées.

Retrouve-t-on des phénomènes similaires avec cette table à roulettes et la table à manger chez les Kayalarlı ? Peut-on associer cette table de salon au *sofra* ? Si la table à roulettes partage avec le *sofra* cette double utilisation comme plan de travail et pour manger, et ce caractère accueillant – le nombre de chaises ne détermine pas le nombre de commensaux –, pour les Kayalarlı d'Ankara, *sofra* et table de salon ne sont pas interchangeable. Le *sofra* est considéré comme une table du village « d'avant ». Personne n'aurait l'idée de l'utiliser comme table pour manger : « On n'est plus au village maintenant ! » s'exclame par exemple Nazik lorsque je lui pose la question de la possible réutilisation de cette table. La table de salon reste plus « civilisée » : « Nous ne sommes pas comme les Kurdes ! Eux, ils mangent par terre, autour d'une nappe. Ils n'ont même pas de table. Nous, avant, on avait le *tahita masasi* (*sofra*). Bon maintenant, on peut manger comme les Européens, autour d'une table. Mais on ne va pas manger tous les jours sur la table à manger. Non... les Turcs, ils préférèrent manger comme ça, assis sur le canapé, en train de regarder la télévision. C'est mieux comme ça, c'est plus pratique » explique Meryem. En revanche, les femmes continuent à utiliser le *sofra* lors de la fabrication du *yufka*, par exemple. Elle reste un plan de travail, mais rarement un support pour le repas. Il existe donc une sorte de gradation entre table à manger « européenne », table à roulettes, *sofra* et simple nappe étendue par terre : on passe progressivement du plus « moderne » au plus archaïque, des « Européens » aux « Kurdes », les premiers étant bien sûr les parangons de la modernité alors que les seconds sont ceux de l'arriération. Il est donc « valorisant » d'avoir une table et des chaises, c'est là signifier sa « modernité ».

Peut-on parler pour autant de « dipraxie objectale » entre la table à manger et la table à roulettes ? Il semble que nous ne soyons pas dans ce cas, puisque la table à roulettes est présentée comme « moderne » et qu'elle est associée à un objet moderne : la télévision. La table à roulettes est donc une conservation adaptée de certaines habitudes héritées du village – la prise de nourriture dans des plats communs à l'intérieur d'un cercle extensible de commensaux – et aux exigences d'une certaine « modernité ». La table à manger, elle, reste valorisée, mais sa fonctionnalité ne l'amène pas à être « pratiquée » tous les jours. La situation de « dipraxie objectale » ne semble plus être aussi claire que dans le cas de Beykoz ethnographié par Sauner. Cela dit, la césure de plus en plus marquée entre les temporalités d'utilisation (quotidiennement et jours de réception), peut faire basculer cette table à manger dans une fonction très différenciée de celle à roulettes. On parlera alors de « bipraxie » plutôt que de « dipraxie objectale » : les deux objets ne sont plus en concurrence, puisqu'ils sont utilisés dans des contextes différents.

Le cas des tables gigognes est à ce titre exemplaire. Ces tables sont d'une génération antérieure à celles à roulettes : c'était le dispositif mobilier le plus souvent usité avant l'apparition de cette dernière. La plus grande des tables gigognes était souvent utilisée comme table basse de salon avant d'être détrônée par la table à roulettes. Les autres servaient lorsque le nombre d'invités était élevé, surtout au moment des différents thés de la journée (à trois heures ou après le repas du soir). Ce meuble est d'origine urbaine : il n'existait pas et n'avait aucun équivalent au village. Il n'est donc pas connoté négativement. Cette connotation positive, associée à la précision de sa fonction – accueillir le verre de thé et l'assiette de gâteaux –, dans une temporalité précise – réception avec surnombre d'invités –, nous permet de qualifier le rapport entre les tables gigognes et les tables à roulettes ou à manger, de « bipraxie objectale ».

Certains objets sont au cœur d'une confrontation objectale entre différents habitus et représentations ; en revanche, d'autres constituent des signes et sont pris dans un procès de signification clair, marquant la rupture nette avec l'esthétique du village. Ces objets se situent en vitrine. Ils sont exposés autour du meuble central du salon : le meuble de télévision.

Les objets mnésiques : le lignage et le village

Le salon est aussi le lieu d'exposition d'objets qui sont plus particulièrement en rapport avec l'histoire de la famille. On peut diviser ces objets « mnésiques » en deux groupes : les photographies et les objets faits main, qui reprennent l'esthétique des *kilim* du village.

Les photographies sont toujours celles de membres de la famille. Généralement, elles ne sont pas tirées de l'album de famille, que l'on range à portée de main, dans l'un des placards du meuble, par exemple, et que l'on est prompt à sortir pour les montrer à un étranger. Ces photographies exposées aux yeux de tous sont princi-

palement faites en « studio », lors d'occasions particulières (mariage, circoncision, départ au service militaire). Elles sont parfois directement imprimées sur une assiette, selon une technique que beaucoup de photographes emploient durant les mariages. Ces photographies « officielles » constituent le support d'une autre série de photographies moins « professionnelles », qu'on cale dans le cadre. Cependant, ce genre de compositions photographiques ne se rencontre pas tellement sur le meuble de télévision, mais plutôt sur les murs du salon : les deux modalités d'exposition s'opposent. Les photographies du meuble de télévision ont certes un rôle mnésique important, mais ne sont pas là pour indiquer une filiation. Elles s'intègrent dans un ensemble qui se veut présentable : les tasses de porcelaine, les napperons blancs, les bouquets de fleurs en plastique¹¹ aux couleurs vives – rouge, jaune ou rose – tous ces éléments forment un tout en vue d'une exposition esthétique. Ce n'est plus réellement le cas avec les photographies sur les murs : l'affectif et l'émotion y ont plus de place. La composition y est moins esthétique : les photographies annexes sont parfois en tel nombre qu'elles en viennent à cacher la principale. Elles peuvent être de simples photographies d'identité ou des photographies familiales.

Ces assemblages peuvent paraître anarchiques. Elles répondent pourtant à une structuration. Très souvent, on observe que la photographie d'un couple sert de support à celles d'enfants ou d'individus qui sont issus de lui. Parfois, on met côte à côte des petits-fils et des grands-pères. La filiation est ainsi exposée au mur. Peu importent les disparités de formes et de qualités entre les photographies assemblées ; l'effet visuel n'est pas recherché ici. Seul compte l'exposition de la filiation de la famille. L'usage de la photographie d'identité est, dans ce cadre, représentatif : il s'agit réellement de faire figurer un ensemble d'individus liés les uns aux autres, plutôt que d'en exposer une photographie qui rappelle une situation ou une occasion particulière. La photographie perd en définitive de sa charge mnésique événementielle – il ne s'agit pas de se souvenir d'un individu dans un contexte historique donné – pour prendre une charge mnésique filiale – il s'agit d'inscrire et de rappeler que tel individu descend d'untel. Dans cet agencement photographique mural, il n'est d'ailleurs par rare de voir associées deux figures dont ce groupe se réclame être les descendants : Ali, gendre et cousin du Prophète, et Mustafa Kemal Atatürk, le père de la République (Hacı Bektaş Veli est associé beaucoup plus rarement). Ces deux figures « paternelles » confirment cette spécialisation des deux espaces d'exposition photographique. Aux murs est accrochée l'histoire familiale « lignagère », la filiation, l'appartenance identitaire, alors que sur le meuble de télévision est exposée l'histoire familiale événementielle.

À ces objets fortement « mnésiques », vient s'ajouter un ensemble plus « mou » composé d'éléments de décoration évoquant le village. Dans les salons

11. Si les vrais bouquets de fleurs sont rares, on peut noter en revanche un usage assez généralisé des bouquets et des grappes florales en plastique. À la différence des fleurs, les plantes sont vraies.

ankariotes, peu d'éléments rappelant le village sont présents. Nous l'avons vu, le *sedir* n'y a pas droit de cité. Dès lors, tous les *yastik* faits main qui font partie du trousseau de la mariée, les dessus, les kilims, bref tous les objets « *antika* » (« antiques ») sont mis au placard. Rien ne subsiste dans le nouvel intérieur urbain. Disons simplement que les *display* d'objets sont entièrement issus des catalogues des grands magasins, autant d'expressions de l'adhésion à l'idée de « modernité ». Pourtant, au milieu de cet environnement esthétique, apparaissent ça et là des objets « villageois » qui rompent avec la « modernité » de l'esthétique du salon. Cela peut être des *patik* (pantoufles en laine), des gants, des sacs, des petits kilims. Ils représentent les motifs des kilims anatoliens, c'est-à-dire des motifs « angulaires ». À côté de ces objets faits main, prennent place d'autres qui, eux, sont désignés par les informateurs comme « authentiques », c'est-à-dire « *gerçek* » (véritables) ou « *otantik* » (« authentique »), un mot récent dans le vocabulaire turc. Sont alors exposés des vieux sacs ayant servi au grand-père, voire même achetés à un brocanteur. Leur charge mnésique, évidente, est assumée : il s'agit de se souvenir « d'avant », de la vie au village, que ces objets soient issus du patrimoine familial ou acquis récemment.

Pour la première catégorie, ces objets sont souvent faits à la main par la maîtresse de maison, ou sont des cadeaux offerts par une parente ou une amie. Les motifs sont anciens : ils sont souvent plus simples que ceux effectués sur les *kilim* ou les *yastik* fabriqués dans les années 1970, mais ils sont issus du « stock » de motifs villageois. En revanche, les couleurs ne sont pas forcément celles utilisées auparavant. La préférence va en effet aux couleurs vives comme le rose bonbon, le bleu turquoise, le vert ou le jaune fluorescent, plutôt qu'aux couleurs plus sobres – fabriquées à partir de colorants faits par les femmes du village – qui sont celles utilisées au village avant la migration : « Avant, nos mères faisaient les couleurs elles-mêmes. Il n'y avait pas beaucoup de choix. C'était plutôt foncé (*koyu*). Mais les Turcs, ils aiment les couleurs vives (*canlı*) » explique Fidan. Il y a ici un principe esthétique chromatique à retenir : les couleurs doivent ressortir vivement les unes par rapport aux autres. Cela explique l'emploi de ces « nouvelles » couleurs très vives, que l'on retrouve dans l'ensemble des objets exposés dans le salon. Les couleurs foncées autour des tons fauve et marron sont négligées au profit de couleurs vives, mais surtout qui présentent une nette différence entre elles, sans que cela soit de l'ordre du contraste ou de l'opposition : une appréciation esthétique naît d'agencements particuliers de couleurs vives. On les retrouve dans les autres ornements muraux, qui peuvent aussi être faits main, mais qui n'ont aucun lien avec l'esthétique villageoise antérieure.

Pour beaucoup de femmes ayant dépassé la cinquantaine, ce goût pour le vil discrédité les objets fabriqués du temps du village. Ils leur paraissent fades, sans intérêt, et surtout imparfaits : « Pourquoi tu aimes les vieux tapis, me dit un jour Nazik. Moi je préfère les tapis neufs : ils sont plus brillants, les couleurs sont plus belles. Et puis ils n'ont aucun défaut ». L'absence de défaut est un critère transversal à un autre champ esthétique, qui est celui de la musique : le grand chanteur

d'arabesque Orhan Gencebay est très apprécié comme joueur de *saz*, « parce qu'il joue très vite et sans faire d'erreur. Comme une machine ». L'esthétique est donc gouvernée par des critères comme le lisse, le confortable, des couleurs tranchées et vives, le régulier et le complexe.

Cependant, depuis une dizaine d'années, on assiste à un changement esthétique et à une prise de conscience patrimoniale chez les migrants d'Europe d'abord, ou la seconde génération des ankariotes ensuite. Certes, cet ensemble de critères subsiste, mais il s'en ajoute un autre qui s'organise autour de « l'authentique ». On extirpe alors le vieux kilim du placard pour le mettre au mur, on interdit à sa mère de jeter les vieux *yastik* : « Maintenant, je donne plus les vieilles choses comme avant. Avant, il y avait des gens qui passaient et qui échangeaient des vieux *kilim* contre des tapis modernes et neufs. C'est ce que je faisais. Mais maintenant, je ne le fais plus. Je sais que si je fais ça, Bektaş ou Muharrem vont être en colère. »

Dans ce contexte de patrimonialisation domestique apparaissent progressivement dans les maisons des Kayalarlı des éléments de décors « ruraux » et « anatoliens » allant parfois jusqu'à la création d'un véritable petit musée, d'un *şark odası* (chambre orientale) ou, plus modeste, d'un *şark köşesi* (un coin oriental). Là encore, le phénomène vient d'abord des migrants d'Allemagne et de France avant de s'étendre aux autres Kayalarlı. Bektaş est à ce titre un exemple : sa maison est remplie de kilims et de vieux objets. Sa collection va de la charrette au filet à chanvre en passant par l'araire. Son goût pour le rustique s'étend cependant trop loin pour beaucoup : Bektaş a en effet laissé les pierres et les poutres de sa maison apparentes, ce qui déplaît à la majorité des visiteurs. Ils voudraient voir recouvertes ces disparités par un crépi immaculé et une belle dalle en béton blanche.

Bektaş est un exemple suivi par plusieurs Kayalarlı : de nombreux jeunes me confiaient leur intention de faire une *şark odası* ou une *köy odası* (chambre de village) très prochainement chez eux. Mais il reste cependant que ce genre de décoration se retrouve plutôt dans les classes plus aisées : « Car il faut être cultivé pour comprendre que cela à de la valeur, explique Meryem. Tu vois ça dans les quartiers un peu plus riches mais chez nous, ce n'est pas encore ça. Ils ne savent pas que cela a de la valeur ». « Avant, on pensait que c'était pour les touristes, enchaîne Yusuf. Maintenant, on comprend que l'on peut mettre ça chez soi ».

Il ne faut pas exagérer le phénomène de patrimonialisation domestique : Les *şark odası* restent limitées à certaines personnes qui ont vécu à l'étranger ou qui ont fait des études et qui manifestent de l'intérêt pour le passé, comme les instituteurs, à l'exemple d'Arif Baş, instituteur à Bahadın. Mais, même si cela demeure un balbutiement, on peut toutefois conclure à l'émergence d'une prise de conscience patrimoniale. Le « vieux », le « passé », l'« authentique » deviennent désormais un critère du beau.

Nous pouvons dire que nous sommes en présence, avec cette utilisation des formes « villageoises » héritées, d'un phénomène de patrimonialisation. J'entends par « patrimonialisation » le mouvement par lequel un groupe, ou un individu, place un bien matériel ou immatériel « en héritage ». Le mot même de « patrimoine » ne

réfère pas à son utilisation « classique » faite par les ethnologues (Chiva, 1990 ; Fabre, 1997) ; il est beaucoup plus simple : il désigne le stock de biens culturels reconnu par un groupe (ou un individu) comme héritage.

L'exposition de ces petits objets indique un changement de perception par rapport à la culture villageoise d'origine. Pour mieux comprendre l'apparition de cette nouvelle perception esthétique, nous devons faire d'abord l'archéologie du rapport à la culture rurale. Ce dernier n'est pas né tout seul, dans la mesure où il a été porté, encouragé et diffusé par certaines personnes, certains entrepreneurs, ce qui le rapproche d'une mobilisation.

Chapitre IX

Retour à Kayalar

Dans un contexte général d'urbanisation et de désaffection du village, il peut paraître surprenant de voir se créer une association villageoise en 1997, puis se développer un mouvement de retour à Kayalar. Comment expliquer cette renais-sance, alors même que le village avait disparu vingt ans auparavant et que ses anciens habitants semblaient en avoir fait le deuil ? Réinvestissant ce lieu « physiquement », avec la reconstruction de maisons, et « symboliquement » à travers la création d'une « association de village » (*köy derneği*), les Kayalarlı, maintenant ankariotes ou *gurbetçi* (exilés), ont mis en place un processus de patrimonialisation de ce territoire et, plus largement, de la culture « rurale ».

Ce phénomène de patrimonialisation du village et de la culture rurale d'origine n'est pas né d'un mouvement spontané ni d'un engouement « populaire ». Il est, au contraire, le fruit d'une mobilisation collective. Il a été suscité par des « mobilisateurs » qui proposent aux « mobilisables » des événements collectifs faisant partie de « leur culture » et autour desquels ils peuvent se retrouver. Ce n'est pas la mobilisation qui crée le mobilisateur, mais le contraire (Fliche 2005b et c). Pour le comprendre, nous devons de nouveau nous situer à une échelle d'observation microscopique et nous intéresser plus particulièrement à Bektaş. C'est en effet principalement sous son action que ces mouvements esthétiques, associatifs, puis de retour vers le village ont vu le jour. Son objectif sera alors, avant d'alimenter la mobilisation collective par différentes patrimonialisations, de recréer un réseau d'anciens villageois à Ankara, ceci pour inventer une « sociabilité » autour de l'idée de « village ».

L'ASSOCIATION DE KAYALAR

On peut compter un certain nombre d'obstacles à la création d'associations, et donc également d'associations de village, qui sont de plusieurs ordres. Le premier type d'obstacles tient au rapport à l'administration turque.

La bureaucratie turque a en effet chez les Kayalarlı, comme beaucoup de bureaucraties au monde, mauvaise réputation. Pour ses usagers, elle apparaît comme un lieu kafkaïen où règnent l'arbitraire, l'absurde et la corruption : « C'est normal, explique un jeune *almançı*. Comment veux-tu nourrir une famille avec un salaire de petit fonctionnaire. Alors forcément, le fonctionnaire, il prend des pots-de-vin (*çorba parası* : « argent de la soupe ») pour nourrir sa famille ». Pour eux, les tracasseries minutieuses ne font souvent qu'écho à l'incompétence des fonctionnaires, à leur fuite devant les responsabilités, aux passe-droits. Cela entraîne, outre un manque de confiance, une anxiété et une usure de l'« administré », une incertitude permanente quant à la réussite de sa démarche, si anodine soit-elle. Le citoyen paraît toujours être en délicatesse « potentielle » avec le pouvoir, et cela constitue sans doute l'une des particularités de l'administration turque.

« Il y a quelques semaines, le mari de ma sœur, est venu en vacances. Il a la nationalité allemande. Il ne veut pas faire son service militaire en Turquie. Pour cela, il a envoyé un papier à Yozgat prouvant sa nationalité allemande. Normalement, il n'y a pas de problème : cela marche. Mais là, à Yozgat, on ne sait pas pourquoi, les fonctionnaires ont jeté son papier à la poubelle. Ils ont dit "Il est Turc ! Il doit faire son service militaire". La seule preuve qui lui restait était son passeport allemand. Il a fait des pieds et des mains, il est parti à Antalya, là où devait être envoyé le papier, au centre militaire, au consulat allemand, etc. Mais l'histoire n'est pas finie. Au départ, cela devait être simple. Maintenant, c'est compliqué ». *Meryem, Ankara, août 2001.*

Plus que cette crispation, on décèle une certaine inquiétude dans le rapport à la bureaucratie. Cela est certainement une conséquence du coup d'État du 12 septembre 1980. On peut difficilement nier l'impact de la violence d'État : par la répression durant la période 1980-1983, celui-ci a pu imposer, dans les habitus, un certain rapport à l'autorité (Dorronsoro, 2005). La question est de savoir dans quelle mesure ce rapport physique aux institutions et à l'autorité fut modifié pour une génération profondément traumatisée, et en quoi l'expérience de la souffrance massive infligée par le *Devlet Baba* (l'État-Père), est un élément constitutif de cet habitus. On ne peut ici apporter de réponse précise, mais on peut toutefois faire certaines observations. Si nous nous plaçons au niveau du quartier, on s'aperçoit que la torture a eu le résultat escompté, à savoir éloigner les gens du débat politique ou du moins casser toute radicalisation. Chez les Kayalarlı, l'après-12 septembre 1980 est marqué par l'affirmation accrue d'un loyalisme à l'État, ainsi que par la méfiance à l'égard de tout ce qui ressemble à une « organisation » (*örgüt*) de gauche

radicale. Dans ce contexte de loyalisme, les trois jeunes *almançı* de la seconde génération originaires d'Abalı, engagés dans le groupe révolutionnaire TIKKO¹, partis combattre dans la guérilla du côté de Tokat et morts là-bas, ne sont pas considérés comme des exemples. À la différence de ce que l'on peut voir ailleurs, dans d'autres contextes comme Gazi à Istanbul (Yücel, 2001), l'engagement politique radical est dénoncé par toutes les générations. Lorsque des jeunes s'y engagent, comme ces jeunes hommes, on s'en désole.

L'une des conséquences de ce rapport à l'État est qu'aujourd'hui, les Kayalarlılar présentent une certaine pusillanimité pour tout ce qui touche de près ou de loin à la prise de responsabilité publique. La peur de l'État explique en partie leur méfiance initiale envers le projet d'association villageoise. « Association » signifiait pour eux « *örgüt* », « organisation politique », un terme négativement connoté puisque renvoyant aux organisations armées de gauche. Le souvenir encore très fort de la « période politique » (*siyaset dönemi*) aidant, ils ne voulaient surtout pas être mêlés à une « organisation » de ce genre. Nombreux furent ceux qui répondirent à Bektaş, lorsque celui leur présentait son projet, qu'ils avaient peur que cela ne leur attire des ennuis. Ainsi, la crainte de l'État fut un facteur inhibiteur important.

Le jeu de contraintes administratives

Cependant, la capacité d'entrave de l'administration ne se limite pas à sa capacité d'inhibition : elle impose aussi des contraintes légales avec lesquelles il faut composer. Créer une association de village procède d'une action juridique qu'il faut être capable de mener à terme.

Cela nécessite une certaine connaissance juridique que tout le monde est loin de posséder à Güzeltepe. Ceux qui disposent de ce savoir et qui désirent se lancer dans l'aventure doivent s'armer de patience. La loi étant censée être connue par tous, aucun fonctionnaire ne se donne la peine de procurer, avec les formulaires, certaines informations, par exemple l'interdiction d'avoir dans le « bureau » des membres ayant un casier judiciaire, aussi léger soit-il – ce qui peut paraître sans importance, mais posa de véritables problèmes à l'association qui nous intéresse, compte tenu du taux d'arrestation dans les années 1970-1980 dans le quartier – ou de fixer le siège social chez un particulier ou dans un café. C'est évidemment au moment de la remise des dossiers que les membres fondateurs apprennent ce qu'il fallait surtout se garder de faire : ils sont alors bons pour tout recommencer.

1. *Türkiye İşçi Köylüleri Kurtuluş Ordusu*, Armée de libération ouvrière et paysanne de Turquie, fondée en 1972, maoïste. Bras armé du TKP-ML, *Türkiye Komünist Partisi – Marksist-Leninist*, Parti communiste de Turquie – marxiste-léniniste, également maoïste, fondé en 1971. Le TIKKO est l'une des rares organisations illégales à poursuivre la lutte armée en Turquie encore aujourd'hui, principalement dans les campagnes.

Cet ensemble de tracasseries administratives eut également des implications évidentes au niveau de la mobilisation du groupe des anciens villageois. Certaines des personnes les plus à même de mobiliser ces anciens villageois tentèrent d'amorcer un mouvement collectif bien avant le retour de Bektaş ; mais ils rebroussèrent chemin devant les difficultés administratives qui se présentaient à eux : les paperasseries et les échecs successifs eurent raison de leur initiative. Bektaş, pour sa part, s'y est repris à quatre fois avant de « réussir ».

Les difficultés avec l'administration ne se limitent pas à ces obstacles administratifs pour créer l'association. La bureaucratie continue à exercer un contrôle une fois l'association fondée : les responsables associatifs doivent l'avertir lorsqu'ils tiennent des réunions officielles, notamment s'ils décident d'un renouvellement du bureau. Un représentant de l'administration contrôle alors la légalité du déroulement de la réunion. Ainsi, lors de la première réunion de l'association, les responsables eurent du mal à rassembler le nombre de membres légalement nécessaire pour atteindre le quorum. Malgré tout, la réunion se tint, le fonctionnaire acceptant d'attendre près de deux heures, se laissant attendre par tant de bonne volonté.

Cette surveillance pointilleuse de l'association amène certains mobilisateurs potentiels à reculer devant les prises de responsabilité institutionnelle, ce qui s'explique par la peur d'avoir des ennuis judiciaires et par l'inquiétude plus prosaïque, mais plus réaliste, de payer une amende. Cette peur de l'amende est l'une des raisons de la pénurie d'entrepreneurs sociaux. Elle n'est cependant pas la seule. En effet, certaines personnes, engagées politiquement par ailleurs, avaient le capital culturel, social et économique pour diriger l'association. Elles s'y refusèrent parce qu'elle ne leur apportait rien. L'entrepreneur social qui prend l'initiative d'innover le « réseau villageois » autour de cette idée, doit en effet y trouver un bénéfice. Ses attentes doivent être comblées par les dividendes symboliques acquis lors de la mobilisation. Pour cela, il faut que le recyclage des dividendes s'accorde avec des objectifs réalisables. Dans le cadre de cette association, cela nécessite de rester au niveau du village dans un premier temps : il est impossible de faire jouer cette position de pouvoir micro-local à des niveaux plus larges, comme celui de la mairie d'arrondissement ou celui d'Ankara. Or les villageois ne pèsent démographiquement pas assez pour qu'un entrepreneur social prenne appui sur eux pour se hisser au niveau de la politique ankariote.

À cette pénurie d'entrepreneurs sociaux, il faut ajouter une certaine « inertie » des mobilisables. Les Kayalarlı ne percevaient pas quels avantages pouvait leur apporter cette entreprise. À quoi sert en effet une association de village, lorsque tout indique que la mémoire de ce lieu d'origine s'efface ? L'association était perçue comme superflue par la majeure partie des anciens habitants parce que le village cessait peu à peu d'être évocateur. En vingt ans, le deuil semblait être fait. Il n'y avait donc aucun désir de la part des mobilisables de faire « revivre » ce village, de se réunir autour de cette commune appartenante, autour de l'idée d'*hemşehritlik* (originaires du même village). Pire encore, la vieille génération voyait cette idée

d'un mauvais œil : les anciens avaient peur que cela ne réveille un certain nombre de conflits enterrés avec la migration. Ils n'avaient pas tort, comme nous le verrons plus loin. Ce contexte de conflits larvés aurait pu être fatal à la mobilisation.

Mobilisation, patrimonialisation et folklorisation

Bektaş fut à l'origine de la création de cette association de village. Lorsqu'il effectua son *kesin dönüş* (retour définitif) en 1996, l'idée de créer une telle association était enterrée, et personne ne songeait à retourner au village, même pour les vacances. Mobiliser cette population autour de l'idée de revitalisation du lieu d'origine paraissait alors bien utopique. C'est pourtant dans ce projet que s'engagea Bektaş. Acteur principal de cette patrimonialisation populaire, et c'est surtout sous son impulsion que s'est recrée un « sentiment » villageois.

Pour comprendre pourquoi Bektaş s'est lancé dans cette entreprise, il faut revenir sur sa position et ses motivations. Après avoir passé trente ans en France, Bektaş a accumulé un capital culturel suffisant pour affronter l'administration turque ; en outre, son statut social convient à l'engagement dans ce type d'activités. Par ailleurs, à la différence de nombreux autres mobilisateurs potentiels, il n'a pas d'ambition politique au niveau d'Ankara. Si ces éléments expliquent la possibilité d'un tel engagement, ils ne permettent pas de rendre compte de ses véritables motivations. Une lecture « stratégique » de son engagement peut ici être proposée, comme « revanche sur la vie » (Bromberger, 1998) ou en terme de reconquête de prestige. Même s'il ne faut pas y réduire ses motivations, on peut considérer que Bektaş veut reconquérir une place centrale d'articulateur. Une place centrale, mais au sein de quoi ? D'un réseau villageois qui n'existait plus ? Son premier chantier sera donc de reconstituer un réseau.

Malgré ses trente ans d'absence, Bektaş parvint rapidement à constituer un réseau social performant. Lorsqu'il revint en décembre 1996 à Ankara dans l'espoir de fonder une association, il n'avait presque plus de contacts avec les anciens habitants de Kayalar. Son réseau de sociabilité se limitait alors à son réseau de parenté. Inconnu dans le quartier, il n'a aucune relation importante. Il fait part de son projet à un cousin qui le met en contact avec Sadık Eren, l'un des mobilisateurs ayant tenté, sans succès, de créer une association de village. Ce dernier lui dit que lui-même, avec quelques amis, ont bien essayé de faire quelque chose, mais que vu les difficultés, ils ont renoncé. Bektaş se propose alors de monter cette association. Pour cela, il parcourt Ankara avec un noyau dur, acquis à sa cause, composé de quelques hommes entre trente et quarante ans ayant vécu leur enfance au village. Ils sont maintenant Ankariotes, après avoir eu une expérience migratoire en Europe. Ils ont tous fréquenté – mais jamais très longtemps – les associations « culturelles », du type associations alévistes ou équipes de folklore.

Au bout de trois mois, Bektaş arrive ainsi à reconstituer un réseau villageois qui avait explosé à la suite de l'installation en ville. Les anciens, comme nous l'avons

vu, le regardent avec suspicion, mais se laissent timidement convaincre par des arguments du type « Abali a une association et pas nous », « On est de ce village, c'est dommage que cela tombe dans l'oubli ».

Le sentiment de commune appartenance villageoise était alors en voie de disparition. Comme nous l'avons vu, le village n'était plus un cadre pertinent et, peu à peu, Kayalar s'effaçait des mémoires. Il fallait réanimer ce sentiment « *hemşehri* » (commune appartenance géographique) et reconstituer le réseau, refaire des liens là où les aventures migratoires, la différenciation sociale, et les nombreux conflits inter-familiaux avaient produit des ruptures. Ces ruptures ne sont pas effacées pour tout le monde : la meilleure preuve est sans doute la très forte réticence des *büyüklär* (des « grands », aînés), comme son père qui adressa à son mobilisateur de fils, avec laconisme, le conseil suivant : « Tu n'as rien à attendre de ce village. Laisse-le tomber ! »

Bektaş retisse donc pendant des mois les liens disparus et arrive au final à réunir un nombre conséquent de personnes autour d'un pique-nique (activité classique des associations de village) dans les environs d'Ankara.

« Après on s'est réuni pour le pique-nique. Parce que la première chose que j'avais imaginé c'était que l'on réunisse tous les villageois pour faire un pique-nique. Parce que c'était déjà l'été. Alors là, pour les villageois, il fallait prévoir le bus. On avait trouvé l'endroit et tout ça. C'était en 1997, au mois de juillet. On a commencé à prévenir tout le monde. On a trouvé le bus, il y avait aussi des voitures. On a trouvé le *davul* [tambour] et la *zurna* [hautbois]. Et on est parti vers dix heures du quartier, avec la musique et tout ça. On a laissé quelqu'un pour indiquer à ceux qui viennent plus tard où on était. On est partis et on a acheté quelques moutons. On était... deux cents environ. C'était à Ankara même.

Tout le monde était très content. Même les vieux, y compris mon père. Quand il a vu qu'il y avait deux cents personnes... Et ces gens là, ils ne s'étaient pas vus depuis que l'on avait quitté le village... Il y avait des jeunes qui ne se connaissaient pas. Moi non plus d'ailleurs. Je voyais des gens de mon âge qui avaient des filles qui s'étaient mariées et qui avaient des enfants, qui avaient fait une nouvelle famille. Aucun contact avec les familles depuis quarante ans. Entre les *sülâle* [lignage]. Tout le village c'était comme une famille, mais tout le monde s'était dispersé.

Tout le monde se rappelait. C'était... Moi, alors moi, j'étais content. Les femmes, comme avant. Elles faisaient le repas comme avant, comme dans un mariage avant. Elles le faisaient avec plaisir. Tout le monde travaillait avec plaisir. Les jeunes, ils dansaient toute la journée avec le *davul* et la *zurna*. C'était comme un mariage. Tout le monde dansait. Et puis les boissons ! bières, raki... Tout le monde dansait... On ne pourra pas oublier. » *Bektaş, Kayalar, avril 2000.*

La comparaison avec le mariage « villageois » n'est pas innocente. Bektaş montre ainsi que le « village » renaît, qu'il recommence à fonctionner en tant que réseau de sociabilité. Ainsi, en juillet 1997, Bektaş semble avoir gagné son pari. Il a

su récréer un réseau de sociabilité villageois, qui se matérialise dans une association et se traduit dans un pique-nique, désormais annuel, en été.

Pour réussir dans son entreprise de mobilisation, Bektaş s'est entouré d'un groupe de mobilisateurs qui surent relancer un sentiment de *hemşehri* et qui, à leur tour, entretiendront le mouvement. Les fondements de l'association reposent sur ce sentiment qui reste instable et qu'il convient de renforcer par des activités festives. L'association est donc moins le fruit d'un sentiment de commune appartenance que son producteur. En ce sens, on pourrait dire que la mobilisation collective crée le sentiment d'appartenance, et non l'inverse.

Ce groupe de mobilisateurs a pris la relève de Bektaş à Ankara. Ils organisent régulièrement des fêtes, des pique-niques, des repas commémoratifs lors des deuils et d'autres manifestations par le biais de l'association.

LE RETOUR À KAYALAR

Les motivations de Bektaş

La dernière étape de la mobilisation, le retour au village, a été impulsée par un premier retour, celui de Bektaş en 1997. Celui-ci est dans un premier temps perçu comme signe indéniable de « folie » par son entourage et son réseau de relations. Le village était alors senti comme un désert, tout juste bon à être visité quand on passait voir de la famille dans la région. Personne n'y vivait, pourquoi s'y réinstaller ?

« Tout le monde disait qu'il était fou. Tout le monde... On pensait qu'il avait eu des problèmes en France et qu'il n'allait pas bien. Mais nous, on ne pensait pas que c'était possible de retourner au village. Qu'est-ce que tu peux faire là-bas ? Il n'y avait pas de famille, pas de café... Personne ! Mais maintenant, on a vu qu'il avait raison. » *Sadık, Ankara, mars 2001.*

Quelles étaient alors les motivations de Bektaş ? En 1996, Bektaş traversait une crise : économique, sociale, familiale, affective, physique. Les remises en questions avaient été particulièrement violentes : deux de ses enfants étaient partis avec des « Français », ce qui signifiait qu'il n'avait pas su les préserver d'une trop grande « francisation », « francisation » qu'il avait par ailleurs désirée. Les relations avec son frère étaient devenues difficiles. Mais l'élément réellement déclencheur fut un problème de santé. Parti passer de simples examens de contrôle, il tomba durant deux jours dans le coma. Après quoi, on lui annonça qu'il avait un anévrisme cérébral.

Une épée de Damoclès était donc suspendue au-dessus de la tête de Bektaş. Sa réaction fut de prendre sa retraite au pays : « Je ne me voyais pas prendre la retraite en France. Je voulais rentrer en Turquie pour cela. C'est pour ça que je suis rentré. »

Cela se fit en une première étape où il partit simplement pour des vacances durant l'automne 1996. Le projet de retour se concrétisa peu à peu durant les mois passés en Turquie, sans vraiment que la décision soit prise, jusqu'au moment où elle prit réellement corps après une après-midi au village. Au cours de son séjour en effet, il rend visite avec sa femme à sa belle-mère, qui habite dans le village d'Abalı. Il passe alors quelques heures à Kayalar, où il ne reste que trois maisons à moitié en ruine : le dernier habitant a vendu sa ferme et ses terres à un voisin d'Abalı quelques années auparavant. Bektaş vit alors une expérience presque mystique, qu'il livre en quelques phrases.

« Nous étions revenus pour les vacances. Je suis passé ici. Au village. Quand je suis arrivé, j'ai laissé Cennet à Abalı, chez elle. Je suis venu au village. Je suis resté plusieurs heures. Vers le soir, quand je suis parti, j'ai senti qu'il y avait quelque chose qui m'accrochait. (Bektaş fait un geste de la main droite vers son cœur) Quelque chose qui me retenait. Comme une voix qui me disait de rester (silence). Voilà, je me suis dit que c'était là où je devais habiter. » *Bektaş, Kayalar, avril 2000.*

Il procède alors à une rupture nette en prenant la décision de s'installer dans le village. Alors qu'il devait rentrer en France quelques jours plus tard, le lendemain de cette expérience émotionnelle, il décide de rester à Abalı et de couler les fondations de sa future maison. Cette décision fut assez brutale, puisque ses enfants n'étaient pas au courant.

Comment expliquer cette rupture ? Comment Bektaş explique-t-il son choix ? Il donne d'abord une justification esthétique à cette décision.

« Ce qui nous a manqué beaucoup en France, ce sont les saisons. Il n'y a pas de saison en France. Il y a l'été où il fait très chaud et puis l'hiver. Mais ce n'est pas un vrai hiver. Alors qu'ici, tu as vu l'hiver ! C'est un vrai hiver. Il fait froid, il neige. Il y a de vraies saisons. Et puis, je n'aimais pas la chaleur. À Narbonne, il faisait trop chaud. Alors qu'ici, il ne fait jamais trop chaud. Il fait bon. Même l'été. Et puis, il n'y a pas de vent comme à Narbonne. » *Bektaş, Kayalar, décembre 2000.*

À ce goût des saisons s'ajoutent d'autres raisons, qui tiennent au plaisir du jardinage, à la passion de l'apiculture, au besoin de grand air. Cet « amour de la vie campagnarde » s'accompagne d'un discours critique sur la vie en ville, dénonçant la pollution.

« Le village, c'est en plein air, c'est en plein ciel. Le village, c'est la liberté. Tu pars faire la cueillette des champignons, tu te promènes. En ville, les gens, ils sont devenus comme des oiseaux que l'on a mis dans des cages. On se sent en cage. Chez ma mère, à Ankara, c'est pollué. Alors qu'ici, l'air est bon.

À Ankara, un jour, j'ai ouvert une fenêtre pour fumer une cigarette, ma mère, elle a dit de la refermer parce qu'il y avait de la poussière qui rentrait. Pas de la poussière,

mais de l'air pollué. Tu sais, ils brûlent un charbon de mauvaise qualité et cela reste dans l'air. Ici, il n'y a pas de problème. L'air est pur, l'eau est pure. Les légumes sont bons. Ils ne sont pas pleins de produits chimiques. » *Bektaş, Kayalar, décembre 2000.*

Mais ce discours vantant les bienfaits de la vie campagnarde est le socle d'un autre discours qui souligne l'état de santé de Bektaş. Il est en effet venu pour des raisons de santé, sentant bien que la vie à Ankara ne lui conviendrait pas.

« Je n'aime pas Ankara. Ce n'est pas bien Ankara. Je suis arrivé, j'aurais pu comme les autres m'installer à Ankara. Mais qu'est-ce que l'on fait à Ankara ? Je serais allé au café, j'aurais joué, joué, joué... Merde ! Ça va de temps en temps, mais pas tout le temps ! Ce n'est pas trop mon truc. C'est pas moi, ça ! Je suis bien là, avec une maison, un jardin, une piscine, la nature. » *Bektaş, Kayalar, mai 2000.*

Deux styles de vie se présentent donc à Bektaş. Le premier, ankariote, lui paraît malsain : Ankara est polluée, la vie peu distrayante, monotone mais surtout sclérosante. Se sachant « malade », il ne veut pas mener une vie trop inactive, aussi préfère-t-il la vie campagnarde. Mais alors pourquoi son village ? Ne peut-il pas choisir de s'installer dans un village voisin comme Abalı ou Başköy ?

BF – Mais tu aurais pu très bien aller t'installer dans un village à côté...

Bektaş – Oui, c'est vrai. Mais moi, c'est mon village que j'aime. Il y a de la place, pourquoi aller s'installer dans un autre village ! J'ai grandi dans ce village. J'ai un caractère comme ça. Depuis que je suis arrivé en France, j'avais l'idée de revenir au pays. En France, je t'avais déjà raconté, non ? Pendant trente ans, chaque fois que je faisais un rêve, je me voyais dans ce village. Pourtant j'étais bien installé mais je ne me voyais pas en France. J'avais toujours envie de mon village. »

Bektaş, Kayalar, avril 2000.

Ce sont cependant deux choses bien différentes que désirer habiter dans son village d'origine, même lorsque ce dernier est vide, et vouloir amorcer un mouvement de retour plus général de ses anciens habitants vers ce lieu. Or, c'est bien dans ce cadre que Bektaş a entrepris de reconstruire une maison au village. Car il ne s'agit pas seulement d'une réinstallation, mais bien de la résurrection complète du village. Cette résurrection est vécue sur le mode de la mission, sur un mode religieux, voire mystique. Bektaş prend pour mission de faire revivre ce village et trouve des « signes », comme ce rapace qui vint se poser sur un des rochers du village, pour justifier son action.

« Quand je suis arrivé, les oiseaux ne chantaient plus. C'était un vrai désert. Plus personne n'habitait le village. Il n'y avait plus personne, sauf moi qui commençais à faire les travaux. Mais un jour, alors que l'on travaillait, j'ai vu ce grand oiseau, cet aigle. Il est venu se poser juste sur le grand rocher. Il nous observait. Et pour moi, ça

était un signe : cela voulait dire que je faisais revenir la vie au village. Et j'ai continué pour ça. Pour faire revivre le village. » *Bektaş, Kayalar, décembre 2000.*

Le rêve « prémonitoire » de cette vieille femme de Başköy fut aussi générateur de motivations.

« Il y a une vieille femme qui a fait un rêve. Elle était du village de Başköy. Il y a quelques années. Elle a rêvé que quelqu'un avait entouré les rochers d'une clôture blanche et que quelqu'un s'occupait des roches. Elle a alors demandé qui c'était et on lui a répondu que c'était le fils d'Ali. Mais c'était bien des années avant mon retour. Et quand je suis rentré, elle est venue me voir pour me le dire. Pour me dire que cela faisait longtemps qu'elle le savait que je reviendrais m'occuper du village. » *Bektaş, Kayalar, Avril 2000.*

Bektaş évoque souvent ce rêve prémonitoire, s'inscrivant ainsi dans un destin (*kader*) et marquant dans le même temps son action dans une perspective religieuse.

Le renversement des perceptions esthétiques

Bektaş comprend que pour susciter d'autres retours, il doit renverser les modes de perception du village, et le doter d'un certain confort. En effet, une première impression partagée retenait les aspects formels « négatifs » du lieu (« absence d'infrastructures », « rigueur climatique », « isolement »), et était suffisamment puissante pour faire taire une certaine affectivité, là aussi partagée. Le « village » continuait à « évoquer » ; il trouvait encore écho dans le champ affectif commun, mais sa disparition effective entraînait progressivement sa disparition affective, les propriétés formelles jugées positives (« tranquillité », « pureté » de l'air, de l'eau et des aliments...) étant mises de côté.

Progressivement, Bektaş va renverser ces modes de perception, permettant ainsi une prise de conscience esthétique. En repartant au village, il cherche à démontrer que la réinstallation est possible. Comme nous l'avons vu plus haut, il pallie peu à peu les problèmes d'infrastructure, ce qui résout la question du confort : électricité, téléphone, eau courante, eau chaude et télévision, tout y est : une maison au village peut être aussi confortable qu'un *gecekondu*.

Avec cette démonstration tombaient les derniers obstacles à l'émergence d'un sentiment esthétique partagé par les « villageois ». Les propriétés formelles « négatives » retournaient dans l'ombre, laissant la place aux propriétés formelles positivement connotées. Le retour au village, comme choix esthétique de vie, devenait envisageable. La patrimonialisation prend alors plusieurs figures : reconstruction de maison – en béton et non en pisé –, plantation d'un bois, restauration du cimetière, etc. Plusieurs Kayalarlı y reconstruisent une maison de vacances. Mais seul un couple de fermiers décide, à l'instar de Bektaş, d'y passer l'ensemble

de l'année. En 2002, le village comptait l'été près d'une dizaine de familles, avec huit maisons.

N'investit pas au village qui veut

Si le village provoque de nouveau un engouement, celui-ci rencontre de nouveaux obstacles. En effet, ne retourne pas au village qui veut. Tout d'abord, il faut avoir conservé un peu de terre. Or, très nombreux sont ceux qui vendirent toutes leurs terres pour partir, pensant que jamais ils ne voudraient rentrer.

Ensuite, retourner au village nécessite un investissement financier important. Yıldız a ainsi dépensé près de 10 000 € pour construire sa maison. Haydar, le fils du premier *almanç* de Kayalar, près 20 000 €. Hormis la maison proprement dite, il faut généralement trouver une source pour ne pas craindre de se retrouver sans eau, l'été. Pour ce faire, on attend de préférence la saison sèche et on creuse là où l'on aperçoit un brin de verdure persistant. On va parfois chercher l'eau à 5 m de profondeur et on creuse des tranchées de 600 m pour la ramener à la maison. Le coût de l'opération se chiffre alors à près de 600 €.

Le prix de la réinstallation fait hésiter beaucoup de personnes. Il établit surtout une distinction nette entre ceux qui ne peuvent pas se le permettre et ceux qui le peuvent, à savoir ceux qui ont connu une belle promotion sociale *via* la migration ou l'accès à un bon emploi. Qui sont en effet ces constructeurs, ou qui se déclarent prêts à construire au village ? Plus largement quels sont les usagers de ce village ?

On remarque tout d'abord que sur la douzaine de personnes qui se sont réinstallées ou sont sur le point de le faire, seulement trois ne sont pas allées en Europe : le premier est agriculteur, le second est officier dans l'armée, et le troisième n'est autre qu'Abdullah, dont nous avons vu la réussite économique. Gardons-nous cependant d'établir une équation trop rapide entre Europe et réussite économique. Nous devons en effet regarder de plus près pour voir quelle est la situation de chacun. Il est remarquable qu'ils présentent tous une belle réussite. Se réinstaller au village est donc un luxe que ne peuvent pas s'offrir tous les Ankariotes.

« Moi, je suis fonctionnaire des postes. Je suis aussi trésorier de l'association. Mais je n'ai pas envie d'aller au village. Qu'est-ce qu'il y a là-bas ? Rien ! Ici, c'est plus confortable, il y a le café, les copains, tout ce qu'il faut. Je vais à Ulus, dans un local réservé aux gens des PTT : tout est à moitié prix ! Et puis, il y a une chose : cela coûte cher. Quand tu n'es pas parti en Europe, tu ne peux pas investir comme ça. Tu préfères investir à Ankara. Moi, par exemple, je construis en ce moment dans le quartier de Güzeltepe. Tu n'as pas l'argent pour construire au village ». *Cuma, Ankara, juillet 2001.*

On remarque ici que l'absence d'investissement dans le village n'implique pas que l'on ne s'investisse pas dans l'association : il s'agit de deux choses différentes,

même si la majorité de ceux qui retournent au village ont un rôle très actif dans l'association.

Il ne faut toutefois pas conclure que tous ceux qui ont réussi veulent investir dans le village. Certaines personnes enrichies n'éprouvent aucun besoin de construire une maison à Kayalar et préférèrent investir ailleurs, par exemple à Antalya ou à Ankara. Pourquoi alors le village et pas ailleurs, lorsque l'on a le luxe de choisir ? Pourquoi Kayalar plutôt qu'Antalya ? Parce que d'abord, avoir l'argent pour pouvoir investir dans le village ne signifie pas que l'on en ait assez pour pouvoir investir à Antalya. Ensuite, parce qu'il y a incontestablement un « goût » du village. Ce goût s'enracine dans plusieurs logiques.

Si les personnes interrogées répondent en vantant la qualité de l'air, de l'eau, l'absence de pollution, l'excellence de l'alimentation, d'autres critères liés à la sociabilité entrent aussi en ligne de compte.

« Moi, je préfère ici à Antalya. Je préfère voir ce paysage que la mer. Il faut trop chaud là-bas. Ici, il fait frais l'été. L'air est bon. On est bien ici. Et puis ici, on connaît les gens. À Antalya, qui tu connais ? Tu vas à la plage, tu ne connais personne. Tu ne discutes avec personne ; le soir, tu es chez toi. Alors que là, tu vas chez les voisins, on boit, on fait des parties de *okey* (jeu proche du rami), on fait comme ce soir ; on fait des *mangal* (barbecue), on regarde la télévision ensemble. Ici, on se connaît. C'est plus vivant (*canlı*). » *Haydar, Kayalar, Août 2001.*

À ce bon voisinage s'ajoutent des qualités de décontraction, que l'on ne trouve pas ailleurs selon Sadık.

« Ici, je reste pendant quinze jours ou une semaine. Dès que je peux, je viens. On est tranquille. Je fais le vide. Je n'achète pas le journal, je ne regarde pas la télévision. Je suis en vacances. Je me décontracte complètement. Regarde ce que j'ai fait aujourd'hui : un cerf-volant ! Et tous les gens qui viennent ici en visite, quand ils repartent, ils nous disent que l'on a raison. On est tranquille. Tout le stress de la ville s'en va. Chaque soir, il y a le concert de grillons... » *Sadık, Kayalar, août 2001.*

Devant ce discours d'urbain qui vient profiter du calme de la campagne, nous sommes face à une représentation néo-rurale celle-ci comme lieu de détente, de calme et de santé.

Enfin, il y a l'affectif, le facteur le moins explicite et sans doute le plus important. Lorsque l'on analyse le portrait des vacanciers qui retournent au village, on se rend compte qu'ils l'ont tous quitté alors qu'ils étaient adultes, entre quinze et vingt ans. Ce n'est pas là une question de génération, puisque Abdullah est parti adolescent à la fin des années 1950 et que Sadık l'a quitté vers vingt ans, à la fin des années 1970. La sensibilité villageoise se retrouve essentiellement chez les personnes qui ont migré à la fin de l'adolescence. Les migrants qui sont partis plus âgés ou plus jeunes éprouvent beaucoup moins ce besoin de retour. On peut sans doute l'expliquer par le choc

plus violent du départ, même si plus désiré. Ces personnes qui retournent au village ont généralement vécu une double rupture : partis du village, mais aussi du cadre familial pour aller parfois jusqu'en Europe, leur départ a correspondu avec l'entrée dans la vie adulte et la séparation avec le milieu familial.

À cette rupture s'ajoutent des histoires douloureuses. L'un est orphelin de père ; l'autre a perdu son frère en Allemagne et a un père grabataire ; Bektaş a échappé du coma. Si bien que sans qu'il soit possible d'aller plus loin, on peut aventurer que le retour au village constitue aussi un moyen d'apaiser certaines tensions, ce qui n'implique nullement que ceux qui ont traversé de graves crises retournent nécessairement au village. Moins qu'une psychologie de l'ordre de la « revanche » sur la vie, de la « réparation », nous avancerions plutôt une recherche de « tranquillité », de « havre de paix. »

Toujours dans le domaine de la psychologie, nous devons prendre en compte d'autres facteurs comme le rapport aux parents. Certains enfants construisent des maisons pour leurs parents. Pourquoi ? Pour se débarrasser d'eux, nous avoue Bektaş. De nombreux jeunes Ankariotes considèrent en effet le village comme l'endroit idéal pour que leurs parents passent leur retraite.

« Maintenant, le village c'est bien pour les gens qui sont à la retraite. Ils ne dépendent rien là-bas. Ils font des choses bien : du jardinage, par exemple. Qu'est-ce qu'ils font ici ? Ils vont au café et c'est tout ! Surtout avec la crise économique : ce serait mieux s'ils allaient au village. Ils dépenseraient moins. Mais cela ne leur viendrait pas encore à l'esprit d'aller s'installer au village. Mais nous, on préférerait qu'ils y aillent. » *Meryem, Ankara, décembre 2001.*

Ces retraités ne vont pas au village contre leur gré mais bien parce qu'ils aiment ça, comme Abdullah qui, malgré trois opérations sérieuses, trouve plus plaisant d'aller se promener sous la pluie pour tailler ses arbres et bêcher son jardin que de rester au chaud dans un café d'Ankara à jouer au *tavla*, ceci à la plus grande joie de ses fils lorsqu'ils ne sont pas obligés de venir bêcher avec lui.

Le village comme ressource économique

Le village est donc devenu essentiellement un village de « vacanciers », qui ont un goût prononcé pour la tranquillité, la nature, le jardinage et le bricolage. Mais ce ne sont pas là les seuls usagers du village. Trois paysans le considèrent d'abord comme une ressource économique importante : l'un d'entre eux cultive des betteraves pour les vendre à l'usine de sucre de Sorgun, les deux autres font de l'élevage. Ces trois personnes, qui tirent leur revenu de l'agriculture, sont-elles les seules à voir dans le village une ressource économique ? La réponse est non. On peut être vacancier et en profiter pour faire des provisions pour l'hiver, par exemple. Le village, perçu certes comme un lieu de vacances et de détente, est aussi un lieu de

production, même pour ceux qui ne l'ont pas réinvesti. Ainsi, lorsque Bektaş coupa quelques grands arbres morts, son oncle, à qui appartenaient ces arbres, pensa à faire rapatrier le bois dans un camion à Ankara : il n'y renonça que lorsqu'il s'aperçut que l'opération n'était pas rentable.

Le village est donc un lieu de ressources, au premier rang desquelles on doit compter les denrées alimentaires. Beaucoup d'Ankariotes en ramènent des sacs entiers de provisions, pas seulement parce que ces produits sont considérés comme meilleurs, moins « hormônés », mais aussi parce que leur coût – lorsqu'il y en a un, car très souvent ces produits sont donnés – est bien moins élevé. Cet approvisionnement du village peut jouer un rôle considérable dans les budgets familiaux.

Il y a d'abord le fromage villageois que l'on ne trouve pas en ville. Il ne s'agit pas du fromage blanc, mais du *çökelek*, un fromage poudreux à base de lait écrémé : fabriqué aux mois de mai-juin, il est tassé en couches alternées avec du fromage blanc (*beyaz peynir*) dans une cruche en terre, dans une proportion de un pour trois. Ce fromage est consommé l'hiver, alors que l'on mange l'été plus volontiers du fromage frais. Notons que l'on ne consomme du fromage qu'au petit déjeuner et non pendant les autres repas.

D'autre part, on fait venir du village un certain nombre de denrées séchées en automne comme l'églantier, les haricots verts, les aubergines, les tomates, les oignons, ou des denrées plus luxueuses, comme le miel.

Enfin, viennent les denrées de base telles les lentilles, le blé, le *bulgur*, les haricots, les pois chiches. Pour obtenir celles-ci, certaines familles confient leurs terres en métayage (*orta çiftlik*) à des agriculteurs d'Abalı ou de Başköy : elles obtiennent ainsi la moitié de la récolte. La grande partie est enssemencée avec du blé russe qui donne un rendement de un pour quinze. Ce blé est destiné à faire de la farine. Les familles ankariotes récupèrent une partie en nature pour les besoins familiaux, soit environ 50 kg par an. Le reste est vendu, et elles touchent ainsi une certaine somme d'argent. Il en va de même pour les lentilles, les haricots, etc. Pour cela, elles font un voyage par an au village.

Mais toutes les terres ne sont pas enssemencées avec ce blé russe. En effet, ce dernier, bien que plus rentable, ne convient pas pour la fabrication du *bulgur*. Il faut dès lors planter une sorte de blé spécifique, le *yarma*. Le cas de la famille de Sadık est à ce titre assez exemplaire : chaque année depuis 1997, son métayer lui apporte sa part de blé pour *bulgur* qu'elle lave, cuit, sèche, nettoie, puis apporte au moulin. Elle fabrique ainsi 240 kg de *bulgur* par an. Du temps du village, il en fallait le double pour une famille. De nos jours, avec l'introduction du riz, 32 kg suffisent pour une famille ankariote². Sadık en distribue près de 160 kg aux *akraba* d'Ankara et en réserve 16 kg pour son frère d'Allemagne. Sa mère enfin conserve intacts 96 kg de blé *yarma* pour faire de la soupe.

2. D'une façon générale, l'urbanisation entraîne une baisse de la consommation du « *pilav* » (riz et *bulgur*) au profit des légumes (Gökçe, 1971 : 123).

Mais cette technique de ravitaillement s'amenuise considérablement en raison de la perte des savoir-faire culinaires entre génération. Même si la cuisine quotidienne reste parente de celle du village, avec une prédominance des plats bouillis (*sulu yemekleri*), les jeunes femmes ne savent plus comment cuisiner la matière première que constitue le blé. Aucune jeune fille née à Ankara, par exemple, ne sait comment nettoyer le blé pour obtenir du *bulgur*. Plus généralement, des mets qui constituaient la base de la cuisine villageoise disparaissent : nulle d'elles, par exemple, ne sait fabriquer du *yufka*. Elles ne savent pas non plus comment faire des *erişte*, ces pâtes villageoises. Ces jeunes femmes ont perdu un ensemble de savoir-faire que leurs cousines des villages d'Abalı ou de Başköy, elles, ont conservé.

Toutefois, la plupart des produits agricoles produits au village peuvent être utilisés pour d'autres plats que ceux traditionnellement confectionnés. En outre, même s'il existe un certain changement culturel au niveau de la cuisine, le village continue à être un lieu où l'on produit de la richesse. Or, il semble justement que cela soit le cœur du problème.

Le village comme lieu d'affrontement

Le village est donc une source de revenus, un lieu de ressources, cela d'autant plus que dans le cadre des subsides du fonds monétaire international dont bénéficie l'État turc, une aide agricole est accordée aux agriculteurs depuis 2001. Chaque année durant cinq ans, les propriétaires de terres agricoles ont droit à 10 millions de livres turques (10 nouvelles livres turques YTL) par *dekar* (1000 m²), sur présentation des titres de propriété (*tapu*). Lorsque le cadastre n'a pas été effectué, le *muhatar* établit un certificat sur l'honneur : c'est ainsi qu'Abalı a doublé sa superficie cultivée en moins de quelques mois. Avec la complicité du maire, les habitants déclarent le double de ce qu'ils possèdent. Kayalar ne bénéficie pas de cette chance : le cadastre est passé au début des années 1950. Il reste cependant que cette aide a contribué à renforcer l'intérêt de certains pour leur patrimoine foncier au village. En 2001, seules treize personnes ont bénéficié de cette aide, mais il est intéressant de constater que seulement la moitié avait reconstruit au village. Les autres touchent l'aide, sans voir dans le village un lieu susceptible d'être investi par ailleurs.

Cette source d'argent n'est pas la seule. Quatre ans après le début de ce « retour aux sources », on dénombre une vingtaine de procès à Kayarli, pour quatre habitants et une dizaine de maisons, par ailleurs vides six mois de l'année. Un record qui ne cesse d'étonner le sous-préfet, ainsi que le président du tribunal : « Comment est-ce possible ? Qu'est-ce qui se passe dans ce village ? Il y a quatre maisons et vingt procès ! Jamais je ne suis allé autant dans un village ! » On peut être étonné de ce nombre important, d'autant que l'on a vu la frilosité des Kayalarlı avec l'administration. Sans doute le jeu en vaut-il la chandelle.

Plusieurs types de procès sont identifiables. Le premier repose indiscutablement sur une duperie. Le village a été cadastré au début des années 1950.

Normalement, toute transaction de terres doit donc se faire avec un *tapu*, le titre de propriété. Lorsque celui-ci n'existe pas, comme dans le cas d'un village non cadastré, les individus désireux de vendre leurs terres signent un document (*senet*) reconnaissant la vente aux nouveaux acquéreurs. Le *senet* n'est valable que s'il n'y a pas de *tapu*. Lorsque celui-ci existe, le *senet* n'a aucune légalité. La duperie consiste donc à vendre un terrain avec un *senet*, en prétendant que le *tapu* a été perdu, pour ensuite ouvrir un procès en brandissant le *tapu*. Les résultats sont remarquables : généralement, le plaignant gagne son procès et récupère ainsi la terre qu'il a vendue quelques années auparavant en empochant une indemnisation. Les frais du procès, au minimum 400 millions de livres turques, soit 240 €, sont à la charge du perdant. Il existe quelques variantes, comme l'histoire des peupliers de Kara Mehmet. Kara Mehmet est un spécialiste de ce stratagème. Il a ainsi vendu avec un *senet* un terrain peu fertile parce que trop humide à un voisin de Başköy. Ce dernier y a fait pousser des peupliers italiens (*selvi kavak*). Le *selvi kavak* est un arbre récent en Anatolie : il a été développé sous l'impulsion des réformes kémalistes pour pallier les graves problèmes de déforestation et d'érosion des sols. Il constitue de nos jours l'un des bois de construction les plus courants dans la région de Yozgat. Kara Mehmet attendit patiemment que les arbres arrivent à maturité, puis il fit un procès à son voisin : il récupéra ainsi sa terre, la moitié de la plantation et une indemnisation.

Le deuxième type de procès ressemble au premier, en ce que le plaignant porte plainte pour occupation et exploitation illégale d'un terrain, comme précédemment, sauf qu'ici il n'y a pas d'acte de vente (*senet*). Les cas de figures sont alors nombreux. En effet, les agriculteurs des villages voisins ont parfois fait sauter les tas de pierres (*şur*, frontière) qui, comme leur nom l'indique, marquaient la frontière entre les différentes propriétés, pour pouvoir exploiter les champs des Kayalarlı en leur absence. La plainte peut également concerner des terres communales, comme lors de l'empiètement illégal sur une route ou du pâturage sur une terre communale. Ainsi Turak, l'un des trois paysans du village, a fait un procès au berger de Başköy pour cette raison. Ce dernier a perdu et a dû payer les frais. Quant à Turak, il a empoché environ 10 €. La moindre occasion suffit pour ouvrir un procès, si l'on sait que l'on va gagner, sans payer de frais.

Derrière ces procès se cachent souvent d'autres logiques et d'autres conflits familiaux. Ils sont aussi l'expression de tensions que le retour au village a ravivées. Cela est particulièrement visible dans les deux procès intentés à Abdullah et à Bektaş. En mars 2000, Abdullah construit une maison sur un terrain qu'il avait acheté, trente ans auparavant, aux héritiers d'un Korkusuz. À cette époque, Abdullah fait preuve de négligence, car il n'a pas pris pas la peine d'acquiescer le *tapu* : « C'était compliqué. Il fallait faire le tour des héritiers pour qu'ils donnent tous leur permission, il fallait descendre à Sorgun, faire des papiers. J'ai fait signer un simple *senet*. »

Mais au moment où il ne reste plus que la toiture à installer, Kara Mehmet, le frère du vendeur entre-temps décédé, ouvre un procès pour occupation illégale du

terrain. Il brandit alors le *tapu* qu'il avait soigneusement gardé. Le juge tranche : il décide d'arrêter la construction. Abdullah produit des témoins de la famille Korkusuz qui se rangent de son côté, mais le juge, trouvant louche que des membres d'une famille témoignent contre l'un des siens, croit reconnaître une manipulation d'Abdullah qu'il sait riche. Il donne raison à Kara Mehmet, d'autant que juridiquement, un *senet* ne vaut rien face à un *tapu*. Abdullah fait appel, mais il perd de nouveau en 2004. Kara Mehmet gagne donc et sa famille récupère le terrain et la maison. Ce qui nous intéresse ici, c'est de savoir pourquoi Kara Mehmet a décidé d'ouvrir un procès contre Abdullah. Sans doute pour gagner de l'argent. Le terrain ne lui appartenant pas, il reviendra aux descendants de son frère. Pourquoi dès lors se lancer dans un procès ? Simplement parce que le retour au village des Ankaritotes inquiète Kara Mehmet, qui fut un de ceux qui ont tout vendu pour se rendre à Sorgun. Lors de la période d'« anarchie », à la fin des années 1970, il a demandé à l'un des membres de la famille Eren de lui prêter un morceau de terrain pour construire une bicoque qui lui sert d'étable et de maison lorsqu'il vient au village. Depuis que le mouvement de retour s'amorce, il a peur, avec raison, que son préteur ne vienne lui réclamer son terrain : il se retrouverait alors sans rien. Il décide alors d'attaquer Abdullah pour tenter de récupérer le terrain familial, espérant ainsi s'assurer une retraite.

L'affaire dure, ce qui envenime les relations de voisinage. Bektaş essaye de rester en dehors de la mêlée, jusqu'à ce que celle-ci le happe. Haydar Doğan lui intente un procès parce que la maison de Bektaş empiéterait sur son terrain. Les géomètres viennent et établissent qu'en effet la maison de Bektaş empiète de 20 m², au niveau de la cuisine, sur le terrain d'Haydar. La stratégie de Bektaş est d'alors d'éviter le conflit : il propose à Haydar de racheter son terrain ou de l'échanger contre une autre parcelle de 100 m². Ce dernier peut exiger qu'il détruise sa cuisine. En jouant de cette façon, Bektaş met l'opinion villageoise, de son côté. Aussi Haydar ne peut-il aller jusqu'au bout, sans risquer le discrédit auprès de ce réseau. Il finit après d'âpres discussions par accepter la proposition de Bektaş. Mais pourquoi Haydar a-t-il ouvert ce procès contre Bektaş. En fait, Haydar est un parent de Kara Mehmet, et l'objectif était de déstabiliser la famille Yıldız, promotrice du retour au village.

On voit à travers ces deux exemples comment des conflits entre lignages renaisent, alors qu'ils s'étaient atténués avec l'exode rural. On voit aussi comment le réseau villageois recrée devient un acteur central : l'opinion joue un rôle fondamental dans le déroulement de ces conflits. Les *dedikodu* émis par le village redeviennent performants, ce qu'apprend Bektaş à ses dépens. Un jour, son oncle Kemal arrive au village, sort un morceau de cadastre et commence à crier : « Il paraît que tu mords sur la route principale avec ta clôture et que tu as fermé une route avec ton bassin ! ». Interloqué, Bektaş demande qui a dit ça. « À Ankarâ, on dit ça ! ». La dispute dure une heure, Bektaş essayant d'expliquer à son oncle que si la route est en effet coupée, c'est parce que maintenant elle ne sert plus à rien, qu'il vaut mieux passer avec les tracteurs ailleurs, et que sa clôture n'empiète nullement sur la route.

Rien n'y fait... « À Ankara, on dit que tu coupes les routes ! » répète inlassablement Kemal. « Parce que tu comprends, commente Sadık, les vieux et les autres, ils veulent que cela reste comme avant. Mais avant, tu sais, on ne touchait jamais à une route. Même si elle ne servait à rien, on n'y touchait jamais. Et eux, c'est pareil. Ils ne veulent pas non plus que l'on touche aux routes, même si elles ne servent plus à rien. Avant, on avait peur des jalousies, des *dedikodu*. » Et maintenant aussi : un réseau villageois porteur de normes *via* les *dedikodu* s'est remis en place. Il fonctionne sur les mêmes modes qu'avant et influence ce qui se passe au village.

Le village suscite donc des conflits à l'intérieur du réseau recréé : il devient de nouveau un espace de discordes, de confrontations, de rapports de force, voire de bagarres. Mais, à la différence du village d'avant la migration, il est aujourd'hui un espace de conflits dépourvu de mécanismes de régulation sociale : en l'absence de normes respectées – ou dont le respect puisse être imposé et sanctionné –, de tribunal populaire, c'est devant le tribunal tout court, par ultime recours à la loi nationale et à l'État, que se terminent les conflits.

Le paroxysme de ces tensions a été atteint lors de la fête d'août 2001 organisée par l'association de Kayalar. Depuis 1998, cette fête se déroulait au village. En 2001, en raison des différents procès et d'innombrables tensions entre les familles, elle se termine par plusieurs bagarres : « Ils sont arrivés et au lieu de se mettre en commun, de danser, de visiter le village ensemble, ils se sont retirés chacun dans son coin. Ils ne se sont pas parlés et ils ont commencé à faire le tour du village pour voir si personne n'empêchait sur leurs terres. Ils sont allés dans les champs pour ça. Alors à la fin, avec l'alcool, il y a même eu des bagarres » explique Bektaş.

De retour à Ankara, la tension régnait au sein du réseau villageois. L'année suivante, en juillet 2002, le bureau de l'association a sagement décidé de ne pas faire le pique-nique au village, mais dans un parc national non loin d'Ankara. La fête s'est alors très bien déroulée et une femme dira en voyant la magnifique ronde se former : « *Bak ! Köy yeniden başladı !* » (« Regarde ! Le village recommence de nouveau ! »). Est-ce vraiment le cas ? On constate en tout cas que le village, comme lieu, est un obstacle au « village » comme réseau de sociabilité : le village est contre le « village ». Pour que le « village » vive, il semble que Kayalar doive disparaître. S'opposent pourtant à cette condamnation certaines personnes, au premier rang desquelles Bektaş qui trouve dans ces conflits la confirmation de sa réussite. « Avant, on disait "Kayalar : disparu !" Dans leur tête, c'était ça : le village, il n'y en a plus. Mais maintenant, ils ne disent pas ça. Kayalar, ça commence à revivre. Ils disent plus ça. Ça commence à revivre. Jusqu'à maintenant, ils s'en foutaient puisqu'il n'y avait plus de village. Maintenant, ils disent que "tout ces ennuis, c'est à cause de toi." Tout le monde commence à chercher pour savoir ce qui reste de terrain. Et moi... Moi, ça me fait plaisir. Ça ne me fait pas plaisir, ces histoires de tribunal... Mais moi, ça me fait plaisir... Soit pour le terrain, soit pour autre chose, mais les gens, ils sont présents. Pas question de parler d'abandon. Maintenant, il est présent, le village ! Il est là ! » (Bektaş, Août 2001, Kayalar). Avec Bektaş, le « village » reforme un champ social mettant ainsi fin aux vacances de Kayalar.

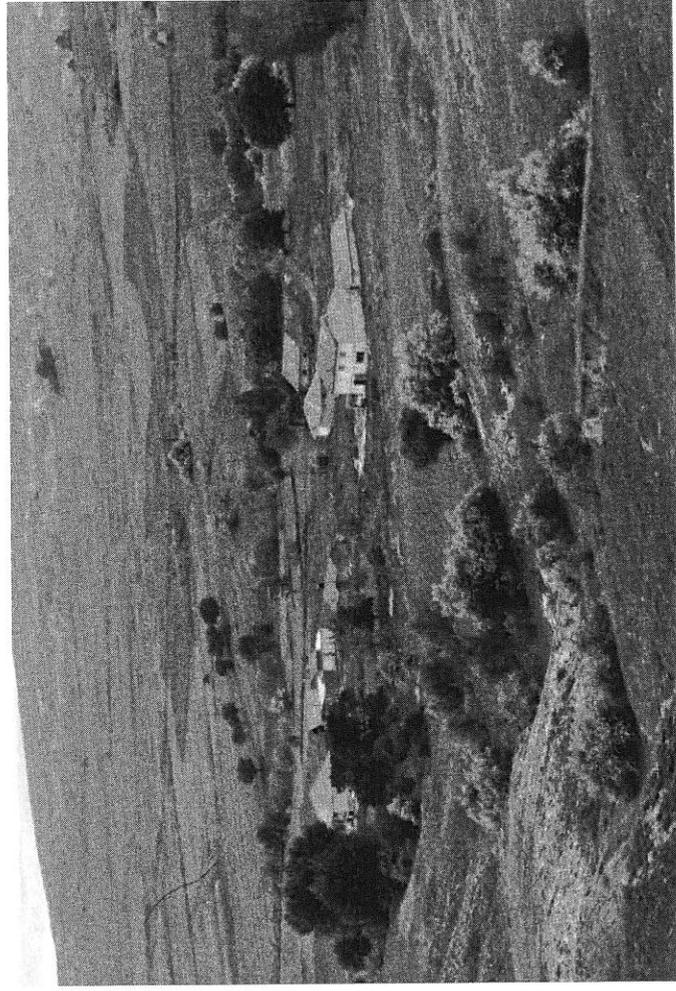


Illustration 5. Vue de Kayalar (phot. B. Fliche).

Vers des territoires en archipel

Nous voici revenu à notre point de départ, à l'ombre des trois rochers qui surplombent Kayalar. Que pouvons-nous retenir de ce parcours migratoire? Se demander pourquoi ce village a disparu au milieu des années 1970 revient d'abord à appréhender la propension particulière au départ des Kayalarlı, en dégagant un faisceau de causalités articulant plusieurs niveaux d'observation. L'étude de l'immigration inverse ce regard. Il ne s'agit plus de montrer les déterminants du départ mais d'appréhender les effets que le phénomène analysé produit. L'attention se porte donc vers l'aval, en s'attachant aux changements qu'ont connus ces anciens villageois. Dans les lieux d'implantation étudiés, on observe des reconfigurations sociales divergentes qui s'expliquent par les contextes d'implantation et qui entraînent un certain nombre de changements d'habitus. Nous nous sommes ici essentiellement concentré sur les mutations vécues au niveau de l'esthétique quotidienne.

Dans ces transformations d'esthétique et d'habitus, les migrants d'Europe jouent un grand rôle. Ils vivent aussi des évolutions majeures qui ont en retour des effets au pays. Le plus bel exemple en est probablement la recréation d'une esthétique néo-rurale : elle a pour initiateur un *gurbetçi* de Narbonne, qui prenait lui-même pour modèle les villages néo-ruraux de la campagne narbonnaise. Il n'est pas innocent que beaucoup d'anciens *almancı* partagent son engouement et que certains *gurbetçi* se lancent à leur tour dans cette patrimonialisation en créant des *şark köşesi* (coin oriental) dans leurs salons, que cela soit à Remscheid ou à Narbonne ; ils seront ensuite suivis par des Ankariotes.

Ce parcours migratoire nous montre combien des territoires aussi hétérogènes que les villages, les mégapoles anatoliennes et les banlieues de l'Europe sont aujourd'hui en relation. Même s'il faut se départir d'une vision « sédentaire » de l'Anatolie avant 1950 (Fliche 2006b) – du monde rural en général (Albera 2000) –, la société turque se caractérise de nos jours par ce que nous pourrions appeler, à la suite d'Altan Gokalp et de Stéphane de Tapia (2005), des « territoires en archipel ». Ces derniers se distinguent des territoires circulatoires de marchands et de grands circulants décrits par Cesari (2002), Péraldi (2001) ou Tarrus (2000) pour la Médi-

terraneé. Si des circulations sont observables entre les différents espaces investis, il reste que ces mobilités ne sont pas le moteur principal de production des richesses. Celles-ci sont obtenues d'abord dans des contextes d'ancrage localisé qui passent par une sédentarisation des populations après migration. Cela ne signifie pas, bien sûr, que cette mise en archipel de territoires hétérogènes n'a pas de conséquences, notamment économiques (Abadan-Unat, 1976 ; Gokalp, 1981 ; Tapia, 1996). Au contraire, comme nous avons pu le voir au long de cette pérégrination ethnologique, ces archipels induisent des dynamiques et des différenciations culturelles et sociales fondamentales qui se traduisent par une différenciation importante des habitats. Ainsi, la migration et les socialisations conséquentes des Kayalarlı dans divers contextes ont accentué l'hétérogénéité de leurs habitats. Ces derniers ne sont plus forcément cohérents entre eux.

Cette absence d'homogénéité ramène à un lieu commun des études sur la Turquie, largement conçue comme une société « partagée ». La plupart des travaux repose sur ce paradigme de la faille « schizoïde » (Gokalp, 1994b) : un pays partagé entre « Orient » et « Occident », entre « modernité » et « tradition », à la fois « laïc » et « musulman », etc. Nous l'avons vu, on retrouve ce grand couple d'oppositions concernant le « village urbain » ou les études sur le *gecekondu* (« rural » et « urbain »). Dans ce cadre, on a souvent cherché à « identifier » la société turque, à dire ce qu'elle était « vraiment ». Cela débouche généralement sur le constat d'une ambiguïté, d'une situation d'entre-deux. Une fois avoir affirmé cette division et dit que les acteurs se situaient dans l'entre-deux ; il est rare que l'on se demande comment il est possible de vivre avec ces contradictions.

L'étude de ces tensions révèle pourtant que s'il y a un « art de faire » du pauvre ou du dominé (Scott, 1990), il est aussi un « art d'exister » consistant à concilier des habitats issus de matrices socialisatrices différentes et parfois contradictoires.

Bibliographie

- Abadan-Unat (Nermin), 1976, *Migration and Development : a Study of the Effects of International Labour Migration on Boğazlıyan District*, La Hague / Ankara : NUFFIC.
- Akdağ, (Mustafa), 1945, « Celali İsyanlarının başlaması » [Le commencement des soulèvements Celali], *Ankara Üniversitesi Dil Tarih ve Coğrafya Fakültesi Dergisi*, vol. 4 n°1, p. 22-50.
- Akgönül (Samim), Dumont (Paul), Pérouse (Jean-François) et de Tapia (Stéphane), 2002, *Migrations et mobilités internationales : la plate-forme turque*, Istanbul : « Les dossiers de l'IFEA n° 13 », série « Turquie d'aujourd'hui ».
- Albera (Dionigi), 2000, « Migration, marges et métiers », *Le Monde alpin et rhodanien*, 1^{er}-3^e trimestres, p. 7-21.
- Alpar (İstiklal), Yener (Samira), 1991, *Gecekondu araştırması* [recherche sur le *gecekondu*], Ankara : Sosyal Planlama Başkanlığı.
- Andezian (Sossie) et Streiff-Fenart (Jocelyne), 1983, « Relations de voisinage et contrôle social. Le rôle des femmes dans les communautés maghrébines immigrées dans le sud de la France », *Peuples Méditerranéens*, n°22-23, p. 249-255.
- Andrews (Peter Alford) (dir.), 1989, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden : Reichert, Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, Geisteswissenschaften, n° 60.
- Appadurai (Arjun), 1995, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Arnaud (Jean-Luc), Depaule (Jean-Charles), 1985, *À travers le mur*, collection « Alors », Centre Georges Pompidou, Paris.
- Atalay (Beşir), Konaş (Mehmet), Beyazıt (Sema) et Madenoğlu (Kemal), 1992, *Türk aile yapısı araştırması* [Recherche sur la structure de la famille turque], Ankara : T. C. Başbakanlığı, Sosyal Planlama Genel Müdürlüğü.
- Autant (Claire), 2000, « Les réseaux de parenté et les recompositions familiales des migrants de Turquie », in : I. Rigoni (coordination), *Turquie : les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, Paris : Syllepse, p. 165-178.

- , 2002, *Les chemins de familles entre France et Turquie : réseaux de parenté et négociation du destin en migration*, thèse de doctorat en Ethnologie, sous la direction d'Altan Gokalp, EHESS, Paris.
- Ayata (Sencer), 1989, « Toplumsal Çevre olarak gecekondü ve apartman » [Le gecekondü et l'appartement comme environnements sociaux], *Toplum ve Bilim*, n° 49, p. 101-127.
- , 2002, « The new middle Class and the Joys of Suburbia », in D. Kandioti et A. Saktanber, 2002, *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Londres et New-York : I.B. Tauris, p. 25-42.
- Aydingün (Ismail), Sirkeci (Ibrahim) et İçduygu (Ahmet), 1998, *Türkiye'de İçgöç* [La migration interne en Turquie], Istanbul : Tarih Vakfı.
- Barkan (Ömer Lüftü), 1949-1950, « Les déportations comme méthode de peuplement et de colonisation dans l'Empire ottoman », *Revue de la faculté des sciences économiques de l'Université d'Istanbul*, vol. XI, p. 67-131.
- Barth (Fredrick), 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières » in P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, F. Barth, *Théories de l'ethnicité*, Paris : PUF, p. 203-249.
- Basgöz (İlhan), 1983, « The meaning and dimension of change of personal names in Turkey », *Turcica*, vol XV, p. 201-218.
- Baudrillard (Jean), 1969, « La morale des objets. Fonction – signe et logique de classe », *Communication* n° 13, p. 23-50.
- Bazin (Marcel), 1986, « Les disparités régionales en Turquie », in A. Gokalp (dir.), *La Turquie en transition : disparités, identités, pouvoirs*, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 17-47.
- Behar (David), 2002, *Les universités privées d'Istanbul*, Istanbul : « Les dossiers de l'IFEA » n° 10, série « Turquie d'aujourd'hui ».
- Benedict (Peter), 1974, « The *kabul giünü* : structured visiting in an anatolian provincial town », *Anthropological Quarterly*, vol 47 n° 1, p. 28-47.
- Berry-Chikhaoui (Isabelle) et Deboulet (Agnès), 2000, *Les Compétences des citadins dans le Monde arabe. Penser, faire et transformer la ville*, Paris : Karthala.
- Berry-Chikhaoui (Isabelle) et Deboulet (Agnès), 2002, « L'enjeu de la question des compétences des citadins. Illustrations sur le monde arabe », *L'Homme et la Société*, n° 143-144, p. 65-86.
- Boratav (Pertev N.), 1976, « D'un certain nombre de comportements gestuels et de leur symbolisme chez les Turcs », in J. Pourier et F. Raveau (dirs.), *L'autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, Paris, Berger-Levrault, p. 103-116.
- Bourdieu (Pierre), 1980, *Le Sens pratique*, Paris : Éditions de Minuit.
- Bozarslan (Hamit), 1992, « État, religion, politique dans l'immigration », *Peuples méditerranéens*, n° 60, dossier « Turquie, l'ère post-kémaliste ? », p. 115-133.
- , 1999, « Le phénomène milicien : une composante de la violence politique dans la Turquie des années 1970 », *Turcica*, vol. XXXI, p. 185-244.
- Bromberger (Christian), 1973, « Ethnologie, linguistique, esthétique. Note sur le style ethnique », in *L'Homme, Hier et Aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan*, Paris : Cujas, p. 263-278.

- , 1979, « Technologie et Analyse sémantique des objets : pour une sémio-technologie », *L'Homme*, XIX (1), p. 105-140.
- , 1989, « Du grand au petit. Variations des échelles et des objets d'analyse dans l'histoire récente de l'ethnologie de la France », in I. Chivas et U. Jeggle (dirs.), *Ethnologie en Miroir*, Paris : Maison des Sciences de l'Homme, p. 67-94.
- , 1997, « L'ethnologie de la France et ses nouveaux objets. Crise, tâtonnements et jouvence d'une discipline dérangeante », *Ethnologie française*, XXVII, n° 3, p. 294-313.
- , 1998, *Les Passions ordinaires*, Paris : Bayard.
- Çağlar (Ayşe), 2002, « A table in Two Hands », in D. Kandioti et A. Saktanber, *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Londres et New-York : I.B. Tauris, p. 294-308.
- Çalışlar (Oral), n.d., *12 Mart'tan 12 Eylül'e Mamak* [Mamak, du 12 mars au 12 septembre], Istanbul : Aralık Yayınları.
- Certeau (Michel de), 1990, *L'Invention du quotidien. 1. L'art de faire*, Paris : Gallimard.
- Cesari (Jocelyne) (dir.), 2002, *La Méditerranée des réseaux*, Paris : Maisonneuve et Larose.
- Chiva (Isac), 1990, « Le patrimoine ethnologique : l'exemple de la France », *Encyclopédie Universalis*, vol. 24, symposium, p. 229-241.
- Copeaux (Étienne), 2000, « Le consensus obligatoire », in I. Rigoni (coordination), *Turquie : les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, Paris : Syllepse, p. 89-104.
- Cuinet (Vital), *La Turquie d'Asie. Géographie administrative, statistique descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie – Mineure*, tome II, Paris : Ernest Leroux, 1892.
- Cuisenier (Jean), 1965, « Matériaux et hypothèses pour une étude des structures de la parenté en Turquie », *L'Homme*, vol. IV, n° 1, p. 73-89.
- Cuisenier (Jean), 1975, *Economie et parenté : leurs affinités de structure dans le domaine turc et dans le domaine arabe*, Paris : Mouton.
- Degenne, (Alain) et Forsé (Michel), 1994, *Les Réseaux sociaux*, Paris : Armand Colin.
- Delaney (Carol), 1991, *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley : University of California Press.
- Delaney (Carol), 1994, « Untangling of the meaning of the hair in Turkish society », *Anthropological Quarterly*, vol. 67, n° 4, p. 159-171.
- Deli (Fadime), Pérouse (Jean-François), 2002, *Migrations internes vers Istanbul : discours, sources et quelques réalités*, Istanbul : « Les dossiers de l'IFEA n° 9 », série « Turquie d'aujourd'hui ».
- Doğan (Durali), 1995, *Sorgun 95'* [Sorgun en 1995], Ankara : Devran.
- Dorronsoro (Gilles), 2005, *La Turquie conteste*. Paris : CNRS Éditions.

- Duben (Alan), 1982, « The significance of family and kinship in urban Turkey », in Ç. Kağıtçıbaşı (dir.), *Sex, Roles Family and Community in Turkey*, Bloomington : Indiana University Turkish Studies, p. 73-99.
- Dubetsky (Alan), 1976, « Kinship, primordial ties, and factory organization in Turkey : an anthropological view », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 7, n° 3, p. 433-451.
- Dumont (Paul), Jund (Alain) et de Tapia (Stéphane) (dir.), 1995, *Enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, Paris : L'Harmattan.
- Duygu (Süleyman), 1953, *Yozgat Tarihi ve Çapanoğulları* [L'histoire de Yozgat et les Çapanoğullu], Istanbul : Sayar.
- Elias (Norbert), 1991a, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube.
- , 1991b, *La Société des individus*, Paris : Fayard.
- Erder (Sema), 1996, *Istanbul'a bir kent kondu : Ümraniye* [Une ville a été posée à Istanbul : Ümraniye], Istanbul : İletişim.
- Erman (Tahire), 1997, « Squater (gecekondu) housing versus apartment housing: Turkish rural-to-urban migrant residents' perspectives », *Habitat international*, vol. XXVIII, p. 91-106.
- Erman (Tahire), 1998, « Becoming « urban » or remaining « rural » : the view of Turkish rural-to-urban migrants on the « integration » question », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30, p. 541-561.
- Esergin (Kenan), 1975, *Milli Mücadelede iç ayaklanmalar*, Ağrı : Istanbul.
- Establet (Roger), 1997, *Comment peut-on être français ?* Paris : Fayard.
- Fabre (Daniel), 1997, « Le patrimoine, l'éthnologie », in P. Nora (dir.), *Science et conscience du patrimoine*, Paris : Fayard, éd. du patrimoine, p. 59-72.
- Flanquart (Hervé), 1999, « Un désert matrimonial. Le célibat des jeunes femmes d'origine maghrébine en France », *Terrain* n° 33, p. 127-144.
- Fliche (Benoît), 2000, « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, n° 35, p. 155-165.
- , 2004, « "La modernité, elle est en bas" : ruralité, urbanité chez les habitants d'un gecekondu d'Ankara », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n° 1, *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>.
- , 2005 a, « Blood, gelin and love: changes in patterns of alliance among Alevi Groups », in Markussen H.I., dir., *Alevism and social change*. ISIS, Istanbul, p. 31-44.
- , 2005 b, « The *hemşhiritlik* and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 2, Hometown Organisations in Turkey, URL : <http://www.ejts.org/document385.html>.
- , 2005 c, « De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie », in Dorransoro G., dir., *La Turquie conteste*. CNRS Éditions, Paris, p. 147-165.

- , 2006 a, « l'Évènement et le quotidien : une ethnologie du salon dans un quartier de "gecekondu" d'Ankara (Turquie) », *Anthropology of the Middle East*, vol. 1, n° 1, p. 25-36.
- , 2006 b, « Le nomade, le saisonnier et le migrant : une culture de la mobilité en Anatolie centrale? », *Études Rurales*, n° 177, p. 109-120.
- Gans (Herbert), 1962, *The Urban Villagers*, New York : Free Press.
- Gütemez (Ali), Wilpert (Czarina), 1987, « La microsociété des Turcs à Berlin », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 3, n° 1 et 2, p. 175-197.
- Gluckman (Max), 1963, « Gossip and Scandal », *Current Anthropology*, n° 4, p. 307-316.
- Gokalp (Altan), 1980a, *Têtes Rouges et Bouches Noires. Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris : Société d'ethnographie.
- Gokalp (Altan), 1981, « Les Turcs : revenus de l'émigration et nouveau statut social », in J.-P. Garson et G. Tapinos (dir.), *L'Argent des immigrés*, Paris : PUF, p. 247-266.
- , 1986, « Espace rural, village, ruralité », in A. Gokalp (dir.), *La Turquie en transition: disparités, identités, pouvoirs*, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 49-82.
- , 1987, « Le dit de l'os et du clan. De l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien », *L'Homme*, n° 102, XXVII, p. 99-108.
- , 1989, « Mariage "alla turca" : la tradition sera-t-elle de la noce ? », *Archives des Sciences sociales des Religions*, vol. 68, n° 1, p. 51-63.
- , 1994a, « Mariage de parents » : entre l'échange généralisé et le mariage parallèle », in P. Bonte, F. Héritier (dirs.), *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris : Éditions de l'EHESS, p. 439-452.
- , 1994b, « Les alevî », in S. Yerasimos (dir.), *Les Turcs : Orient et Occident, islam et laïcité*, Paris : Autrement, série monde, hors-série n° 76, p. 112-125.
- Gökçe (Birsen) (dir.), 1996, *II Ulusal sosyoloji Kongresi, Toplum ve Göç*, [II congrès international de sociologie. Société et migration], Ankara : Sosyoloji Derneği.
- Gossiaux (Jean-François), 1992, « Communauté », in P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris : PUF, p. 165-166.
- Grafmeyer (Yves) et Joseph (Isaac), 1990, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, France : Aubier.
- Güneş-Ayata (Ayşe), 1996, « Solidarity in urban Turkish family », in G. Rasuly-Paleczek (dir.), *Turkish Families in transition*, Francfort, Berlin, New York, Paris, Vienne : Peter Lang, p. 98-113.
- Hann (Chris), 1990, *Tea and the Domestication of the Turkish State*, Huntington : The Eothen Press.
- Hannerz (Ulf), 1980, *Explorer la ville*, Paris : Éditions de Minuit.
- Héran (Jean-François), 1987, « La seconde nature de l'habitus », *Revue française de sociologie* XXVIII, p. 385-416.

- Höfheld (Volker), 1984, « Gecekondu, Dörfer am Rande türkischer Städte? » [Les *gecekondu*, des villages à la périphérie des villes turques ?], *Geographische Rundschau*, vol. 36, n° 99, p. 444-450.
- Hütteroth (Wolf-Dieter), 1982, *Türkei* [La Turquie], Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Band 21.
- Kandiotti (Deniz) et Saktanber (Ayşe) (dirs.), 2002, *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Londres et New York : I. B. Tauris.
- Karpat (Kemal), 1976, *The Gecekondu - Rural Migration and Urbanization*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kastoryano (Riva), 1986, *Etre Turc en France. Réflexions sur familles et communauté*, Paris : L'Harmattan.
- Kaufmann (Jean-Claude), 2001, *Ego, Pour une sociologie de l'individu*, Paris : Nathan.
- Kayser (Bernard), 1990, *La Renaissance rurale. Sociologie des campagnes du monde occidental*, Paris : Armand Colin.
- Kehl-Bodrogi (Krisztina), 1988, *Die Kizilbaş / Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien* [Les Kizilbaş / Alévis. Recherches sur une communauté religieuse ésotérique en Anatolie], Berlin : Klaus Schwarz Verlag.
- Keleş (Ruşen), Ünsal (Artun), 1982, *Kent ve siyasal şiddet* [ville et violence politique], Ankara : Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları.
- Khanzadian (Zadig), 1924, *Atlas de géographie économique de Turquie*, Paris: de Bertalot.
- Kinneir (Macdonald), 1818, *Voyage dans l'Asie Mineure, l'Arménie et le Kour-distan*, Paris : Librairie de Gide fils.
- Kıray (Mübeccel), 1964, *Ereğli, ağır sanayiden önce bir sahil kasabası* [Ereğli, une ville côtière avant l'industrie lourde], Ankara : Devlet Planlama Teşkilatı.
- Klinkenberg (Jean-Marie), 1996, *Précis de sémiotique générale*, Paris : Seuil.
- Kolars (John F.), 1962, « Community studies in rural Turkey », *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 52, n° 4, p. 476-489.
- Kongar (Emre), 1976, « A survey of familial change in two Turkish *gecekondu* areas », in J. G. Péristiany, *Mediterranean Family Structures*, Londres, New York, Melbourne : Cambridge University Press, p. 205-218.
- Köy İşleri Bakanlığı (Topraksu Genel Müdürlüğü), 1972, *Yozgat ili Toprak Kaynağı Envanter raporu* [Rapport de l'inventaire sur les ressources en terres du département de Yozgat], Ankara : D.T.C.F Kültüphanesi.
- , *Köy Envanter Etüdülerine göre Yozgat* [Yozgat d'après les inventaires de village], Ankara : 1972.
- Küçük (Hülya), 2002, *The role of the Bektashis in Turkey's national struggle*, Leiden : Brill.
- Kudat Sertel (Ayşe) et Planck (Ulrich), 1981, « Rural community studies in Turkey », in J.-L. Durand-Drouhin et L. M. Szwegrub (dirs.), *Rural community studies in Europe*, Oxford, Toronto, New-York, Paris : Pergamon Press

- Lagarde (Jean de), 1998, *Initiation à l'analyse des données*, Paris : Dunod.
- Lahire (Bernard), 1998, *L'Homme pluriel, les ressorts de l'action*, Paris : Nathan.
- , 2002, *Portraits sociologiques*, Paris : Nathan.
- Lepetit (Bernard), 1996, « De l'échelle en histoire », in J. Revel (dir.), 1996, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris : Seuil/Gallimard, p. 71-95.
- Leroi-Gourhan (André), 1956 a, « Les domaines de l'esthétique », in *L'Homme, races et mœurs*, Paris : Encyclopédie Clartés, fasc. 4860, 12p.
- , 1956 b, « La vie esthétique », in *L'Homme, races et mœurs*, Paris : Encyclopédie Clartés, fasc. 4505, 6 p.
- , 1966, *Le geste et la Parole*, vol. II, Paris : Albin Michel.
- , 1968, « L'expérience ethnologique », in *Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris : Gallimard, p. 1816-1825.
- Lévi-Strauss (Claude), 1958, *Anthropologie structurale*, Paris : Plon.
- Lewis (Oscar), 1965, « Further observations on the folk-urban continuum and urbanization, with special reference to Mexico city », in P. M. Hauser et L. F. Schnore (dirs.), *The Study of Urbanization*, New-York : Wiley, p. 491-502.
- Magnarella (Paul) et Türkdoğan (Orhan), 1976, « The development of Turkish social anthropology », *Current Anthropology*, n° 2, p. 263-274.
- , 1970, « From villager to townsman in Turkey », *The Middle East Journal*, vol. 24, n° 2, p. 229-240.
- , 1974, *Tradition and Change in a Turkish Town*, New York, London, Sydney, Toronto : John Wiley and sons.
- , 1998, *Anatolia's Loom : Studies in Turkish Culture, Society, Politics and Law*, Istanbul : Isis.
- Mandel (Ruth), 1992, « The Alevi-Bektashi Identity in a foreign context. The example of Berlin », in A. Popovic, G. Veinstein (dirs.), *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul : Isis, p. 427-434.
- Mantran (Robert), 1989, « Les débuts de la question d'Orient (1774-1839) », in R. Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris : Fayard, p. 421-458.
- Massicard (Élise), 2001, *Sivas, une province de Turquie entre local et global*, Paris : Étude du CERI, n° 79.
- , 2002, *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique. Le mouvement aléviste en Turquie et en Allemagne depuis la fin des années 1980*, thèse de doctorat en science politique, Institut d'Etudes Politiques de Paris.
- , 2005, *L'autre Turquie*, Paris, PUF.
- Mélikoff (Irène), 1975, « Le problème kizilbaş », *Turcica* VI, p. 49-67.
- Moles (Abraham), 1971, *Psychologie du kitsch*, Paris : Denoël.
- Naess (Ragnar), 1988, « Being an Alevi Muslim in south-western Anatolia and in Norway: the impact of migration on a heterodox Turkish community », in T. Gerholm et Y. G. Lithman (dirs.), *The new Islamic presence in Western Europe*, Londres et New-York: Mansell, p. 174 - 195.

- Nicolas (Michèle), 1972, *Traditions populaires turques. Les naissances*, Paris : Publications orientalistes de France.
- Ocak (Ahmet Yaşar), 1970-73, « Milli Mücadele Çapanoğlu Isyani » [La révolte de Çapanoğlu durant la lutte de libération nationale], *Türk Kültürü Araştırmaları*, vol. VII-VIII-IX-X.
- Önder (Mehmet), 1998, *Atatürk Yurt Gezileri* [Les visites d'Atatürk à travers le pays], Ankara : Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özbek (Meral), 1991, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski* [La culture populaire et l'arabesque d'Orhan Gencebay], Istanbul : İletişim.
- Öztürkmen (Arzu), 1998, *Türkiye'de folklor ve milliyetçilik* [Le folklore et le nationalisme en Turquie], Istanbul : İletişim.
- Péraldi (Michel) (dir.), 2001, *Cabas et containers. Activités migrantes informelles et réseaux migrants transfrontaliers*, Paris : Maisonneuve et Larose.
- Pérouse (Jean-François), 1997, « Ankara: la croissance équivoque d'une création-symbole », *Revue Géographique de l'Est*, n° 2-3, p. 217-242.
- , 2004, « Les tribulations du terme gecekodu (1947-2004) : une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N° 1, Gecekodu, URL : <http://www.ejts.org/document117.html>
- Perrot (Georges), 1864, *Souvenir d'un voyage en Asie Centrale*, Paris : Michel Levy Frères.
- Planck (Ulrich), 1974, « Zur Verdörflichung orientalischer Städte am Beispiel der Türkei » [De la « villagisation » des villes orientales à travers l'exemple de la Turquie], *Orient* vol. 15, n° 2, p. 43-46.
- Planhol (Xavier de), 1952, « Les migrations de travail en Turquie », *Revue de géographie alpine*, vol. XL, fascicule IV, p. 583-600.
- , 1958, *De la plaine pamphylienne aux lacs pisiadiens. Nomadisme et vie paysanne*, Institut Français d'Archéologie d'Istanbul, Paris : Adrien Maisonneuve.
- , 1960, « Expansion et problèmes de l'agriculture turque », *Revue de géographie de Lyon*, vol. XXXV, n° 1, p. 91-103.
- , 1993, *Les Nations du Prophète*, Paris : Fayard.
- Rasuly-Palczek (Gabriele) (dir.), 1996, *Turkish Families in transition*, Francfort, Berlin, Berne, New York, Paris, Vienne : Peter Lang.
- Redfield (Robert), 1955, *The little community*, Chicago : University of Chicago Press.
- Revel (Jacques) (dir.), 1996, *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris : Seuil/Gallimard.
- Revel (Jacques), 1996, « La micro-analyse et construction du social », in J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris : Seuil/Gallimard, p. 15-36.
- Rittersberger-Tılıç (Helga), 1998, *Vom Gastarbeiter zum Deutscher. Die Rückkehrergemeinschaft in einer türkischen Kleinstadt* [Du « travailleur invité » à « l'Allemand de métier », la communauté des migrants du retour dans une petite ville turque], Potsdam : Verlag für Berlin-Brandenburg.

- Sauner-Nebiöglü (Marie-Hélène), 1995, *Évolution des pratiques alimentaires en Turquie : Analyse comparative*, Berlin : Klaus Schwarz Verlag.
- Sawicki (Frédéric), 2000, « Les politistes et le microscope », in Bachir Myriam (dir.), *La Méthode en actes*, Paris, PUF-CURAPP, p. 143-164.
- Schüler (Harald), 1998, *Die türkischen Parteien und ihre Mitglieder* [Les partis turcs et leurs membres], Hambourg : Schriften des Orient-Instituts.
- Scott (James), 1990, *Domination and the arts of resistance*, New Haven et Londres : Yale University Press.
- Şenyapılı (Tansı), 1981, *Gecekodu* [Le gecekodu], Ankara : Université Technique du Moyen-Orient, Mimarlık fakültesi yayınları.
- Seufert (Günter), 1997, « Between religion and ethnicity : a Kurdish-Alevi tribe in globalizing Istanbul », in A. Öncü, P. Weyland (dirs.), *Space, Culture and Power*, Londres : Zed Books, p. 157-177.
- Shankland (David), 2003, *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, London and New-York, Routledge Curzon.
- Sinclair-Webb (Emma), 2003, « Sectarian Violence, the Alevi Minority and the Left: Kahramanmaraş 1978 », in J. Jongerden, P. J. White (dirs.) *Turkey's Alevi Enigma : A comprehensive Overview*, Leiden : Brill, p. 215-235.
- Sirman (Nükhet), 1998, « Nous vivons pour notre honneur. L'identité dans la parenté turque », *Hommes et Migrations*, n° 1212, p. 53-61.
- Starr (June), 1978, *Dispute and Settlement in Rural Turkey : an Ethnography of Law*, Leiden : Brill.
- Stirling (Paul) (dir.), 1993, *Culture and Economy. Changes in Turkish Villages*, Cambridge : the Eothen Press.
- , 1965, *Turkish Village*, Liverpool et Londres : Charles Bricchall and sons.
- Stokes (Martin), 1992, *The Arabesk Debate – Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford : Clarendon Press.
- Tapia (Stéphane de), 1986, « Émigration et développement. Les premiers pas de l'industrialisation dans le département de Yozgat », *Travaux de l'Institut de Géographie de Reims*, n° 65-66, p. 157-167.
- , 1996, *L'impact régional en Turquie des investissements industriels des travailleurs émigrés*, Paris : L'Harmattan, Varia Turcica XIX.
- , 2005, *Migrations et diasporas turques. Circulation migratoire et continuité territoriale (1957-2004)*, Paris-Istanbul, Maisonneuve et Larose, Institut Français d'Études Anatoliennes.
- Tarrus (Alain), 2000, *Les Nouveaux Cosmopolitismes. Mobilités, Identités, Territoires*, France : Éd. de l'Aube.
- Terzibaşoğlu (Yücel), 2001, « Landlords, Refugees and Nomads : Struggles for Land around Late-Nineteenth-Century Ayvalık », *New Perspectives on Turkey*, n° 24, p. 51-82.
- Toumarkine (Alexandre), 2000, *Entre Empire ottoman et État-nation turc : les immigrants musulmans du Caucase et des Balkans du milieu du XIX^e siècle à nos*

- jours*, thèse de doctorat en histoire, sous la direction de Dominique Chevallier, Université Paris IV.
- Tozer (Henry Fanshawe), 1881, *Turkish, Armenian and Eastern Asia Minor*, London : Longmans Green and Co.
- Tönnies (Ferdinand), 1977, *Communauté et société : catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, Retz-C.E.P.L..
- Tribalat (Michèle), 1995, *Faire France*, Paris : La Découverte.
- Tümerterkin (Erol), 1968, *Türkiye'de iç göçler* [Internal migrations in Turkey], Istanbul : Istanbul Üniversitesi.
- , 1986, « Les structures de l'agriculture turque ; tendances nouvelles », *Travaux de l'Institut de géographie de Reims*, n° 65-66, p. 31-48.
- Türkiye İnsan Hakları Vakfı, 1996, *İşkence Dosyası, 12 Eylül 1980-1995* [Le dossier de la torture, 12 septembre 1980-1995], Istanbul : TIHV.
- Ulusan (Asuman), 1985, « Les femmes d'Altındağ », in M. Fellous (dir.), *Femmes au pays*, Gand : Unesco, p. 155-188.
- Veyne (Paul), 1983, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris : Seuil.
- Weulerse (Jacques), 1946, *Paysans de Syrie et du Proche-Orient*, Paris : Gallimard.
- Whyte (William Foote), 2002 [1943], *Street Corner Society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*, Paris : La Découverte.
- Wilpert (Czarina), 1992, « The use of social networks in Turkish migration to Germany », in M. Kritz, L. L. Lim, H. Zlotnik (dirs.), *International Migration Systems*, Oxford : Clarendon Press, p. 177-189.
- Wirth (Louis), 1990, « Le phénomène urbain comme mode de vie », in Y. Graf-meyer et I. Joseph (dirs.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, France : Aubier, p. 255-281.
- Yalaz (Hansu), 1998, « Les jeunes originaires de Turquie en quête d'identité », *Hommes et Migrations* n° 1212, p. 80-87.
- Yasa (İbrahim), 1966, *Ankara'da gecekondular aileleri* [Les familles de gecekondular à Ankara], Ankara : Sosyal Hizmetleri Genel Müdürlüğü Yayınları, n° 46.
- Yavuz (Fehmi), 1953, « Gecekondular », *İller ve Belediyeler dergisi*, p. 58-66.
- Young (Michael) et Willmott (Peter), 1983, *Le Village dans la ville*, Paris : Centre Georges Pompidou.
- Yücel (Hakan), 2001, « Une étude de terrain dans le quartier Gazi à Istanbul », *Études Turques et Ottomanes, Documents de travail*, n° 9, p. 101-112.
- Yurt Ansiklopedisi, 1982a, « Ankara », *Türkiye, il il : diüni, bugünü, yarını* [La Turquie département par département : hier, aujourd'hui, demain], vol. 1, Istanbul : Anadolu, p. 510-728.
- , 1982b, « Yozgat », *Türkiye, il il : diüni, bugünü, yarını* [La Turquie département par département : hier, aujourd'hui, demain], vol. 11, Istanbul : Anadolu, p. 7626-7703.
- Zürcher (Erik Jan), 1993, *Turkey, A Modern History*, London : Tauris.

Table des matières

Remerciements	7
Note sur les transcriptions	9
Introduction	11
Des trois rochers à la première pierre	11
Le « village urbain »	13
Genèse d'un concept	13
« Villages urbains » et gecekondular	14
Sortir de l'oxymoron	18
De l'esthétique aux habits	20
De l'habitus aux habitudes	21
Un jeu d'échelles d'analyse et d'observation	23
Protection et participation, ou comment demeurer sur le terrain	24
 PREMIÈRE PARTIE ÉMIGRATION 	
Chapitre premier. Yozgat : marginalité et émigration	33
Présentation socio-économique d'un bassin migratoire	33
L'« équation » de l'exode rural en Turquie	33
Une augmentation démographique forte jusqu'en 1955	34
Une mécanisation tardive des campagnes	35
Une concentration de déséquilibres régionaux	36
L'environnement géographique	36
Un relief accidenté, un climat froid et une hydrographie déficiente	37
Une orientation céréalière par défaut	37
Les causes politiques de la marginalisation de Yozgat	38

<i>La dynastie des Çapanoğlu et le développement de Yozgat</i>	39
<i>La révolte des Çapanoğlu et la marginalisation de Yozgat</i>	41
Chapitre II. Ressources et facteurs de l'émigration	43
Un accès différentiel aux ressources	44
<i>La constitution de la base de données</i>	44
<i>L'accès différentiel aux terres</i>	46
<i>Un accès différentiel à l'alphabétisation</i>	50
L'émigration à Sorgun	53
<i>Tableau général de l'émigration dans l'ilçe de Sorgun</i>	53
<i>Les déterminants de l'émigration</i>	55
Chapitre III. L'environnement local : stigmates, concordes et conflits	61
Les relations avec l'environnement sunnite	61
<i>Le jeu de stigmatisation entre alévis et sunnites</i>	61
Madmak et çorak : les relations avec les villages sunnites	64
<i>Sorgun, un lieu d'anxiété ?</i>	66
Le rapport à l'État	67
<i>Un rapport à historiciser</i>	68
<i>L'instituteur, l'école et l'État</i>	70
Chapitre IV. Les dynamiques internes du village	73
Pressions et divisions de la terre	74
Concurrence, prestige et organisation de la structure d'alliance villageoise	76
Les conflits entre lignages	82
Chapitre V. Destinations de la migration et propension à partir	89
Trois lieux préférentiels de migration	90
<i>La sous-préfecture</i>	90
<i>La capitale</i>	92
<i>L'Europe</i>	95
Une répartition des migrants non aléatoire	97
<i>Les ressources et leur transférabilité</i>	97
<i>Sorgun : l'importance des ressources économiques</i>	100
<i>Ankara (1955-1975) : les conversions du capital</i>	101
<i>L'Europe : usages des réseaux</i>	106

SECONDE PARTIE
IMMIGRATION

Chapitre VI. Narbonne : la reconstitution d'un groupe	111
Du paysan à l'entrepreneur	111
<i>De la faucille à la truelle</i>	112
<i>Le passage à l'entreprenariat</i>	113
<i>La création d'un milieu d'entrepreneurs</i>	117
Normes et fermeture du groupe	119
<i>La fracture entre alévis et sunnites</i>	120
<i>L'association « aléviste » : revendications, inerties et affrontements</i> ..	122
<i>L'école, les « Français » et la famille</i>	124
Chapitre VII. Ankara : la déconstruction d'un groupe	131
L'appropriation matérielle et cognitive d'Ankara	132
<i>Le gecekonu, architecture urbaine et investissement financier</i>	132
<i>Mobilités et compétences urbaines</i>	136
<i>Géographie commune et appartenance ankariote</i>	141
Une ventilation sociale	142
<i>L'importance de l'expérience migratoire en Europe</i>	143
<i>L'investissement dans l'école à la seconde génération</i>	145
Le « village » est-il un cadre d'action à Ankara ?	148
<i>Une mobilisation politique du « village » ?</i>	148
<i>Une sociabilité du « village » ?</i>	150
<i>Le « village » et le commerce</i>	152
<i>Le « village » et le religieux</i>	155
<i>L'alliance et le « village »</i>	156
Chapitre VIII. Les transformations des habitats	161
L'alliance en mouvement ?	161
<i>Mariages forcés, arrangés et « d'amour »</i>	162
<i>La structuration du champ de l'alliance</i>	165
<i>Les critères de choix de la gelin</i>	170
La redéfinition de l'intime	176
<i>Du chauffage à la sexualité</i>	177
<i>La privatisation des pratiques corporelles</i>	180
<i>La redéfinition de l'espace dans la maison : le salon</i>	181
Esthétique urbaine et esthétique anatolienne	185
<i>Un ensemble d'objets signifiant la modernité</i>	185
<i>L'esthétique « villageoise »</i>	191

<i>Les objets mnésiques : le lignage et le village</i>	196
Chapitre IX. Retour à Kayalar	201
L'association de Kayalar	202
<i>Le jeu de contraintes administratives</i>	203
<i>Mobilisation, patrimonialisation et folklorisation</i>	205
Le retour à Kayalar	207
<i>Les motivations de Bektaş</i>	207
<i>Le renversement des perceptions esthétiques</i>	210
<i>N'investit pas au village qui veut</i>	211
<i>Le village comme ressource économique</i>	213
<i>Le village comme lieu d'affrontement</i>	215
Vers des territoires en archipel	221
Bibliographie	223

par les identités politiques : un pèlerinage, et surtout la visite d'un lieu sacré révélé, est autant une expérience religieuse et spirituelle qu'un déploiement de politiques symboliques et une expression identitaire.

Le Mont de la Croix pose la question d'une économie du sacré propre au *loci sanctae* établi par révélation, ou des lieux d'apparitions. Dù à leur nature, de tels lieux subissent la pression en faveur de l'acceptation du contenu révélé par tous, ce qui peut placer le seuil de tolérance générale assez haut. De même, l'attente eschatologique y est plus pressante qu'ailleurs. D'un autre côté cependant, l'expérience du pèlerinage dans les lieux révélés s'inscrit dans la recherche d'un religieux "hors église", d'un contact sans intermédiaires avec la présence divine qui caractérise le religieux contemporain. C'est leur caractère ouvert et inclusif qui rend possible le partage confessionnel du site.

Enfin, notre exemple pose la question du partage en termes de caractéristiques sociales et relatives au genre entre ceux des acteurs qui privilégient la tolérance, le vivre ensemble – et ceux qui, au contraire, s'appliquent à tracer des bornes, à inculquer le sens des limites à ne pas franchir. La tentation est grande de dire que les femmes en général sont du côté des premiers, les hommes et le clergé en particulier – du côté des seconds. Pourtant les spécialistes religieux venus au bas clergé peuvent œuvrer aussi bien dans un sens que dans l'autre : c'est à ce niveau qu'on saisit toute la diversité des enjeux sociopolitiques locaux. Acteurs ayant un rôle clé, les visionnaires brouillent encore davantage les schémas faciles : détenteurs d'une parole donnée comme divine, ils peuvent tout aussi bien assumer un démarche d'ouverture et d'innovation que se prêter au jeu du pouvoir religieux, ou du pouvoir tout court.

GALIA VALTCHINOVA

LES PRATIQUES DÉVOTIONNELLES DES MUSULMANS DANS LES SANCTUAIRES CHRÉTIENS LE CAS D'ISTANBUL

INTRODUCTION

Ce chapitre présente les résultats d'une recherche en cours, depuis 2005, sur la fréquentation des lieux de culte chrétiens d'Istanbul de la part de musulmans de différentes confessions. A caractère ethnographique, notre travail se concentre sur les configurations contemporaines de ces phénomènes. Il s'efforce de vérifier dans quelle mesure on peut encore repérer des manifestations de croisement dévotionnel qui, avant la création de la République, étaient assez communes, en Anatolie comme dans le reste de l'Empire ottoman. De ces franchissements des frontières religieuses, l'ouvrage pionnier de F. Hasluck a dressé un catalogue d'une extraordinaire richesse : dernière photographie d'un monde religieux destiné à être bouleversé quelques années plus tard, ce livre nous montre une société où, pendant des siècles, de nombreux lieux de culte étaient en partage, où fréquenter le sanctuaire de l'autre était une modalité courante du croire.

Des phénomènes de ce type ne manquaient pas dans la capitale, où encore à la veille de la Première Guerre mondiale, la moitié de la population était non-musulmane (Pérouse, 2004, p. 38). Faut-il, pour s'en convaincre, rapeler ce que décrivaient Henri Carnoy et Jean Nicolaïdès pour Notre-Dame aux Poissons, à Istanbul ? Eglise connue pour son *ayazma* (source) aux vertus thérapeutiques, elle est, à la fin du XIX^e siècle, un centre important de pèlerinage

qui rassemble, d'après un témoin de l'époque, plus de quarante mille personnes, ce qui en fait un des lieux religieux les plus fréquentés de la ville. Ne s'y rendent pas uniquement les Grecs mais aussi, nous rapportent les deux folkloristes : "des Arméniens et des femmes turques, parfois même des Turcs. Les musulmans, au reste, ne sont pas fanatiques" (1893, p. 67).

Ces circulations n'étaient pas à sens unique. Des femmes chrétiennes se rendaient à la même époque au tombeau de Zümbül Efendi : "les trois premiers vendredis de chaque mois, et particulièrement du mois lunaire Mouharrém, les Turques et les chrétiennes donnent des mouchoirs aux muezzins qui les font tourner en haut des minarets tandis qu'ils font la lecture du *salâ*. Les *muezzins*, après le *salâ*, descendent du minaret en tenant en main un grand nombre de mouchoirs qu'ils rendent à leurs propriétaires. Ces mouchoirs attachés sur la tête où à la ceinture, guérissent de toutes espèces de maladies" (1893, p. 117) ; "ce jour-là (le dixième jour du mois de Mouharrém), l'eau du puits jaillit à une hauteur considérable. Le gardien la distribue aux femmes – même aux chrétiennes – qui l'emploient pour guérir tous les maux" (1893, p. 119).

Qu'en est-il de nos jours ? Peut-on encore repérer la même plasticité dans les formes et les pratiques du croire ? Plusieurs facteurs semblent mener dans un sens contraire. En effet, avec le passage à la République, l'emprise du contrôle étatique sur l'orthodoxie des populations s'est paradoxalement renforcée. Cela ne s'est pas accompagné d'un désengagement de l'Etat du champ religieux. La séparation entre l'Etat et les affaires religieuses est inexistante et cela dès le lendemain de l'abolition du califat en 1924. Mustafa Kemal crée alors une Direction des Affaires religieuses, le *Diyânet İslâhı Reisliği* puis *Diyânet İslâhı Başkanlığı* (DİB), directement rattachée au cabinet du Premier ministre. Cette institution est chargée de réguler et d'administrer toutes les questions de croyance et de rituel. Elle n'est pas un ministère mais un bureau, ce qui la rend moins dépendante des changements politiques. Les membres sont nommés et y restent malgré la nature du gouvernement.

Dans le cadre des nouvelles dispositions législatives et institutionnelles, pour le législateur, les besoins en religion sont considérés comme un service public qui doit être rendu par l'Etat principalement dans le cadre de l'enseignement et de la pratique du culte. C'est le *Diyânet* qui procède à la fonctionnarisation des hommes de religion, contrôle le "clergé" et oriente les prêches lus chaque vendredi dans les mosquées. Loin d'avoir coupé les ponts avec la religion, la République laïque l'organise et l'enseigne, voire la contrôle davantage que l'Empire. Producteur de normes religieuses qu'il essaye d'imposer à la société, l'Etat turc se veut autorité religieuse ultime, et titulaire exclusif des affaires religieuses (Massicard, 2004, p. 57). Dans ce cadre, un certain nombre de pratiques religieuses jugées hétérodoxes sont condamnées, comme les *ziyâret* ("visites") faites aux saints à des fins thérapeutiques ou le recours aux *hoca* contre le mauvais œil. Ces pratiques sont jugées illégitimes puisqu'elles ne répondent pas à la *sunna* et sont qualifiées de "superstitions". Or les circulations interreligieuses relèvent clairement de cet ensemble jugé hétérodoxe.

Facteur encore plus important, l'histoire du XX^e siècle a impliqué une homogénéisation de la population. La "carte ethnique" de la Turquie s'est beaucoup simplifiée, même si elle reste fortement différenciée (Bazin, 2005, p. 394). La "carte religieuse" est devenue encore plus monochrome. Les populations grecques et arméniennes se sont considérablement réduites, ainsi que les autres minorités non musulmanes (juifs, Assyro-chaldéens, Arabes chrétiens). L'altérité confessionnelle a donc immensément diminuée.

A travers une longue et lente évolution, les non-musulmans ne sont pas restés en dehors de la société turque, malgré leur faible nombre (Bazin, 2005, p. 397-398, Pérouse, 2005). Cependant, certaines mouvances nationalistes – de droite comme de gauche – continuent à considérer ces citoyens turcs comme des étrangers à la société et comme les agents d'une "cinquième colonne" qui en veulent à l'intégrité du pays. Ce sont les "ennemis de la nation", qu'ils soient chrétiens ou juifs. Cela donne lieu à de multiples publications cherchant à prouver les complots orchestrés par les puissances

étrangères – c’est ce que cherche à démontrer, par exemple, Arslan Bulut (2005) dans un livre où il soutient que la Grèce tenterait de “rouméliser” la région de la mer Noire par le biais de “missionnaires”.

Il y a en effet un imaginaire du “missionnaire” qui s’enracine dans l’histoire du XIX^e siècle (Kieser, 1999). A cette période, l’activité missionnaire devient un trait majeur de la prétention de l’Occident à la supériorité morale et physique. Après la proclamation de la liberté de religion en 1856, les Ottomans devaient accepter officiellement leurs activités. Cependant, les relations entre autorités et missionnaires restaient tendues, notamment en raison de l’image négative de l’islam qu’avaient ces derniers, et de leur orientation privilégiée envers les minorités. La peur de la conversion a perduré malgré l’instauration de la laïcité par la république. Certes, la citoyenneté turque est alors définie par la carte d’identité mais l’association entre l’appartenance religieuse et l’appartenance nationale demeure forte et l’apostasie revient souvent à trahir la nation (Bozarslan, 2004, p. 35). La crainte du prosélytisme chrétien est récurrente dans la presse nationaliste, islamiste comme de gauche, qui voit dans les missionnaires une menace pour l’intégrité de la communauté nationale qui utiliserait comme armes de conversion l’argent et les perspectives d’emploi ou de visa pour l’étranger (Pérouse, 2004, p. 39). Aussi, fréquenter un lieu de culte chrétien pour un musulman ne va pas de soi. Loin d’être naturel, il demande de passer outre et d’aller se confronter à un danger : celui de la conversion.

Sans tomber dans le travers des médias internationaux qui emphatisent souvent le développement d’un climat antichrétien, il faut noter que le contexte dans lequel se situe notre recherche est celui d’une recrudescence des tensions autour de la question des non-musulmans. Les polémiques virulentes autour de la conférence “sur les arméniens” tenue en 2005, l’assassinat du prêtre italien Andrea Santoro en février 2006 à Trabzon, l’agression contre son collègue slovène, Martin Kmetec, quelques jours plus tard à Izmir, l’agression du père Brunissen en juillet 2006 à Samsun, les

manifestations contre la venue du Pape à l’automne 2006, le meurtre du journaliste arménien Hrant Dink, le 19 janvier 2007, ou plus proche encore, le meurtre de trois protestants à Malatya, le 18 avril 2007, nous rappellent combien la question des non musulmans reste encore sensible. Cela dit, la lecture courante de la plupart de ces évènements pour les Turcs ne se fait pas en terme de “conflit religieux” mais plutôt en terme de “déstabilisation politique” : en s’en prenant aux chrétiens, certains “extrémistes” chercheraient à déstabiliser et décrédibiliser le pays notamment vis-à-vis de l’Union Européenne qui insiste sur la liberté religieuse et les droits des non musulmans.

Notre enquête ethnographique montre que, malgré ce contexte difficile, de nombreux croisements interreligieux se produisent dans l’Istanbul d’aujourd’hui. Ils ont résisté aux déplacements de populations, aux pressions pour homogénéiser les modalités du croire et ils perdurent nonobstant un climat qui n’est pas toujours exempt de tensions et de peurs. Les formes qu’empruntent ces circulations interreligieuses sont multiples. Les pages qui suivent ne pourront qu’en donner un premier aperçu, forcément sommaire.

CROISEMENTS DÉVOTIONNELS A ISTANBUL

L’histoire contemporaine des populations chrétiennes à Istanbul est douloureuse, marquée par des départs forcés, des vexations et parfois de véritables pogroms. Leurs effectifs étaient encore d’environ 200 000 unités selon le recensement de 1927. Le dénombrement de 1965 enregistrait 127 000. Aujourd’hui on peut estimer que ce chiffre a encore été divisé par deux. La chute a été particulièrement forte pour les orthodoxes : environ 100 000 en 1927, ils étaient moins de 50 000 en 1965. Aujourd’hui on peut estimer qu’il reste approximativement 3 000 grecs orthodoxes et 50 000 arméniens (dont le nombre est substantiellement stable depuis le dénombrement de 1927), plus des effectifs bien plus réduits – et difficiles à chiffrer – de catholiques, protestants, Syriacques,

Syro-Chaldéens... Ce qui reste également, c'est un patrimoine religieux de grande ampleur, en large partie encore entretenu et accessible au culte. Certains de ces lieux de culte attirèrent encore une "clientèle" musulmane.

Tableau 1 : Le nombre de chrétiens à Istanbul selon les recensements turcs, de 1927 et 1965

"Religions" distinguées	1927	1965
Grégoriens	53 129	61 215
Catholiques	23 930	11 559
Orthodoxes	100 214	47 207
Protestants	4 421	4 872
Autres chrétiens*	16 696	2 498
<i>Total "chrétiens" à Istanbul</i>	<i>199 390</i>	<i>127 351</i>
Total "chrétiens" en Turquie	257 814	206 825

Source : DÜNDAR F., 1999, *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azınlıklar* (Les minorités dans les recensements de Turquie), Istanbul, Doz Yayınları, 223 p.

Les sources sacrées, les ayazma, ont longtemps été des lieux importants de croisement interreligieux, de par leur fréquentation indifférenciée par les fidèles de religions différentes, dans une "indistinction confessionnelle" (J.-F. Pérouse, 2005, p. 281). Encore au cours du XX^e siècle plusieurs ayazma chrétiennes, surtout orthodoxes, étaient également fréquentées par les musulmans, comme le rappellent certaines évocations du passé récent. J.-F. Pérouse cite à ce propos le cas de l'ayazma d'Ayakapı qui "était encore, il y a dix ou quinze ans, un lieu

* Cette catégorie comprend les Syriaques, les Syro-Chaldéens et autres Nestoriens.

d'affluence pour les musulmans aussi" (p. 269). Ce phénomène est maintenant moins diffus. Beaucoup d'ayazma ont été détruites ou sont en ruine, même si souvent elles persistent dans les appellations mais aussi, quelques fois, dans les fréquentations, qui en tout cas se sont faites plus discrètes.

Dans plusieurs cas l'ayazma est englobée dans une église, dont elle contribue à assurer la renommée. C'est le cas, que nous avons déjà cité, de l'église des Poissons (Notre-Dame de Pygée)*. L'origine de cette église, actuellement située dans un monastère orthodoxe, remonte au V^e siècle. Les poissons qui lui donnent le nom sont associés à la mémoire d'un miracle** et encore aujourd'hui nagent dans l'eau de l'ayazma. Mais la fête jadis importante est réduite à peu de chose et la fréquentation de la part des musulmans semble en déclin.

Un autre lieu de culte fréquenté par des fidèles de plusieurs confessions est l'église arménienne des Archanges***, située entre une mosquée et une synagogue. Après avoir appartenu à l'Église orthodoxe, elle fut donnée au XVII^e siècle aux grégoriens par une sultane d'origine arménienne. Ici, une chapelle dédiée à Saint-Grégoire l'Illuminateur contient une ayazma très réputée. Les croyants viennent y remplir de petits flacons de cette eau. Des guérisons miraculeuses auraient lieu, liées en particulier à la pratique de l'incubation.

Une clientèle musulmane fréquente également l'église Panaya Paramithias, dite Notre-Dame des Blachernes****, qui a une histoire éminente et renferme l'ayazma la plus vénérée des Byzantins. La première église des Blachernes aurait été bâtie par l'impératrice Pulchérie (entre 450 et 453) sur une source sacrée, pour abriter des reliques de la Vierge que,

* Balıklı Kilisesi ve Manastırı.

** Au moment de la prise de Constantinople par les Turcs, un prêtre faisait cuire des poissons près de cette source. En apprenant que les Ottomans étaient entrés dans la ville, il dit qu'il y croirait seulement si les poissons, déjà à moitié grillés, s'en retourneraient dans l'eau de la fontaine. Ce que les poissons firent immédiatement.

*** Sup Hiresdagabet Gregoryen Ermeni Kilisesi.

**** Panaya Paramithias Rum Kilisesi ya da Meryem Ana Vlaherna Kilisesi.

selon une version, l'impératrice aurait reçu de sa belle-sœur Eudocie installée en Syrie. L'église fut détruite par un incendie en 1434. Seule la chapelle de l'ayazma demeura intacte. Elle fut englobée dans une nouvelle église bâtie au XIX^e siècle. Située dans un quartier pauvre, de nos jours l'église est surtout fréquentée par des pèlerins venant des pays slaves et de Grèce. Mais il y a également quelques musulmans qui viennent d'Anatolie (Bingöl) pour chercher l'eau miraculeuse, après avoir eu des rêves prémonitoires. La fréquentation des musulmans du quartier n'est pas régulière. Apparemment des femmes s'y rendaient il y a quelques années pour des pratiques "magiques" effectuées par un pope.

L'évolution des lieux expérimentant des dévotions plurielles ne va pas uniquement dans le sens d'un déclin. Un certain nombre de sanctuaires ont vu leur "clientèle" hétéroclite se maintenir, voire augmenter au cours des dernières décennies. Parmi ces lieux "à la mode", avec un afflux plus important, on peut citer l'Église orthodoxe Panayia Vefa, surtout connue sous le nom de Ayn Biri Kilisesi (L'Église du Premier du mois) par les musulmans qui la fréquentent. Cette appellation fait directement référence au pèlerinage qui s'y déroule tous les premiers du mois.

Il s'agit d'une petite chapelle dédiée à la Vierge, bâtie vers 1800, dans le quartier Unkapani, où de nombreuses pèlerins de religions différentes se rendent chaque premier jour du mois. En tout cas, la majorité des pèlerins est musulmane. Ce lieu est connu par de nombreux Stambouliotes quelle que soit leur classe sociale. On y croise aussi bien les starlettes de la télévision que des visiteurs d'origine modeste. Cette célébrité est reliée dans la presse qui régulièrement consacre quelques articles à ces manifestations dévotionnelles.

L'église est connue pour sa source qui se trouve en dessous de la chapelle. Les pèlerins boivent l'eau, se lavent le visage et les mains puis remontent pour se faire bénir par le pope. La visite s'organise également autour de l'achat de petites clefs vendues à l'entrée. Les clefs font l'objet d'un traitement spécial : les pèlerins les frottent sur les vitres des icônes, les font tourner à vide dans les serrures des cadres qui protègent les

images saintes. A une clef correspond un vœu. Lorsqu'il se réalise, il faut retourner la clef à l'église.

Le sanctuaire chrétien qui attire le plus grand nombre de fidèles musulmans est sans doute actuellement le monastère orthodoxe de saint Georges, sur l'île de Büyükkada. Fréquenté déjà dans le passé par des personnes de religion différente, il a fait l'objet, ces dernières années, d'un véritable engouement de la part des stambouliotes. En particulier le jour de la Saint-Georges, le 23 avril, des foules immenses prennent le bateau dans un des ports d'Istanbul pour s'y rendre. On peut estimer à 100 000 le nombre des pèlerins qui affluent sur l'île dans cette journée, dont une grande partie est composée par des musulmans. La majorité d'entre eux gravit la colline du monastère pour y accomplir des actes de dévotion et pénétrer dans la petite chapelle. De nombreuses offrandes sont amenées au monastère. Ces visites sont l'occasion pour des pratiques dévotionnelles multiples et variées, sur lesquelles nous ne pourrions pas nous étendre ici*.

Nous nous concentrerons au contraire sur un autre exemple de croisement interreligieux qui, même sans connaître l'acmé expérimentée le jour de la Saint-Georges à Büyükkada, donne lieu à l'afflux massif de fidèles de religion différente. Il s'agit de l'église de Saint Antoine de Padoue, située dans un des quartiers les plus animés de la ville. La fréquentation plurielle de ce lieu de culte est quotidienne, mais elle se focalise en particulier sur le mardi, jour associé au culte de ce saint.

SAINT ANTOINE DE PADOUE

La présence catholique à Galata est ancienne. En 1453, au moment de la reddition à Mehmed II, les habitants du comtoir génois virent reconnu le droit de conserver leurs lieux de culte, même si après la conquête ottomane le faubourg perdit progressivement son caractère de ville catholique.

* Cf. la contribution de M. Couroucli dans ce même volume. Un film de Mathias Gokalp, *Dilek* (2005), donne un bon aperçu du pèlerinage.

L'implantation du culte de Saint Antoine de Padoue à Istanbul est probablement liée à l'action des Franciscains, qui s'y installèrent dès le Moyen Âge. La présence d'une chapelle intitulée à Saint Antoine de Padoue est attestée au XVII^e siècle à Kasım Paşa (Borromeo, 2005, p. 232). Mais à cette époque c'est le culte de son homonyme, Saint Antoine-Abbé, qui est l'occasion de contacts entre chrétiens et musulmans. Une église consacrée à ce saint dans un complexe comprenant également un hôpital (situé dans la partie inférieure de la ville, près des murailles et non loin du Bosphore) était fréquentée par des Grecs orthodoxes, des Arméniens et également des musulmans. Ces derniers faisaient des ablutions dans la piscine de l'hôpital, dont l'eau était célèbre pour ses pouvoirs de guérison, et "ne manquaient pas en même temps de prier Saint-Antoine ; ils étaient en effet nombreux à participer au rituel du samedi soir, lorsque le chapelain lisait l'évangile et aspergeait d'huile les malades devant l'autel du saint" (Borromeo, 2005, p. 238-239).

Une église dédiée à Saint Antoine de Padoue fut édifée en 1724, à proximité du palais de l'ambassadeur français, jointe au couvent des Franciscains Conventuels. Victime d'un incendie, cette église fut réédifiée en pierre en 1763 (Comidas de Carbognano, 1992, p. 65). Au tout début du XX^e siècle, fut conçu le projet de bâtir le grand complexe actuel. La première pierre fut posée en 1906 et, après plusieurs difficultés et quelques interruptions des travaux, l'église fut enfin ouverte au culte en 1912 et inaugurée officiellement l'année suivante. En 1932 le pape Pie IX conféra à Saint Antoine le titre de basilique mineure*.

L'ancien quartier de Péra, aujourd'hui Beyoğlu, est traversé par l'Istiklâl Caddesi, l'une des artères passantes les plus

connues et les plus fréquentées d'Istanbul depuis sa réhabilitation dans les années 1990. Le complexe de Saint Antoine de Padoue donne sur ce cœur de la vie stambouliote. Le bâtiment de l'église n'est pas directement en prise sur l'avenue : une façade imposante en brique rouge marque son entrée. Un portail permet d'accéder à une grande cour délimitée par les bâtiments du couvent des Franciscains Conventuels et l'église elle-même. Le rouge de ces édifices tranche avec les tonalités plus grises des autres immeubles.

De style néo-gothique, Saint Antoine est l'une des plus grandes églises catholiques de Turquie. Contrairement à d'autres lieux de culte catholiques d'Istanbul, la messe y est célébrée tous les jours (en italien, turc, polonais et anglais). En contrebas, une vaste crypte est fréquentée par la communauté chaldéenne (qui conserve le rite oriental et la langue araméenne pour la liturgie). Il s'agit d'une véritable église, avec les mêmes dimensions de celle d'en haut et dotée d'un accès indépendant.

La position géographique de Saint Antoine et sa visibilité en font un lieu de visite touristique, comme nous le verrons plus loin. Il s'agit aussi d'un lieu d'aide social : tous les maridis, des femmes irakiennes de Tepebaşı – un quartier pauvre situé à proximité d'Istiklâl Caddesi – viennent chercher le pain distribué par les Franciscains Conventuels.

Enfin, Saint Antoine est un pôle dévotionnel important où se réunissent le dimanche des groupes difficilement perceptibles dans Istanbul, comme les Philippines qui travaillent dans les services ménagers et dans la garde d'enfants, les Africains, souvent échoués à Istanbul après un grand périple migratoire, des Syriques et des expatriés de l'Union Européenne.

Le complexe de Saint Antoine a été plusieurs fois le théâtre de célébrations œcuméniques avec les autres communautés chrétiennes (orthodoxe, arménienne, syriaque), et aussi de rencontres interreligieuses. Au-delà de ces moments officiels, l'église de Saint Antoine attire quotidiennement une foule composite de fidèles qui la fréquentent pour y accomplir des actes de dévotions. Aux catholiques s'ajoutent

* Frei Eliseu, "Sent Antuan" : uma igreja entre minaretes, Istanbul : a terra onde S. Francisco lançou a semente de "Paz e Bem", *Mensageiro de Santo António*, n. 2, Fevereiro 2007 (http://www.mensageirosantoantnio.com/mensagem/pagina_articulo.asp?IDX=316IDRX=63) ; Alfonso Sammut, "La Chiesa di santo Antonio di Istanbul", in *Il Missionario Franciscano*, n. 7, 2006.

en effet les orthodoxes (grecs et arméniens) et surtout les musulmans, sunnites comme alevites.

Ces manifestations de croisements ont eu des témoins d'exceptions. Lors de son voyage apostolique en Turquie, effectué en 1967, le Pape Paul VI célébra une messe à Saint Antoine. Dans son homélie, il rappela la prédilection de son prédécesseur pour cette église, où ce dernier avait l'habitude de prêcher le jour de la fête du saint titulaire. Quand il était délégué papal en Turquie (1935-1944), le futur Jean XXIII habita en effet à Istanbul. Il se rendait souvent à Saint Antoine, qui était son église préférée ("sic ut lucerna super candelabrum", comme il la définissait). A souligner ce lien spécial, une statue qui représente Jean XXIII a été dressée dans la cour de l'église à l'occasion du voyage en Turquie de Benoît XVI en 2006. Outre à l'affection particulière de Jean XXIII, ajoutait Paul VI dans son homélie, un autre titre de mérite de ce temple était le fait que la dévotion pour Saint Antoine dépassait ici le cercle de la communauté catholique. Ce culte, disait-il, touchait des âmes de toute provenance et conviction. Il rendait donc honneur aux Franciscains Conventuels pour leur action¹⁴⁹.

Ces références discrètes renvoient à des phénomènes de mixité dévotionnelle qui semblent s'être intensifiés dans les décennies suivantes. Nous avons pu être témoins d'une autre évocation de ces croisements dans un moment particulièrement officiel. En juin 2006, le centenaire de la fondation de la basilique a été fêté avec des cérémonies d'une certaine solennité. Le soir du 13 juin, fête de Saint Antoine, une grande messe a été célébrée par de nombreux ministres catholiques, à la présence de représentants du clergé syriaque et orthodoxe groupés à côté de l'autel. A cette occasion monseigneur Antonio Lucibello, nonce apostolique en Turquie, a prononcé une homélie centrée sur le thème du dialogue religieux. Après avoir rappelé l'inspiration du Concile Vatican II à cet égard – et distingué, en faisant référence à un texte de

* Il est possible de consulter en ligne le texte de l'homélie (http://www.vatican.net/holy_father/paul_vi/homilies/1967/documents/hf_pvi_hom_19670726_it.html).

Paul VI, trois modalités de dialogue (interconfessionnel, interreligieux et avec les athées) – il a souligné le rôle exemplaire de l'église de Saint Antoine de ce point de vue. A cet effet, il a raconté l'expérience personnelle d'une visite, effectuée un mardi, lui faisant découvrir dans l'église une foule hétérogène de fidèles appartenant à des religions différentes – avec notamment la présence de nombreux musulmans – et lui permettant d'apprécier le rôle d'écoute des religieux et des religieuses dans ce sanctuaire. Un rôle d'autant plus précieux, ajouta-t-il, dans un contexte international marqué par la multiplication des crispations et des confrontations entre religions.

Même dans la presse antonienne internationale on peut repérer des échos des croisements dévotionnels qui ont lieu dans cette église. Dans un entretien publié dans l'édition française du *Message* de Saint Antoine de novembre 2006, consacré à la visite du Benoît XVI en Turquie, le père Alfonso Sammut, supérieur de la petite communauté de Frères du couvent Saint-Antoine d'Istanbul de 1983 à 1996 (et actuellement curé dans le couvent des Frères Conventuels à Izmir), rappelle l'étonnement provoqué par la découverte de la fréquentation massive de l'église à son arrivée à Istanbul :

Je suis venu ici, en 1983, pour trois ans. Mon premier jour à Istanbul était un mardi. J'ai été abasourdi par les foules qui se pressaient dans l'église*.

Un autre article dans le même numéro se concentre plus particulièrement sur cette église. On peut y lire entre autres :

Le mardi, comme les autres jours de la semaine, la grande rue Pera, large artère piétonne où les enseignes des grandes marques mondiales voisinent avec les commerces turcs traditionnels, grouille de monde. Mais le mardi, plus encore que les autres jours, les passants sont nombreux à franchir la grille de l'église Saint-Antoine.

* Philippine de Saint Pierre, "Rencontre avec le père Alphonse Sammut, prêtre en Turquie", in *Le Messager de Saint Antoine*, n° 1234, novembre 2006 (http://www.messagerdesaintantoine.com/messaggero/pagina_articolo.asp?R=Foi%20et%20témoignage&ID=471)

Un groupe de jeunes filles musulmanes voilées y vient en visite scolaire. Livre à la main, des étudiants en architecture observent ce bâtiment dont les fondations, pour remédier à l'instabilité du terrain, sont constituées de piliers de béton. Des hommes, seuls ou par deux, des femmes, dans la fleur de l'âge, grimpent les quelques marches, entrent dans l'église et, tout de suite, tournent à droite. Ils s'arrêtent devant la guérite où une petite Sœur du père de Foucauld assure la vente des cierges. Cinq livres turques (2,50 euros) pour les gros ; une livre (0,50 euro) pour les petits. Dans un va-et-vient continu, une main pose une pièce, choisit un cierge et va l'allumer. Tous ne sont pas chrétiens, loin s'en faut. Même si les musulmans étaient plus nombreux par le passé, avant le raidissement idéologique de ces dernières années.

C'est que l'église Saint-Antoine est une des plus connues d'Istanbul. Une des plus populaires. Et la présence des Frères Mineurs Conventuels n'y est pas étrangère. Ils sont 5 ces temps-ci à vivre dans le couvent attenant à l'église*.

Les mêmes phénomènes sont évoqués dans un article de l'édition portugaise du *Messageur* de Saint Antoine de février 2007, qui consacre un paragraphe à la fréquentation des musulmans :

Les musulmans. Le phénomène le plus impressionnant qui a le temple comme protagoniste sont les multitudes que tous les jours, et surtout les mardis, traversent la basilique comme s'il s'agissait d'un pèlerinage, pour demander la protection de Saint Antoine, de l'aide et des grâces spéciales pour eux et leurs familles. Il s'agit de personnes simples, de tous les niveaux sociaux, gens de culture et artistes, hommes et femmes, jeunes et adultes, tous viennent pour allumer un cierge, réciter une prière avec foi et dévotion, chacun à sa manière. Puis ils écrivent dans un livre leur supplication ou leur remerciement pour une grâce obtenue**.

* Philippine de Saint Pierre, "Saint Antoine à Istanbul", in *Le Messageur de Saint Antoine*, n. 1234, Novembre 2006, cit.

** "Os muçulmanos. O fenómeno mais impressionante, tendo como protagonista o templo, são as multidões que todos os dias, e de uma

Ces descriptions mettent en avant la variété de la fréquentation du point de vue de l'extraction sociale et de l'appartenance religieuse du public, et aperçoivent également certains aspects des dispositifs dévotionnels qui se mettent quotidiennement en place dans cette église, avec une effervescence particulière chaque mardi de la semaine : les cierges, le livre d'intentions de prière, par exemple. Comme nous essayerons de le montrer dans les pages qui suivent, le cadre est cependant encore plus complexe et bigarré. Notre recherche s'est basée sur des observations répétées dans l'église et des entretiens avec le clergé et les assistants, ainsi que sur l'analyse des prières consignées dans le cahier. Ce travail ethnographique s'est ainsi efforcé de capter "l'interreligieux en train de se faire", pour paraphraser une formule d'Albert Piette.

UN ESPACE PLURIEL

Nous l'avons déjà remarqué : le succès de l'église de Saint Antoine semble lié à une offre plus riche par rapport aux autres lieux de culte catholiques d'Istanbul. Les messes y sont plus nombreuses et célébrées en plusieurs langues, notamment en turc. A cela s'ajoute l'ouverture au culte tous les jours et pendant toute la journée, de 9 heures du matin à 8 heures du soir. Sans oublier, naturellement, la position très centrale de la basilique, donnant sur la rue piétonne la plus animée d'Istanbul. Comme le remarque avec satisfaction la

mancira particular às terças-feiras, atravessam a basílica como se se tratasse de uma peregrinação, para pedir protecção a Santo António, ajuda e graças especiais para eles e para os familiares. São pessoas simples, de todos os níveis sociais, gente de cultura e da arte, homens e mulheres, jovens e adultos, todos a acender uma vela, a rezar com fé e devoção uma oração, cada qual à sua maneira. De seguida, escrevem num livro a sua súplica ou o seu agradecimento pela graça que obtiveram." Frei Eliseu, "Sent Antuan" : uma igreja entre minaretes, Istanbul : a terra onde S. Francisco lançou a semente de "Paz e Bem", *Mensagem de Santo António*, n. 2, Fevereiro 2007, cit.

revue des Franciscains Conventuels, “tout habitant d’Istanbul y est rentré (ou au moins il en a entendu parler)”, ce qui fait de Saint Antoine “l’église d’Istanbul par antonomase”^{*}.

Combien de visiteurs s’y rendent quotidiennement ? D’après nos estimations ils étaient environ 3000 par jour en 2005, et au moins le double le mardi. Il s’agit, bien entendu, de chiffres indicatifs, parce qu’il y a une certaine fluctuation – liée à la météorologie, par exemple, ou à des facteurs impondérables. Nous avons également constaté une diminution d’environ un tiers entre 2005 et 2007, ce qui est par ailleurs confirmé par les mêmes responsables du sanctuaire.

L’afflux des visiteurs n’est pas constant pendant la journée. Si le matin est souvent plutôt calme, on enregistre une hausse entre midi et deux heures pour connaître ensuite des records d’affluences à partir de 15 heures 30. En juin 2005, nous avons calculé, par différents carottages, que la fréquentation était alors d’environ de 600 à 750 personnes par heure. L’afflux s’estompe à partir de 19 heures. Le mardi les flux sont plus importants déjà au cours de la matinée et sont amplifiés pendant toute la journée. Mais on remarque également une fréquentation plus intense pendant les premières heures de l’après-midi.

L’église est fréquentée majoritairement par des femmes, sans que cette majorité soit écrasante. Dans certaines journées elles sont à peine plus nombreuses que les hommes et en général ne dépassent pas 60% des visiteurs. La proportion de musulmans et de chrétiens est difficile à établir, tout simplement parce que les indicateurs d’identité religieuse sont parfois discrets. Un simple coup d’œil ne suffit pas à déterminer si l’on a affaire à des musulmans ou à des chrétiens. Dans l’impossibilité d’interroger tous les fidèles concernant leur foi, il faut se fier à des indices comme le port du foulard

“islamique” pour les femmes, l’absence ou la présence du signe de croix, l’attitude vis-à-vis du bénitier, la posture pendant la prière. À partir de ces indicateurs – qui cependant ne sont pas toujours univoques (nous y reverrons) – on peut estimer qu’au moins la moitié des personnes qui rentrent dans la basilique sont des musulmans. Nos évaluations coïncident par ailleurs avec celles qui nous ont été communiquées par le curé de Saint Antoine.

Avant d’aborder les modalités concrètes de la fruição de cet espace commun par des adeptes de religions différentes, il sera opportun de fournir une description préalable du décor dans lequel les accomplissements des acteurs se situent. Nous essayerons donc de présenter les lieux névralgiques qui captent l’attention et les activités dévotionnelles des personnes qui fréquentent l’église.

Après avoir parcouru la cour, monté les marches et franchi la porte de la basilique, le premier élément que l’on rencontre sont deux bénitiers, situés à droite et à gauche, juste après l’entrée. Le premier coup d’œil sur l’intérieur dévoile un vaste complexe architectural : de hautes colonnes délimitent les nefs ; les vitraux diffusent une lumière tamisée. Le regard parcourt d’abord l’espace central : deux rangées de bancs, avec un couloir au milieu, se prolongent jusqu’à l’autel principal, surmonté par un crucifix suspendu en haut au plafond.

Après l’entrée, la nef de droite accueille les visiteurs avec l’exposition des cierges qui y sont vendus. À cette fin, une guérite est ouverte le mardi, les autres jours on se sert directement en introduisant les monnaies dans une fente. Juste derrière, le long de la paroi, une étagère expose des revues et des livres religieux. En parcourant cette nef, on rencontre immédiatement un premier brûloir des cierges adossé au mur, suivi par des placards en vitre où quelques ex-voto en métal sont exposés. À côté se trouve une statue de Saint Antoine, protégée par une vitre et flanquée par une plaque où est gravée une prière à Saint Antoine en turc. En poursuivant, on rencontre un autre brûloir des cierges, également adossé à la paroi. C’est dans cet espace que chaque mardi un cahier pour écrire les prières est posé sur un pupitre, à côté des bancs de l’espace

* “Não há turco em Istambul que não tenha entrado (ou, pelo menos, não tenha ouvido falar) da “Igreja de Sent Antuan”, a elevar-se majestosa à beira da avenida principal de Beyoglu, a antiga Pera. É por antonomásia a “igreja” da cidade ; e, diria, da Turquia. (...)”, Frei Eliseu, “Sent Antuan”, cit.

central. Au fond de la nef on rencontre enfin, sur la droite, l'autel de Saint Joseph, entouré par une balustrade en marbre, et en face un autre autel avec une fresque représentant la ren-contre d'Emmaüs. Devant se trouvent des prie-Dieu. En poursuivant encore à droite on arrive à une porte qui permet d'accéder à la sacristie.

Si, une fois rentré dans l'église, on se dirige vers la gauche, on discerne immédiatement un espace muni d'une porte et séparé par une vitrée : comme nous le verrons, c'est là que le mardi le curé reçoit des personnes pendant une large partie de la journée. En poursuivant dans la nef de gauche, on voit une statue du Christ, protégée par une vitre et située elle aussi entre deux brûloirs des cierges adossés au mur. Au fond, à gauche, en face de celui de Saint-Joseph qui occupe la nef opposée, il y a l'autel de la Vierge, entouré à son tour par une balustrade en marbre. En face se trouve un autre autel, devancé par des prie-Dieu, avec une fresque représentant le baptême du Christ.

Différentes parcours s'entrecroisent pendant la journée, correspondant à des modalités distinctes de visite et d'utilisation de l'espace de l'église. Il y a d'abord les touristes (européens, américains ou japonais) qui visitent l'église en tant que "monument" et y cherchent éventuellement un moment de pause dans le circuit touristique urbain. Ils ne sont pas très nombreux et leurs incursions sont généralement rapides.

A cela on peut rajouter des visites, bien plus importantes, qu'on peut qualifier "de découverte" de la part de Turcs, dans la quasi-totalité musulmans. Le parcours à l'intérieur de l'église est pour quelques-uns une sorte de prolongement d'Istiklâl C., effectué de manière assez décontractée du point de vue de la posture corporelle (avec les mains dans les poches ou derrière le dos, par exemple), tout en manifestant un respect pour le lieu (on parle généralement à voix basse). Il y a certaines personnes qui se limitent à faire quelques pas à l'intérieur pour avoir une vision d'ensemble et repartent aussitôt. Pour la majorité, la découverte est beaucoup plus minutieuse. On s'arrête devant les publications exposées sur la droite, devant les cierges qui brûlent, on lit la prière à Saint-Antoine, on

regarde les statues, on contemple les vitraux. Parfois on reste un moment assis dans les bancs. En 2007 les gardiens qui auparavant empêchaient de prendre des photos à l'intérieur de l'église ont relâché leur surveillance. On voit donc nombre de visiteurs immortaliser l'ensemble de l'église, ou seulement quelques détails (les statues, les vitraux, les nefs), à l'aide de leurs téléphones portables. Parfois on se met en pose devant un autel. Ces visites de découverte se font fréquemment en groupes de quelques personnes, parfois en famille. On remarque aussi souvent des couples, qui parcourent ensemble les nefs, sans abandonner une attitude corporelle affectueuse (la main dans la main, ou l'homme tenant sa main sur l'épaule de la femme). D'autre part, les musulmans venus en touriste accompagnent parfois un orant, et peuvent à leur tour se transformer, après quelques pas de déambulation et un apprentissage rapide, en orants.

A l'autre extrême se situe une fréquentation qui rentre pleinement, pour ainsi dire, dans la "routine catholique". Des catholiques de passage ou résidant à Istanbul (européens, africains, philippins, quelques turcs...) se rendent à Saint-Antoine pour assister à la messe (en particulier le dimanche) ou entrent parfois pour prier individuellement, en restant un moment assis ou agenouillés dans les bancs. Ils sont reconnaissables de par leur attitude corporelle "pieuse" et l'accomplissement régulier de certains gestes, comme le signe de croix en rentrant et en sortant de l'église.

Entre le simple "passage" dans l'église et le comportement catholique "routinier" se situe un vaste ensemble de pratiques qui ont pour théâtre principal les nefs latérales. Cet espace fait l'objet de l'investissement dévotionnel de la part de fidèles de religions et confessions différentes, dans un mélange hétéroclite de parcours et de logiques. Ici convergent occasionnellement les visites "de routine", avec l'offrande de cierges et le recueillement devant la statue de Saint-Antoine. Mais la plupart des démarches qui se déploient dans cet espace a un caractère autonome et s'appuie sur l'utilisation des infrastructures matérielles qui y sont présentes. Les nefs vivent ainsi avec un rythme qui leur est propre, relativement

indépendant du temps liturgique de l'église dans son ensemble – qui se focalise davantage sur l'espace central (bancs, autel).

Les protagonistes de ces démarches sont en majorité des musulmans, auxquels s'ajoute une présence significative d'orthodoxes, d'arméniens, de syriaques. Le profil social est très varié. Les codes vestimentaires montrent la pluralité des situations. On voit des groupes de lycéens, des femmes élégantes habillées à l'européenne, des cadres à peine sorti de leur bureau, avec leur cartable à la main ; mais aussi des gens bien plus modestes, des femmes pauvrement habillées.

Même la longueur et l'intensité des démarches dévotionnelles varient fortement. A un extrême se situent les visites rapides, qui n'occupent parfois qu'une ou deux minutes. On voit les "habitues" rentrer d'un pas décidé et se diriger vers les cierges, déposer l'appoint puis aller les allumer sans la moindre hésitation. Après un bref moment de recueillement devant la statue de Saint Antoine ou devant le brûloir ils sont prêts pour ressortir dans l'animation d'Istiklâl. A l'autre extrême se situent des visites très élaborées, qui prennent parfois des heures et déploient une vaste panoplie de gestes rituels. Elles impliquent souvent une circumambulation autour de l'église, généralement en partant de la nef de droite et en revenant par la nef de gauche. Mais d'autres va et vient peuvent se greffer sur ce schéma (halte dans les bancs, retour à la nef de droite). Sans que ça soit possible de trancher en constituant des catégories rigides, les dévotions des cadres ou des étudiants se situent plutôt vers le pôle de la visite rapide, tandis que les parcours plus élaborés sont effectués majoritairement par des femmes de condition sociale moyenne ou humble.

LES MARDIS DE SAINT ANTOINE

Le mardi tous les dispositifs sont mis en place. Nous nous concentrerons donc, dans notre description, sur ce jour, qui constitue l'acmé hebdomadaire de la dévotion à Saint-Antoine.

L'affluence plus importante s'inscrit en plein dans une vieille tradition catholique qui fait du mardi le jour de Saint-Antoine. Elle daterait déjà du Moyen Âge, car ce jour de la semaine a été celui de l'enterrement du saint à Padoue, le mardi 17 juin 1231*.

Une autre pratique, assez répandue dans certaines régions d'Italie, est de réitérer la visite pendant 13 mardi successifs. Elle date du XVII^e siècle et serait liée à un miracle opéré par le saint à Bologne. Nous n'avons pas repéré directement une telle habitude dans l'église d'Istanbul. Le curé nous a parlé, pour sa part, de visites effectuées pendant sept mardis successifs, impliquant à chaque fois sept tours dans l'église. Cela serait, à son avis, un écho de l'épisode biblique de Josué, accomplissant sept tours autour de la ville de Jéricho.

En rentrant dans l'église à presque toutes les heures du mardi, on est frappé par l'intensité de la circulation à l'intérieur de la partie initiale de la nef de droite. C'est ici que se concentrent les éléments les plus attractifs pour le plus grand nombre de visiteurs. On peut souvent remarquer une queue devant la guérite où une religieuse accueille les visiteurs. Certains curieux regardent les publications qui se trouvent juste derrière. De nombreux orants stationnent devant les brûloirs ou la statue de Saint Antoine. Parmi eux, le nombre des musulmans est très important. Il suffit pour cela d'inventorier le nombre de femmes adoptant une sémiotique vestimentaire musulmane (foulard couvrant le cou, pardessus long et ample) ou de personnes qui ont une gestuelle d'orant musulman, comme prier les mains devant soi, au niveau du ventre ou du torse, avant de les passer sur le visage en prononçant "amin". Ainsi sur plus d'une heure d'observation des pratiques dévotionnelles faites devant la statue de Saint Antoine, seulement un geste de dévotion sur cinq était un signe de croix. Ce pourcentage, qui n'a qu'une valeur indicative, doit être sans doute être vu à la baisse puisque nous

* Le 13 juin, jour de la fête de Saint Antoine, est par contre celui de sa mort (<http://www.santantonio.org/portale/santantonio/vita/ricognizioni/ricl.asp>).

avons compté comme “signes de croix”, des signes “escamotés”, à moitié effectués, maladroits, hésitants. Les signes de croix clairs et distincts sont rares.

Comment se comportent les visiteurs devant la statue de saint Antoine ? Nous avons observé les différentes attitudes et pratiques durant plus d’un mardi en fin d’après-midi. La première par son nombre d’occurrences (46%) est la lecture de l’écriteau au bas de la statue sur lequel est écrit en turc “Oh Dieu puissant et éternel, toi qui console ceux qui souffrent amèrement, qui aide les pauvres, qui donne la bonne nouvelle de la vérité aux hommes par Saint Antoine, aide nous à suivre l’exemple qu’il nous a donné dans notre vie et assure notre protection dans les moments difficiles. Amen.” Les actes de dévotions représentent 54 % des occurrences. Ils sont pour la moitié des attitudes de prières debout, plus rarement à genoux, pour 20 % des signes de croix et pour 22 % des “touchers” de vitres qui vont du simple contact avec la main à des écritures à l’aide d’une bougie ou, plus rares, à des baisers. Bien entendu, les gestes recensés ne correspondent pas au nombre des orants, car une seule personne en peut accomplir plusieurs. Dans cet espace se croisent des orants et des personnes qui découvrent simplement l’église, ce qui explique le rôle important de la lecture de l’écriteau.

La statue de saint Antoine n’est pas le seul capteur des pratiques dévotionnelles qui se déploient dans ce secteur. Juste à côté se trouvent les deux grands brûle-cierges, les vitrines des ex-voto et une plaque en métal où est gravée une prière à Saint Antoine. De la même façon, nous avons décompté les différents gestes lors d’une phase d’observation. Ils se répartissent de la façon suivante (voir le tableau) :

Gestes	Regarder les ex-voto	Allumer une bougie	Prendre une attitude de prière	Lire le texte	Se signer
Pourcentage	11 %	31 %	11 %	45 %	2 %

Même ici la lecture du texte et l’inspection des ex-voto relèvent partiellement au moins de visites “de découverte”.

La faible proportion de signes de croix montre que la majorité des orants sont musulmans. Allumer un cierge est visiblement l’un des objectifs clairs des musulmans habitués au lieu. Le sens donné aux cierges peut être très fort. En preuve, cette vive altercation entre le gardien et une jeune femme. Lorsqu’elle vit le gardien éteindre les cierges à peine consumés pour les mettre dans un seau, elle alla lui reprocher de les éteindre prématurément. Puis elle alla au bougeoir et ralluma les bougies éteintes.

Les ex-voto renfermés dans les vitrines ne sont pas très nombreux. Il s’agit pour la plupart de petits objets en métal reproduisant des détails anatomiques (généralement des jambes), des clés minuscules ou des billets accrochés par des épingles. Le curé nous a dit que dans le passé la quantité d’ex-voto que l’église recevait était bien plus importante. Certains musulmans venaient même avec un mouton ou une poule. Il y a eu une volonté de la part des religieux d’arrêter ce phénomène, ou au moins de le réduire. Ces efforts de promouvoir une relation moins “concrète” au sumaturel (“contre nos propres intérêts matériels”, ont-ils souligné) ont apparemment été couronnés de succès. Malgré cela, il arrive encore parfois que quelqu’un dépose une offrande du côté des bougies. Les gardiens ont alors l’instruction de se saisir de ces objets et d’en faire cadeaux à d’autres personnes de passage dans l’église.

Les dévotions du mardi sont préférentiellement effectuées dans le secteur où se trouve la statue de Saint Antoine. Celle du Christ, située en face, dans l’autre nef, reçoit bien moins d’attention. Parfois, après avoir allumé un cierge à la statue de Saint Antoine, on réplique le même geste en se rendant dans la nef de gauche auprès de la statue du Christ. Sinon, les personnes effectuant des parcours plus élaborés la rencontrent sur le chemin de retour de la circumambulation dans l’église. Les gestes sont équivalents à ceux qu’on vient de décrire pour l’autre statue.

Le mardi est aussi le jour de la générosité. Plusieurs fidèles, chrétiens comme musulmans, apportent des offrandes : du pain, du riz, des vêtements... Tout cela est distribué à cinq

heures aux pauvres du quartier. Des dizaines de femmes se massent dans la cour, en attendant la distribution, effectuée par un frère devant la porte de l'un des bâtiments du couvent. Parmi les offrandes, le pain est sans doute le plus récurrent et le plus chargé de connotations symboliques. Il s'agit, même dans ce cas, d'une tradition antonienne bien établie. L'habitude d'offrir le pain aux pauvres au nom de Saint Antoine remonterait au Moyen Âge (et serait liée, même dans ce cas, à un miracle du saint). Surtout, elle a été popularisée à partir de la fin du XIX^e siècle, devenant une sorte de trait distinctif des actions charitables des Franciscains Conventuels.

Dans le cas de la basilique d'Istanbul on constate cependant une réinterprétation de cette pratique. Cela semble être dû à l'initiative autonome des dévots, surmontant la réticence du clergé. Les personnes qui arrivent avec des sachets remplis de pains les déposent à la guérite, mais généralement en gardent un ou deux, pour les déposer aux pieds des statues de Saint Antoine et du Christ. Les autres fidèles qui passent devant les statues ou s'y arrêtent pour prier, en prennent immédiatement un morceau et le mangent. Cette habitude est visiblement freinée par la gestion de l'espace de la part des religieux. Aussitôt que possible, les gardiens s'emparent de ce qui reste des pains déposés sous les statues, en les soustrayant aux mains des fidèles. Nous avons cependant remarqué qu'en 2007 les consignes ont dû changer et leur attitude s'est faite plus bienveillante à cet égard. Les pains entamés peuvent donc demeurer assez longtemps sur le bord des statues, à la libre disposition des fidèles.

Cette innovation fait que prendre un morceau de pain et le manger est désormais partie de la séquence d'actes rituels accomplis devant les deux statues. On peut supposer qu'il y a une influence de l'habitude orthodoxe de distribuer les pains bénits aux fidèles après la fin de la messe. Mais il y a là également un véritable symbole de partage, au-delà des différences d'appartenance religieuse. Les frontières religieuses s'estompent à travers le démembrement collectif des pains et leur consommation immédiate de la part des uns et des autres. L'affiliation religieuse du donneur et des "consommateurs"

des pains n'est pas importante. On dirait même d'être en présence d'une sorte de paraphrase laïque de la communion, transposition périphérique – et interreligieuse – du rite autorisé, celui qui est officié dans l'espace central par le clergé et auquel seuls les catholiques ont, en principe, le droit de participer pleinement.

Un détournement partiel par rapport aux fonctions premières concerne également l'utilisation des bénitiers, qui par ailleurs est loin d'être unanime. L'indifférence manifeste de plusieurs visiteurs, tant à l'entrée comme à la sortie, sont des indices du fait qu'il ne s'agit pas de chrétiens, d'autant plus quand cette attitude est associée à l'absence de signe de croix. Les relevés effectués montrent par exemple que les bénitiers sont rarement utilisés : seulement 2 visiteurs sur 10, en moyenne, y prêtent attention. Mais si l'on observe les pratiques de cette minorité, on s'aperçoit qu'elles ont souvent des caractères particuliers. Seulement un peu plus d'un tiers de personnes utilisent le bénitier pour se signer avec. Dans la majorité des cas, lorsqu'on s'y arrête, c'est pour des usages et des pratiques forts peu catholiques. Souvent les bénitiers servent à des ablutions pour des visiteurs musulmans : on s'y lave les mains, on passe l'eau sur le cou, les cheveux, le visage. Nous avons vu certaines femmes s'occuper de la tête aux pieds avec cette eau bénite. Certaines vont jusqu'à remplier des bouteilles d'eau minérale après leurs ablutions. L'analogie avec les pratiques associées aux ayazma orthodoxes est dans ce cas frappante et on dirait d'être en présence de la transformation du bénitier en un succédané d'une ayazma.

Le mardi est également le jour du "cahier". Il y a quelques années, le curé a décidé de disposer un cahier sur lequel qui le désire peut écrire librement. Au départ, il avait pensé l'intégrer dans la messe du mardi, au moment de la prière. Son idée était que tout le monde prie pour les demandes contenues dans ce cahier. Au bout de deux mois, nous a-t-il dit, cette expérience a dû être arrêtée parce que tout le monde se ruait pour écrire pendant la messe. Une file se formait et l'on devait presque arracher le cahier à la foule. Donc maintenant

le cahier est toujours déposé à proximité de la statue de saint Antoine, mais il n'est plus intégré dans le rituel de la messe. Désormais utilisé en marge du temps et de l'espace liturgiques, son succès reste néanmoins entier.

Quelles sont les demandes qu'on consigne dans le cahier ? Nous nous sommes livrés à une première analyse sur un échantillon du mois de décembre 2003, soit 107 messages. Le premier constat est que l'on trouve peu de déclaration de foi explicitement musulmane (1,8 %) ou chrétienne (3,7 %). Les orants s'adressent principalement à Dieu, et cela sous trois appellations qui ne laissent pas facilement deviner si c'est un musulman qui écrit ou un chrétien : *Allah* (46 % des occurrences) vient en première position, puis *Tanrı* (22 %) – un terme plus neutre pour désigner la divinité mais que les catholiques utilisent aussi –, et enfin *Rabbi* (18 %) un terme plus mystique utilisé également par les différentes confessions. Seulement 8 % des occurrences d'adresse sont destinées à Saint Antoine, 5 % à Jésus (İsa ou Mesih (le Messie) et 1 % à Marie (Meryem). Cette prépondérance d'Allah face à la faiblesse des occurrences proprement chrétiennes donne un indice de l'importance de l'utilisation du cahier de la part des musulmans. Elle montre aussi que de préférence l'on s'adresse directement à Dieu et non à son saint. Alors que celui-ci fait l'objet de dévotions, il est presque absent des prières contenues dans le cahier pourtant déposé à ses pieds.

Le cahier constitue également une excellente source pour appréhender les motivations qui conduisent les orants à cette église. D'après nos sondages, apparaît ici la principale préoccupation des orants : la santé. On sollicite essentiellement la guérison d'une maladie ou la protection, dans un acte apotropaïque. Après cela, les vœux concernant l'argent et le travail sont les plus récurrents. Celle qui est reconnue généralement comme une "spécialité" de Saint Antoine, la recherche des objets perdus, semble au contraire absente. Les vœux ne sont pas seulement pour soi mais aussi pour autrui, essentiellement pour la famille proche, à savoir pour ses enfants, son conjoint, ses parents. On évoque par contre peu les frères, les sœurs, les tantes ou les oncles.

Nous l'avons déjà remarqué, certaines visites longues impliquent une circumambulation dans l'église. Ces parcours plus complexes investissent également le fond de l'espace du sanctuaire. Aussi les deux autels latéraux – de Saint Joseph et de la Vierge – deviennent le support pour d'autres rites accomplis par un certain nombre de femmes, surtout musulmanes. Elles jettent des cierges sur l'espace devant l'autel, délimité par la balustrade, et surtout, ouvrent et referment plusieurs fois (généralement trois) les petites portes qui permettent l'accès à cet espace. Ces actes semblent faire transparaître une logique similaire à celle des pratiques d'Ain Biri autour des clefs – clefs qui par ailleurs figurent également parmi les ex-voto qu'on amène à Saint Antoine. Il est probable que certains des visiteurs de Saint Antoine fassent également partie de la "clientèle" d'Ayin Biri. En tout cas, encore une fois on a l'impression d'être en présence de circulations interreligieuses qui composent une séquence d'échos entre des lieux différents.

Le mardi est aussi, enfin, le jour de l'audience. En effet les demandes d'aide s'adressent parfois plus directement à la médiation du clergé. Pour les canaliser, le curé a ouvert une sorte de "centre d'accueil" dans le petit espace situé sur la gauche, après l'entrée. Il y reçoit le matin comme l'après-midi toute personne souhaitant le rencontrer, sans distinction religieuse : musulmans comme chrétiens peuvent venir lui parler. L'entretien se déroule dans un petit local clos, en face à face. Pour les personnes qui attendent leur tour, quelques sièges sont disposés le long du mur, dans la partie initiale de la nef. Pendant toute la journée cet espace ne désemplit pas : on remarque presque toujours quatre ou cinq personnes en attente.

Nous avons pu discuter de ces aspects dans un entretien avec le curé. Dans la majorité des cas, les gens qui viennent lui parler sont des musulmans. Les raisons qui les poussent à venir le voir sont différentes. D'après le curé, les personnes plus humbles, souvent illettrées, font appel à son aide pour des attaques de mauvais œil ou, plus grave, des attaques de *cifti*. Le phénomène est visiblement assez courant à Istanbul.

Plusieurs prêtres nous ont confirmé que certains *hoca* leur renvoient un certain nombre de “patients” attaqués par des *cin* chrétiens et, par conséquent, contre lesquels ils ne peuvent rien. Refusant de se livrer à des pratiques qu’il qualifie de “magiques” et de “superstitieuses”, le père franciscain ne renvoie pas pour autant le “patient” chez lui mais prend le temps de l’écouter.

Des personnes appartenant à des classes sociales plus élevées et cultivées (le curé cite le cas de professeurs, docteurs, artistes, journalistes) lui demanderaient par contre une assistance spirituelle en relation à des moments de détresse et de crise existentielle. Ils lui ouvrent leurs cœurs, ils parlent de leurs problèmes, de leur vie. Nous avons été indirectement témoins de l’intensité de certaines de ces rencontres, en voyant des personnes sortir en larmes, visiblement émuës. Pour le prêtre, il ne s’agit pas d’une confession au sens strict du terme, même si il en souligne la parenté. Indépendamment de la nature de l’interaction, la rencontre se termine par une prière du curé et une bénédiction avec sa main qui dessine le signe de la croix.

Le décalage entre les espaces périphérique et central à l’intérieur de la basilique devient plus perceptible au moment de la messe. Le périmètre accessible à tous se ferme alors aux extrémités : des cordons sont placés au bout de la nef pour empêcher la circumambulation. La célébration donne ainsi une cohérence majeure à l’espace central devant l’autel, en rejetant davantage vers les marges les pratiques qui intéressent les nefs, où la circulation continue cependant devant les statues et les brûloirs. Si les bancs représentent l’espace légitime du culte catholique, les frontières sont poreuses et on voit également quelques musulmans s’y asseoir, même pendant la célébration. Encore une fois les attitudes sont diverses : curiosité, apprentissage, présence plutôt détachée du contexte, comme celle de certaines femmes qu’on a vu absorbées, pendant la célébration, par la lecture de sourates du Coran, qu’elles tenaient discrètement sur leurs genoux.

Le moment de la communion rend plus sensible la question de la délimitation et de la dislocation des frontières religieuses.

En effet, il arrive parfois que quelques musulmans présents dans les bancs s’unissent aux chrétiens pour recevoir l’hostie. Des dispositifs sont mis en place pour éviter ce qui, côté chrétien, est perçu comme une profanation de l’eucharistie, transformée en une sorte de “pain béni”. Avant la communion, le célébrant rappelle régulièrement aux présents que ce sacrement est réservé aux seuls chrétiens. Le livret de la messe (en turc et en anglais) pour la célébration de la fête du centenaire en 2006, souligne également que “nos frères et sœurs non-chrétiens ne peuvent pas recevoir la Sainte Communion”. Ces filtres ne sont pas toujours entièrement efficaces. Il se peut ainsi que le célébrant arrive même à poser des questions sur l’affiliation religieuse du fidèle qui vient pour prendre l’hostie, quand des signes extérieurs le font douter de sa foi chrétienne. Si ses suspensions sont confirmées, il refuse alors de lui donner la communion et ne lui accorde qu’une simple bénédiction*.

EN CONCLUSION

Bien que préliminaire, le tour d’horizon que nous avons effectué nous a permis de constater que plusieurs phénomènes de croisement interreligieux se produisent encore dans l’Istanbul d’aujourd’hui. L’histoire des dernières décennies a certes vu le déclin d’un certain nombre de lieux de culte chrétiens auparavant fréquentés par des musulmans, mais à cela correspond également le succès d’autres sanctuaires, qui ont vu au contraire augmenter leur propension à capter des dévots au-delà des frontières du christianisme. L’importance quantitative de ces derniers phénomènes est loin d’être négligeable et nous semble justifier une étude d’ensemble approfondie.

L’analyse plus rapprochée de l’église de Saint Antoine nous a pour le moment permis de saisir un certain nombre de manifestations concrètes de la cohabitation interreligieuse

* Nous n’avons pas encore pu observer la messe de Noël, qui attire également un nombre important de musulmans.

qui se produit dans ces sanctuaires partagés. Cette exploration nous a montré la grande élasticité dans les types de fréquentation, dont nous avons dressé un premier inventaire. La participation musulmane se partage entre visites “de découverte”, à l’allure plutôt touristique, et des visites dévotionnelles, qui se déclinent en une variété de formes. Si les objectifs sont assez communs, tout comme commune est la démarche voire, les modalités de actes dévotionnels divergent beaucoup.

Dans l’ensemble, dans l’espace de Saint Antoine se croisent des personnes de confession différente, dont les comportements ont souvent un caractère tout à fait inventif et bien éloigné de la routine catholique. Tout cela se produit cependant avec une grande souplesse. Sous le toit de la basilique cohabitent des manifestations dévotionnelles extrêmement variées, sans que cela semble gêner les uns et les autres. En général, on ne s’intéresse pas trop à l’identité religieuse de l’autre, on ne s’observe pas trop. Chacun accomplit ses rites, seul ou en petit groupe, sans trop s’occuper de ce que fait son voisin. La démarche voire dessine une sorte de frontière autour de chacun des fidèles, immergé dans son intimité et absorbé par la démarche visant le surnaturel et les objets qui en assurent la médiation. On attend tranquillement son tour pour toucher la vitre de la statue ou pour écrire dans le cahier. Même le partage du pain de saint Antoine garde, malgré tout, un caractère assez atomisé et n’implique pas des échanges verbaux ou une véritable choralité. A longueur de journée, les seuls à être vigilants, à observer avec attention, sont ce qui le font par métier : les surveillants et, bien entendu, ces indiscrets professionnels que sont les ethnologues.

Certaines formes dévotionnelles typiques d’un environnement catholiques sont réappropriés et, souvent, partiellement détournées par les musulmans : c’est le cas de la tradition des mardis de Saint Antoine, du pain, des bénitiers, du cahier, de la communion. On est en présence d’une “consommation” créative de dévotions*, qui ne se limite pas à suivre les propositions qui sont faites par le clergé, mais s’octroie des marges de manœuvre. La multivocalité de cet espace compose un équilibre

* Pour cette notion, cf. Torre 1995.

délicat, sans que cela devienne une cacophonie. Les séquences de visites qui ponctuent la journée sont orchestrées par le curé et les gardiens, qui jouent un rôle important dans la gestion indirecte des fidèles de religion différente. Le quotidien de la basilique est ainsi le résultat d’une multitude de négociations, souvent presque tacites.

Se dessine ainsi un territoire rituel pour les accomplissements dévotionnels des musulmans et des chrétiens d’autres confessions, grâce au tact et à la diplomatie avec lesquels le sanctuaire est régenté. L’espace de la basilique est traversé par des frontières imperceptibles à première vue, comme celle qui sépare la nef centrale des deux autres. Tout en tolérant des pratiques fortement hétérodoxes, le clergé cherche à canaliser les dévotions, en accentuant le côté spirituel par rapport à des pratiques qu’il considère comme superstitieuses. Cela s’est traduit par une compression de certaines pratiques (les ex-voto en nature, la communion de la part des musulmans), tandis que d’autres (les ablutions avec l’eau du bénitier ou l’ouverture des portes, par exemple) sont tolérées. On entrevoit dans ces derniers cas des circulations interreligieuses entre des sanctuaires orthodoxes et catholiques, via les musulmans.

Quel est le rôle du saint titulaire de cette église ? Saint Antoine n’est pas une figure qui, comme la Vierge, saint Georges ou saint Nicolas, peut se prêter à un jeu de miroir entre islam et christianisme. Et pourtant ce personnage éminemment catholique arrive à attirer la dévotion d’autres chrétiens et des musulmans. Par ailleurs, le cas d’Istanbul est loin d’être unique. Des phénomènes de croisement dévotionnels se produisent dans d’autres sanctuaires dédiés à ce saint, en Albanie* ou au Sri Lanka. Cela mériterait sans doute une étude comparative, qui pourrait probablement élucider le rôle des Franciscains dans la promotion de ce saint auprès d’une clientèle d’autres religions. Cependant la figure de saint Antoine ne résume pas la diversité des pratiques que nous avons décryptées dans la basilique d’Istanbul. De manière significative, même s’il constitue un référent important, le saint n’apparaît pas beaucoup dans les intentions de prières.

* Cf. le chapitre de de Rapper dans ce livre.

Son efficacité, qui est à l'origine de la forte démarche votive, semble rejaillir sur l'ensemble de l'espace de l'église. On a l'impression que c'est davantage le lieu – la basilique dans son ensemble, et surtout les statues, les cierges, les bénitiers, les portes – que la figure du saint qui compte.

La facilité d'accès à l'église constitue sans doute un multiplicateur de la fréquentation plurielle. C'est un espace qui ne demande pas un fort investissement de temps pour y parvenir. C'est un havre de silence – et de contact avec le surnaturel – au cœur de la ville. Un court détour par rapport à Istiklal est suffisant pour y pénétrer. C'est également un espace où on vient en couple, en partageant l'expérience du contact avec le “sacré” tout en gardant une proximité physique.

Bien que la fréquentation demeure importante, dans la période considérée nous avons constaté un déclin relatif. La quantité des cierges vendus est un bon indicateur à cet égard. Entre 2004 et 2007 ils auraient diminué d'environ 40 %, selon les surveillants du sanctuaire. Le nombre de pains offerts a également baissé. Cela s'explique sans doute par le contexte difficile qu'on a déjà rappelé. Il est délicat de prévoir l'évolution ultérieure, qui dépendra sans doute de la situation socio-politique. Il est en tout cas significatif qu'une fréquentation importante de la part des musulmans continue, malgré les tensions ambiantes et la peur de la violence.

Les éléments que nous avons dégagés en relation à Saint Antoine offrent des pistes de recherche en relation aux autres sites stambouliotes. Un regard synoptique devrait permettre de poser les questions des circulations interreligieuses des pratiques, des apprentissages croisés, des négociations avec le clergé. Il sera par ailleurs important d'approfondir l'analyse du contexte historique afin de mieux saisir les raisons du déclin de la captation interreligieuse de certains sites et du succès d'autres, ainsi que les mécanismes qui permettent aux croisements interreligieux de poursuivre dans le contexte actuel, qui à première vue semble loin de leur être favorable.

DIONIGI ALBERA (CNRS-IDEMEC)
ET BENOIT FLICHE (CNRS-ETO)

BIBLIOGRAPHIE

- BAZIN, Marcel (2005), “Diversité ethnique et disparités régionales”, in Vaner, Semih, *La Turquie*, Paris, Fayard-CERI, p. 389-428.
- BORROMEO, Elisabetta (2005), “Les catholiques à Constantinople. Galata et les églises de rite latin au XVIIIe siècle”, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 107-110, p. 227-243.
- BOZARSLAN, Hamit (2004), “Islam, laïcité et la question d'auto-rité dans l'empire ottoman et en Turquie kémaliste”, *Archives des sciences sociales des religions*, n° 125, p. 99-113.
- (2004), *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte.
- BULUT, Arslan, *Çift başlı Yılan. Karadeniz'de yüzyıllık ikinci rum-laşırma operasyonu*, Ankara, Üç Ok Yayınları.
- CARNOY, Henry et NICOLAÏDÈS, Jean (1893), *Le folklore de Constantinople*, Paris, E. Lechevalier.
- COMIDAS DE CARBOGNANO, Cosimo (1992), *Descrizione topografica dello Stato Presente di Costantinopoli arricchita di figure* (a cura di Vincenzo Ruggeri), Rome, Pontificio Istituto Orientale.
- DÜNDAR, Fuat (1999), *Türkiye Nüfus Sayımlarında Azinlikler*, Istanbul, Doz Yayınları.
- FREI ELISEU (2007), “Sent Antuan” : uma igreja entre minaretes, Istanbul : a terra onde S. Francisco lançou a semente de “Paz e Bem”, *Mensagem de Santo António*, n° 2, Fevereiro.
- HASLUCK, Fredrik (2000), *Christianity and Islam under the Sultans*, Istanbul, Isis.
- KIESER, Hans-Lukas (1999), “Missions chrétiennes et identité ottomane”, in ANASTASSIADOU, M. et HEYBERGER, B. (éd.), *Figures anonymes, figures d'élite : pour une anatomie de l'Homo ottomanicus*, Istanbul, Isis, p. 165-176.
- MASSICARD, Elise (2004), “L'Islam en Turquie, pays «musulman et laïc», in Olivier Roy, *La Turquie aujourd'hui*, Paris, Universitätsverlag, p. 165-176.
- PÉROUSE, Jean-François (2004), *La Turquie en marche. Les grandes mutations depuis 1980*, Paris, La Martinière.

— (2005), «Les “non-musulmans” à Istanbul aujourd’hui : une présence en creux ? Le cas de l’arrondissement de Fâth», *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 107-110, p. 261-295.

SAMMUT, Alfonso (2006), «La Chiesa di santo Antonio di Istanbul», in *Il Missionario Franciscano*, n°7.

SAINT-PIERRE, Philippine de (2006), «Rencontre avec le père Alphonse Sammut, prêtre en Turquie», in *Le Messager de Saint Antoine*, n° 1234, novembre.

TORRE, Angelo (1995), *Il consumo di devozioni. Religione e comunità nelle campagne dell’Ancien Régime*, Marsilio, Venezia.

SAINT GEORGES L’ANATOLIEN, MAÎTRE DES FRONTIÈRES

LA VAILLANTE (MÈRE DE DIGENIS)
ET LE SARRAZIN*

On se bat à l’Est et à l’Ouest

*Et une belle s’en va-t-en guerre en l’apprenant
Elle prend ses armes, vêtue comme un homme, la guerrière
La selle de son cheval est tapissée de serpents,
Le harnais attaché avec des vipères.*

*D’un coup d’épée, son cheval parcourt 40 lieues
D’un deuxième, la voilà au milieu du combat
Elle passe, on s’écarte, elle sort, personne ne la voit,
Alors qu’elle fait volte-face, ses lamiers se détachent
On distingue les pommes dorées que le lin cache.*

Le Sarrazin l’aperçoit du haut d’un mont,

“Mes braves, ne soyez pas poltrons,

La guerre est féminine, le trophée est une mariée !”

La belle l’entend et chez Ai Giorgi court se réfugier

*“Mon sagneur saint Georges, vierge que je suis, cache-moi,
Et je ferai une porte d’entrée en or,*

une de sortie en argent pour toi

Ce toit en bois sera couvert de perles tout à l’heure”

Le marbre se fend et la belle entre à l’intérieur.

Après de saint Georges arrive le Sarrazin.

“Livre-moi la vierge, ô saint Georges le chrétien

* Extrait de Politis, n° 1978 (1914). *Eklogai (Selected greek popular songs)*, Athènes, Bayonakis. Chansons des marches, n° 72, trad. Marianne Gokalp.

Les frontières de l' « orthodoxie » et de l' « hétérodoxie » : *türbe* et églises à Istanbul

Benoît Fliche

A paraître in Galia Valtchinova (dir.), 2008, *Boundaries of Religion, Boundaries in Religion*, Isis Press, Istanbul

Introduction

Quelles frontières religieuses dans la Turquie contemporaine ? La question peut sembler absurde de prime abord. En effet, dans un pays qui se dit à 99% musulman, l'homogénéité confessionnelle étroitement associée à l'identité nationale ne laisse pas paraître, à première vue, de différences confessionnelles. Des distinctions religieuses fortes et structurantes sont toutefois observables : entre alévis et sunnites, entre hanéfites et shaféites ou encore entre les multiples confréries (mevlevi, naqshibendis, etc.). A ces différences majeures s'ajoute une plus discrète et moins souvent étudiée qui structure tout autant le champ religieux turc : il s'agit de la différence entre « hétérodoxie » et « orthodoxie ».

Qu'entend-on ici par « orthodoxie » et « hétérodoxie » ? L'emploi de ces deux termes paraît justifier si l'on rappelle que l'Etat turc fixe une « orthodoxie » au moyen d'une institution, le *Diyanet İşleri Bakanlığı* (Direction des Affaires religieuses, DIB), directement rattachée au cabinet du Premier ministre (Massicard, 2005 ; Zarcone, 2004). Cette institution est chargée de réguler et d'administrer les questions de croyance et de rituel. Le *Diyanet* procède à la fonctionnarisation des hommes de religion, contrôle le clergé et oriente les prêches lus chaque vendredi dans les mosquées. Loin d'avoir mis fin à l'emprise de l'Etat sur la religion, la république laïque l'organise et l'enseigne, voire la contrôle davantage que l'Empire ottoman le faisait (Bozarslan, 2004). Producteur de normes religieuses qu'il tente d'imposer à la société, l'Etat turc se veut autorité religieuse ultime et titulaire exclusif des affaires religieuses.

Dans ce cadre, un certain nombre de pratiques religieuses sont jugées illégitimes puisque ne répondant pas à la *sunna*. Elles sont qualifiées de « superstitions » (*boş inanç* litt. « croyance vide », *hurafe*) ou d'« hérésies » (*bidat*), et sont condamnées, voire combattues. Le *Diyanet* impose une orthodoxie par de multiples moyens comme les cours de coran donnés dans les mosquées, ou plus simplement le contrôle des espaces publics religieux, par le biais des prêches par exemple. Parler d'orthodoxie revient donc à évoquer cette religion promulguée par une institution qui fixe la doxa et qui entend la faire appliquer. A côté ou face à cela, existe un ensemble de pratiques que l'on peut qualifier d'hétéropraxies, soit pratiques hétérodoxes, puisque n'étant pas reconnues par le *Diyanet* qui recommande, conseille et parfois oblige à des pratiques « orthodoxes », soit orthopraxies.

Elles sont partagées aussi bien par les alévis que par les sunnites et elles sont essentiellement des pratiques votives. La pierre d'achoppement se trouve en effet sur la question de l'intercession des saints dans la réalisation des vœux : le DIB, influencé par le salafisme et par le réformisme musulman, ne reconnaît pas le pouvoir d'intercession des saints et entend contrer les pratiques votives qui s'y rapportent qu'il qualifie de « superstitions » (Zarcone, 2002 : 226). Gokalp rappelle que dans le Coran, chercher l'intercession ailleurs qu'auprès de Dieu conduit tout droit au péché impardonnable d'idolâtrie

(Gokalp, 1996 : 121). Aussi, la rupture n'est pas tant entre islam populaire et islam savant qu'entre islam orthodoxe (DIB) et islam hétérodoxe (Zarcone, 2002 :212) ou pour l'expression d'Altan Gokalp entre une « piété sauvage » -- c'est-à-dire « une piété à l'état sauvage » (Gokalp, 1996 : 121), et une piété disciplinée, institutionnalisée.

L'analyse de l'expression de ces pratiques votives amène à saisir à travers les différentes modalités transgressions des frontières, notamment confessionnelles. Nous nous interrogerons tout d'abord sur l'orthodoxisation d'espaces publics par le *Diyanet* et sur la capacité de ce dernier à discipliner le croire, ceci à travers l'exemple des *türbe*, lieux historiques où s'exprimait la piété musulmane (Zarcone, 2002 : 211), puis nous analyserons les pratiques transgressives des acteurs « hétéropraxes » dans ces lieux orthodoxisés pour ensuite étudier la façon dont le désir d'expression votive conduit à dépasser la frontière confessionnelle en allant prier chez l'autre, le chrétien.

L'orthodoxisation d'espaces religieux

Officiellement, le *Diyanet* n'est pas concerné par la fréquentation des *türbe* (mausolées). En effet, en 1925, l'Etat retire de la sphère religieuse ces lieux de piété « populaire », en les fermant. 905 mausolées sont ainsi interdits aux pèlerins (Zarcone, 2004 : 142). Il faut attendre les années soixante pour qu'ils rouvrent sous la forme de musée, à l'instar de celui de Mevlana à Konya ou d'Hacı Bektaş vers Kırşehir ; l'Etat adoptant une certaine tolérance vis-à-vis de ces visiteurs qui adoptent plus volontiers les attitudes de pèlerin que celles de touriste. Les mausolées sont donc généralement du ressort du ministère de la culture et du tourisme ; une bonne partie étant classée comme « monuments historiques » et non comme lieux de prière ou de culte bien qu'ils soient pratiqués et visités comme des lieux religieux. Prenons ici l'exemple du *türbe* de Mevlana, à Konya, rouvert en 1954, sous la forme d'un musée – une partie est d'ailleurs consacrée à une exposition d'objets des derviches. Il est essentiellement visité par des pèlerins-touristes qui prient, parfois longuement, auprès du tombeau du saint. Ils peuvent s'installer dans un coin, lire le Coran, ou des passages du *Mesnevi*, durant des heures, sans que nul gardien ne vienne les déloger. Ces derniers sont d'ailleurs là pour éviter les comportements trop « touristiques » des visiteurs. J'ai ainsi vu des gardiens rappelant à l'ordre des touristes ayant une attitude « irrespectueuse » en se faisant photographier devant le tombeau dans des poses décontractées ou s'asseyant sur les marches du *türbe*, ce qui pouvait gêner les autres pèlerins plus pieux. Autre preuve de la confusion des registres entre le culturel et le cultuel : dans certains *türbe* d'Istanbul, on peut lire des injonctions en turc écrites à la main, sans doute par les gardiens eux-mêmes, demandant de faire ses ablutions rituelles avant d'entrer.

L'un des principaux acteurs de cet orthodoxisation de l'espace est le *Diyanet*. Comment procède-t-il? Prenons ici le cas du complexe religieux d'Eyüp, à Istanbul. Ce lieu, très populaire, est étroitement associé à Istanbul puisqu'y reposerait Ebü Eyüp el Ensari, compagnon du Prophète mort sous les murs de Constantinople en 670 et « retrouvé » par Mehmet le Conquérant au moment de la conquête en 1453. On y trouve donc son mausolée, dans lequel est déposée une « empreinte » du pied de Mohammed, une mosquée construite au XVIIIème siècle, et différents *türbe* d'hommes d'Etat de la période ottomane. Fréquenté par des musulmans et des chrétiens pendant l'Empire Ottoman (Hasluck, 2000 : 108), Eyüp est l'un des lieux de pèlerinages les plus importants de Turquie. Pourtant,

bien qu'il y ait une mosquée, l'ensemble des monuments relève normalement du ministère de la culture et du tourisme.

C'est néanmoins un espace religieux que le *Diyanet*, par la voie de son mufti, n'entend pas laisser libre aux pratiques hétérodoxes (hétéropraxies). Outre les fonctionnaires et les gardiens chargés de surveiller et de dissuader les pratiques hétérodoxes les plus criantes, le mufti a placé des pancartes sur l'ensemble du site. Si ces dernières étaient assez discrètes en 2002, elles sont devenues de plus en plus imposantes ces dernières années. Leur matière a aussi changé : elles étaient en carton puis en plastique pour aujourd'hui être en cuivre. Ces pancartes renseignent sur ce qui est « *sünnet* » ou non de faire.

Sünnet peut être traduite comment ce qui est recommandé et bénéfique de faire pour être un bon musulman. Pour en comprendre le sens, nous noterons que la circoncision se traduit par « *sünnet* », ce qui se comprend par son caractère non obligatoire mais fortement recommandée, même si elle est vécue comme une obligation musulmane par la majorité des Turcs. « *Sünnet* » désigne une action tant recommandée qu'elle en devient presque obligatoire. Elle se différencie cependant de ce qui est « *farz* », terme qui désigne le précepte religieux prescrit formellement aux croyants musulmans.

Les écriteaux indiquent d'abord qu'il est « *sünnet* » de visiter les cimetières et les tombes. L'objectif de ces visites (*ziyaret*) est de venir se recueillir pour lire le Coran pour l'âme des défunts et de venir les saluer. Les ouvrages sur ces lieux de visites (*ziyaret yeri*) que l'on trouve dans les magasins du DIB ou dans les librairies musulmanes orthodoxes, sont assez prolixes sur les prières qu'il est convenable d'effectuer. Ainsi dans un guide en turc à destination des touristes pèlerins, on trouve cette série de recommandations comme procéder à ses ablutions, rentrer dans le mausolée du pied droit, rester debout si sa santé le permet, saluer d'abord la personne en s'adressant à lui par son nom, lui tourner le visage comme si elle était vivante et qu'on pouvait lui parler, lire des passages du Coran, lire une fois la *fatiha* et 11 fois *İlhâs* pour l'âme du défunt, etc (Yılmaz et Yılmaz, 2005).

Le *Diyanet* ne se contente pas de rappeler ce que signifie faire une « visite » : il indique aussi l'ensemble des actes et des pratiques qu'il considère comme superstitieuses, à savoir :

- Allumer des bougies
- Coller des pierres sur les tombes en faisant un vœu
- Jeter de l'argent dans le mausolée
- Nouer des tissus aux arbres et aux mausolées
- Faire des vœux sans raison
- Distribuer du sucre
- Croire qu'ouvrir et fermer les robinets pendant que l'ezan chante favorise les hospices.
- Croire que vider de son fil une bobine pendant que l'ezan chante ou dans un türbe favorise les hospices.
- Croire qu'ouvrir un cadenas fermé pendant que l'ezan chante apporte de la chance
- Secouer les écharpes des jeunes filles du minaret pendant que l'ezan chante pour favoriser leur destin

- Faire des circonvolutions comme à la Mecque en tournant sept fois autour des platanes centenaires devant les mausolées
- Espérer que poser les mains ou le visage sur les murs des mausolées apporte la guérison
- Couper un coq ou une dinde comme sacrifice et les porter comme voeu aux mausolées
- Poser des *nazar bonçuk* (oeil bleu en verre) et espérer que cela apporte de l'aide.

Et de conclure :

Tout cela sont des croyances superstitieuses et fausses qui n'ont pas de rapport avec la vérité. Dans notre religion, elles n'ont absolument pas leurs places. Elles sont contraires à nos croyances, et sont assurément à rejeter à l'extérieur.

Allumer des bougies, coller des pierres, nouer des tissus, toucher ou embrasser les pierres tombales etc. relèvent donc de la superstition et doit être condamné et rejeté comme pratiques. Même si aucune sanction n'est évoquée, le ton est clairement prescriptif et normatif. Ces proscriptions sont rappelées dans les ouvrages destinés aux pèlerins.

On remarquera enfin l'usage de ce « notre » dans « notre religion ». Que désigne ce possessif ? Il s'agit tout d'abord de s'adresser aux sunnites qui ne sont pas forcément en accord avec les prescriptions du Diyanet comme nous le rappelle Thierry Zarcone. L'idée qu'un saint peut intercéder auprès de Dieu en faveur d'un pèlerin qui se livre à certaines dévotions sur son tombeau reste très présente dans certaines confréries. En témoigne le cheikh Muzaffer Ozak (mort en 1985), chef spirituel de la confrérie Halvetiye Cerrahiye d'Istanbul dont des vœux avaient été exaucés à la suite d'un pèlerinage sur la tombe de Telli Baba (Sarıyer, Istanbul). Dans un texte qui rapporte son expérience, ce cheikh critique les recommandations du Diyanet à l'égard du culte des Saints et souligne que l'usage de bougies, quoique non prescrite par la religion musulmane, n'en a pour autant jamais été proscrite par les hommes de religion (Zarcone 2002 : 226).

Si ces interdictions visent les sunnites déviants, elles concernent aussi les alévis. D'abord parce que le DIB refuse clairement de reconnaître les alévis comme ayant une particularité religieuse (Massicard 2005). Se livrant à ces pratiques hétérodoxes comme nous pouvons le voir lors du pèlerinage d'Hacı Bektaş (Norton 1995 ; Sinclair-Webb 1999 ; Massicard 2003) où le *Diyanet* se garde d'ailleurs bien d'imposer normes et pancartes, les alévis sont aussi la cible de ces messages dans les lieux jugés par le DIB comme relevant de son ressort.

Nous retrouvons ici l'une des multiples tentatives de l'Etat pour discipliner la croyance par la normalisation l'espace « religieux » qui, rappelons-le, pourrait lui échapper puisqu'étant dans un Etat laïc, les prescriptions régissant ces espaces ne devraient pas concerner le domaine religieux mais celui de la bienséance civique. Cette politique d'orthodoxisation des pratiques remonte au début de la République, cette dernière ayant fait de « l'islam sunnite une sorte d'appareil idéologique d'Etat » (Abel, 1995 : 39). Elle trouve cependant un ancrage fort dans l'idéologie de la « synthèse turco-islamique » (*türk-islam sentenzi*) qui est celle d'Etat depuis le push militaire de 1980.

La transgression de l'orthodoxie

Cette orthodoxisation des pratiques dans l'espace public ne doit cependant pas nous conduire à penser que le croire se discipline facilement. Si l'on peut observer des résistances chez les alévis, des braconnages et des transgressions sont aussi nettement observables dans les lieux même de l'orthodoxie. Des pratiques hétéropraxes sont observables, notamment à Eyüp.

Je prendrai ici pour exemple le türbe de Mirimiran Mehmed Ağa. Ce mausolée dédié à un homme d'Etat du XVIème siècle est régulièrement visité par les pèlerins. Mirimiran Mehmed Ağa a fait sa carrière dans les janissaires et s'est élevé aux plus hautes fonctions administratives. Il peut difficilement être classé comme saint, même si la plaque décrivant sa vie le qualifie de « droit » et « fidèle ». Pourtant il est régulièrement visité et prié. Mieux, on y observe de l'hétéropraxie : les orants passent la main rapidement sur le sarcophage pour se la passer ensuite sur le visage. Les gestes sont alors toujours prestes, discrets, telle cette une femme qui se tenait à un mètre de distance du sarcophage pour faire sa prière et qui, en partant, effleure discrètement de sa main droite le côté et la posa sur la tête de son fils ; ou cette autre qui, après un coup d'œil à droite et à gauche, vérifiant que je ne la regardais pas, pose les mains pour ensuite les poser sur son visage.

Ce türbe est surtout intéressant parce qu'il offre un interstice hétéropraxe dans cet espace orthodoxe. En effet, se trouve dans sa cour un pied de colonne creusé et rempli d'eau. Comme nous l'explique la préposée aux dons et à la surveillance, employée par le ministère de la culture, ce petit réservoir sert d'abreuvoir aux chats du cimetière qui sont nombreux à paresser entre les tombes blanches ou à l'intérieur même des türbe. Ce n'est pourtant pas comme cela que les pèlerins le voient mais plutôt comme une « pierre à vœux » (*dilek taşı*), ce qui constitue plutôt une pierre d'achoppement avec le personnel chargé du contrôle de ces espaces religieux.

Généralement, ce sont plutôt des femmes qui se recueillent autour de ce point d'eau. Les hommes y priant sont toujours accompagnés de femmes et sont alors plutôt jeunes. Plusieurs semblent venir à Eyüp à l'occasion de leur départ au service militaire. On y rencontre aussi des enfants qui se préparent pour la circoncision. Aucune caractéristique sociale n'est attachée à ce pied de colonne : on y croise aussi bien des bourgeois que des habitants de *gecekodu*, des musulmans portant usuellement le foulard que d'autres couvertes très occasionnellement.

Les visiteurs prient debout, formant parfois un cercle. Certaines femmes prient au-dessus en disposant une petite dalle en marbre qui recouvre alors le trou. Certains pèlerins jettent des pièces dans l'eau. L'apprentissage des rites appropriés se fait sur place comme j'ai pu l'observer en juin 2006. Intrigués par l'attroupement au milieu d'une cour, les curieux s'approchent, demandent si c'est bien une « *dilek taşı* ». On leur répond alors en leur indiquant ce qu'il convient de faire comme trois fois le tour dans le sens inverse d'une aiguille d'une montre puis de prier intensément pour que le vœu se réalise.

Cette « pierre à vœu » n'est pas sans poser des difficultés à la gardienne qui invariablement mais discrètement fait la morale à ces hétéropraxes en leur expliquant qu'un bon musulman ne doit pas se comporter ainsi. Ce n'est pas la seule à combattre ces pratiques. Ainsi ce gardien qui déboule dans la cour avec un visiteur, à la poursuite des quelques garnements. La conversation s'engage

lorsqu'ils passent devant la pierre : « c'est une pierre à vœux ? demande le visiteur, Il faut peut-être que j'aïlle prier ici pour faire un vœu ». Le gardien le reprend alors sèchement : « mais que dis-tu mon frère ? Tu ne sais pas que c'est péché (*gūnah*) de faire ça ? ». Et de lui faire un sermon...

Plusieurs personnes interrogées *in situ* paraissaient très gênées par mes questions telle cette femme que j'avais vu un instant avant prier au dessus de la pierre et qui, lorsque je lui demandais quelques renseignements sur la signification de ce rituel, me répondit par un « onlar » (ils), comme si elle ne participait pas à ce genre de pratiques pour finalement par clore la conversation rapidement par un « tamam ? » indiquant par là que je ne pouvais pas aller plus loin dans mes questions sans être singulièrement inconvenant. La transgression hétérodoxe ne se fait donc pas sans mal et ni sans malaise et n'est pas ouvertement assumé. Pourtant, il arrive que ces transgressions se traduisent par des actes de résistance plus ouverts comme nous avons pu le voir en avril 2007 où il a été très nettement rayé les interdictions du panneau principal concernant le fait de toucher ses mains et son visage et d'attendre guérison et aide des *türbe* et des saints.

Par ailleurs, tous les *türbe* d'Istanbul ne sont pas aussi imperméables à l'hétéropraxie. Certains sont des lieux d'hétéropraxie très connus, bien que tenus par l'Etat. Prenons ici l'exemple du *türbe de Telli baba*. Situé sur le Bosphore, ce petit mausolée est connu par tout les stambouliotes pour ses dons de « marieur ». Après l'avoir prié, on coupe un bout des milliers de fils d'argent qui couvre son tombeau, puis lorsque le vœu s'est réalisé, on vient en couple, le jour du mariage, déposer une poignée de fil d'argent en remerciement. La pratique n'a rien d'orthodoxe pourtant le *Diyanet* ne la combat pas.

Il reste cependant que les frontières de l'orthodoxie, établie essentiellement par le *Diyanet*, ne sont donc pas évidentes à transgresser. Pour cela, certains hétéroprates musulmans vont dans le lieu de culte de l'autre, à savoir chez les églises, les monastères et les *ayazma* (source). Pour être hétéroprate, il faut savoir être exoprater, c'est-à-dire savoir pratiquer sa foi chez l'autre confession. On pourrait parler ici de braconnage religieux.

Un « braconnage » confessionnel

Depuis Hasluck, on sait qu'à Istanbul, plusieurs ponts permettent des passages entre les différentes confessions. Cette ville, à l'instar de son ancien empire, connaissait de nombreux lieux de cultes mixtes chrétiens et musulmans. Nous rappellerons ici la description qu'Henri Carnoy et Jean Nicolaïdès faisaient de Notre Dame aux Poissons, à Istanbul. Eglise connue pour son *ayazma* aux vertus thérapeutiques, elle est à la fin du XIXème siècle un centre important de pèlerinage qui rassemblerait plus de quarante mille personnes, ce qui en fait un des lieux les plus fréquentés de la ville. Ne s'y rendent pas uniquement les grecs mais aussi, nous rapportent les deux folkloristes : « des Arméniens et des femmes turques, parfois même des Turcs. Les musulmans, au reste, ne sont pas fanatiques » (1893 : 67). Autre exemple : ces chrétiennes se rendant sur le tombeau de Zümbül efendi, les trois premiers vendredis de chaque mois. Lors du mois de muharrem, « les Turques et les chrétiennes donnent des mouchoirs aux muezzins qui les font tourner en haut des minarets tandis qu'ils font la lecture du *salâ*. Les *muezzins*, après le *salâ*, descendent du minaret en tenant en main un grand nombre de mouchoirs qu'ils rendent à leurs propriétaires. Ces mouchoirs attachés sur la tête

où à la ceinture, guérissent de toutes espèces de maladies » (1893 : 117). L'Empire ottoman était donc un univers où s'observaient de multiples formes d'exopraxie religieuse : il était courant de se rendre chez l'autre confession pour prier ou suivre certains rites apotropaïques. Malgré le renforcement du contrôle par l'Etat du champ religieux et la très forte diminution des populations chrétiennes en Turquie, on observe la continuité de certaines pratiques comme à Ayın Biri Kilisesi (l'Eglise du premier du mois), au monastère de Saint Georges sur l'île de Büyük Ada, ou à l'Eglise de Saint Antoine de Padou (Albera et Fliche, à paraître 2008).

Pourtant fréquenter un lieu de culte chrétien pour un musulman ne va pas de soi. Il demande de se confronter au « danger », très fantasmagorique, de la conversion. Enracinée dans un imaginaire du missionnaire qui date du XIX^{ème} siècle (Kieser, 1999), la peur de la conversion perdure malgré l'instauration de la laïcité. L'apostasie est perçue comme une double trahison : envers l'islam, bien entendu, mais aussi envers la nation. En effet, bien que la turcité soit définie par la carte d'identité, l'association entre l'appartenance religieuse et l'appartenance nationale demeure forte (Bozarslan 2004 :35). Comme l'indique une dernière enquête publiée dans le journal Milliyet où il apparaissait que pour 54,3 % des personnes interrogées « il faut obligatoirement être musulman pour être citoyen de Turquie » (Milliyet, 19/03/2007, <http://www.milliyet.com/2007/03/19/guncel/agun.html>).

Cette peur de la conversion est relayée par la crainte du prosélytisme chrétien, récurrente dans la presse nationaliste (de droite comme de gauche) et islamiste, qui voit en lui une menace de l'intégrité de la communauté nationale en utilisant comme armes de conversion l'argent, les perspectives d'emploi ou de visa pour l'étranger (Pérouse, 2004 : 39).

Etre exoprate demande donc de dépasser ces appréhensions et de se rendre chez l'autre. Cela se fait parfois sur le mode de la confrontation, surtout lorsque l'orant musulman ne connaît pas les règles de préséance du lieu. A Saint Antoine, église franciscaine située sur l'avenue fréquentée d'Istiklâl à Istanbul, il n'est pas rare de voir des tensions entre les gardiens et les musulmans peu habitués. Cela repose généralement sur mauvaise compréhension de ce qui est respectueux et irrespectueux de faire. Les motifs peuvent sembler mineurs comme le fait de photographier à l'intérieur de l'église. Les musulmans ne perçoivent pas qu'ils « commettent » là un impair. Pour eux, il n'y a rien d'irrespectueux à dégainer son téléphone portable pour photographier le tombeau du saint ou la mosquée. Pourtant ce sont là des comportements jugés comme tels par les chrétiens qui fréquentent Saint Antoine, par exemple. J'ai ainsi assisté à une dispute assez violente entre un groupe de jeunes femmes musulmanes, venues pour la première fois comme orantes, et une catholique leur reprochant de se faire prendre en photos devant le Christ en croix, en disant que « c'est un lieu de culte (*ibadet*), ici »¹. Toujours à Saint Antoine, on remarque des frictions autour des comportements amoureux ou affectueux de certains couples d'orants. Cette église, située sur l'une des artères piétonnes de la ville, fait souvent l'objet de visite « romantique » : les jeunes couples s'y rendent main dans la main pour y déposer un cierge. Cette attitude « romantique » n'est pas toujours du goût des chrétiens. Pour preuve, cette réflexion faite par un chrétien à un jeune couple : « vous

¹ Depuis 2007, les gardiens de Saint Antoine ne s'opposent plus à l'utilisation des appareils photographiques dans l'église. La raison de ce changement, donné par l'un des gardiens, serait que l'interpellation des contrevenants provoquait plus de grabuges que les laisser faire.

vous tenez la main quand vous allez dans un lieu de culte musulman ? Ici c'est aussi un lieu de culte. Pourquoi vous vous tenez la main ? ».

Enfin, et ce n'est pas là des remarques rares, les comportements franchement hétérodoxes agacent certains chrétiens qui voient là des manifestations de superstitions, comme nous le montre cette saynète à Ayin Biri Kilisesi (Eglise du « premier du mois », grecque orthodoxe) où nous avons vu une orthodoxe se plaindre au près du pope de ces « musulmanes » qui avaient pris pour objet de dévotion une petite boîte en bois : « qu'est ce qu'elles ont à aller tourner leur clefs dedans ? Il n'y a rien à voir. Pourquoi elles font ça ? Elles n'ont pas honte ? ». Et le pope de hausser les épaules et de continuer à bénir musulmans et chrétiens. A Saint Antoine, les gardiens se moquent volontiers de ces pratiques « superstitieuses » comme les ablutions que de nombreuses visiteuses font avec l'eau du bénitier : « certaines regardent le niveau d'eau du bénitier. Elles font leur ablution sur celui qui a le moins d'eau parce qu'elles croient qu'il « marche » mieux ». Parfois cela dégénère en altercation comme la fois où le gardien avait « malencontreusement » éteint des bougies juste allumées. Lorsqu'elle vit cela, une jeune femme, à la sémiotique vestimentaire très moderne par ailleurs, se rua sur lui en demandant ce que cela pouvait lui faire de laisser brûler ces bougies et s'il n'avait pas honte d'agir de la sorte. Puis elle alla ranimer ces pauvres bougies éteintes prématurément.

Dès lors que les règles de préséance sont apprises, le contact entre chrétiens et musulmans devient plus facile : à Saint Antoine, les gardiens connaissent la centaine de musulmans, principalement des femmes, pieuse et régulière qui chaque mardi vient déposer du pain et jeter quelques cierges aux pieds du Christ. Bien loin d'avoir des rapports distants, ils se disent bonjour, prennent des nouvelles, s'informent. Lorsqu'un portable sonne, le gardien se contente de faire les gros yeux et la pieuse de sortir en courant. Le personnel des églises se montre alors conciliant.

Etre exoprâte permet de faire chez l'autre ce qu'il est parfois difficile de faire chez soi, même lorsque cela est aussi décrié. Un bon exemple est sans doute le pèlerinage de Saint Georges sur l'île de Büyüyük Ada, près d'Istanbul. Outre les visites dominicales lors des beaux jours, chaque année s'y déroulent deux pèlerinages, pour la Saint Georges en avril et la Sainte Thècle en septembre, qui drainent plusieurs milliers de pèlerins majoritairement musulmans. Ils déroulent des bobines de fils, brûlent des cierges, écrivent sur les vitrines qui protègent les icônes, nouent des rubans aux arbres, adressent des tas de pierres, dessinent avec des morceaux de sucre l'objet de leur désir. Pourtant toutes ces pratiques sont jugées comme « superstitions » par les popes qui le rappellent au moyen d'un panneau situé à l'entrée de la chapelle et par quelques petites pancartes à l'intérieur interdisant par exemple d'écrire sur les vitrines avec une bougie.

Malgré ces confrontations et ces interdictions, les hétéroprates trouvent dans ces lieux de culte une plus grande souplesse du clergé qui permet de se livrer à un certain nombre de pratiques combattues dans les lieux de l'orthodoxie par le *Diyanet*. La première d'entre elles consiste à allumer et/ou à offrir un/des cierges non consommés au Christ (Ayin Biri, Saint Antoine), à ses saints (Saint Antoine). Viennent ensuite les pratiques plus spécifiquement votives comme à Ayin Biri.

Chaque premier du mois, cette église orthodoxe byzantine connaît un pèlerinage célèbre pour tous les stambouliotes quelle que soit la classe sociale. On y croise aussi bien des starlettes de la

télévision que des personnes très modestes. Le pèlerinage s'organise autour de l'achat de petites clefs vendues à l'entrée. A une clef correspond un vœu. Il faut les retourner lorsque le vœu est réalisé. Les clefs font l'objet d'un traitement spécial: les pèlerins les frottent sur les vitres des icones en marmonnant des prières, les font tourner à vide dans les serrures des cadres qui protègent les images saintes.

A Saint Antoine, outre le fait de jeter des cierges aux pieds du Christ en croix, comme Ayın Biri, les orants écrivent. Ils écrivent d'abord leurs vœux sur la vitrine qui protège la statue de Saint Antoine. Par ailleurs, le prêtre responsable de l'église met un cahier d'écriture à la disposition des fidèles chaque mardi (jour de Saint Antoine). Au départ, le père l'intégrait dans la messe du mardi pour Saint Antoine au moment de la prière. Son idée était que tout le monde prie pour ce cahier. Au bout de deux mois, il du arrêter : tout le monde se ruait pour écrire pendant la messe, « pour que son vœu soit béni ». Le cahier est toujours déposé à côté de la statue de Saint Antoine le mardi mais il n'est plus intégré dans le rituel de la messe. Son succès reste néanmoins entier.

Aux pratiques votives s'ajoutent les pratiques prophylactiques. Elles concernent dans les deux cas, Saint Antoine et Ayın Biri, l'eau comme à Eyüp.... Ayın Biri est connu pour son *ayazma* (source) située en dessous de la chapelle. Les pèlerins s'y rendent pour y faire leurs ablutions et pour y remplir quelques petites bouteilles d'eau, en échange de quelques liras. A Saint Antoine, les bénitiers sont généralement ignorés : seulement 22%, d'après nos décomptes, y prêtent attention. Mais ces 22% ne doivent pas nous faire croire à des usages catholiques de ce bénitier. Il s'agit alors dans la majorité des cas (près de 65%) de hétéropraxies, comme s'oindre le cou, le visage, le corps, voire les pieds avec. Seulement 35 % utilisent le bénitier pour se signer « chrétiennement » avec. Lorsque l'on sait combien il est important que l'eau coule pour faire ses ablutions rituelles dans l'islam, il est étonnant de voir des musulmans ne pas hésiter à s'oindre presque l'ensemble du corps avec cette eau stagnante, bien que bénite. Certains vont jusqu'à remplir des bouteilles d'eau minérale après leur ablution. Pratiques donc doublement hétéropraxes : non seulement pour les catholiques mais aussi pour l'islam.

Des frontières parfois floues mais maintenues

Ces hétéroprates ne se contentent pas de prier chez l'autre. Ils brouillent aussi les frontières entre chrétiens et musulmans. Cela se voit par exemple à Saint Georges ou à Ayın Biri lorsqu'ils se font bénir par le pope. De même, à Saint Antoine, les attitudes de prières tendent à se confondre jusque dans les signes qui les concluent. Pour l'avoir plusieurs fois observé, il n'est pas rare que des musulmans esquissent un signe de croix après un moment de recueillement. Le signe de la croix n'est-il pas univoque mais équivoque, même si ces signes sont souvent « escamotés », à moitié faits, maladroits ou hésitants.

Certains musulmans vont plus loin en participant à la messe, apprenant la liturgie. Bien que séparés des chrétiens par un cordeau rouge, ils adoptent l'ensemble des attitudes chrétiennes : ils se lèvent, s'assoient, se saluent dans « la paix du Christ », cherchant surtout à obtenir une poignée de main « bénéfique » du prêtre qui passe dans les rangs.

Ce brouillage des frontières peut s'observer en creux dans le livre des prières à Saint Antoine. J'ai procédé à une analyse d'occurrence sur trois mardi du mois de décembre 2003, soit sur 107 messages. Premier constat : on trouve peu de déclaration de foi explicitement musulmane (1,8%) ou chrétienne (3,7%). Cette absence d'identification confessionnelle se retrouve dans les destinataires des messages. A qui s'adresse-t-on ? Principalement à Dieu et cela sous trois appellations qui ne laissent pas facilement deviner si celui qui écrit est musulman ou chrétien : *Allah* avec 46% des occurrences peut donner à penser que nous sommes devant des musulmans mais c'est là aussi un terme utilisé par les chrétiens turcophones ; *Tanrı* (22%) est un terme plus neutre pour désigner la divinité mais que les catholiques utilisent aussi ; enfin *Rabbi* (18%) un terme plus mystique utilisé aussi par les différentes confessions. Seulement 8 % des occurrences d'adresse sont destinés à Saint Antoine, 5% à Jésus (Isa ou Mesih (le Messie) et 1% à Marie (Meryem). Cette prépondérance d'Allah face à la faiblesse des occurrences proprement chrétiennes donne un indice de l'importance de la fréquentation musulmane. Mais la frontière « chrétien-musulman » n'est pas réellement marquée : les hétéroprates ne sont pas du tout dans une démarche de profession de foi et peu de messages indiquent explicitement la confession de l'auteur.

Cette frontière n'est pas seulement brouillée par les hétéroprates mais aussi, en partie, par le clergé qui refuse de se fermer face à ces croyants, sans pour autant adopter une attitude prosélyte. Les papes d'Aydın Biri bénissent sans distinction chrétiens et musulmans et n'entendent pas que l'on fasse une distinction. Ainsi, lorsque la veille de la fin du Ramadan, une chaîne de télévision proche des milieux conservateurs musulmans est venue faire un reportage sur cette chapelle qui ne désemplissait pas de musulmans, les papes se sont fâchés et ont refusé qu'ils tournent à l'intérieur de la chapelle, en criant « oui, il y a des musulmans ! Et alors ! ».

A Saint Antoine, le prêtre en charge de l'église a ouvert un point d'écoute le mardi. Cela reprend les formes de la confession bien que cela ne soit pas un sacrement. La majorité des gens qui s'y rendent seraient musulmans. D'après le prêtre, ces « confessés » demandent essentiellement qu'il prie pour eux parce qu'ils ont confiance que leurs prières seront écoutées. Ils parlent de leurs problèmes, de leurs vies ; il donne des conseils. Après quoi il prie pour eux et leur donne une bénédiction, en faisant le signe de la croix.

Cette ouverture ne doit pas faire croire que les officiants ne sont pas aussi là pour maintenir certaines frontières. La première est similaire à celle du *Diyanet*, à savoir entre ce qui relèverait de la superstition de ce qui est de la véritable foi. Ainsi, les prêtres catholiques disent toujours refuser faire « des actes de magie » et répondent alors qu'ils ne sont pas des magiciens mais qu'ils sont là uniquement pour prier. Quelque fois, certains imams leur envoient des gens attaqués par des *cins* chrétiens. Ne reconnaissant pas l'existence des ces êtres, les prêtres refusent de procéder à un quelconque rite de désenvoûtement. En revanche, ils interrogent la victime en lui demandant par exemple « où il en est avec Dieu » et d'expliquer que Dieu n'a pas besoin de rituels pour leur faire grâce ou pour les écouter. Nous l'avons aussi vu avec Saint Georges où les papes rappellent la « nature superstitieuse » de certaines pratiques votives, sans que cela ait d'ailleurs beaucoup d'effet sur elles.

Enfin, ils réactivent parfois la frontière confessionnelle. Cela est particulièrement visible lors de la messe à Saint Antoine. Un cordeau rouge est alors mis dans l'allée centrale pour séparer chrétiens et musulmans. Lors du moment de la communion, il est rappelé que seuls les chrétiens ayant fait leur communion peuvent communier. Cela n'empêche pas certains curieux de se glisser dans la queue pour finalement se faire repérer par l'officiant qui lui refuse alors la communion. D'après le prêtre, la moitié protesterait alors un peu en arguant « je respecte ta religion donc je veux la communion ». La raison du quiproquo est qu'ils considèrent cela comme du pain béni et non comme un sacrement. La frontière se fait alors nette entre chrétiens et musulmans. Oui, mais... certains musulmans habitués ont pris pour habitude de se mettre dans la queue et, sans demander l'hostie, viennent juste se faire bénir...

Conclusion

Je conclurai en soulignant d'abord le rôle des institutions dans la production des frontières religieuses. Que cela soit le *Diyanet* ou les autorités chrétiennes, catholiques comme orthodoxes, elles tracent des limites et posent des doxa. Cependant, face au désir d'expression votive, ces frontières se montrent moins imperméables qu'on le supposerait. Des passages, des transgressions s'opèrent avec ou contre les autorités institutionnelles religieuses.

Si l'expression de la foi votive conduit les hétéropraxes à franchir des frontières religieuses, il serait erroné de penser que ces dernières ne sont pas vives ou que, produites par les institutions, elles n'ont pas de sens pour eux. Ce n'est pas parce qu'une frontière n'est pas marquée ou soulignée qu'elle n'est pas signifiante, et ce sont bien comme musulmans que ces pèlerins se rendent dans des lieux chrétiens, même si il y a parfois brouillage des frontières. De même, si l'on peut voir dans ces espaces religieux mixtes des lieux de partage, il serait sans doute exagéré de les décrire comme des endroits de rencontres et de dialogues interconfessionnels. Les transgressions hétéroprates ne produisent pas forcément une ouverture ou un lien avec l'autre.

Références

- Abel, Olivier, 1995, « La condition laïque : réflexions sur le problème de la laïcité en Turquie et en France », CEMOTI, <http://cemoti.revues.org/document1686.html>
- Albera, Dionigi et Fliche, Benoit, à paraître, 2008, « Les pratiques dévotionnelles des musulmans dans les sanctuaires chrétiens : le cas d'Istanbul », in Dionigi Albera Maria Couroucli, *Lieux saints en partage en Méditerranée*, Arles, Actes Sud.
- Bozarslan, Hamit, 2004, « Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'empire ottoman et en Turquie kémaliste », *Archives des sciences sociales des religions*, n°125, p. 99-113.
- Carnoy, Henry et Nicolaïdès, Jean, 1893, *Le folklore de Constantinople*, Paris, E. Lechevalier.
- Gokalp, Altan, 1996, « Les Yatır, idukut, ou la part de la providence », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et Aksel Tibet (éds.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, Ankara, Türk Tarih Kurumu.
- Hasluck, Frederik, 2000, *Christianity and Islam under the Sultans*, Istanbul, Isis.
- Kieser, Hans-Lukas, 1999, « Missions chrétiennes et identité ottomane », in M. Anastassiadou et B. Heyberger (Hg.), *Figures anonymes, figures d'élite: pour une anatomie de l'Homo ottomanicus*, Istanbul: Isis, p. 165–176.

- Massicard, Elise, 2003, "Alevism as a productive misunderstanding : the Hacibektas festival", in Joost Jongerden, Paul J. White (dir.), *Turkey's Alevi enigma. A Comprehensive Overview*, Leiden, Brill.
- Massicard, Elise, 2005, *L'autre Turquie*, Paris, PUF.
- Milliyet, 19/03/2007, <http://www.milliyet.com/2007/03/19/guncel/agun.html>
- Norton, John, 1995, « The development of the annual festival at Hacibektaş, 1964-1985 », in A. Popovic, G. Veinstein (dirs.), *Bektachiyya. Etudes sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul : Isis, p. 191-200.
- Pérouse, Jean-François, 2004, *La Turquie en marche. Les grandes mutations depuis 1980*, Paris, La Martinière.
- Sinclair-Webb, Emma, 1999, « Pilgrimage, politics and folklore : the making of Alevi Community », *Les annales de l'autre islam* n°6, « Formes nouvelles de l'islam en Turquie », p. 259-274.
- Yılmaz Coşkun et Yılmaz, Necdet, 2005, *Istanbul'daki sahabe Eyüp Sultan ve arkadaşları*, Istanbul, Küresel.
- Zarcone, Thierry, 2002, 'la fabrication des saints sous la République turque' in *Saints et Héros du Moyen orient contemporain*. Sous la direction de Catherine Mayeur-Jaouen, Maisonneuve et Larose.
- Zarcone, Thierry, 2004, *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris, Flammarion.

généralement ressenti; toutes questions qui font le corps des débats et des tensions des deux siècles et demi pendant lesquels régnerent les Mandchous. Mais par son poids symbolique, l'affaire de la natte a, en plus d'une occasion, servi de déclencheur, ou d'élément de fixation, à une hostilité sourde fondée sur des causes bien plus complexes et profondes; hostilité qui, même lorsque la dynastie fut établie et reconnue non seulement comme pleinement « chinoise » mais encore comme ayant produit, dans les premiers temps, une succession d'ères brillantes, ne cessa jamais tout à fait de courir en sous-main. Peut-être le symbole ne fut-il un levier aussi puissant que parce qu'il touchait, au-delà des rapports explicites de pouvoir, à des éléments fondamentaux, à l'intégrité et à l'image du corps, au sexe et au lignage, aux solidarités intergénérationnelles, aux convictions les plus profondes et religieuses par nature.

Quant aux princes mandchous déchus, qui s'étaient vus autorisés à continuer d'habiter la Cité interdite, un édit de la cour impériale leur imposait l'obligation d'avoir renoncé à cette coiffure au 1^{er} janvier 1915.

NORA WANG,
Professeur émérite à Paris VII

Éléments pour une trichologie turque

« Les enfants orient pour obtenir des noix et des raisins. Mais pour le cœur, les noix et les raisins sont sans valeur. Toute personne voilée est comme un enfant. Si la noblesse de la virilité résidait dans les testicules ou la barbe, alors il vaudrait mieux la chercher chez les boucs. Ils guident les moutons, mais c'est pour les conduire chez le boucher. Ils prennent grand soin de leur barbe en proclamant avec fierté: "C'est moi qui conduis les innocents!" Prends le chemin de la fidélité et ne t'occupe pas de tes poils ».

(Djalal al-dîn Rûmi, XIII^e siècle).

La société turque est sans aucun doute, si ce n'est trichophile, du moins trichocentree (de *trichos*, poil, en grec). Elle n'échappe pas à ce qu'Abdelwahab Bouhdiba a appelé le « *fétichisme du poil* » dans l'Islam. La pilosité en Turquie fait en effet l'objet d'une attention toute particulière: rasée, lorsqu'elle est axillaire ou pubienne; cachée, lorsqu'elle est capillaire et féminine; valorisée, lorsqu'elle est faciale et masculine. Ses traitements sont très différenciés selon la zone de pousse. Elle fait aussi débat, allant jusqu'à provoquer de graves crises comme celle de 2008 entre les partisans de l'armée et le gouvernement AKP (*Adalet Kalkınma Partisi*, Parti de la Justice et du Développement), à propos de la levée de l'interdiction du voile à l'université. La chevelure des étudiantes était sans doute plutôt un prétexte à affrontement entre les deux protagonistes du champ politique turc: les enjeux économiques et politiques de cette

confrontation dépassaient très largement le seul fait, pour une jeune femme, de pouvoir ou non se couvrir les cheveux à l'université. Néanmoins, il est n'est pas indifférent que le débat se soit cristallisé autour des cheveux des femmes.

Mais, en Turquie, ce ne sont pas les seuls poils qui soient significatifs. Les moustaches, les barbes et les poils corporels sont soumis à une sémiotisation importante. Les poils se font signe, symbole, icône ou encore indice, et nous renseignent sur les orientations politiques, religieuses, sexuelles, des porteurs. La pilosité se révèle être un instrument à classer les genres, les appartenances politiques, religieuses ou ethniques. Cette faculté tient sans doute à ses propriétés naturelles : le poil est sécable sans douleur, il est modelable sans trop de difficulté, repousse comme tous les phanères. C'est une matière souple et solide, qui offre de « *singulières propriétés pour parler de soi et des autres* ». Christian Bromberger a montré que la pilosité code généralement quatre types d'informations : « *des informations sur le genre, sur le statut (l'âge, la génération, le rang, l'appartenance communautaire...), sur le rapport à l'ordre et aux normes, sur les tendances esthétiques dominantes* ».

En Turquie, nous retrouvons ces quatre registres, ces quatre « *trichologiques* » – pour reprendre le terme de Christian Bromberger –, avec ceci de particulier que ces registres « *communiquent* » entre eux par sens « *parent* ». Plus précisément, le poil fait lien entre différents registres de signification. Il joue le rôle de *shifter*, au sens que donne Roland Barthes à ce terme : le poil corporel permet de signifier, mais il est aussi un passeur d'un code à un autre, d'un registre de représentation à un autre. Là réside toute son ambiguïté : il constitue, certes, un merveilleux instrument de classement, mais il noue aussi des significations. Il forme ainsi des nœuds qu'il est difficile de trancher sous peine de voir s'échapper le sens de ces imbrications.

Sans employer le terme de « *système* », décrire les trichologiques turques nécessite que l'on aborde la pilosité de la société dans son ensemble, en remarquant d'abord que, si tous les poils signifient quelque chose, certains communiquent, tandis que d'autres sont « *muets* ». Et que ces « *muets* » font consensus, tandis que les autres participent, voire alimentent, d'une façon ou d'une autre, des débats sociétaux.

Les trichologiques corporelles

La société turque s'entend sur une esthétique pileuse commune, à savoir qu'il est nécessaire que les poils des aisselles et du pubis soient rasés. L'épilation des régions génito-anales et axillaires est généralement pratiquée par tous, quelles que soient les convictions religieuses ou politiques. La vision d'une pilosité non rasée soulève des haut-le-cœur : « *Moi, je ne supporte pas les filles qui ne se rasent pas, même chez les Hollandaises; pourtant les Hollandaises, c'est la classe* », nous dit un étudiant après une aventure d'un soir avec une jeune européenne. « *Hier, la fille, elle se faisait le dessous des bras et c'est tout. Pourtant elle était mignonne, citadine, et tout. Ce n'était pas une paysanne. Si bien qu'à un moment je l'ai prise pour un travesti: "t'es sûr que tu es une femme?" Je me suis dis: "c'est un ours ou quoi?" Avec ces poils, bientôt on fait des tresses, c'était la forêt vierge.* » Non seulement cette pilosité non rasée est décrite comme laide mais elle est « *déqueulasse* », continue le jeune homme : « *C'est pour ça que c'est moche. Ma sœur elle a travaillé avec une Régine à l'usine [en France]. Elle ne se faisait pas les dessous de bras, parce que ça retient la transpiration" elle lui a dit! C'est déqueulasse, c'est moche, je suis désolé!* » Ce critère s'étend aussi aux hommes : des aisselles non épilées signent une négligence. Ainsi, une jeune turque vivant à Strasbourg et ayant épousé un Français nous raconte comment elle a mené un long combat pour faire admettre à son occidental de mari ce goût des aisselles vierges de poils : « *Au début, je me moquais un petit peu de lui, en disant des phrases ironiques: "tu vas faire une natte avec" et tout ça... Des fois, on regardait un film je lui disais: "Oh! Regarde! C'est moche; ça dépasse..." Après, je lui expliquais que ça repousserait pas deux fois plus vite, je lui ai fait comprendre. Parce que moi, je me sens sale si je ne suis pas épilée, alors petit à petit, je lui ai fait comprendre que pour l'odeur, il valait mieux. Et puis il l'a fait spontanément, il n'était pas obligé, il doit sentir de lui-même les choses, je ne suis pas derrière lui... » Nous voyons ici que le critère esthétique est primordial, mais qu'il est étroitement associé à l'hygiène (« *je me sens sale* »), comme nous l'avons aussi entraperçu dans le premier témoignage (« *c'est déqueulasse, c'est moche* »). Une autre informatrice nous dit plus explicitement encore : « *Chez les hommes je ne sais pas, j'ai jamais fait attention. Mais chez les femmes! Je ne sais pas, mais pour l'esthétique, pour l'hygiène...* ».*

Le poil associe donc deux registres de signification : celui de l'hygiène et celui de l'esthétique, la logique étant qu'un manque de propreté ne pourra pas produire quelque chose de beau. Une aisselle négligée ne sera jamais belle. Les conceptions de cette esthétique pileuse corporelle prennent donc appui sur des représentations liées à l'hygiène, qui trouvent leur origine dans les prescriptions de l'islam orthodoxe, extrêmement attentif aux dispositions du pur et de l'impur : « *La propreté, c'est la moitié de la foi* », dit le dicton ; l'autre moitié étant le savoir, toujours selon la formule populaire. Plusieurs auteurs ont noté que le musulman est soumis à une discipline de corps liée essentiellement à l'état de pureté nécessaire au moment du *namaz* (prière). Les musulmans sont définis comme ceux qui s'agenouillent et se prosternent (sourate IX, 112) : « *C'est quand ton front touche le sol que tu es le plus près de Dieu* », nous dit un jeune sunnite qui avoue se prosterner un peu plus que demandé. Ce corps discipliné requiert une attention particulière à sa biologie et à sa vie végétative. Il connaît continuellement une succession d'états de pureté et d'impureté : selon Abdelwahab Bouhdiba, le musulman « *n'est jamais définitivement purifié. Il n'est pas non plus condamné à l'impureté* ». La vie et son cortège de nécessités biologiques le replongent sans cesse dans une impureté qu'il annulera lors de sa prochaine ablution. Tout l'art réside dans le maintien dans la pureté le plus longtemps possible.

Les contingences de la vie génèrent des souillures qu'il convient d'éliminer. Il est d'usage de distinguer les impuretés mineures induites par le contact d'une substance immonde souillant la personne ou les habits, comme le sperme, l'urine, les boissons fermentées, la sueur ; ou par émission de substance solide, liquide ou gazeuse sortant de l'anus, de l'urètre ou du vagin. La sueur, froide au repos – la plus impure – ou produite par une activité physique, donne lieu à ce genre d'impuretés, tout comme la perte de connaissance, le sommeil ou la folie. Il faut y remédier par l'*aptes* (purification mineure), ablution qui s'effectue sur certaines parties du corps : les mains, les avant-bras, la tête, les pieds, au moyen d'un filet d'eau coulant en continu et avec modération. Les impuretés majeures résultent essentiellement du coït « *auquel la loi religieuse assimile toute effusio seminis* ». Dans cet état, le musulman ne peut se livrer à aucune prière, ni récitation coranique. Il ne peut pas tenir entre ses mains un livre saint (Coran, Bible...). On ne se purifie que par l'ablution majeure, *gusl* en

turc, qui s'effectue sur l'ensemble du corps, l'important étant alors de ne pas laisser un « *bout d'aiguille sec* ».

La pilosité est biologiquement liée à la sudation. Les régions les plus émettrices de sueur du corps sont les aisselles, le bas-ventre et le cou. Le principe de l'éradication des poils dans ces régions est que, associés à la sudation, ils « retiennent » la sécrétion produite. Selon la même logique qui veut qu'un vêtement taché par une substance « *immonde* » devienne lui-même impur, les poils de ces régions se transforment en impuretés à éliminer. Ils rentrent en contact avec la souillure et se métamorphosent en souillure. Dès lors, quiconque ne prend pas la peine de s'en débarrasser est en état d'impureté permanent. Ses prières ne sont pas plus valables que celles du musulman aux habits souillés : « *Si les poils sont trop longs, la prière en est souillée et mieux vaut les raser afin que vos prières soient pures* », a écrit Djâlal al-dîn Rûmî. Les causes du traitement des poils axillaires reposent entièrement sur cette logique de la souillure. Ils doivent disparaître pour la raison unique qu'ils sont en contact avec un des points les plus suants du corps. Pollués, ils sont polluants et doivent être éliminés par un coupeur purificateur. Le contact entre la peau et le vêtement récepteur de la souillure est alors vierge de tout intermédiaire pileux, si bien que la sueur extirpée de l'épiderme s'incruste dans le tissu, sans que naisse une quelconque inquiétude sur des résidus. En l'absence de tout agent rétenteur, la sueur est évacuée dans le linge, relativement facile à changer. La pilosité pubienne s'inscrit aussi dans cette logique, elle est le lieu d'ablutions quotidiennes, et entre en relation, tout aussi quotidiennement, avec des entités extrêmement plus polluantes que la transpiration, à savoir l'urine et les matières fécales. Pour la même raison, la nuque doit être dégagée et exempte de cheveux, raison pour laquelle les Turcs détestent le fondu de nuque. La frontière pileuse entre la partie chevelue et la partie nue du cou doit être parfaitement dessinée. Cela permet un contact direct entre la peau et le col de la chemise, sans intermédiaire pileux. Le lien avec la logique précédente est toujours présent. Il se couple cependant ici d'une autre nécessité, celle de l'*aptes*. La nuque (de l'arabe *nukha*) est purifiée cinq fois par jour. Il est alors très compréhensible que l'on s'attache à ce que cette partie du cou soit lisse : elle ne peut souffrir d'éléments polluants. La forme de la moustache peut être conditionnée en partie par ce souci de pureté rituelle : les poils ne doivent pas empiéter sur la lèvre supérieure, ceci pour éviter

que les aliments ou les boissons ne rentrent en contact avec eux ; ce qui serait générateur d'impureté et de souillure.

Les poils corporels ne se limitent pas à associer des champs de signification liés à l'esthétique et au religieux, ils sont également liés à d'autres registres comme l'ordre ou la sexualité. Outre la réaction liée aux considérations d'hygiène et de religion, les Turcs jugent aussi que ces pilosités non entretenues sont le signe d'un désordre insupportable : ces poils, si longs, se transforment en cheveux : « *Il ne faut pas faire des tresses* [ou des nattes] », « *Ce sont des cheveux, pas des poils* ». Dans le vocabulaire, la distinction entre les cheveux (*saç*) et le poil (*kıl*) est très marquée, comme en français. Pour désigner un cheveu, on n'emploiera certainement pas le mot « *kıl* », mais plutôt *saç* ou encore *tel* (ficelle). Si des poils se font passer pour des cheveux, la frontière entre les deux entités est transgressée. L'horripilation naît d'une double répulsion : l'absence de rigueur en matière d'hygiène et une confusion coupable entre le *tel* et le *kıl*. L'association d'une pilosité non épilée au désordre renvoie en fait à des représentations liées à la sexualité. La pilosité symbolise aussi la sexualité et rappelle en cela l'animalité de l'homme. Un proverbe, rappelé par plusieurs alévis (« hétérodoxes » minoritaires), nous dit par exemple : « *Les hommes poilus sur le torse descendent d'Ali ; les femmes poilues sur le torse descendent de l'ayi* [l'ours] ». Le poil thoracique place l'homme du côté du saint, du sacré, alors qu'il rejette la femme dans l'animalité. Altan Gokalp nous rappelle que l'ours est associé au *dayı*, l'oncle maternel, et qu'il revêt souvent la figure du transgresseur : il enlève les jeunes vierges et les épouse. L'ours est satyrique ; il introduit le désordre, l'illicite. Autre animal liant pilosité et sexualité : la chèvre. En Anatolie centrale, dans les années 1980, Carol Delaney s'est vue considérer comme une « chèvre » lors d'une sortie au hammam, parce que son pubis n'était pas épilé. La réputation de cet animal est d'avoir une sexualité licencieuse, non contrôlée. Autrement dit, les villageoises indiquaient de cette façon à l'ethnologue que pesait sur elle la réputation d'être une femme à la sexualité non maîtrisée, puisque sans autorité masculine la contrôlant. Dans les deux cas, on voit que la pilosité non domestiquée renvoie à des images de désordre social en raison de la licence sexuelle. Se raser revient aussi à signer son humanité, c'est-à-dire son appartenance et sa soumission à un ordre social.

Cet enchaînement de significations proches les unes des autres – esthétiques, hygiénistes, religieuses, sexuelles – indique la plurivocité de

la pilosité corporelle. Elle recouvre un ensemble de significés qui entretiennent des rapports de parenté entre eux. Les significés « pureté rituelle », « hygiène », « humanité », « tempérance sexuelle » etc., ne sont pas équivalents. Ils ne sont pas non plus liés par des rapports de connotations successives. Ils entretiennent pourtant des rapports de parenté entre eux. Le signe « *Raser ses poils = pureté rituelle* » ne sert pas de signifiant au signifié « hygiène », par exemple. En revanche, on sait que les deux signifiés entretiennent des rapports historiques, les conceptions d'hygiène sont jointes aux représentations du corps dans l'Islam. Le poil apparaît dès lors comme un *shifter*, – au sens posé par Barthes dans son *Système de la mode* –, et permet une transitivité de sens entre différents codes : le religieux, le sexuel, l'hygiène etc. Cette fonction de *shifter* est possible parce qu'il revêt une synonymie à un étage supérieur de signification. En effet, les signes « *Raser ses poils = pureté rituelle* », « *Raser ses poils = hygiène* », « *Raser ses poils = humanité* », etc., sont pris dans un processus de connotation. Ils sont tous les signifiants du signifié « soumission à l'ordre ». En ce sens, mettre de l'ordre dans ses poils revient à signifier sa soumission à l'ordre. Connotés, ces signes devenus signifiants renvoient tous au même signifié : ils sont donc synonymes. C'est parce qu'il sert de matière à synonymie que le poil peut jouer le rôle de *shifter*.

Une dernière remarque : si la pilosité corporelle signifie, elle ne communique guère. Raser les poils du pubis et des aisselles est un acte intime qu'autrui regarde rarement. Cette pilosité rasée, les Turcs ne l'arboient pas, surtout depuis le recul de la fréquentation des hammams en raison de la généralisation des salles de bain. Elle signifie, mais ne communique pas ou peu, tout simplement parce qu'elle est largement invisible. La connotation « ordre social » peut dès lors être décrite comme discrète, peu discrète. Elle ouvre sur une série d'équivalences, mais s'inscrit difficilement dans une rhétorique ; alors que généralement le processus de connotation est associé à ce genre de procédés. Cela s'explique aisément puisque la rhétorique prend pour terreau la communication. Nous avons donc ici une connotation peu rhétorique puisque peu communicative. Pour aller « un poil plus loin », nous pourrions dire qu'avec les poils corporels, nous sommes en présence d'une trichologie sans *trichologos*. Et c'est là une opposition forte avec la pilosité céphalique (faciale et capillaire), car les poils de la tête sont, eux, visibles, et sont matière à communication.



Pilosité et rhétorique pileuse : genre et politique

Les poils faciaux signifient d'abord le genre : « *Un homme sans moustache, c'est comme une maison sans balcon* » et les gens préfèrent les maisons avec balcon », a dit un jour un informateur. Cette signification du genre peut faire l'objet d'un jugement esthétique et, parfois, d'une véritable guerre entre partisans du glabre et amateurs de bacchantes, comme l'illustre cette petite saynète recueillie dans une épicerie entre une femme et son mari : « – Sans moustache, c'est mieux ! », nous dit la femme.

« – Mais la moustache c'est l'homme. Sans moustache, je me sens nul. Sans cheveux, je veux bien, mais sans moustache, non ! », répond son mari, piqué au vif.

Reste que cette moustache, si elle signifie la virilité du porteur, ne doit pas le ridiculiser. Ainsi, certaines femmes préfèrent clairement une moustache noire à une blonde, qui féminise l'homme : « *Les moustaches blondes, ça fait... on ne voit pas la différence entre la peau et la moustache. C'est mieux qu'elle soit brune que blonde. Quand c'est blond, ça me fait bien rire. Les Allemands avec leurs petites moustaches blondes, ça me fait rire, je trouve ça ridicule. Je ne vois pas quel avantage [il y a] de laisser la moustache, ça ne marque rien, alors que le noir, ça marque. C'est un mec ! Généralement, les blonds, ils ne laissent pas leur moustache. Ils l'auraient, la honte ! Parce que ce qui est beau, c'est le poil noir avec la peau blanche ; c'est quand même quelque chose qui marque, c'est quand même un dessin. Alors que le blond, on ne voit pas la différence entre les sourcils, la bouche, etc.* »...

Des qualités génétiques sont réinterprétées comme signes chargés d'une valeur esthétique – ici, le signe brun – qui renforcent ou desservent la signification principale. Cette charge esthétique est cependant peu stabilisée : si brun signifie bien la virilité, blond en revanche, n'est pas déconsidéré par tou(te)s. N'oublions pas qu'Atatürk était blond et qu'il a porté une moustache durant la Première Guerre mondiale. À cette moustache correspondent les cheveux longs des femmes, une autre association très stable dans la société turque. Les cheveux longs conservent un lien étroit avec la féminité, comme nous le rappellent plusieurs de nos informatrices. Alors que la moustache,



Meeting politique dans la région d'Adana (2009).

c'est l'homme, la longue chevelure, c'est la femme. Ces cheveux longs se font instrument de séduction puisqu'ils sont censés attirer le regard des hommes, comme nous l'explique une jeune pratiquante voilée : « *C'est les cheveux qui attirent le regard. Prenez une femme, vous verrez une grande différence avec ou sans le foulard. Le regard porté ne sera pas le même. La chevelure met une personne en évidence, elle complète les traits du visage. Une femme qui a un joli visage, vous ne la verrez pas de la même façon si elle se cache les cheveux.* » Plus que cela, les cheveux symbolisent la sexualité de la femme, comme l'a montré très clairement Carol Delaney. « *Les cheveux des femmes sont l'honneur [namus, l'honneur sexuel] de la famille* » ou encore, « *Les cheveux des femmes sont la ruine des familles* », nous rappellent les adages populaires. Cette association entre cheveux et sexe féminin est consciente chez tous. Elle est parfois excessivement forte, comme nous avons pu le voir dans un village anatolien où l'imam, fonctionnaire – donc représentant de l'islam « officiel » promulgué par l'État – insistait pour que les femmes du village portent deux foulards : « *Parce qu'il dit que les cheveux des femmes émettent des petites molécules qui rendent fous les hommes. C'est pour éviter que les hommes soient rendus fous* », expliquera une villageoise, nous livrant ainsi une réinterprétation locale des phéromones justifiant le double voile. En se voilant, en étant





† Tête couverte et bonnes mœurs.
A proximité du Bazar d'Istanbul, 2011.

kapalı (littéralement : « fermée »), la femme prouve sa maîtrise de l'arme de séduction que sont ses cheveux : elle protège l'homme étranger de toute tentation, ce dernier étant jugé comme toute irresponsable de ses pulsions. En démontrant sa volonté de ne pas séduire, elle est garante de son honneur sexuel, son *namus*. En revanche, la tête non couverte, *açık* (littéralement : « ouverte »), est considérée comme plus libérale, comme le fait d'une femme moins soucieuse de l'honneur sexuel : elle est interprétée par certains hommes comme un signe de légèreté et d'invitation sexuelle. Couverte, la femme signifie qu'elle est sous la protection d'un père, d'un frère, d'un mari, qu'elle

est soucieuse de la réputation de sa famille. Découverte, elle signifie son émancipation de l'autorité masculine, une certaine modernité, qui n'est pas sans risque quant à sa réputation.

Bien sûr, les femmes *açık* (ouvertes) se défendent d'être moins vertueuses que leurs sœurs voilées : « *Ouais, les filles voilées, elles jouent les saintes nitouches, mais elles font plus de bêtises que nous. Tu les vois dans les mariages, ça fait peur comme elles dansent, c'est presque érotique. Nous, ça nous fait rire, parce que toutes les filles qui se cassent de chez elles, elles sont voilées. Elles partent avec un mec, mais on ne sait pas qui c'est. Comment elle l'a rencontré? Non, mais les gens, ils se font des idées sur elles. Ils nous disent "voilà, regarde, c'est bien. Elle, elle est vertueuse". Et tout ça. Et nous, on passe pour des je-sais-pas-quoi! Non, mais c'est vrai. Elles ne sont pas mieux que nous. Parce que la fille vertueuse, ce n'est pas d'avoir le yazma [foulard] sur la tête! Une fille vertueuse, c'est une fille qui a ses principes et qui les respecte. Elle peut sortir, aller en boîte, on peut s'habiller, mais pas trop provocant, sans être une putain », témoigne une jeune turque vivant en France. Nous retrouvons régulièrement en Turquie cette forme de témoignage, dont l'argument principal est de rappeler que « les apparences sont trompeuses ».*

Signifiant le genre, le poil fait plus que cela : il permet aussi de communiquer, notamment un certain nombre de positionnements politiques. Ainsi, dans les années quatre-vingt-dix, lors de l'accession au poste de premier ministre de Tansu Ciller – première femme à exercer ce mandat dans l'histoire de la République Turque –, des ministres et des hommes publics avaient rasé leur moustache en signe de « modernité ». Le glabre signifie alors le « moderne », l'Occident, tandis que la moustache signifie un attachement traditionnel à la virilité. Dans le même registre de communication, l'association féministe KADER a récemment mené une campagne pour promouvoir la parité en politique en arborant, dans des réunions politiques, de fausses moustaches. Cette représentation de « l'homme turc » moustachu fait aussi l'objet de caricature dans les bandes dessinées humoristiques ou dans les feuilletons télévisés : c'est ainsi que, dans la série télévisée, *çocuklar duymasin* – une chronique familiale humoristique –, le père de famille se fait pousser une paire de moustaches pour réaffirmer sa virilité toute turque.

La connotation de cette moustache peut dès lors s'écrire ainsi : « (*Moustache = masculinité*) = homme turc ». Or, signifier son attachement à des formes traditionnelles de représentations de l'autorité et de la virilité revient à manifester un certain conservatisme. Généralement, cette moustache



Un exemple de moustache *sünnet* :
affiche électorale de *Recep Tayyip Erdoğan*,
Premier ministre. Istanbul, 2011.

respecte les prescriptions de l'islam, c'est-à-dire qu'elle est *sünnet* : elle est courte et ne descend pas sur la région labiale, pour des raisons de pureté rituelle.

Si le glabre/moderne s'oppose au moustachu/conservateur, les moustachus s'opposent aussi entre eux notamment dans le champ politique. Deux types de moustaches nous intéressent : la moustache à la Staline et la moustache gengiskhanide. Toutes deux entendent signifier l'appartenance politique de leurs porteurs. La moustache à la Gengis Khan est longue. Elle se divise au niveau du nez pour laisser deux brins retombant de deux côtés de la bouche, en forme de « crocs ». Elle signifie une appartenance aux « loups gris » (*bozkurt*), les partisans du MHP (parti d'extrême-droite). Ce signe pileux est iconique et communicatif, au sens proposé par Umberto Eco en 1988 : il est émis intentionnellement, ce qui implique une codification, et il renvoie à son objet en vertu d'une ressemblance, du fait que ses propriétés intrinsèques correspondent d'une certaine façon à celles de l'objet. Trois explications, non exclusives, sur l'iconisme de ces moustaches, sont proposées systématiquement. La première compare les deux pointes descendantes



La moustache « loup gris ».
Meeting du MHP, Istanbul, mai 2011.

au-dessous du niveau de la lèvre à des crocs : les crocs des loups gris. La deuxième rapporte cela aux trois lunes de leur drapeau. Les deux sourcils et la moustache prennent la même disposition : ce sont trois formes arquées, deux petites égales dominant une troisième plus grande. On utilise ici le dessin pileux pour reproduire un symbole, comme une sorte d'icône. La troisième fait appel à l'histoire. Gengis Khan et les Turcs pré-islamisés, lors de leurs grandes chevauchées conquérantes, arboraient de semblables ornements. La moustache gengiskhanide représente une revendication d'un certain panturquisme. Le signe *moustache gengiskhanide* est univoque : il n'a pas d'autre signifié que cette appartenance au mouvement des « loups gris ».

À cette moustache s'oppose point par point la moustache « à la Staline » (*stalin byığı*). Épaisse, elle ne descend pas en dessous de la commissure des lèvres. En revanche, elle attaque le bord de la lèvre supérieure, à la différence de la moustache des « loups gris ». Elle ne respecte pas les indications de la *sunna* qui veulent que le poil ne déborde pas sur la région labiale pour des raisons de pureté rituelle. Cette moustache signe l'adhésion à des idéologies socialistes et communistes, puisqu'on la laisse pousser en hommage à celle de

Staline. Elle est donc iconique. Cependant, ce signe a été rapidement connoté : une partie des alévis étant des sympathisants de gauche, par un jeu d'équivalence entre alévi et communiste, cette moustache est devenue un signe d'appartenance à la communauté alévie. Elle a pris alors, pour les conservateurs et nationalistes de droite, le qualificatif d'« alévi ». À cette connotation politique et religieuse est venue s'ajouter une interprétation ethnique. Les kurdes de l'Est, surtout les partisans du PKK (Parti des travailleurs kurdes), comptant parmi eux des alévis, avec le même jeu d'équivalence, elle a pris le nom de moustache « à la kurde ». Pour les sunnites conservateurs et nationalistes, c'est une moustache douteuse, parce qu'elle n'est pas *sünnnet* – puisque c'est une large et épaisse moustache en brosse qui mord sur la lèvre supérieure, cause évidente de pollution. Elle confirme la négligence religieuse dont feraient preuve les alévis. Portée par certains militants kurdes, elle signifie aussi le séparatisme, le sécessionnisme du Sud-Est kurde. Or l'idéologie de l'unité nationale est fondamentale en Turquie : il n'existe pas de pire péché politique que d'être « séparatiste » (*böcülük*). C'est parfaitement illégitime et revient à passer pour un partisan du PKK, un terroriste. Cette moustache connaît donc plusieurs connotations : communiste, alévi, kurde (voir ill. page 219). En définitive, le signe *moustache à la Staline* prend plusieurs sens parents. Alévi, kurde et communiste étant synonymes pour les récepteurs sunnites les plus conservateurs – on parle d'ailleurs des trois K : *Kurt, Komunist, Kızılbaş* (littéralement : « Tête rouge », terme péjoratif désignant les alévis) –, ce signe devient plurivoque. Cette différence de moustaches peut sembler folklorique, voire anecdotique. Il n'en est rien. Jean-François Bayart nous rappelle que, dans les années soixante-dix, la forme de la moustache « *permettait aux différents protagonistes du terrorisme* – « *loups gris* » *ultranationalistes, alévis, gauchistes – de se reconnaître immédiatement pour mieux s'entretuer* ». Par ailleurs, porter ou non une moustache « loup gris » peut avoir une grande importance et ouvrir des portes. Certains administrés vont jusqu'à se faire pousser des moustaches « lousps gris » ou *sünnnet*, lorsqu'ils doivent accomplir des démarches administratives importantes dans une administration qu'ils savent tenue par des partisans du MHP ou de l'AKP.

Si ces deux moustaches se présentent comme des signes clairs, il peut en aller autrement avec les barbes qui servent aussi dans la communication politique. Commençons par la barbe du Prophète. Elle est portée essentiellement par certaines confréries religieuses qui souhaitent ainsi imiter le Prophète, ou par ceux qui ont fait le pèlerinage à la Mecque, notamment



— Moustache *sünnnet* et barbe du Prophète.

dans les régions rurales. Sa longueur est soumise à interprétation. Certains soutiennent qu'elle doit dépasser la longueur d'un poing tandis que d'autres avancent qu'elle ne doit pas être plus longue qu'un poing. Elle se porte avec une moustache *sünnnet*.

Cette barbe a deux paronymes : les formes sont presque identiques, mais les significés diffèrent totalement. Premier paronyme : la barbe de certains dignitaires alévis (*dede*) qui se laissent pousser, pour des raisons religieuses, de longues barbes peu entretenues et broussailleuses. Les moustaches ne sont pas *sünnnet*, au contraire : largement fournies, elles cachent généralement

la bouche en son entier. L'autre paronyme est aussi une barbe fournie, large et épaisse. C'est la barbe de l'intellectuel « communiste ». Elle descendait alors bas, la moustache mordant sur la lèvre supérieure, comme nous l'avons dit. Le signe est iconique puisqu'elle fait référence à celle de Marx. Cette barbe marxiste – devenue de nos jours assez rare – est univoque même si elle connaît des paronymes. La barbe du Prophète entretient ensuite un rapport de synonymie avec une autre barbe plus courte, aux délimitations pileuses – notamment au niveau de la joue – très soignées et à la moustache *sünnet*. Elle signifie aussi l'attachement à l'islam et est souvent portée par les jeunes radicaux qui n'ont pas encore fait le pèlerinage à La Mecque. La synonymie n'est cependant pas totale, car ce radicalisme musulman diffère de l'attachement à l'islam des musulmans à la barbe longue. Comme l'a noté Rusen Çakır dès 1992, bien qu'ils soient conservateurs, les jeunes radicaux entendent participer pleinement aux dynamiques capitalistes. Ils se font souvent les promoteurs d'un islam « moderne » et « scientifique », qui passe souvent, selon Olivier Roy, par « la haine de l'islam populaire, celui des *campagnes, des marabouts et des substitutions* ». La tendance AKP, au pouvoir depuis 2003, en est l'une des expressions directes.

Le bouc est la barbe la moins précise sémiotiquement. S'il est aujourd'hui courant de la porter, notamment pour les jeunes hommes, elle a longtemps été – et le reste parfois encore – une barbe « sulfureuse ». Certains musulmans conservateurs disent que le Prophète lui-même aurait interdit son port, car il donne à l'homme un faciès de goéland. Le bouc peut aussi être interprété comme un signe politique, de nature iconique puisqu'il fait alors référence à celui de Lénine. Par extension, il serait la barbe de l'intellectuel. Il est parfois interprété comme un signe de judaïsme et de chrétienté. Ce serait la barbe du Christ. Enfin, il est interprété par certains sunnites comme l'apanage des alévis : « *Le bouc ?*, nous dit un jour un informateur sunnite, *non, ce n'est pas chez nous. C'est plutôt chez les alévis* ». Enfin, lors des grandes campagnes de presse contre les courants sataniques qui sévissaient dans les grandes villes, le bouc était considéré comme le signe du sataniste. Bref, le bouc serait la barbe de l'Autre, le signe d'une altérité rejetée. Le bouc n'est pas équivoque mais plurivoque : plusieurs signifiés lui sont attachés mais ces derniers entretiennent entre eux des relations d'équivalence : « *Bouc = communisme* », « *Communisme = alévisme* », donc « *Bouc = alévisme* ». En raison de cette plurivocité, il remplit mal sa fonction de signe communicatif. Ouvert à l'interprétation, il indique avec peu

de précision l'identité de son porteur, d'autant que de nos jours, il est volontiers porté par la jeunesse turque et perd de sa puissance significative : il est neutralisé par la mode.

Remarquons en dernier lieu que nous retrouvons ici le rôle de *shifter* du poil : la moustache lie le genre et le positionnement politique. Deux registres de significations sont ainsi connectés. Mais entre les deux registres, l'un domine l'autre : le politique prend le pas sur le genre. Les sens politiques estompent la signification du genre, si bien que l'on pourrait dire que la communication prédomine sur la signification. Nous retrouvons le même rôle de *shifter* pour les cheveux des femmes et la même « confrontation » entre communication et signification. Le cheveu de la femme est un *shifter* entre genre et politique. Nous avons vu qu'il symbolisait la féminité. Mais l'expression de cette féminité a une signification politique : laisser ses cheveux libres ou les cacher sous un foulard a une dimension communicative politique. Autrement dit, nous pouvons écrire que « (*Moustache = masculinité*) = *position politique* » et « (*Cheveux longs = féminité*) = *position politique* ». Toutefois, dans le cas des cheveux féminins, le processus de communication est plus délicat. Il y a débat autour du sens du cheveu couvert ou laissé libre. Les cheveux des femmes turques ont donné lieu à une abondante littérature – étudiée par Ingrid Pfluger-Schindlbeck. Que retenir ? Tout d'abord que la lecture politique a été le plus souvent dominante. Ces cheveux cachés sont prétexte sémiotique à poser la question de la laïcité dans un pays constitutionnellement laïc mais sociologiquement musulman. L'été 2008 a vu une crise politique majeure de la République turque avec une menace de coup d'État militaire, dont le point de départ était la présence du voile à l'université. Si plusieurs analystes sont d'accord pour dire que le voile à l'université relève du prétexte et que l'opposition entre « laïcs » et « religieux » aurait trouvé un autre sujet de dissension, il n'en reste pas moins que c'est bien sur le fait de permettre d'avoir des cheveux couverts sur « *ordre de Dieu* », dans un lieu qui ne reconnaît que l'ordre de la République fondée par Atatürk, qu'a porté le débat. Mais se limiter à cette interprétation politique serait se priver de l'épaisseur sémiotique et émotionnelle qui entoure les cheveux des Turques.

Évoquer ici différentes enquêtes, effectuées par deux organismes différents, nous paraît utile. Dans le rapport KONDA, une enquête de 2007 est comparée avec une autre effectuée en 2003. De même, dans le rapport du TESEV – dirigé par Ali Çarkoğlu et Binnaz Toprak –, deux



Le voile de la paysanne en Turquie.
En Anatolie.

enquêtes, l'une de 2006 et l'autre de 1999, sont mises en parallèle. Bien que l'on puisse critiquer les méthodes quantitatives et la manière dont ces enquêtes ont été menées, il est intéressant de s'y référer, car elles indiquent relativement bien certaines tensions sémiotiques. La lecture de ces deux rapports permet de savoir qu'environ 67 % des femmes se couvrent la tête en Turquie. Elles ne portent pas toutes le foulard de la

même manière. Trois grandes catégories sont distinguables. La première est le *başörtüsü*, simple foulard posé sur la tête, porté par environ 50 % des femmes, généralement les femmes des campagnes ou des milieux populaires. Vient ensuite le *türban*, plus sophistiqué, qui couvre le cou. Porté par près de 15 % des femmes dans la population urbaine, il revêt une signification plus politique que le premier. Enfin le *çarşaf*, un drap noir qui couvre l'ensemble du corps, est assez rare : seulement 1 à 2 % des femmes l'adoptent. Il signe une radicalité dans l'islam plus forte encore que le *türban*. Précisons ici que cette typologie peut être vivement critiquée par l'absence de nuances qu'elle présente. Jugeant que ce n'est pas le lieu, je me contenterai de souligner, à la suite d'Ali Bayramoğlu, combien le champ des pratiques religieuses peut être hétérogène et que porter le *türban* avec un jean moulant, des talons hauts et un chemisier transparent, ne signifie pas la même chose que le porter avec un large pardessus.

Mais que cela soit en jean ou en manteau, lorsque l'on porte un foulard, il est difficile d'échapper à une lecture politique. Pourtant cette dernière est clairement refusée par les enquêtées, que cela soit dans les rapports TESEV et KONDA ou dans nos enquêtes. Lorsque l'on leur demande pourquoi elles se voilent, les femmes répondent à une large majorité (environ 70 % dans les deux rapports mentionnés) qu'il s'agit d'un commandement de Dieu. Cette proportion varie en fonction du type de voile usité. En 2007, 89 % des *türbanlı* – porteuses de turban – et 88,5 % des *çarşaflı* – porteuses de tcharchaf – interrogées considéraient qu'il s'agit d'abord d'un impératif divin. Elles disent ne pas se voiler pour des raisons politiques, sous la pression sociale ou par habitude. Plus étonnant encore, elles n'en font pas une question de *namus* (environ 4 %), alors même que c'est la raison d'être du « commandement divin » (sourate 33, 57 ; sourate 24, 31).

Cette insistance sur l'ordre divin est centrale d'un point de vue sémiotique : il s'agit de passer sous silence les connotations associées au voile. Se couvrir les cheveux signifie certes la soumission aux ordres de Dieu. Après connotation, le *voile* devient le signifiant d'un certain « conservatisme religieux ». Et *afficher son conservatisme religieux* revient à être le signifiant d'une position politique distancée, voire franchement critique, vis-à-vis du kémalisme. Pour éviter cette escalade sémiotique, les enquêtées refusent toute interprétation connotative en précisant qu'aucune communication politique n'est associée au voile : il signifie uniquement

un engagement personnel, de l'ordre de la foi. L'objectif est de cantonner l'interprétation à un premier degré de signification religieuse. Ce cantonnement peut paraître efficace, quoique les sceptiques restent nombreux dans le camp laïc – selon Ali Bayramoğlu ou Ayşe Saktanber et Gül Çorbancıoğlu. En revanche, cette limitation au seul sens d'un ordre divin se heurte à une difficulté logique et sémiotique concernant le processus de connotation sexuelle : si les cheveux sont voilés, c'est en raison de la charge symbolique reconnue par le Coran. Or, reconnaître que l'on se voile dans cette perspective revient à admettre l'aliénation des femmes aux hommes, proposition logique tout à fait illégitime dans l'espace public turc. Le nœud sémiotique lié aux cheveux réside dans cette dénotation sexuelle des cheveux : le voile est équivoque et cette équivocité se loge dans la raison même de le porter. Cela a beau être un ordre impératif de Dieu, il se fonde sur une symbolisation première, à savoir « *Cheveux = sexualité* ». Que font les enquêtées en réduisant l'importance du *namus* dans le port du voile ? Elles tentent de défaire le nœud en escamotant la signification première, celle de l'honneur sexuel, et essaient d'ériger le voile en signifiant de « foi religieuse ». Elles dénouent l'affaire en érigeant le voile en signe « *Voile = foi* » et en lui retirant sa fonction vestimentaire de dissimulateur : à les entendre, il n'aurait plus rien à cacher puisqu'il n'est plus question de *namus*. Elles délient le problème en refusant au cheveu son rôle de *shifter* entre signification sexuelle et signification religieuse. Mais en dénouant le nœud sémiotique, elles prennent le risque que ce soit le foulard qui se délie : ne reposant plus sur le socle d'une symbolisation puissante, le signe peut perdre de sa stabilité sociale, se fragiliser, et en définitive muter. Admis comme signe univoque de foi, le foulard pourrait alors s'éclipser en Turquie, comme il l'a fait en Europe dans les années cinquante-soixante.

Ce scénario est bien sûr à prendre avec la plus grande prudence. Il convient en premier lieu de faire la part entre les réponses – souvent écran – faites à un enquêtéur et la réalité des logiques qui sous-tendent la dissimulation des chevelures sous une étoffe. Ainsi, même si elle semble niée par les enquêtées, la pression sociale sur la tête des femmes est parfois palpable. Elle se lit d'ailleurs dans le rapport dirigé par Ali Çarkoğlu et Binnaz Toprak (TESEV) : les enquêtées notent que 46 % des interrogées déclarent que leurs familles seraient contre le fait qu'elles se dévoilent ; et près de 40 % admettent que si elles se dévoilaient, leur famille exercerait



† *Élegante en türban.* Istanbul, 2011.

des pressions pour qu'elles se revoilent. Curieusement, ces pourcentages font l'objet de peu d'analyse. Il faut parfois beaucoup de temps pour que d'autres raisons plus personnelles apparaissent. Ainsi, ce n'est qu'après un long entretien – qui avait commencé par la revendication affirmée que porter le voile relevait de son choix personnel – que l'une de nos interlocutrices nous dira : « [sans voile], *je me sentais mal à l'aise; je me suis sentie mal vue par la communauté; le regard des hommes me gênait; je me sentais mal. Maintenant, je me sens beaucoup mieux* » et d'ajouter : « *Je sais que mon mari serait très déçu si je devais venir à l'ôter. Ça créerait des mésententes entre lui et moi. Parce que pour lui, sa femme ne doit montrer sa vraie beauté qu'à lui.* »

En Turquie, ne pas porter le foulard lorsque l'environnement immédiat – le quartier ou la famille – l'arbore majoritairement peut s'avérer difficile. Ainsi, une femme alévie vivant dans un quartier pauvre d'Ankara me dira qu'elle l'a porté dix ans parce qu'elle n'avait pas le choix : dans son ancien

quartier, tout le monde le portait. S'en abstenir était prendre le risque d'avoir une mauvaise réputation. Elle le retira lorsqu'elle déménagea dans un autre quartier, tout aussi pauvre mais structuré socialement d'une façon différente. Lorsque l'on connaît l'importance du voisinage dans la vie sociale – telle que l'a étudiée par Hélène Bayard-Can –, on comprend que nombreuses sont celles qui adoptent certains comportements religieux pour bien d'autres raisons que par conviction religieuse. Il ne s'agit pas ici seulement d'accorder du crédit à la thèse d'une « pression du quartier » (*mahalle baskisi*) – thèse avancée par Şerif Mardin qui a fait grand bruit en 2007 et 2008 notamment en raison de sa politisation : des logiques plus individuelles, comme la quête de ressources symboliques ou économiques par exemple, sont aussi à l'œuvre. Bien sûr, face à un interlocuteur étranger, il est illégitime de le reconnaître : ce serait se montrer bien impie d'avouer que l'on porte le foulard pour d'autres raisons que religieuses. Il est donc délicat de prendre pour « argent comptant » cette réponse des enquêtées dans les rapports TESEV et KONDA. Il reste néanmoins qu'en répondant de la sorte, elles procèdent à un travail du sens dont il convient de ne pas sous-estimer les conséquences.

Le poil est certes un fil d'Ariane extraordinaire pour explorer une société « *par ses franges* » – selon l'expression de Christian Bromberger. Mais si une promenade avec ce guide singulier permet de parcourir les lignes de fractures, les interdits ou les zones de concordance esthétique de la Turquie, à l'inverse ce pays contribue à une trichologie plus générale. Le poil est un instrument à classer les genres, les appartenances politiques, religieuses, ethniques. Cependant, s'il permet de classer, il peut aussi brouiller les pistes. Avec lui, les significations s'enchevêtrent : il noue des registres de significations, formant à son habitude des nœuds qu'il est délicat de trancher, sous peine de voir s'échapper du sens. En Turquie, il fonctionne comme un opérateur sémiotique particulier, un *shifter*, principalement entre le registre de la sexualité et celui de la soumission à l'ordre. Il remplit ce rôle avec aisance tant qu'il n'est pas engagé dans une trop forte dynamique sociale de communication – comme nous avons pu le voir avec la chevelure féminine. Dans ce dernier cas, la politisation et la bataille autour du sens sont telles que les acteurs/actrices évitent toute pluri- ou équivocité et tentent de neutraliser toute tentative de connotation. En ce sens, la communication prend entièrement le pas sur la signification ; ce qui n'est peut-être pas sans conséquence sur les pratiques et les représentations.



Femmes voilées (çarşaf et türban) sortant de la mosquée de Fatih. Istanbul, 2010.

Parce qu'érigé en signe univoque de la foi, le foulard est-il près de choir en Turquie ? Rien n'est moins sûr et il serait bien imprudent de s'aventurer dans une futurologie pileuse. Il reste cependant possible que les représentations liées aux cheveux des femmes s'allègent de leur charge sexuelle : un travail de symbolisation n'est jamais entièrement stabilisé dans une société.

BENOÎT FLICHE,
Chargé de Recherches au CNRS

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 2^e 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 [Dorransoro 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 Çapanoglu 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 *gecekond* 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 hégémonique¹.
- 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 *madimak*. 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 Bozarслан 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 Dorransoro [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 croit².
- 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 *kayın* 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 Gilson 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/index2223.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, Mahmoud** — 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 partisans 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.

La cage et le site web

De quelques transformations contemporaines des villages

Benoît Fliche

Abstract: Turkish society is now predominantly urban, and, in this context, villages are undergoing significant changes. The principal one is that they have become a resource. Until recently, the village – even if it had resources – was not looked on as such; rather, it was seen as a milieu with which people had to cope. This transformation, however, does not end there: the village has also become an object of desire.

Keywords: Anatolia, change, desire, rural society, Turkey, urbanisation, village

Introduction

Ces chiffres sont connus: Depuis le début du vingt-et-unième siècle, plus de 65 pour cent de la population turque est urbaine (Bazin 2005; Pérouse 2004). Le rapport entre urbain et rural s'est inversé depuis quelques décennies. La société turque, n'en déplaie aux partisans de la « villagésation » de la ville turque, est d'abord marquée par le fait urbain. Outre Istanbul, la plus grande métropole d'Europe (plus de 15 millions d'habitants), les villes dépassant les deux millions d'habitants sont nombreuses (Ankara, Izmir, Adana, Bursa). Des villes plus régionales comme Kayseri et Antalya approchent le million d'habitants.

Le village est-il pour autant moribond? Rien n'est moins sûr. Les villages anatoliens sont insérés dans des dynamiques originales que l'on ne peut comprendre que si nous les ressaisissons dans ce qu'Altan Gokalp avait appelé des « territoires en archipel ». Ils sont en relation avec des espaces très hétérogènes, comme les banlieues des villes européennes, les quartiers de *gecekondu* (litt. « posé dans la nuit ») ou des grandes métropoles turques. Cette archipelisation a des conséquences sur les transformations que connaissent les villages: ces derniers ont changé de fonction (Shankland 2003: 43–45).



La principale transformation est que le village est devenu autre chose qu'un « malgré soi ». Il est devenu une ressource, c'est-à-dire un moyen permettant l'action. Jusqu'alors le village n'était pas une ressource, même s'il disposait de ressources, mais un milieu avec lequel il fallait composer. Cette transformation ne s'arrête pas là: le village devient aussi un objet de désir.

Le village « malgré soi »

Dans les années cinquante, au moment où Paul Stirling (1965) effectue ses enquêtes et où Mahmut Makal (2010) commence à publier ses chroniques sur la vie anatolienne, l'horizon du paysan était réduit. Certes il existait une grande mobilité entre ville et campagne mais cette mobilité ne s'accompagnait pas d'une inscription *volontaire* dans ce lieu qu'était le village. Autrement dit, on ne choisit pas, bien sûr, son lieu de naissance et, dans le cas des villageois anatoliens, on ne choisissait pas non plus d'y demeurer. On naissait dans un village et on y restait. Le village constituait un milieu avec lequel il fallait composer ou, pour reprendre l'expression de Ginzburg (1980), un horizon des possibles sans doute flexible mais souvent étroit.

Bien sûr, il était possible d'en sortir par la migration (Planhol 1952). Rappelons cependant qu'émigrer n'était pas chose facile. Cela demandait des ressources économiques, culturelles ou réticulaires importantes. Même lorsque les opportunités de départ se sont multipliées du fait de la demande de main d'œuvre en Europe (en Allemagne en particulier), partir n'a pas été une chose aisée. David Shankland (2003), après Stirling (1965), montre très bien comment certains villageois sont obligés de rester dans leur village, n'ayant aucune autre alternative, alors même qu'ils connaissent des situations conflictuelles dangereuses.

Dans bien des cas encore, appartenir à un village est donc de l'ordre du « malgré soi ». Dans les trois villages de Sorgun dans lesquels j'ai plus particulièrement travaillé, j'ai pu rencontrer plusieurs personnes ayant échoué dans leur projet migratoire vers l'Europe. Le cas d'Hüseyin est, à cet égard, assez exemplaire. Il est le troisième et dernier fils d'une famille enrichie par la contrebande. Son grand-père, très respecté pour cela, était en effet un grand contrebandier de la région. Il circulait de village en village, grâce à un réseau d'alliés et d'amis et trafiquait cigarettes et alcools.

Lors de l'ouverture de l'espace migratoire européen, cette famille a pu envoyer les trois petits-fils en Alsace. Les deux premiers arrivèrent avant le changement de politique migratoire du gouvernement français. Ils purent s'installer et monter une entreprise de maçonnerie florissante. Le dernier en revanche connut plus de difficulté. Parvenu en France bien plus tard et selon des modalités clandestines, il n'arriva pas à s'y installer. Pour pouvoir prendre la nationalité française, il alla jusqu'à s'engager dans la Légion Etrangère. Il y resta une semaine et déserta. Il dut rentrer au village où il s'occupe maintenant de la ferme familiale.

Ressassant en permanence la différence de « destin » entre lui et ses frères, il a le sentiment d'avoir échoué et d'être bloqué au village, sans avenir.

Ce sentiment de n'avoir aucune perspective est souvent partagé par les jeunes villageois, d'autant qu'ils sont souvent devant l'impossibilité de se marier. Il n'est pas rare de voir des jeunes de vingt-cinq ans encore célibataires. 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. Ce phénomène de déséquilibre des marchés matrimoniaux en raison de la migration est assez classique (voir Vernier 1977). Cependant ce « bal des célibataires » se caractérise par une ouverture de l'horizon de ces jeunes adultes: d'une part vers l'Europe, avec le développement de nombreuses techniques migratoires dont le mariage blanc (environ 10000 € au début des années 2000); d'autre part vers le Sud-Est de l'Anatolie et l'Azerbaïdjan où ils vont chercher des femmes. L'opération coûte dans les 4000 € et ne va pas sans risque: il n'est pas rare que la jeune femme, quelques mois plus tard, s'évapore dans la nature laissant le mari esseulé dans un imbroglio juridique. Même si cela ne vise pas le même objectif, ces deux phénomènes indiquent que l'horizon des possibles ne se limite pas au village. Leur regard peut être porté au loin.

Ce village « malgré soi » est encore d'actualité mais il est en recul par rapport à ce qu'il était. Il se transforme en raison de l'élargissement considérable de l'horizon d'attente (Shankland 2003). Même si cela provoque des frustrations plus fortes qu'auparavant pour ceux qui sont exclus de certaines ressources, les effets sur les villageois sont notables: ils savent qu'ils peuvent essayer d'investir d'autres lieux. Ainsi l'idée qu'ils ne passeront pas toute leur vie dans le village est très présente chez les jeunes. Cet élargissement se traduit concrètement par des investissements immobiliers de certains en ville. Ainsi ce paysan qui avait acheté un appartement à Ankara pour que ses deux filles puissent étudier dans un bon lycée et pour qu'elles aient une chance d'aller à l'université. Ce fut une stratégie gagnante. Dans un des trois villages que je connais bien, de nombreuses familles ont investi dans la région d'Antalya pour une villégiature d'hiver.

Le village transformé en ressource

Shankland (2003) avait observé que le village avait changé de fonction. Ce mouvement est général: il s'agit de percevoir le village comme un territoire doté de ressources au même titre que d'autres territoires. Les villageois en font *usage*. Il constitue une ressource parmi d'autres. Autrement dit, cette « cage » ginzburgienne devient elle-même une ressource.

Shankland (2003), dans les années quatre-vingt dix, observait que certains citadins scolarisaient leurs enfants dans les écoles de leur village d'origine où les classes étaient moins surchargées, ce qui leur permettait d'acquérir un bagage scolaire supérieur à ce qu'ils auraient obtenu en restant dans les quartiers de *gecekodu*. Nous retrouvons ici l'exemple complémentaire de celui donné plus

haut. Il avait aussi noté que les villages étaient devenus des lieux de retraite. J'ai pu constater le même phénomène à Sorgun. Certains enfants construisent des maisons pour leurs parents, considérant le village comme l'endroit idéal pour que leurs parents y passent leur retraite l'été; l'hiver, ils rentrent en Europe ou à Ankara. Ces retraités ne vont pas au village contre leur gré, mais bien parce qu'ils aiment ça, comme cet ancien poissonnier qui, malgré trois opérations sérieuses, trouve plus plaisant d'aller se promener sous la pluie pour tailler ses arbres et bêcher son jardin que de rester au chaud dans un café d'Ankara à jouer au *tavla*.

Le village est une ressource économique importante. Beaucoup de citadins ramènent des sacs entiers de provisions et de denrées alimentaires, ceci pas seulement parce que les produits du village sont considérés comme meilleurs, moins « hormonés », mais aussi parce que le coût – lorsqu'il y en a un, car très souvent ces produits sont donnés – est bien moins élevé. Cet approvisionnement du village peut jouer un rôle considérable dans les budgets familiaux. Viennent en premier lieu les denrées de base comme les lentilles, le blé, le *bulgur*, les haricots, les pois chiches. Pour obtenir ces denrées, certaines familles confient leurs terres en métayage (*orta çiftlik*) à des agriculteurs: elles obtiennent ainsi la moitié de la récolte. La grande partie estensemencée avec du blé russe qui donne un rendement de un pour quinze. Ce blé est destiné à faire de la farine. Les familles récupèrent une partie en nature pour les besoins familiaux, soit environ 50 kg par an. Le reste est vendu, et les familles récupèrent ainsi une certaine somme d'argent. Il en va de même pour les lentilles, les haricots, etc. Pour cela, elles font un voyage par an au village. Par ailleurs, on fait venir du village un certain nombre de denrées séchées en automne comme l'églantier, les haricots verts, les aubergines, les tomates, les oignons, ou des denrées plus luxueuses, comme le miel.

Mais le village n'est pas seulement pourvoyeur de biens matériels. Il dispose aussi de biens spirituels. Comme l'a pointé avec beaucoup de finesse Paulo Pinto (2011), les espaces ruraux hébergent une géographie du sacré encore très vivante. Dans la région de Sorgun, j'ai pu dénombrer près de cinquante lieux de culte (mausolées, gisants, arbres ou rochers sacrés, etc.). Certains ont une renommée nationale voire internationale: des *almancı* (migrants turcs installés en Allemagne; par extension, migrants turcs) originaires de Sorgun n'hésitent pas à faire le voyage pour faire un vœu.

La spécificité de ces lieux de culte est que l'on peut y donner libre cours à une hétéropraxie: il est possible d'y faire des vœux en nouant des foulards, en allumant des bougies, de remercier en sacrifiant des poules ou des moutons, de se coucher près des tombes, de les embrasser, etc. Ces pratiques, essentiellement votives, sont partagées aussi bien par les alévis que par les sunnites. Cette hétéropraxie est rendue de plus en plus difficile dans les centres urbains. En effet, producteur de normes religieuses qu'il tente d'imposer à la société, l'État turc entend combattre ces pratiques religieuses qu'il qualifie de « superstitions » (*boş inanç*, litt. « croyance vide », *hurafe*) ou d'« hérésies » (*bidat*) (Fliche 2010). La

Pierre d'achoppement se situe sur la question de l'intercession des saints dans la réalisation des vœux: l'État turc ne reconnaît pas le pouvoir d'intercession des saints (Gokalp 1996; Zarcone 2002). Dans ce contexte d'orthodoxisation de la foi, le village est un espace de liberté religieuse importante: personne ne vient réglementer l'expression votive.

La conclusion que l'on peut tirer de ce tour d'horizon des ressources associées au village est que les villageois, comme les anciens villageois, savent jouer du différentiel de ressources entre les différents territoires. Autrement dit, ils en font *usage*: sortis de la cage, ils y retournent pour en user.

Un village d'élection

Ces usages du village font de celui-ci un bien de jouissance. Toutefois cette transformation va plus loin que cela: le village devient l'objet d'un désir. C'est sans doute la principale chose qui a changé: pour beaucoup, vivre au village est le résultat d'un choix.

Ce choix est effectué par beaucoup comme nous le montre la démographie rurale: entre 1990 et 2000, on observe une augmentation de 700.000 personnes dans les zones rurales. Lorsque l'on songe à l'exode rural des années soixante-dix, ce redressement apparaît étonnant. Il est pourtant effectif et traduit un phénomène de retour « à la terre ». Ce dernier n'est pas le fait de jeunes urbains en quête d'une vie authentique mais de retraités qui, après avoir fait (re-)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.

À Sorgun, j'ai pu ainsi suivre la renaissance de l'un des trois villages sous l'impulsion d'un retraité, ayant passé près de trente ans en France, qui décida du jour au lendemain de reconstruire sa maison au village (totalement abandonné). Pris au départ pour un fou par ses amis et sa famille, il fut progressivement suivi et donna naissance à un engouement fort pour ce village (Fliche 2007).

Ce réinvestissement n'est pas le fait de tous: il faut pouvoir s'offrir une maison de campagne, c'est-à-dire pouvoir déboursier 10.000 € au minimum dans les années 2000. En 2007, dans un village voisin, on m'a fait visiter une maison qui avait coûté 100.000 € à son propriétaire. Ce coût qui peut parfois être élevé, fait hésiter beaucoup de candidats au retour. Il s'est alors établi une distinction entre ceux qui ont connu une belle promotion sociale *via* la migration – ou l'accès à un bon emploi – et les autres. Il y a là une ironie de l'histoire migratoire. Trente ans auparavant, rester au village signifiait que l'on n'avait pas les moyens de le quitter: partir prouvait que l'on était assez riche pour tenter l'aventure migratoire. De nos jours, nous sommes dans la situation inverse: pouvoir revenir au village est l'une des façons d'afficher sa réussite.

Ce retour repose sur un renversement esthétique. Alors que pendant des décennies tout ce qui pouvait renvoyer à la vie villageoise passée était honni, il en va autrement aujourd'hui. Outre la diffusion d'une esthétique « patrimoniale »

(kilims remis à l'honneur par exemple), il s'est développé un « goût du village » qui passe en premier lieu par une consommation de certains biens comme le *çökelek*, fromage poudreux que l'on ne trouve pas en ville. D'une façon générale, les personnes interrogées répondent en vantant invariablement la qualité de l'air, de l'eau, l'absence de pollution, l'excellence de l'alimentation. D'autres critères liés à la sociabilité rentrent aussi en ligne de compte, comme le « bon voisinage ». À cela s'ajoutent des qualités de décontraction, que l'on ne trouve pas ailleurs. On retrouve ici une représentation néo-rurale de la campagne où tout n'est qu'« ordre et beauté, luxe, calme et volupté ».

Conclusion

L'articulation des espaces urbain et rural a transformé la fonction même du village. D'un milieu auquel étaient associées des ressources (terres etc.), ce dernier est devenu une ressource parmi d'autres. Reprenons ici encore l'image de Carlo Ginzburg (1980) à propos de la culture: la cage étriquée – l'horizon des possibilités d'attentes – qu'était le village est devenue elle-même une possibilité d'attente.

Cette transformation n'est pas propre à ce territoire. Elle peut concerner d'autres pans de la vie sociale. Pensons aux usages de la parenté par exemple. Nous retrouvons ici cette « cage flexible » dont il peut être fait *usage* à concurrence d'autres types de liens, de réseaux (confrériques, partisans, amicaux, etc.) (Dorronsoro 2006; Fliche 2006).

Le village est un objet de jouissance, voire un objet de désir, comme nous le montre cette explosion de sites internet consacrés au village (Parlak et Yildiz 2008), l'augmentation depuis les années quatre-vingt des associations de compatriotes et de villages (Toumarkine et Hersant 2005) ou la diffusion d'une esthétique «néo-rurale» (Fliche 2007).

La conséquence logique est que, comme objet de désir, il peut choir, d'autant que les ressources qui lui sont associées peuvent disparaître. Ainsi les problèmes de sécheresse en Anatolie ces dernières années ont-ils rendu le passage de l'été difficile, si bien que certains des « retraités » reconsidèrent leur retour à la terre. Inscrit uniquement dans le désir de ses occupants, la survie du village anatolien n'est nullement assurée. La cage peut être abandonnée.

Benoît Fliche is a permanent Research Fellow in the CNRS (French National Centre for Scientific Research). He is currently working on otherness and difference in Turkish society.

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie

Benoît Fliche

Un clivage des habitus

Le concept d'habitus chez Bourdieu a fait couler beaucoup d'encre. Je ne reviendrai pas sur ce long débat (Héran 1987 ; Lahire 1998, Kaufmann 2001, Addi 2004) mais je retiendrai cependant que Bourdieu n'a jamais proposé une théorie unifiée du concept d'habitus (Héran 1987) et que l'on peut, à la suite de Jean-Claude Kaufmann, distinguer trois noyaux théoriques distincts (Kaufmann, 2001). Le premier se fonde sur l'idée d'un modèle fort et totalisant élaboré dans *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980). L'habitus y est vu comme la « formule génératrice » qui détermine le « système de schèmes capable d'orienter les pratiques ». Il s'agit donc d'une entité abstraite (Kaufmann, 2001 : 137). Cette théorie se retrouve essentiellement dans ses études sur la Kabylie. Dans la seconde théorie, qui se retrouve davantage dans les travaux sur les sociétés aux formes de différenciations sociales importantes, l'habitus n'est plus que le produit de la structure. Celle-ci gouverne la pratique à travers l'habitus (Kaufmann, 2001 : 141). Enfin, Kaufmann distingue une troisième théorie où le monde social est comparé à un mobile de Calder : les univers se meuvent les uns par rapport aux autres dans un espace à plusieurs dimensions (Kaufmann, 2001 : 143). Les stratégies se définissent dans la rencontre entre l'habitus et une conjoncture particulière du champ. Elles dépendent de la position dans le champ et de la perception que les acteurs ont du champ. Ce repositionnement de l'habitus par rapport au champ opère un changement radical du point de vue théorique. Le champ est ici un espace de conflits et de mouvements : il structure l'habitus, mais celui-ci peut apparaître divisé (Kaufmann, 2001)

Cette représentation de l'habitus comme pouvant être sujet à une « division » sera mon point de départ. Les habitus sont multiples et non cohérents entre eux, comme le montre Lahire (1998, 2004). Lahire repart de la formule génératrice de Bourdieu en soulignant que ce dernier l'a forgée en étudiant une société paysanne traditionnelle à faible division du travail (1998 : 31). Il remarque que, dans une société différenciée, les individus sont soumis à différentes formes de socialisation. Il en conclut que « la cohérence des habitudes ou schèmes d'action que peut avoir intériorisés chaque acteur dépend donc de la cohérence des principes de socialisation auxquels il a été soumis. Dès lors qu'un acteur a été placé, simultanément ou successivement, au sein d'une pluralité de mondes sociaux non homogènes, et parfois même contradictoires, ou au sein d'univers sociaux relativement cohérents mais présentant, sur certains aspects, des contradictions, alors on a affaire à un acteur au stock de schèmes d'actions ou d'habitudes non homogène, non unifié et aux pratiques conséquemment hétérogènes (et même contradictoires), variant selon le contexte social dans lequel il sera amené à évoluer. [...] tout corps (individuel) plongé dans une pluralité de mondes sociaux est soumis à des principes de socialisation hétérogènes et parfois même contradictoires qu'il incorpore » (Lahire 1998 : 35). Nous rejoignons ici une conception très proche de celle de Norbert Elias (1991).

Poursuivant cette piste des clivages des habitus, Lahire propose d'appréhender la consommation culturelle par une sociologie effectuée à une échelle de l'individu (Lahire :

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

2004). *La culture des individus* est un ouvrage essentiel, tout d'abord parce qu'il permet une relecture de *La distinction*. Il met ensuite en relief que la frontière entre culture « légitime » et « illégitime » se retrouve à un niveau infra-individuel. Les individus présentent des profils dissonants, composés de pratiques non cohérentes entre elles. Cette hétérogénéité des habitus oblige à dépasser une lecture uniquement en termes de classe sociale des sociétés fortement différenciées. Cela ne veut nullement dire qu'elles ne soient pas soumises à une puissante « cardinalisation » normative : preuve en est l'impératif de la différenciation individuelle qui se traduit dans un souci constant de distinction interindividuelle. Lahire montre ici qu'il ne se suffit pas ici de faire une sociologie des « goûts des autres » mais que cela passe par l'analyse des processus de distinction de soi qui s'appuient sur des « luttes de soi contre soi » (2004 : 680).

Mon propos sera ici de montrer, dans un premier temps que nous retrouvons ce clivage interindividuel des habitus au sein des groupes sociaux en Turquie. De là naissent des tensions et des dynamiques culturelles qui, s'appuyant sur des logiques de distinction, conduisent à des transformations centrales des habitus au niveau des groupes sociaux. Ces transformations d'habitus peuvent conduire à la formation de nouveaux champs sociaux.

Les groupes ne sont plus porteurs d'habitus homogènes

La société turque n'échappe pas à ce constat de l'hétérogénéité des socialisations et des clivages des habitus inter et intra individuels. En effet, depuis les années soixante-dix, nous observons une nette différenciation des socialisations secondaires entre des individus issus des mêmes groupes sociaux, notamment en raison des migrations massives. Depuis quarante ans, la Turquie se caractérise par la migration des campagnes en ville et vers l'étranger. En 1970, plus de 60 % de la population turque était rurale ; trente ans plus tard, le rapport est inversé : près de 70 % de la population vit aujourd'hui en ville. Par ailleurs, ce que l'on a aujourd'hui coutume d'appeler la « Turquie de l'extérieur », ou la 68^{ème} province de Turquie (De Tapia, 2005), représente près de 5% de la population de la République de Turquie : il est très rare qu'une famille turque n'ait pas au moins un de ses membres à l'étranger, principalement en Europe.

La migration a mis en relation des espaces aussi hétérogènes que les villages, les mégapoles anatoliennes et les banlieues de l'Europe. Cette mise en archipel de lieux différents engendre au quotidien des dynamiques culturelles. L'expérience migratoire n'est pas seulement pourvoyeuse de devises et de fonds ; elle introduit aussi des changements dans l'esthétique quotidienne de la société de départ -- au sens que lui donnait Leroi-Gourhan (1956 a et b, 1966, 1968). Exemple parmi tant d'autres, cette anecdote de terrain en 2000 dans un village de Yozgat (Anatolie centrale). A cette époque la Turquie était à l'heure du café hydrosoluble. Que cela soit à Istanbul ou dans la capitale, il était pratiquement impossible de trouver un café « filtre » ou un espresso et je n'escomptais pas en prendre un dans cette région réputée arriérée. Quelle ne fut pas ma surprise lorsque lors d'un entretien chez un agriculteur, je vis venir une cafetière à « filtre » ! Ce que je n'avais pas pu trouver à Istanbul, on me l'offrait sur un plateau de cuivre... Il ne provenait pas de Sorgun, la sous-préfecture toute proche, ni d'Ankara, mais d'Allemagne, importé par le fils deux mois auparavant. S'il a souvent été remarqué que les migrants reconstruisent un environnement familial rappelant celui du pays d'origine (cf Appadurai 2001), il est plus rare que l'on observe précisément comment ces mêmes migrants sont des innovateurs esthétiques dans leurs pays d'origine. Cela est particulièrement vrai en Turquie où, voulant démontrer leur ascension sociale, ils

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

introduisent des objets, des goûts et des modes de consommation différents. Cette question peut paraître anodine ou mineure, pourtant elle est fondamentale puisqu'elle pose celle des dynamiques des transformations des habitus. Ces dynamiques reposent sur le fait que les matrices de socialisation se sont considérablement diversifiées avec les mouvements migratoires : les individus d'un même lignage, d'un même village ou d'un même quartier vivent des socialisations très différentes, ce qui conduit à des clivages d'habitus interindividuels forts à l'intérieur de ces groupes sociaux.

J'analyserai ici comment évoluent des habitus au sein du groupe de personnes issues d'un même village qui, lorsqu'elles ont migré en ville, se sont installées dans ce que l'on appelle les quartiers de *gecekondu* (litt. « Posé dans la nuit » quartier auto-construit) (Fliche 2007). Pour ce faire, j'ai préféré, dans le cadre de cet article, me concentrer sur l'émergence et la valorisation de formes esthétiques « néo-rurales », « anatoliennes ». Pourquoi ? Parce qu'inscrits dans une logique de distinction avec les villageois, ces urbains étaient jusqu'alors dans un déni esthétique de leur passé villageois. Le décorum des intérieurs devait signifier leur urbanité et leur « modernité ». Apparaissent, à partir du début des années 2000, des objets rappelant le village. Leurs introducteurs sont ces *almanci*, migrants d'Allemagne ou d'Europe, qui ont connu d'autres socialisations. Ces derniers impulsent des retours symboliques et physiques vers les villages d'origine, après une vie passée entre la Turquie et l'Europe. Or, ces retours ne sont pas sans conséquence. Nous verrons à travers un exemple précis de réinvestissement d'un village, qu'il y a reconstitution d'un champ social concurrentiel et conflictuel. Autrement dit, les changements et les clivages des habitus interindividuels peuvent conduire à la (re)formation d'un champ social.

Un environnement urbain « néo-ruraliste »

Avant de chercher dans les dynamiques des habitus les causes de ces chamboulements esthétiques, il nous faut revenir sur le terreau sur lequel ils s'appuient. Cet engouement ruraliste prend appui sur un long processus commencé sous la République avec la « folklorisation » des cultures paysannes par l'Etat, par certains mouvements politiques et par les acteurs du tourisme.

La folklorisation¹ de la culture rurale anatolienne est à chercher dans la montée du nationalisme turc que connaît l'Empire ottoman à son déclin. Elle prend toute son ampleur avec la fondation de la République de Turquie. En effet, avec Mustafa Kemal, on passe d'un Empire dont la légitimité se fonde sur le religieux à un Etat-nation qui doit en inventer un autre ciment social (Georgeon 1995, Öztürkmen 1998). Forger une identité nationale devient alors une nécessité et, à l'instar de bon nombre de pays européens, on se tourne vers le monde rural ; le « paysan » turc n'échappant pas aux projections de l'élite intellectuelle en quête

¹La différence entre « folklorisation » et « patrimonialisation » est ténue. Ce qui distingue ces deux termes est sans doute que la folklorisation participe d'un procédé de « mythification », en ce sens où elle revêt des formes lourdes de « motivations » (Barthes, 1957 : 199), mais aussi qu'elle se particularise par une mise en spectacle de ses formes. La folklorisation est avant tout une démonstration spectaculaire publique : son objectif premier réside dans ce « spectacle ». J'entends par « patrimonialisation » le mouvement par lequel un groupe, ou un individu, place un bien matériel ou immatériel « en héritage ». Le mot même de « patrimoine » désigne le stock de biens culturels reconnu par un groupe (ou un individu) comme héritage. Je parle de folklore et de « folklore ». Cette mise entre guillemets a pour objectif de différencier nettement la discipline scientifique des objets issus des procédés mythificateurs.

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

d'« authenticité ». L'objectif est clairement énoncé : il s'agit de constituer une culture nationale enracinée dans la terre anatolienne.

Dans les années soixante-dix, le nationalisme n'est plus le seul agent de cette folklorisation ; les coutumes populaires servent à l'établissement d'un autre patrimoine, financier celui-ci, par le biais de sa commercialisation. Les acteurs du tourisme commencent à y voir une source de revenus, si bien qu'en 1972, des cours de « folklore » sont intégrés dans le cursus de l'Ecole Supérieure d'Enseignement du Tourisme et du Commerce. Cette récupération pour des objectifs commerciaux reste circonscrite au secteur touristique durant vingt ans. La logique reste la même : sont privilégiées les formes culturelles susceptibles d'être mises en spectacle, c'est-à-dire « folklorisables ».

Impulsée du « haut », cette folklorisation est très largement tournée vers l'autre, l'étranger. Sous la dictée d'une « élite », les cultures rurales sont appréhendées à travers ce filtre de la démonstration spectaculaire. Nous avons affaire à une mythification méthodique des cultures rurales, *via* la folklorisation.

Dans les années quatre-vingt dix, ces folklorisations pour « touristes » vont donner le jour à des formes des changements esthétiques ne passant pas par des relais étatiques. On peut suivre assez précisément la généalogie de ce phénomène à Istanbul où tout est vraisemblablement parti d'un restaurant (*Cennet* - paradis) situé dans le quartier touristique de Sultanahmet.

Dans un décor surchargé d'objets ruraux, tels des fourches, des roues, des kilims usés, ce restaurant propose des plats issus de la cuisine rurale comme les *mantı* (ravioli) ou des *gözleme* (sorte de crêpes). C'est après un voyage dans la région de Bodrum que les propriétaires ont eu l'idée d'ouvrir ce restaurant. L'endroit – situé à côté de la mosquée bleue – indique bien que l'objectif n'était pas de capter les Turcs mais les touristes étrangers. Or, un an après l'ouverture de ce restaurant (1992), un second restaurant (*hala*, tante paternelle), fondé sur le même principe, est inauguré dans le quartier de Beyoğlu. A cette époque l'ancien quartier de Péra était considéré comme mal famé. Peu à peu se développe une vie nocturne impulsée par une jeunesse issue des mouvements de gauche et souvent originaires du Sud-est. S'ouvrent alors des *türkü bar*. Le changement de décor avec les bars classiques turcs est radical, puisque le décor se veut rural : il cherche à recréer une ambiance villageoise avec l'exposition de *kilim*, l'utilisation de tables basses et de tabourets. Les chants sont issus du répertoire populaire « traditionnel », en grande partie celui constitué par la République à ses débuts et revisités par les mouvements de gauche et alévistes. Si les instruments sont « traditionnels », comme le *saz*, ils sont tout de même branchés sur amplificateur (*elektrosaz*) et sont souvent mêlés à des instruments plus « rock » comme la batterie ou la guitare électrique. On vient y boire du raki ou de la bière, tout en écoutant des chansons qui rappellent le « pays », alors même que cela fait des dizaines d'années que l'on n'y est pas retourné.

Cette esthétique « anatolienne » s'est diffusée dans les grandes villes, au grand désespoir des vieux stambouliotes qui y voient là un indice de la « villagisation » de l'urbain (Pérouse 2004, Fliche 2004).

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

Logiques distinctives et innovateurs esthétiques

Cette esthétique ruraliste ne s'est pas limitée à quelques quartiers « branchés » des grandes métropoles. Elle s'est peu à peu diffusée à l'ensemble de l'espace urbain. Ainsi, elle a commencé à « envahir » les façades des immeubles, au début des années 2000, avec d'immenses « mosaïques » murales reproduisant des kilims « anatoliens ».

L'esthétique anatolienne « néo-rurale » est sortie de l'espace public pour peu à peu entrer dans les intérieurs, finissant par s'installer dans les salons des *gecekondu*, alors même, comme nous l'avons dit en introduction, que l'esthétique dominante visait à signifier la « modernité » et non la « ruralité », synonyme d' « arriération ». Les habitants des *gecekondu* voyaient jusqu'à peu ces manifestations de ruralisme comme du « folklore » destiné aux touristes. Et ils se seraient bien gardés de disposer chez eux tout objet rappelant leurs origines rurales.

Ce changement de perception esthétique peut s'expliquer par l' « imprégnation culturelle » que produit l'environnement urbain – on n'échappe pas à la mode. Cependant une observation fine et sur du long terme, au niveau d'un quartier, montre que ce phénomène repose sur le clivage des habitus entre migrants d'Allemagne et habitants d'Ankara, associé à des logiques de distinction. Je m'appuierai donc ici sur un terrain effectué à Ankara de 2000 à 2007.

Ces anciens ruraux de la région de Yozgat ont quitté leur village au début des années soixante-dix. Les départs furent si massifs que le village disparut totalement. Installés dans un quartier de *gecekondu* d'Ankara ou en Europe, ces anciens paysans connaissent une ascension sociale importante. Cependant, certains utilisent l'ascenseur tandis que d'autres prennent l'escalier : des différences de trajectoires importantes font jour selon leur passage ou non par la migration internationale ou/ et par l'école.

Ces ankariotes entendaient signifier leur « modernité » et leur ascension sociale dans leur esthétique quotidienne. Que ce soit la télévision – les premières furent toutes achetées grâce à l'argent de la migration en Europe – et son meuble (la *vitrin*), la table basse à roulettes, les deux canapés disposés en L, les tapis de fabrication industrielle, ou encore les services à thé « anglais » exposés dans la *vitrin*, tout était là pour signifier leur « modernité » et leur urbanité.

Jusqu'à récemment, les objets « modernes » de leurs salons étaient porteurs d'une forte charge distinctive – il s'agissait bien de marquer la différence entre l'urbain et le rural, entre eux et ceux restés au *memleket* (« pays », région d'origine). Les *yastık* (grands coussins) faits main qui faisaient partie du trousseau de la mariée au village, les dessus brodés, les kilims, tous les objets désignés par l'adjectif « *antika* » (« antiques ») étaient mis au placard. Les *displays* d'objets étaient entièrement issus des catalogues des grands magasins, autant d'expressions de l'adhésion à l'idée de « modernité ».

Pourtant à partir des années 2000, au milieu de cette atmosphère esthétique, apparaissent çà et là des objets « villageois » qui rompent avec la « modernité » de l'esthétique du salon : *patık* (pantoufles en laine), gants, des sacs, kilims. Ils sont désignés par les informateurs comme « *gerçek* » (véritables) ou « *otantik* » (« authentique »). Leur charge mnésique, évidente, est assumée : il s'agit de se souvenir « d'avant », de la vie au village, que ces objets soient issus du patrimoine familial ou acquis récemment chez un brocanteur. On

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

extirpe le vieux kilim du placard pour le mettre au mur, on interdit à sa mère de jeter les vieux *yastık*. Cet engouement pour l'esthétique néo-rurale amène parfois à la création d'un véritable petit musée, d'un *şark odası* (chambre orientale) ou, plus modeste, d'un *şark köşesi* (un coin oriental).

Ce phénomène trouve sa source chez les migrants d'Europe, innovateurs esthétiques centraux en Turquie. Prenons ici l'exemple de Bektaş. Cet ancien maçon a travaillé près de trente ans en France. Il rentre définitivement en Turquie en 1997, suite à une grave crise professionnelle et personnelle. Il décide alors, à l'incompréhension générale de son entourage, de s'installer dans le village, lieu entièrement déserté. Malgré les quolibets, il mène son entreprise à bout, fait construire une superbe maison remplie de kilims et d'objets « *antika* ». Sa collection s'étend de la charrette au filet à chanvre en passant par l'araire. Lors de son installation, son goût pour le rustique va trop loin pour beaucoup : il a en effet laissé les pierres de Nevşehir et les poutres de sa maison apparentes, ce qui déplaisait à la majorité des visiteurs qui préféreraient voir recouvertes ces disparités par un crépi immaculé et une belle dalle en béton blanche parce que « comme ça, ça ne fait pas fini ». Cinq ans plus tard, ces critères de beau ne sont plus aussi pertinents et, ceux-là même qui le dénigraient, le félicitent pour avoir laissé les poutres et les pierres apparentes, parce que cela fait plus « authentique ».

Il y a donc émergence d'une esthétique particulière. Le « vieux », le « passé », l'« authentique » deviennent désormais un critère du beau. « Avant, on pensait que c'était pour les touristes, me dit un informateur. Maintenant, on comprend que l'on peut mettre ça chez soi ». L'exposition de cette esthétique indique donc un changement de perception par rapport à l'esthétique villageoise d'origine. Nous sommes en présence, avec cette utilisation des formes « villageoises » héritées, d'un phénomène de patrimonialisation d'objets « par le bas » et non par l'élite comme c'était le cas jusqu'à présent en Turquie.

Cette prise de conscience patrimoniale s'observe d'abord chez les acteurs ayant vécu à l'étranger jeunes et qui ont connus l'engouement esthétique pour le « vieux » et l'« authentique » en Europe. Une partie de leur goût esthétique s'est donc construit durant cette socialisation secondaire qu'est l'expérience migratoire. A ce groupe de collectionneurs s'ajoutent ensuite les personnes nées ou arrivées très jeunes à Ankara qui ont fait des études universitaires et qui connaissent une nette ascension sociale².

Adopter cette esthétique néo-rurale s'inscrit dans une logique de différenciation sociale : « Il faut être cultivé pour comprendre que cela a de la valeur, explique une informatrice. Tu vois ça dans les quartiers un peu plus riches mais chez nous, ce n'est pas encore ça. Ils ne savent pas que cela a de la valeur ». Cette esthétique participe donc d'une volonté de distinction.

Ensuite elle connaît un mode de diffusion par imitation. Il s'agit d'acquérir les biens de consommation de son milieu social, sous peine de se voir déclasser socialement. En définitif, nous pouvons dire que pour prouver que l'on n'est pas un « ignorant », un *cahil*, c'est-à-dire un *köylü* (un « paysan ») puisque l'on accorde de la valeur au passé, il faut rappeler et exposer son passé paysan. Cette dynamique sociale alimentée par la concurrence, la distinction et l'imitation explique en partie comment le cadre de perception esthétique a évolué durant ces dix dernières années. Dans une perspective proche de celle de *La distinction* (Bourdieu 1979), nous pourrions dire que l'évolution des habitus s'explique par la structuration du champ social dans lequel elle prend place. Mais, cette évolution trouve sa

² Cela se traduit, depuis cinq ans, par la création des sites web des villages d'origine par les migrants (Güler-Parlak et Yıldız, 2008).

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

source dans l'hétérogénéité des socialisations que connaissent les individus d'un même groupe.

Le second point que nous avancerons ici est que l'évolution des habitus induit des changements au niveau du champ social.

Transformation des habitus et production des champs sociaux

Dans le cas qui nous concerne, ce changement d'esthétique n'est pas un phénomène mineur puisqu'à sa suite, va se produire un mouvement de retour vers le village d'origine. Ce mouvement de retour est d'autant plus étonnant que ce lieu avait totalement été abandonné trente ans auparavant. Personne n'avait l'intention d'y revenir jusqu'en 1997, date à laquelle cet ancien migrant de France, Bektaş, décide de reconstruire une maison pour y passer sa retraite. Le village renaît alors de ses cendres.

En démontrant qu'il est possible de vivre confortablement au village, d'avoir accès à l'eau courante, l'électricité, la télévision, Bektaş contribue à renverser les aspects négatifs de la vie au village pour mettre en valeur les aspects positifs. Il permet ainsi une prise de conscience esthétique. En repartant au village, il cherche à démontrer que la réinstallation est possible et qu'une maison au village peut être aussi confortable qu'un *gecekodu*.

Avec cette démonstration, le retour au village, comme choix esthétique de vie, devient envisageable pour beaucoup d'anciens villageois. Se met en place une dynamique de valorisation et de réinvestissement de ce village qui prend alors plusieurs formes : reconstruction de maisons – en béton et non en terre sèche –, plantation d'un bois, aménagement du *tekke* (lieu saint), restauration du cimetière, etc. Plusieurs anciens villageois y reconstruisent une maison de vacances. Le village devient un village de vacances.

Bien sûr, ne retourne pas au village qui veut. Là encore, les migrants marquent la différence d'avec ceux qui ne sont pas partis à l'étranger. Sur la quinzaine de familles qui se sont réinstallées, seulement trois ne sont pas allées en Europe. Le retour nécessite un investissement financier important (au minimum 10 000 €). Ce prix fait reculer ou hésiter beaucoup d'ankariotes. Il établit surtout une distinction nette entre ceux qui ont connu une belle promotion sociale *via* la migration – ou l'accès à un bon emploi – et les autres. Il y a là une ironie de l'histoire migratoire. Trente ans auparavant, rester au village signifiait que l'on n'avait pas les moyens de le quitter et partir prouvait que l'on était assez riche pour tenter l'aventure migratoire. Aujourd'hui, nous sommes dans la situation inverse : pouvoir rester au village est l'une des façons d'afficher sa réussite, et ne pas réussir à y revenir montre que l'ascension a été moins forte que pour les autres.

Pourquoi retourner au village et ne pas s'installer ailleurs lorsque l'on a le luxe de choisir ? Tout d'abord, avoir l'argent pour pouvoir investir dans le village ne signifie pas que l'on en ait assez pour pouvoir investir ailleurs. Ensuite, il y a incontestablement un « goût » du village. Ce goût s'enracine dans plusieurs logiques. Les personnes interrogées répondent en vantant invariablement la qualité de l'air, de l'eau, l'absence de pollution, l'excellence de l'alimentation. Cependant d'autres critères liés à la sociabilité rentrent aussi en ligne de

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

compte, comme le « bon voisinage ». A cela s'ajoutent des qualités de décontraction, que l'on ne trouve pas ailleurs. On retrouve ici une représentation néo-rurale de la campagne où tout n'est qu' « ordre et beauté, luxe, calme et volupté ».

Le village est aussi le lieu d'une esthétique gustative. Beaucoup ramènent des sacs entiers de provisions. Ces denrées sont considérées comme meilleures et introuvables ailleurs. Ainsi ce fromage *çökelek*³, ou encore cette sorte de blé spécifique, le *yarma*, moins productif mais plus goûté que l'on utilise uniquement pour le *bulgur*, sont des produits du village, recherchés et goûtés, que l'on envoie à la famille jusqu'en Allemagne.

Enfin, l'un des facteurs les plus importants – mais le moins explicite – d'installation est l'affectif. Lorsque l'on analyse le portrait des vacanciers qui retournent au village, on se rend compte qu'ils l'ont tous quitté alors qu'ils étaient adultes, entre quinze et vingt ans. Ce n'est pas là une question de génération puisque nous avons des « retournants » de différentes générations. La sensibilité villageoise se retrouve essentiellement chez ces personnes qui ont migré à la fin de l'adolescence. Les migrants qui sont partis plus âgés ou plus jeunes éprouvent beaucoup moins ce besoin de retour. On peut sans doute l'expliquer par un choc plus violent du départ, même si plus désiré. Ces personnes qui retournent au village ont généralement vécu une double rupture : ils sont partis du village, mais aussi du cadre familial pour aller parfois jusqu'en Europe, le départ correspond avec l'entrée dans la vie adulte et la séparation avec le milieu familial.

Certains enfants construisent des maisons pour leurs parents, considérant le village comme l'endroit idéal pour que leurs parents passent leur retraite l'été ; l'hiver, ils rentrent en Europe ou à Ankara. Ces retraités ne vont pas au village contre leur gré, mais bien parce qu'ils aiment ça, comme cet ancien poissonnier qui, malgré trois opérations sérieuses, trouve plus plaisant d'aller se promener sous la pluie pour tailler ses arbres et bêcher son jardin que de rester au chaud dans un café d'Ankara à jouer au *tavla*. Cette fonction du village comme lieu de retraite se retrouve ailleurs en Anatolie, notamment dans la région de Tokat (Shankland 2003).

Ces changements d'habitus ne sont pas sans conséquence sur la configuration sociale dans lesquels ils se produisent. Ainsi cet engouement esthétique pour le village s'est traduit dans la création d'une association qui a mené plusieurs actions pour l'embellir (plantation d'un bois, aménagement d'un coin pique-nique près du *tekke* etc.). Elle a aussi mis en place plusieurs activités d'entraide (notamment lors des décès), des activités « culturelles » (« soirées du village », avec groupe folklorique dansant les danses rituelles passées), et des pique-niques annuels au village. Remarquons que là encore les anciens migrants jouent un rôle important puisque ce sont les principaux initiateurs de cette mobilisation collective (Fliche 2005).

La création de cette association a pour conséquence la recomposition d'un réseau de villageois qui pense avoir droit au chapitre sur le village. L'opinion des autres « villageois », même s'ils n'ont pas réinvestis le village et s'ils ne pensent pas le faire, joue un rôle fondamental dans son développement. Les *dedikodu* émis par le « village » (c.a.d le réseau

³ Ce fromage villageois que l'on ne trouve pas en ville, est poudreux à base de lait écrémé : il est tassé en couches alternées avec du fromage blanc (*beyaz peynir*) dans une cruche en terre, dans une proportion de un pour trois. Il est fabriqué aux mois de mai-juin. On dépose ensuite en terre le pot en terre en le renversant et on le laisse six mois comme cela. Ce fromage est consommé l'hiver, alors que l'on consomme l'été plus volontiers du fromage frais.

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

des villageois) redeviennent performants. Un réseau villageois porteur de normes *via* les *dedikodu* s'est remis en place. Il fonctionne sur les mêmes modes qu'avant et il influence ce qui se passe au village. On voit ici comment le réinvestissement de certains dans le village devient l'affaire de tous.

Les conséquences de ce réinvestissement ne s'arrêtent pas à cela : quatre ans après son début, on dénombrait une vingtaine de procès. Un record qui ne cessait d'étonner le sous-préfet, ainsi que le président du tribunal : « comment est-ce possible ? Qu'est ce qui se passe dans ce village ? Jamais je ne suis allé autant dans un village ! ». Ces procès s'expliquent essentiellement par les vives tensions entre lignages réanimées après trente ans de sommeil. Ces dernières arrivent à leur paroxysme lors de la fête du village d'août 2001 organisée par l'association. Depuis 1998, cette fête se déroulait au village. En 2001, en raison des différents procès et des innombrables tensions entre les familles, elle se termine par plusieurs bagarres. De retour à Ankara, la tension règne au sein du réseau villageois ; l'année suivante, en juillet 2002, le bureau de l'association de village décida de ne pas faire le pique-nique au village, mais dans un parc national non loin d'Ankara.

Le village recrée donc des conflits à l'intérieur du réseau villageois : il devient de nouveau un espace de discordes, de confrontations, de rapports de force, voire de bagarres. Le village redevient l'enjeu central d'un champ social conflictuel. Or, à la base de ce renouveau d'intérêt, il y a cet engouement esthétique pour un village que tout le monde percevait comme déplaisant, jusqu'à ce qu'un migrant le « re-trouve » beau.

Conclusion

La conclusion de cet article sera concise et pourra se formuler ainsi : soumis à des changements importants (comme la migration), les matrices de socialisations se diversifient et produisent des individus ayant des dissonances intra et interindividuels. De ces dissonances, naissent des dynamiques culturelles originales – comme l'engouement esthétique pour le rural – qui, prises dans les mailles des logiques distinctives, conduisent à des transformations sensibles des habitus d'autrui. Dernière étape, cette transformation des habitus produit des configurations sociales conflictuelles ; ils contribuent, par effet retour, à la dynamique de fabrication des champs sociaux.

Bibliographie

- Addi (Lahouari), 2002, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris : La Découverte.
- Appadurai (Arjun), 2001, *Après les colonialismes. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Espagne : Petite Bibliothèque Payot.
- Barthes (Roland), 1970, *Mythologies*, Paris : Seuil.
- Bourdieu (Pierre), 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris : Les Editions de Minuit.

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

Bourdieu (Pierre), 1980, *Le sens pratique*,
Bourdieu (Pierre), 1980, *Le sens pratique*, Paris : Editions de Minuit.

De Tapia (Stéphane), 2005, *Migrations et diaspores turques. Circulation migratoire et continuité territoriale (1957-2004)*, Paris-Istanbul : Maisonneuve et Larose-Institut Français d'Etudes Anatoliennes.

Elias (Norbert), 1991, *La société des individus*, Paris : Fayard.

Fliche (Benoit), 2004, « « La modernité, elle est en bas » : ruralité, urbanité chez les habitants d'un *gecekondu* d'Ankara », in *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue n°1, *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org/document67.html>.

Fliche (Benoit), 2005, "The *hemşehrilik* and the village: the stakes of an association of former villagers in Ankara", *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°2, Hometown Organisations in Turkey, URL : <http://www.ejts.org/document385.html>.

Fliche (Benoit), 2007, *Odysées turques. Les migrations d'un village turc*, Paris : CNRS.

Georgeon (François), 1995, *Des Ottomans aux Turcs : naissance d'une nation*, Istanbul : Isis.

Güler-Parlak (Zuhal) et Yıldız (Mete), 2008, *İnternet'teki Köyler: Hazırlayanlar, Kullananlar ve İşlevlerin Analizi*, Ankara : Turhan Kitabevi Yayınları.

Héran (Jean-François), 1987, « La seconde nature de l'habitus », *Revue française de sociologie* XXVIII, p. 385-416.

Kaufmann (Jean-Claude), 2001, *Ego, Pour une sociologie de l'individu*, Paris : Nathan.

Lahire (Bernard), 1998, *L'homme pluriel, les ressorts de l'action*, Paris : Nathan.

Lahire (Bernard), 2004, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris : La Découverte.

Leroi-Gourhan (André), 1956 a, « Les domaines de l'esthétique » in *L'Homme, races et mœurs*, Paris : Encyclopédie Clartés, fasc. 4860, 12p.

Leroi-Gourhan (André), 1956 b, « La vie esthétique », in *L'Homme, races et mœurs*, Paris : Encyclopédie Clartés, fasc. 4505, 6 p.

Leroi-Gourhan (André), 1966, *Le geste et la Parole*, vol II, Paris : Albin Michel.

Leroi-Gourhan (André), 1968, « L'expérience ethnologique » in *Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade*, Paris : Gallimard, p. 1816-1825.

Maffi (Irène), 2006, « La patrimonialisation en Jordanie », *Socio-Anthropologie*, N° 19, Les Mondes du Patrimoine, [En ligne], mis en ligne le 31 octobre 2007. URL : <http://socioanthropologie.revues.org/document583.html>

Öztürkmen (Arzu), 1998, *Türkiye'de folklor ve milliyetçilik* [Le folklore et le nationalisme en Turquie], Istanbul : İletişim.

Pérouse (Jean-François), 2004 'Les tribulations du terme *gecekondu* (1947-2004) : une lente perte de substance. Pour une clarification terminologique.', *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue N°1, *Gecekondu*, URL : <http://www.ejts.org/document117.html>

Shankland (David), 2003, *The Alevi in Turkey. The emergence of a secular islamic tradition*, London and New-York: Routledge Curzon.

« Clivage des habitus et production des champs sociaux : l'exemple de l'esthétique anatolienne en Turquie », in Kamel Chachoua (dir.), *L'Algérie sociologique, Hommage à Pierre Bourdieu*, Alger CNRPAH, p.193-207.

LA RÉFORME DES NOMS PROPRES EN TURQUIE : INTRODUCTION

Olivier Bouquet *et al.*

Belin | *Revue d'histoire moderne et contemporaine*

**2013/2 - n° 60-2
pages 7 à 17**

ISSN 0048-8003

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2013-2-page-7.htm>

Pour citer cet article :

Bouquet Olivier *et al.*, « La réforme des noms propres en Turquie : introduction »,
Revue d'histoire moderne et contemporaine, 2013/2 n° 60-2, p. 7-17.

Distribution électronique Cairn.info pour Belin.

© Belin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

La réforme des noms propres en Turquie : introduction

Olivier BOUQUET et Benoît FLICHE

LES NOMS DE PERSONNE EN TURQUIE

Il y a deux ans, un de nos collègues, citoyen français, souhaitait suivre des cours dans une école de musique à Istanbul. Sur le formulaire d'inscription, il écrivit – comme il l'eût fait dans n'importe quelle procédure administrative – son nom de famille suivi de son prénom. À la lecture du formulaire, la secrétaire de l'école lui demanda si son prénom était bien le premier nom inscrit. Il lui répondit que c'était l'inverse. Elle lui rétorqua : « Vous, vous écrivez toujours en premier votre nom de famille, puis votre prénom. Le plus important pour vous, c'est votre nom de famille. C'est comme une marque (*marka gibidir*) ».

Cette saynète illustre une réalité de la Turquie contemporaine : dans la vie quotidienne, le nom de famille n'est pas l'identifiant majeur qu'il est pour un citoyen français. Si identifiant il y a, c'est le prénom. L'administration juge d'ailleurs parfois plus pertinent de faire figurer le prénom – plutôt que le nom de famille – de chacun des parents sur certains formulaires administratifs ; jusqu'au début des années 1950, les annuaires téléphoniques répertoriaient les individus selon leur prénom ; aujourd'hui encore, les pétitions sont classées dans l'ordre alphabétique des prénoms ; dans l'univers social, la désignation relève souvent d'un nom de statut ou de parenté, alors que l'usage du nom de famille reste subordonné à celui du prénom.

Pourtant, le nom de famille (*soyadi*) est une catégorie du droit turc depuis plus de quatre-vingts ans. La loi du 21 juin 1934 en a imposé l'obligation (voir le texte en annexe). Elle fut appliquée à partir de janvier 1935 : tout citoyen turc était invité à choisir un nom de famille dans les deux ans, sans quoi l'administration se devait de lui en attribuer un. Il devait l'apposer à la suite de son nom personnel, le transmettre à son épouse et à ses enfants. La langue avait été soumise au changement d'alphabet à partir de 1928. Le nom propre était destiné à rapprocher le pays des canons occidentaux et à accroître l'emprise de l'État sur la société : parachèvement du nouvel ordre sociopolitique

kémaliste, il devait favoriser un meilleur prélèvement de l'impôt et être un outil efficace au service de la conscription. Investi des caractères essentiels du nom occidental contemporain, il était néanmoins conçu comme un produit national : les noms étrangers étaient proscrits ; des listes de noms turcs « purs » circulaient dans les villes et les villages ; les familles puisaient dans les références mythologiques ; des noms communs turcs étaient transformés en noms propres ; de nombreux noms anciens étaient rayés des listes, ceux qui évoquaient des pratiques ou des réalités religieuses, des appartenances confrériques ou ethniques, des réalités impériales présentées comme non turques.

Officiellement, c'en était fini du système onomastique ottoman. Le nom de famille n'était pas universel – il devait le devenir. Le nom relevait des usages sociaux – il entrait dans le cadre de la loi. Le nom était individuel, secondairement porté par d'autres – il était conçu pour être transmis. Le nom était changeant – il devait obéir à un principe de stabilité ; qui veut aujourd'hui changer son nom doit passer devant le juge. La loi devait instaurer l'usage du patronyme pour tous, ni plus ni moins. Pourtant, quatre-vingts ans plus tard, le nom de famille n'est toujours pas l'opérateur d'identification qu'il est dans d'autres pays. Il y a de quoi être surpris tant la société turque est familialiste, tant la patrilinéarité y conserve une force toute particulière.

Ce paradoxe est complexe ; il engage des questions qui touchent aux diverses disciplines des sciences humaines. D'où l'idée directrice de ce dossier sur la réforme des noms propres : éclairer l'enquête comparée de deux ottomanistes (M. Aymes, O. Bouquet) et d'un historien de la Turquie kémaliste (E. Szurek), du regard d'un anthropologue (B. Fliche) et d'une sociologue (É. Massicard), tous deux spécialistes des réalités de la Turquie contemporaine, dans le cadre d'un programme de travail plus large.

IDENTIFICATION ET NOMINATION : LES QUESTIONS D'UN PROGRAMME DE RECHERCHE

Entre 2008 et 2012, les chercheurs précités ont été intégrés à un projet de recherche financé par l'Agence nationale de la Recherche intitulé « ordonner et transiger : modalités de l'administration en Turquie et dans l'Empire ottoman, du XIX^e siècle à nos jours » (<http://transtur.hypotheses.org/>). Jusqu'en 2010, les membres de l'ANR avaient centré leurs efforts sur des thématiques rattachées à l'ingénierie sociale instituée de la fin de l'Empire ottoman aux débuts de la République turque. Leur objectif principal visait à proposer une lecture sociologique des modes de gouvernement et d'administration en Turquie, afin d'échafauder un nouveau modèle de compréhension socio-historique de l'action des institutions. Il s'agissait de passer d'une analyse statique de l'État à celle des manières de gouverner et d'administrer, en interrogeant les figures mobilisées dans ses programmes d'action. Dans l'étude de pratiques concrètes de gouvernement et d'administration, la question de l'apparition du patronyme suscitait d'importantes interrogations. En avril 2010, une journée d'étude fut organisée par l'ANR à l'Institut français d'études anatoliennes

d'Istanbul afin de faire le point sur le rôle de la nomination dans les procédures d'identification étatique. Une bibliographie commune fut constituée avant la rencontre¹. Étouffée à la suite des échanges sur place en vue de la préparation du présent dossier, son exploitation a été menée dans un second temps par les auteurs soucieux de proposer des recoupements entre les textes, de déterminer leur ordre de progression, et d'aboutir à des problématiques communes. Citons les trois principales : nommer implique des logiques tantôt complémentaires (authentification, certification), tantôt exclusives (classement, désignation, distinction) ; le nom est un trait par lequel le sujet se singularise des autres mais qui vient, dans le même temps, l'inscrire dans un identique ; la nomination classe plus qu'elle ne désigne.

Au fil de l'exploration de ces thématiques, il est apparu que le dossier s'inscrivait dans un champ de la recherche largement défriché ces dernières années par l'histoire et les sciences sociales : l'identification². À l'instar du numéro spécial paru en 2010 dans la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sur l'identification en islam³, les auteurs s'efforcent de sortir des cadres classiques de l'onomastique, comprise comme étude des éléments composant le nom turc ou ottoman. Il s'agit d'aborder aussi bien les modes d'énonciation du nom dans une situation sociale, que les formes de reconnaissance dans le cadre de l'interaction directe entre les personnes, ou les opérations normatives de classement et de hiérarchie. Les auteurs s'attachent, pour les uns, à circonscrire les marqueurs identitaires inclus dans le nom, pour les autres, à repérer les modes d'individuation requis dans certaines situations juridiques. En mettant l'accent sur les usages souples et variables du patronyme,

1. Notamment Ibrahim AKSU, *The Story of Turkish Surnames, An Onomastic Studies of Turkish Family Names, their Origins, and Related Matters*, Çanakkale, Olay Gazete Press, 2005 ; Meltem TÜRKÖZ, « The social life of the State's fantasy: memories and documents on Turkey's 1934 surname law », Ph.D., University of Pennsylvania, 2004 ; ID., « Surname narratives and the State-society boundary: memories of Turkey's family name law of 1934 », *Middle Eastern Studies*, 43-6, 2007, p. 893-908 ; Derya NUMAN, « A characterization of Turkish personal name inventory », *International Journal of the Sociology of Language*, 2004, 165, p. 155-177 ; Olivier BOUQUET, « Onomasticon Ottomanicum: identification administrative et désignation sociale dans l'État ottoman du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, 2010, p. 213-235 ; ID., « Onomasticon Ottomanicum II. Le voile de l'identité », in Nathalie CLAYER et Erdal KAYNAR (éd.), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie. Études réunies pour François Georgeon*, Louvain, Peeters, 2013, p. 283-306 ; James C. SCOTT, John TEHRANIAN, Jeremy MATHIAS, « The production of legal identities proper to States: the case of the permanent family surname », *Comparative Studies in Society and History*, 44-1, 2002, p. 4-44 ; Christian BROMBERGER, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, 16-66, 1982, p. 103-124.

2. Citons notamment Gérard NOIRIEL, « Surveiller les déplacements ou identifier les personnes ? Contribution à l'histoire du passeport en France de la I^{re} à la III^e République », *Genèses. Sciences sociales et histoire*, 30, 1998, p. 77-100 ; Laurent LÓPEZ, « Policiers, gendarmes et signalement descriptif. Représentations, apprentissages et pratiques d'une nouvelle technique de police judiciaire, en France à la Belle époque », *Crime, histoire & sociétés*, 10-1, 2006, p. 51-76 ; Vincent DENIS, *Une histoire de l'identité. France, 1715-1815*, Seyssel, Champ Vallon, 2008 ; Claude MOATTI, Wolfgang KAISER et Christophe PÉBARTHE (éd.), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne, Procédures de contrôle et d'identification*, Bordeaux, Ausonius, 2009.

3. Isabelle GRANGAUD et Nicolas MICHEL, « Introduction », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, 2010 : n^o spécial *L'identification. Des origines de l'islam au XIX^e siècle*, p. 13-27.

ils analysent un problème repéré par les historiens de l'Europe occidentale : l'incertitude qui entoure constamment l'identité réelle des personnes.

Plusieurs historiens ont en effet montré que les identifications étatiques ou institutionnelles obéissaient à la nécessité d'authentifier les actes et les personnes qui y sont désignées : l'identificateur est censé être rattaché à un individu unique, grâce à une « empreinte », en vertu d'un « paradigme indiciel » pour reprendre l'expression de Carlo Ginzburg⁴. Un lien étroit, de ressemblance ou de contiguïté, existe entre le porteur et un objet qui fait preuve, selon deux régimes d'identification différenciés par Gérard Noiriel (« face à face », à distance⁵). Variablement observé dans les sociétés européennes étudiées, ce lien est rattaché à une autre logique, moins régie celle-ci par la nécessité de la preuve indicielle, celle selon laquelle « l'habit fait le moine »⁶ : le porteur du signifiant est considéré comme le bon porteur ; aucune preuve indicielle n'est réclamée visant à authentifier la relation entre identificateur et porteur.

Ces logiques sont en partie repérables dans l'Empire ottoman des dernières décennies. Mais elles relèvent d'un ordre propre à la société politique impériale, comme le montrent les articles de M. Aymes et d'O. Bouquet consacrés respectivement à l'emprunt et à l'usurpation du nom de personne. Bien sûr, les procédures d'authentification européenne existent : les travaux de Bertillon et les techniques du « portrait parlé » suscitent tout l'intérêt des autorités⁷. Il n'en demeure pas moins que la relation distante que les sujets du sultan entretenaient au XIX^e siècle avec l'un des modes de désignation que nous avons l'habitude de considérer comme majeurs (le nom de famille) limite la capacité de l'administration à identifier les personnes par leurs noms. Dans la Turquie d'aujourd'hui, le nombre élevé d'homonymes (B. Fliche) et la facilité – déconcertante pour un Français habitué à l'immutabilité de son nom – avec laquelle les citoyens peuvent changer de nom ou de date de naissance (É. Massicard) rendent difficile l'identification des individus. Prévaut encore très largement une procédure simple associée à l'attribution d'un numéro de citoyenneté (*TC Kimlik Numarası*) dont l'expansion dans les usages depuis dix ans suscite les interrogations des observateurs. Ainsi plusieurs institutions bancaires proposent des crédits à la consommation par le simple envoi de ce numéro de *TC* par *SMS*, sans autre souci d'authentification du débiteur.

4. Carlo GINZBURG, « signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, 6, 1979, p. 3-44.

5. Gérard NOIRIEL, *L'identification. Genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin, 2007.

6. Ilsen ABOUT et Vincent DENIS, *Histoire de l'identification des personnes*, Paris, La Découverte, 2011, p. 16.

7. Noémi LEVY, « L'ordre public dans la capitale ottomane Istanbul 1879-1909 », thèse de doctorat, EHES, Paris, 2010.

ANTHROPONYMIE OTTOMANE, ANTHROPONYMIE TURQUE

Si le dossier des noms propres recoupe des questions d'identification liées à l'étude des sociétés politiques européennes, il est inspiré de l'actualité de la Turquie contemporaine et conçu à l'aune de réflexions proposées pour la période kémaliste. Dans cette perspective, il est important de noter que la loi des noms de famille (*soyadı*) s'appliquait à un régime jeune de douze ans seulement, dont la majorité des citoyens étaient nés sous l'Empire ottoman, disparu en 1922, un an avant l'établissement de la République. Son impact doit donc être étudié à la lumière de l'anthroponymie ottomane. Or le sujet n'a presque pas été abordé par les spécialistes⁸, alors même qu'il a fait l'objet d'importantes études dans des domaines voisins : l'anthroponymie turque, terrain de recherche exploré dès le XVIII^e siècle par les philologues russes, développé au XX^e siècle principalement par des linguistes et ethnologues hongrois et turcs, et récemment enrichi par la publication d'*Onomasticon Turcicum*⁹ ; l'anthroponymie arabe défrichée par les publications d'un groupe de recherche dynamique dans les années 1980 (*onomasticon arabicum*) et unifiée par une synthèse inégalée à ce jour, modèle du genre en onomastique, à savoir *Le voile du nom* de J. Sublet¹⁰. En matière de nomination comme d'identification, il est également utile de s'inspirer des historiens occidentalistes qui comptent à leur crédit des décennies de recherche et de productions, que l'on prenne l'exemple du groupe réuni sur la genèse médiévale de l'anthroponymie moderne, ou celui des travaux des contemporanéistes et modernistes sur les prénoms¹¹. On y trouve matière à comparaison, qu'il s'agisse de la généralisation des patronymes, de l'inspiration religieuse dans le choix des prénoms, de la création de noms d'appui, ou des procédures d'identification onomastique conduites par les administrations centralisées. Sur cette base, les thématiques du dossier peuvent être présentées avec plus de clarté.

À bien des égards, le citoyen turc ressemblait au sujet ottoman, note O. Bouquet : il s'attribuait un patronyme comme le poète de cour se donnait un nom de plume (*mahlas*). Souvent, son imaginaire puisait à une veine appréciée des lettrés ottomans : le récit autobiographique. Mais le citoyen devait faire un choix, un choix définitif, alors que l'anthroponymie impériale dont il tirait son nom était marquée par une remarquable liberté de choix et

8. Pour une synthèse sur l'anthroponymie ottomane, voir O. BOUQUET, *Les noblesses du nom. Essai d'anthroponymie ottomane*, Turnhout, Brepols (sous presse).

9. László RÁSONYI et Imre BASKI, *Onomasticon Turcicum. Turkic Personal Names*, Bloomington, Indiana University Press, 2 vol., 2007.

10. Jacqueline SUBLET, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 1991.

11. Monique BOURIN, Pascal CHAREILLE (éd.), *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne*, t. III : *Enquêtes généalogiques et données prosopographiques*, Tours, Publications de l'Université de Tours, 1995 ; Monique BOURIN, Jean-Marie MARTIN et François MENANT (éd.), *L'anthroponymie. Document de l'histoire sociale des mondes méditerranéens médiévaux*, Rome, École française de Rome, 1996 ; Jacques DUPAQUIER et alii (éd.), *Le prénom. Mode et Histoire*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1984.

par une non moins remarquable inconstance du jeu des désignations. Donnée au hasard des circonstances, conservée ou remplacée au fil des âges de la vie, le nom propre n'était en rien un désignateur rigide ; les patronymes variaient au contact d'institutions onomastiques multiples et changeaient à chaque génération. Pour un Turc du premier XX^e siècle, porter un nom de famille n'allait pas de soi. Au contraire, la liberté onomastique était poussée à un degré tel que, selon une logique très éloignée de l'identification par l'état civil, elle cultivait l'anonymat.

Dans ce dossier, M. Aymes montre que la labilité de la désignation dépassait largement la logique de l'ajout ou du changement. Loin d'être uniquement un bien hérité ou octroyé, le nom propre pouvait être emprunté. À l'usage du pseudonyme – une « contrefaçon autorisée » – s'ajoutaient des pratiques qui tenaient davantage de l'usurpation par l'usage de « noms métonymiques ». Mais ces emprunts, ces échanges, ces substitutions – dont la justice ottomane ne semblait pas prendre ombrage – n'étaient pas seulement liés au marquage des administrés : dans certaines circonstances, le nom se faisait l'instrument d'un « désir d'anonymat » ; à la faveur « du substitutif du substantif », une logique de l'effacement et du délébile s'imposait à la désignation. Bref, en terre ottomane, des noms propres n'étaient pas là pour « laisser des traces » : plutôt que faire apparaître la personne désignée sous un jour plus précis, ils contribuaient à la faire disparaître.

La nouvelle République ne jouait d'aucune ambiguïté : le nom propre était là pour marquer, pour identifier et pour classer les citoyens. Pourquoi l'État kémaliste se serait-il privé de vouloir prendre la main sur un opérateur d'identification relativement pratique, alors qu'il se heurtait à de profondes difficultés d'identification de ses citoyens ? C'était l'effet des usages, de la labilité du nom autant que du très haut niveau d'homonymie observé. Au-delà, il inaugurerait une entreprise de nationalisation de la cognition fondée sur la mise en consonance de quatre termes : Turc, turc, Turquie et turcologie, c'est-à-dire un ethnonyme, un glossonyme, un toponyme et un épistémonyme, note E. Szurek. Les réformateurs kémalistes commencèrent par prohiber les noms qui évoquaient une altérité : la loi interdisait l'adoption de noms de tribu ou de lignage, ainsi que des noms d'origine européenne, arabe ou persane. Dans la continuité de la réforme de l'alphabet et de la langue, et parallèlement aux changements de toponymes plus étalés dans le temps, ils établirent un *thesaurus* à partir d'un lexique néo-turc préconstitué : une grande partie des citoyens furent contraints de choisir dans des listes de noms diffusés par les fonctionnaires en charge de faire appliquer la loi. Leurs noms étaient donc turcs : la patronymie nationale était pensée par le régime kémaliste comme l'expression et l'opérateur d'une biologie nationale, qui justifie selon E. Szurek l'expression de « racialisme patronymique ».

LES EFFETS DE LA RÉFORME

Cette réforme eut-elle les effets escomptés ? Il est difficile de ne pas reconnaître la réussite politique de l'entreprise de nationalisation des citoyens de Turquie. Trois points invitent néanmoins à interroger l'efficacité de la loi de 1934.

Le premier concerne la liberté onomastique dont il est question plus haut. L'article d'É. Massicard apporte un bémol important à la thèse classique d'une rigidification opérée par la loi : son enquête révèle que les Turcs du XXI^e siècle changent fréquemment de nom de famille. Cette souplesse est facilitée par une procédure juridique d'une grande simplicité, rapide à mettre en œuvre et assez peu onéreuse (de 40 à 700 euros, dans le cas où un avocat est sollicité). De fait, dès le lendemain de l'adoption de la loi, des demandes de changement de nom sont présentées. Dans la société républicaine turque, « tout un chacun peut se (re)nommer, indépendamment de toute logique révolutionnaire, mais selon des motifs individuels ». La relation de l'individu à son nom est d'autant plus ténue – il est pour lui d'autant plus aisé de s'en séparer – qu'il n'ignore généralement pas que son nom de famille est un artéfact. C'est une différence avec la perception du nom propre dans d'autres sociétés. Pour un citoyen français par exemple, le nom n'est pas un signifiant transparent, dont il sait ce qu'il signifie et qui l'aide à déterminer d'où il vient ; les mystères du nom sont insondables. En Turquie, les noms veulent toujours dire quelque chose : les noms communs sont perçus comme la matrice des noms propres. En outre, le sujet est souvent rappelé à la rupture de 1934 ; il est déraciné d'une histoire antérieure.

Le second point sur lequel la réforme a achoppé est la diminution du nombre d'homonymes. Consacré à l'étude d'un village anatolien, l'article de B. Fliche établit que l'introduction des noms de famille n'a pas réduit de manière significative le nombre d'homonymes. Pourtant, tout porte à croire que l'esprit de la loi visait à instituer la famille nucléaire comme unité sociale de base : le pouvoir de décision défini par le législateur était le chef de famille ou, plus précisément, l'homme marié ; et il était impossible de prendre deux noms semblables dans le même village. Cette réforme eut des conséquences notables sur la structure sociale du monde rural. Plusieurs spécialistes ont observé une « segmentation provoquée » de lignages traditionnels, à l'origine d'une décrue du nombre d'homonymes. Cependant, la loi disposait que les personnes issues d'un ancêtre commun avaient la liberté de prendre le même nom de famille. Il en résulta que des familles élargies (soit dans certains cas une dizaine de maisons, et donc plusieurs centaines d'individus) jetèrent leur dévolu sur un patronyme commun. À telle enseigne que si, avant la réforme, les villages ottomans étaient peuplés de Mehmet, après la réforme, les mêmes villages comptaient autant de Mehmet Yilmaz. Aujourd'hui, les homonymes sont légion et les procédures d'identification souvent défailtantes, parfois cocasses, voire tragiques : on ne compte plus les personnes arrêtées par erreur en raison d'un homonyme suspecté d'appartenir à une organisation armée.

L'hypothèse soutenue dans cet article est que si la réforme a buté contre les pratiques « homonymiques », c'est parce que ces dernières jouent un rôle non négligeable dans la fabrication symbolique et réelle des lignages.

Il reste néanmoins un point à mettre au crédit de l'efficacité de la réforme : le nom de famille est devenu un opérateur familial, et c'est là un paradoxe. Alors même que dans l'esprit du législateur républicain, les patronymes ont rarement été rattachés à des lignages distingués sous les Ottomans, des noms de famille sont récemment devenus des biens patrimoniaux et des référents nobiliaires. Par la reconstitution d'un lignage sur plus de trois siècles, O. Bouquet repère la naissance inattendue d'une noblesse issue d'un empire qui n'existe plus. L'enquête porte sur un conflit qui opposa en 1918 un érudit ottoman, Ali Emiri, à un universitaire de renom, Mehmed Fuad Köprülü. Le premier reprochait au second de se glorifier du nom d'un illustre lignage de pachas – les Köprülüzade –, usurpé par un ancêtre en ligne directe. Pour Ali Emiri, le scandale ne tenait pas tant à l'usurpation du nom qu'à l'accès aux ressources symboliques d'un prestige de lignée. Deux conceptions du nom – l'une ottomane, l'autre républicaine – s'affrontaient face à la possibilité reconnue de l'*ennoblissement* dans une situation qui n'admettait aucun anoblissement officiel : la première la refusait alors que, paradoxalement, la seconde la rendait possible. À la différence de royautés européennes construites par compositions et alliances, la politique de la dynastie ottomane reposait sur la relégation de lignages concurrents. Le résultat en fut que les lignées distinguées par le service du sultan ne songeaient guère à défendre la gloire d'un nom contre usurpateurs de lignage et falsificateurs de généalogie – en ce sens, les Köprülüzade furent des innovateurs. C'est sous le nouveau régime républicain que les grandes familles – et les moins grandes comme le signale É. Massicard au sujet du « retour des -oğlu » (fils de) – purent se créer des lettres de noblesse. L'application de la réforme de 1934 eut une conséquence que les législateurs n'avaient pas anticipée : les noms impériaux devinrent les cristallisateurs d'une idéologie nobiliaire dont avaient été exempts l'Empire ottoman finissant et la Turquie kémaliste.

Ce sont là les enseignements que le présent dossier livre à notre imaginaire très contemporain, celui qui grave dans le marbre de l'état civil des noms qui ne sauraient être autre chose que des désignateurs rigides : d'un côté, les noms propres ont été en Turquie des objets de réforme sans équivalent, des noms nationalisés voire racialisés ; de l'autre, ils ont échappé à l'emprise de la réforme de mille manières, maintenus dans l'anonymat, dominés par l'homonymie, autorisés à changer, associés à des lignées *ennoblies*. C'est une particularité du régime républicain : le législateur voulait placer ses noms propres sous le règne universel des patronymes ; sous les fourches caudines de la loi, les citoyens ont inventé une anthroponymie secondairement patronymique. Il s'agissait moins pour eux de se créer des noms de famille que de s'inventer des noms de personne, des noms propres. C'est une pièce de plus à verser à l'étude d'une société contemporaine turque : dans le mouvement même où

elle est censée se rapprocher de formes prétendument universelles, elle se fait plus différente encore de ce qu'elle était pour les historiens ou de ce qu'elle devrait être aux yeux des observateurs et des politiques.

Olivier BOUQUET

SEDET, Sociétés en Développement, Études Transdisciplinaires
Université Paris Diderot – Paris 7
Case courrier 7017
F-75 205 Paris Cedex 13
olivier.bouquet@gmail.com

Benoît FLICHE

Institut Français d'Études Anatoliennes, Istanbul
Nuru Ziya Sokak, 10 P.K. 54.
TR-34 433 Beyoğlu
fliche@ehess.fr

Loi sur les noms de famille. N° 2525

Adoptée le 21 juin 1934

Publié au *Journal officiel* n° 2741, du 2 juillet 1934

ARTICLE PREMIER. Chaque Turc est obligé de porter un patronyme [*soyadi*] en sus de son prénom [*özadı*].

ARTICLE 2. Le prénom précède le patronyme à l'oral, à l'écrit, dans la signature.

ARTICLE 3. Les noms [*isim*] désignant un grade ou une fonction dans l'administration, une tribu, ou encore une race ou une nation étrangères sont interdits, de même que les noms de famille contraires à la morale publique, dégoûtants ou ridicules.

ARTICLE 4. Le droit et le devoir de choisir le nom de famille appartiennent à l'époux, qui est le chef de ménage. [§] En cas d'annulation du mariage [*evliliğin feshi*] ou de divorce, l'enfant prend le patronyme que le père a choisi ou choisira, même si la garde en a été confiée à la mère. En cas de décès de l'époux et de non remariage de l'épouse, ou bien en cas de mise sous tutelle de l'époux pour maladie ou déficience mentales et de non dissolution du ménage, ce droit et ce devoir reviennent à l'épouse. En cas de décès de l'époux et de remariage de l'épouse, ou bien en cas de mise sous tutelle de l'époux pour les raisons susmentionnées et de dissolution du ménage, ce droit et ce devoir appartiennent au parent masculin du côté du père le plus proche par les liens du sang ; au plus âgé s'il s'en trouve plus d'un ; au tuteur s'il ne s'en trouve point.

ARTICLE 5. Une personne majeure et saine d'esprit choisit librement son patronyme. S'agissant d'une personne majeure placée sous tutelle pour maladie ou déficience mentales, c'est le père, à défaut, la mère, en dernier lieu le tuteur qui choisit le patronyme.

ARTICLE 6. Le procureur de la République peut, sur avis du plus haut fonctionnaire civil [du *vilayet*], requérir devant un tribunal le changement de nom des personnes qui portent un patronyme non conforme aux clauses stipulées à l'article 3, ainsi que l'interdiction des noms de célébrités historiques. Cette clause ne concerne pas les titres [*unvan*] fixés par la loi.

ARTICLE 7. Les personnes qui ne portent pas de patronyme et les personnes qui le cas échéant désirent changer de patronyme disposent d'un délai de deux ans après la date de publication de la présente loi pour faire inscrire le nom qu'ils porteront dans les registres de population, selon une procédure qui sera fixée par le Gouvernement.

ARTICLE 8. La résolution des litiges survenus au cours de la procédure de choix du patronyme; l'attribution d'un nom aux personnes qui ne se sont pas elles-mêmes choisi un patronyme, ainsi qu'aux enfants de père et de mère inconnus; et la charge de statuer sur la conformité d'un nom à la loi relèvent de l'autorité du plus haut fonctionnaire civil de la circonscription où se trouve le registre de population principal des intéressés.

ARTICLE 9. Les préfets et les sous-préfets ont autorité pour affecter à l'administration de la population, à titre auxiliaire et dans la mesure où ils l'estiment nécessaire, les fonctionnaires des autres administrations d'État, jusqu'à ce que soit achevée l'opération d'inscription des patronymes dans les registres de population et sur les actes de naissance.

ARTICLE 10. Les personnes qui souhaiteront changer de patronyme après la période d'application de cette loi seront assujetties aux clauses relatives à ce sujet dans le Code civil.

ARTICLE 11. Les sous-préfets et les préfets peuvent infliger une peine de retenue de salaire allant jusqu'à une semaine et quinze jours, respectivement, aux fonctionnaires faisant preuve de négligence au cours de l'opération d'inscription des patronymes dans les registres de population et sur les actes de naissance. Ces sanctions sont irrévocables et s'appliquent au versement du premier salaire.

ARTICLE 12. Des amendes légères de cinq à quinze livres seront infligées aux personnes n'ayant pas déclaré leur patronyme aux fonctionnaires dans le délai imparti par la loi, et de dix à cinquante livres aux chefs de village, ainsi qu'à chacun des membres des conseils de village s'ils font preuve de négligence dans la tâche qui leur a été confiée par le Gouvernement; il en sera de même pour les agents mandatés par les municipalités. Ces sanctions sont infligées sur décision des instances administratives locales et deviennent effectives après confirmation par le préfet ou le sous-préfet.

ARTICLE 13. Un Règlement précisera les modalités d'application de la présente loi.

ARTICLE 14. La présente loi entrera en application six mois après sa publication.

ARTICLE 15. Le ministre de l'Intérieur est chargé de l'exécution des clauses de la présente loi.

Résumé

Olivier BOUQUET et Benoît FLICHE

La réforme des noms propres en Turquie : introduction

Dans la continuité des changements sociopolitiques entrepris par le régime républicain de Mustafa Kemal Atatürk, la réforme des noms propres de 1934 était destinée à instaurer l'obligation du patronyme en Turquie et mettre ainsi fin au système onomastique ottoman. Quatre-vingts ans plus tard, le nom de famille n'est toujours pas devenu l'opérateur d'identification qu'il est ailleurs. D'un côté, les noms propres ont été des objets de réforme sans équivalent, des noms nationalisés et racialisés ; de l'autre, maintenus dans l'anonymat, dominés par l'homonymie, autorisés à changer, associées à des lignées *ennoblies*, ils ont échappé à l'emprise des procédures d'identification étatique. Tel est le paradoxe que ce dossier sur la réforme des noms propres entend examiner en croisant le regard de l'histoire, de l'anthropologie et de la sociologie.

MOTS-CLÉS : réforme, identification, anthroponymie, droit, Turquie républicaine, Empire ottoman ■

« BIZIM MEHMET » : LOI PATRONYMIQUE, FAMILLE ET HOMONYMIE EN ANATOLIE CENTRALE

Benoît Fliche

Belin | *Revue d'histoire moderne et contemporaine*

2013/2 - n° 60-2
pages 106 à 126

ISSN 0048-8003

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2013-2-page-106.htm>

Pour citer cet article :

Fliche Benoît, « « Bizim Mehmet » : loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 2013/2 n° 60-2, p. 106-126.

Distribution électronique Cairn.info pour Belin.

© Belin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

« Bizim Mehmet » : loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale

Benoît FLICHE

Cet article est dédié aux Yeter.

UNE RÉVOLUTION DES SIGNIFIANTS

La révolution kémaliste est une révolution des signifiants : les réformes du chapeau, des poids et des mesures, du calendrier, de l'alphabet ou des noms de famille participent de cette volonté de Mustafa Kemal Atatürk de transformer « l'Autre » comme « trésor des signifiants » – pour reprendre l'expression de Jacques Lacan – de la société post-ottomane.

Parmi ces réformes, l'une avait pour objectif d'imposer le port d'un nom de famille aux citoyens de Turquie. Rendre obligatoire l'adoption d'un nom revenait à imposer une différence, à identifier pour mieux authentifier. Auparavant, le système de nomination ne reposait pas sur un prénom (*adi*) et un nom de famille (*soyadi*, se traduit littéralement par nom de la lignée) : il était composé d'un système de plusieurs noms – *isim*, *lakâp* et *mahlas*, que l'individu recevait ou qu'il décidait de prendre au cours de sa carrière ou des circonstances de la vie. Héritée de la prénomination arabe¹, la prénomination d'un sujet ottoman n'est donc pas stable et établie une fois pour toutes au moment de sa naissance. Olivier Bouquet a bien montré la fluctuation des nominations dans l'administration :

« C'est le nom sous lequel il est désigné et identifié comme employé de l'administration impériale. Pour un État ottoman en réforme qui répertorie ses serviteurs autant qu'il recense ses sujets, l'identification administrative agit comme un fixateur d'identité individuelle : le nom de l'employé est inscrit dans les registres pour longtemps. Mais c'est un fixateur très partiel : loin de rendre compte des noms portés au fil de la vie, dans les langes, sur les bancs de l'école, ou au cours de sa carrière, il n'illustre qu'un moment de la biographie du sujet. S'il est souvent complet, toujours accompagné d'un titre (en l'espèce *paşa*, sinon *bey*, *efendi* ou *ağa*) et parfois d'une épithète honorifique [...], il ne dit pas tout des noms sous lesquels

1. Jacqueline SUBLET, *Le voile du nom. Essai sur le nom propre arabe*, Paris, PUF, 1991.

l'individu est désigné par son entourage, dans sa famille, ou dans la rue. S'il est reconnu par l'État comme le plus officiel des noms, il ne s'impose ensuite qu'à une partie des univers sociaux de la désignation»².

Si l'État connaît des difficultés à identifier ses agents, nous pouvons supposer qu'il lui est encore plus difficile de le faire pour de simples paysans du plateau anatolien. Même s'il n'est pas aisé de prêter une intention rationnelle à cette réforme du prénom, il paraît cependant raisonnable de penser qu'il s'agissait d'augmenter la précision identificatoire en fixant une nomination stable pour le restant des jours du citoyen – changer de prénom ou de nom ne se fait plus sur une simple décision personnelle mais doit nécessiter un jugement – et en baissant le nombre d'homonymies par l'instauration du nom de famille.

Il s'agissait donc pour l'État de réorganiser un ensemble particulier de signifiants et d'introduire des coupures stables différenciant efficacement les individus. Rien de très original à ce que l'État ait un droit de préhension sur l'Autre : comment gouverner s'il n'assure pas la stabilité de certaines coupures ? Pour le dire autrement, en reprenant l'expression de James C. Scott, John Tehranian, Jeremy Mathias, il n'existe pas de « *State making without State naming* »³. Pour illustrer cela, les auteurs partent de l'exemple d'une route reliant deux villes qui, de ce fait, ne prend pas le même nom si l'on se situe à l'une ou l'autre extrémité. L'État, afin de fabriquer et gouverner son territoire, doit dépasser les nominations vernaculaires pour, parfois, imposer les siennes, ici donner un nom à cette route qui ne dépende pas du lieu d'où on l'aborde. Il en va de même pour les individus : leur nomination ne doit dépendre ni du contexte ni du lieu de la diction.

Or – cela constituera mon premier point – ce gain d'authentification⁴ par l'État fut très relatif dans un premier temps, notamment dans le village anatolien que je propose ici comme cas d'étude. Cette réforme y fut amortie par la masse des homonymies qu'elle rencontra. En forçant volontairement le trait, nous pourrions dire qu'avant la réforme, tout le monde se prénommaît Mehmet ; après elle, tout le monde s'appelait Mehmet Aslan. L'homonymie constitue donc un premier voile à l'authentification rigoureuse des individus. Compte tenu de sa banalité et des nombreuses falsifications et erreurs sur les dates de naissance, l'État a d'ailleurs recours à d'autres indicateurs pour authentifier un individu, comme le recours systématique à l'indication du prénom du père et de la mère ou au numéro de citoyenneté (*TC Kimlik Numarası*) qui connaît

2. Olivier BOUQUET, « *Onomasticon Ottomanicum* : identification administrative et désignation sociale dans l'État ottoman du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, juillet 2010, p. 213-235 (URL : <http://remmm.revues.org/6743>).

3. James C. SCOTT, John TEHRANIAN, Jeremy MATHIAS, « The production of legal identities proper to States: the case of the permanent family surname », *Comparative Studies in Society and History*, 44-1, janvier 2002, p. 4-44.

4. Ce terme d'authenticité est utile parce qu'il permet de réserver le terme d'identification aux processus conscients ou inconscients qui mènent un sujet à « s'identifier à » (quelque chose, quelqu'un) des processus qui sont du ressort de « l'identification de » (des administrés, des citoyens, des contribuables, des appartenances confessionnelles, etc.) dont les institutions et les États sont de grands spécialistes. Nous noterons que ces identifications étatiques ou institutionnelles sont toujours indexées à une nécessité d'authentification.

une expansion importante et un usage très étonnant depuis dix ans⁵. L'objectif de cet article est donc de comprendre ce « voile » de l'homonymie. Pourquoi, dans ce village, ce succès des Mehmet, des Fatma et des Durak ?

Avant d'avancer plus loin, nous devons ici marquer un moment d'arrêt pour présenter la source sur laquelle toute notre argumentation va reposer : le registre d'état civil (*nifus dairesi*) du village d'Abalı⁶ recensant la population à partir du début de la République. Établi entre 1935 et 1965, le registre couvre *de facto* une période allant de 1848 à 1965.

Cette source ne se trouve plus en circulation de nos jours : les registres ont été récupérés par l'administration qui, à partir d'eux, a effectué un registre informatique. Elle se présente comme un grand cahier dans lequel sont référencés les individus, maison par maison (*hane*). Y figurent le nom de famille adopté en 1934, les prénoms du père et de la mère, la date de naissance, parfois le lieu de naissance, la date de mariage et la date de mort, mais aussi, dans les marges du document – en dehors des cases prévues – des renseignements importants comme le nom du lignage de chaque maison avant la réforme de 1934, l'indication que telle femme est l'épouse de tel homme. Ce dernier point nécessite un petit développement méthodologique. Pour ce travail d'analyse, j'ai reconstitué l'ensemble des arbres généalogiques de chaque *hane* (maison). Or le problème était qu'aucune autre indication ne permet de distinguer les épouses des filles. Pour repérer les épouses, lorsqu'il n'existe pas d'indication dans la marge, il faut pouvoir les repérer comme mères : un jeu de regroupement d'information (date de naissance, place dans le registre, prénom du père et de la mère) permet alors de savoir si nous avons affaire à une épouse ou à une fille. Mais le seul établissement des arbres généalogiques ne suffit pas : j'ai aussi établi une base de données, en format Excel, que j'ai ensuite analysée. Grâce à elle, j'ai pu repérer les femmes qui apparaissent deux fois dans ce registre, une première comme fille, une seconde comme épouse (mariage endogame), et j'ai pu ainsi décompter 1 183 individus : 524 hommes et 659 femmes.

PATRONYMISSATION, LIGNAGES ET HOMONYMIES

L'objectif de la réforme du nom de 1934 était de fabriquer des citoyens turcs par l'élimination des signifiants renvoyant à une appartenance « autre ». Le texte de loi⁷ est limpide sur la politique qu'il sous-tend, politique qui continue

5. Ainsi des banques proposent des crédits par le simple envoi du numéro de TC par sms.

6. Abalı est un pseudonyme. Je me limiterai ici à donner la région, Yozgat, dans laquelle se trouve ce village. Ce village d'Anatolie centrale est peuplé d'anciens nomades sédentarisés à la fin du XIX^e siècle. Ses habitants sont des alévis, minoritaires musulmans qui se caractérisent par une adoration d'Ali, le cousin et gendre du Prophète. Ce village compte aujourd'hui environ 200 personnes. Cette donnée démographique ne prend pas en compte les milliers d'originaires de ce village qui résident à Ankara, en Allemagne, en France.

7. Ibrahim AKSU, *The Story of Turkish Surnames, An Onomastic Studies of Turkish Family Names, their Origins, and Related Matters*, Çanakkale, Olay Gazete Press, 2005, p. 299.

cas, chaque lignage a connu une division en fonction des maisons – *hane* – qui semblent avoir été considérées comme unité de différenciation familiale. Gokalp notait ainsi que le passage au patronyme républicain produisit une segmentation originale et sans précédent des lignages. Les chefs de lignée de chaque groupe tribal durent choisir un patronyme différent du nom du lignage dont ils étaient issus. Du jour au lendemain, les six patrilignages donnèrent naissance à vingt-deux familles portant chacune un nom différent : un lignage était donc composé de plusieurs noms de famille¹¹.

Il n'en est pas allé de même à Abalı. L'introduction du nom de famille ne provoqua pas de segmentation « artificielle ». Autrement dit, les 54 *hane* prirent 20 patronymes – et non 54 – qui correspondaient aux 20 lignages dont était constitué le village – un lignage pouvant compter plusieurs *hane* : les chefs de chaque *hane* ont pris le même nom de famille¹².

Le fait que la patronymisation n'a pas entamé les logiques lignagères a pour conséquence, presque mathématique, que le taux d'homonymie complet (prénom + nom) reste élevé. Prenons ici l'exemple du plus grand lignage du village, les Arslan. Il est composé de dix maisons (*hane*) ceci bien avant 1934, qui représentent près de 40 % de la population totale du village. Autant dire que ce lignage est le noyau du village. Le taux moyen d'homonyme pour chaque *hane* de ce lignage est aux alentours de 35 %. Si nous ressaisissons le calcul du nombre d'homonymes totaux dans l'ensemble du lignage, le taux passe alors à 80 %. Pour ne pas me limiter à cet exemple, nous pouvons refaire ce calcul d'une façon un peu différente en nous intéressant à chaque lignage. J'ai reconstitué la généalogie de chaque *hane* et repéré, un par un, les cas d'homonymie. Au final, 45 % des femmes et 60 % des hommes inscrits dans ce registre ont un homonyme complet dans ce village.

La réforme kémaliste n'a donc atteint que très partiellement son but. En stabilisant l'inscription de l'individu dans deux signifiants stables, le prénom et le nom, l'État pensait acquérir une plus grande précision pour authentifier ses citoyens. Il n'en est rien du moment où la loi offrait la possibilité aux logiques lignagères de se perpétuer.

11. Altan Gokalp montre que cette segmentation forcée n'affecta pas les stratégies d'alliance endogames. Ces dernières se trouvaient camouflées par l'adoption de ces noms différents. Un œil extérieur avait l'impression que des familles différentes échangeaient des femmes alors qu'il s'agissait d'une endogamie lignagère : la famille X échangeait avec la famille Y alors même qu'elles appartenaient au même lignage Z : Altan GOKALP, *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, Paris, CNRS éditions, 2011.

12. Remarquons ici que, mis à part un lignage qui réussit à transformer son surnom (*lakâp*) en patronyme, tous adoptèrent des noms dont la sémantique était « neutre » d'un point de vue politique ou religieux. Le registre plus couramment usité est celui des éléments liés au ciel comme la foudre (*yıldırım*), l'éclair (*şimşek*), le nuage (*bulut*), l'étoile (*yıldız*). Viennent ensuite les adjectifs évoquant la bravoure, le courage ou la droiture comme *Yılmaz* (celui qui n'a pas peur), *Korkmaz* (sans peur) ou *Dönmez* (celui qui ne tourne pas, qui ne revient pas en arrière). Les métaux rappelant la dureté sont aussi utilisés, comme *Demir* (le fer). On retrouve cette idée de dureté dans les noms puisés dans le champ sémantique de la terre ou du minéral : *Taş* (la pierre), *Kaya* (la roche)... Très souvent utilisé enfin est le registre des animaux « nobles » symbolisant la force ou l'agilité que sont le tigre (*kaplan*), le lion (*arслан*) ou le faucon (*doğan*). Nous retrouvons là les mêmes phénomènes qu'au niveau national.

Néanmoins, le problème demeure : pourquoi tant d'homonymes ? Remarquons tout d'abord que si ce taux d'homonymie totale est élevé, c'est en raison de celui des prénoms homonymes. Effectivement, à Abalı, sur les 659 femmes et 524 hommes, seulement 92 femmes et 84 hommes portent des prénoms que personne d'autre ne porte – j'emploierai ici le terme d'hapax pour ces prénoms. Si nous reportons cela au nombre de prénoms constituant le stock onomastique, nous trouvons alors que près de 84 % des hommes et 86 % des femmes de ce village ont un prénom en commun avec quelqu'un d'autre du village. Avec trois personnes pour un prénom, quel que soit le sexe, la probabilité d'avoir un homonyme sur la base du prénom est grande. Les prénoms marqués par l'homonymie représentent respectivement 46 % et 48 % des stocks de prénoms masculins (154 prénoms) et féminins (182 prénoms). Pour les hommes comme pour les femmes, plus de la moitié de la population se répartit sur un stock onomastique de vingt prénoms¹³.

Écartons tout de suite l'hypothèse d'un manque d'imagination des paysans ou de la force de la tradition, ce qui revient au même, et admettons comme point de départ qu'une logique est à l'œuvre. Je mettrai de côté une analyse en termes de « mode ». Les prénoms que nous allons analyser amènent à nous interroger selon des lignes de force très différentes de celles liées à la sociologie de la mode que dégage par exemple Baptiste Coulmont¹⁴. La première raison tient au fait que ces prénoms ne sont pris que marginalement dans des modes nationales en raison de l'autarcie du village par rapport aux grands centres urbains. La télévision, comme le téléphone, n'arrive que dans les années 1980, la radio n'est présente que sporadiquement, à partir des années 1960. Rappelons que le chauffage jusqu'au milieu des années 1970 ne s'effectue qu'à base de bouses séchées et que le charbon ne fait son apparition qu'à la fin des années 1970. Même si le village se trouve sur un axe routier entre la capitale et Sivas, une grande ville régionale, si les villageois savaient faire preuve de mobilité saisonnière, l'enclavement culturel était important¹⁵. La source que nous étudions est donc peu soumise aux transformations liées à la mode. Passées les années 1970, il serait impossible de faire le même constat : l'exode rural est alors en marche, et la circulation des hommes et des idées s'en trouve considérablement accrue. Il se trouve que notre source s'arrête au milieu des années 1960 : si quelques changements dans les prénoms sont notables, comme Kamil qui disparaît au profit de Kemal dans les années 1950, ils demeurent rares. L'enclavement explique sans doute que de nombreux prénoms très communs dans ce village, comme Satılmış, Adıgüzel, Kasım ou Turak, ne se retrouvent pas à l'échelle nationale. Ils ne sont pas dans le recensement des cent prénoms les plus donnés en Turquie qui ont été analysés

13. Notons que la différence établie par le prénom entre les sexes est nette. Je n'ai trouvé que quelques prénoms épiciques comme Deniz (mer) alors que les ouvrages de prénoms circulant dans le commerce montrent que 20 % de leur stock sont des prénoms épiciques.

14. Baptiste COULMONT, *Sociologie des prénoms*, Paris, La Découverte, 2010. Plus généralement voir le numéro de la *Revue européenne des sciences sociales*, XLII-129, 2004.

15. Voir sur ce point Benoît FLICHE, *Odysées turques, Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS éditions, 2007.

par Baptiste Coulmont et Elifsu Sabuncu¹⁶. D'autres y sont, mais disparaissent du recensement dans les années 1970, comme Veli ou Haydar. Pour le reste, les prénoms comme Ali, Hüseyin, Mehmet, Ahmet, etc. connaissent le même succès au village qu'à l'échelle nationale. Malgré cette congruence du niveau local et du niveau national, je soutiendrai une hypothèse autre qu'une homothétie sociale : celle d'une affaire de famille.

ENTRE LOGIQUE « DU MÊME » ET LOGIQUE DE « SINGULARISATION »

Si la logique de l'authentification promulguée par l'État n'a pas été d'une grande efficacité, elle l'a été d'autant moins qu'elle cherchait à produire une logique distinctive là où présidait une logique du même. De nos jours, nous sommes, pour la France, dans une logique de la différenciation, qui amène d'ailleurs à s'inscrire dans un mécanisme de distinction et de marché¹⁷, raison pour laquelle le prénom est un objet de la sociologie, « durkheimien »¹⁸. Il semble que le monde rural anatolien ait été éloigné de ce type de préoccupation et qu'il souscrivait à cette logique du « même ». Au regard des travaux sur la France, cela ne semble pas étonnant. De nombreuses études ont en effet montré que le taux d'homonymie partielle ou totale était très élevé dans la société rurale française¹⁹. Christian Bromberger fait d'ailleurs remarquer que cette « faiblesse distinctive du système de nom propre n'était que l'envers de sa richesse classificatoire »²⁰.

Sans que l'on puisse postuler l'existence d'une logique classificatoire à ce niveau de développement, nous remarquerons que prévaut une logique « du même ». Nous pouvons nous interroger : à quoi sert en effet un prénom « hapax » lorsque tout le monde connaît tout le monde, qu'une seule précision comme « notre » (*bizim*) permet de définir précisément de quel Mehmet il est question dans la conversation ? « *Hangi Mehmet? bizim Mehmet!* » (« Quel Mehmet ? Le nôtre de Mehmet ! »). Pourquoi (se) différencier lorsque tout le monde fait la différence ?

Cependant cette logique classificatoire ne va pas sans d'autres, plus singularisantes. Outre les fonctions propitiatoires ou tutélaires du prénom, ce dernier a un pouvoir qui tient essentiellement aux enjeux symboliques qui lui sont associés²¹. Même si la nomination classe plus qu'elle ne désigne, il reste néanmoins qu'est associée au prénom une valeur déictique constitutive du sujet. Le prénom articule ces deux logiques contradictoires que sont la différenciation et la similitude, la

16. Baptiste COULMONT, Elifsu SABUNCU, « Des prénoms à la mode en Turquie ? », 2011, <http://coulmont.com/blog/2011/09/20/prenoms-mode-turquie/>.

17. François HÉRAN, « Un classique peu conformiste : la côte des prénoms », *Revue européenne des sciences sociales*, XLII-129, 2004, p. 159-178.

18. Olivier GALLAND, « Le prénom : un objet durkheimien ? », *Revue européenne des sciences sociales*, XLII-129, 2004, p. 129-134.

19. Christian BROMBERGER, « Pour une analyse anthropologique des noms de personnes », *Langages*, 16-66, 1982, p. 103-124.

20. *Ibidem*, p. 106.

21. *Ibidem*, p. 118.

singularité et l'identité. Autant dire que nous sommes devant un signifiant qui partage les propriétés définitionnelles du « trait unaire » qu'en donne Jacques Lacan, à savoir ce trait par lequel le sujet se singularise des autres mais qui vient, dans le même temps, l'inscrire dans un identique²². Autrement dit, le prénom classe dans le même temps qu'il différencie. Voilà pourquoi le prénom n'est pas un signifiant comme un autre: comme deux aimants dont les pôles de même nature devraient se toucher, il lui faut faire coexister deux opérations logiques qui ne cessent de s'exclure.

Dans le cas de notre village, le choix de l'identique semble prévaloir. Pourquoi? Nous verrons que la raison tient essentiellement à la fabrication de la famille: *via* la transmission de prénoms, la dénomination familiale est avant tout un « rite d'agrégation »²³. Bien que cette hypothèse ne paraisse pas très nouvelle aux anthropologues, nous la suivons néanmoins pour saisir les formes particulières d'appuis sur le signifiant « prénom » de ces familles. Nous partirons d'un premier point – la structure du stock onomastique – et nous chercherons à répondre à cette question: pourquoi cette propension à une logique « du même » plutôt qu'une logique de « la particularisation »?

L'analyse du sens des prénoms fait émerger trois grands registres: nous pouvons distinguer les prénoms qui renvoient à la religion, les prénoms indiquant une qualité (brave, mûr, intelligent, ordonné...) ou liés à une identification à un personnage historique non religieux, à un animal (Lion, Faucon, etc.), et les prénoms qui délivrent un indice sur l'histoire de la naissance de l'enfant, voulue ou non voulue. Certains prénoms ne sont pas classables dans ces trois catégories; ils restent rares (une dizaine sur l'ensemble du corpus qui compte au final 284 prénoms). J'ai donc pris le parti de les enlever de ce premier corpus.

TABLEAU 1

Les vingt prénoms masculins les plus donnés

Rang	Prénom	Nombre d'occurrences	Registre	Rang	Prénom	Nombre d'occurrences	Registre
1	Durak	33	Dénotatif	11	Ismail	12	Religion
2	Hüseyin	26	Religion	12	Mustafa	12	Religion
3	Ali	23	Religion	13	Halil	11	Religion
4	Mehmet	19	Religion	14	Osman	11	Connotatif
5	Kazım/Kasım	18	Religion	15	Ibrahim	10	Religion
6	Ahmet	17	Religion	16	Suleyman	9	Religion
7	Veli	14	Dénotatif	17	Muharrem	9	Religion
8	Yusuf	13	Religion	18	Derviş	9	Religieux
9	Hasan	12	Religion	19	Adıgüzel	9	Connotatif
10	Haydar	12	Religion	20	Satılmış	8	Dénotatif

22. Jacques LACAN, *L'identification*, Paris, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, séminaire 1961-1962.

23. Françoise ZONABEND, « Prénom, temps, identité », *Spirale*, 19, 2001, p. 43. <http://www.cairn.info/revue-spirale-2001-3-page-41.htm>.

TABLEAU 2

Les vingt prénoms féminins les plus donnés

Rang	Prénom	Nombre d'occurrences	Registre	Rang	Prénom	Nombre d'occurrences	Registre
1	Fatma	55	Religieux	11	Zarife	11	Connotatif
2	Döndü	36	Dénotatif	12	Cennet	11	Religieux
3	Elife	26	Connotatif	13	Döne	11	Dénotatif
4	Satı	24	Dénotatif	14	Nerkiz	10	Connotatif
5	Yeter	23	Dénotatif	15	Durdu	9	Dénotatif
6	Ayişe	21	Religieux	16	Gurcu	9	Connotatif
7	Sultan	19	Connotatif	17	Penpe	9	Connotatif
8	Gullu	15	Connotatif	18	Elmas	8	Connotatif
9	Şerife	13	Religieux	19	Hatice	8	Religieux
10	Zöhre	12	Religieux	20	Kibar	8	Connotatif

Arrivent en tête des prénoms les plus communs, les prénoms religieux. Les prénoms masculins sont majoritairement religieux et liés à l'alévisme (Hasan, Hüseyin, Ali, etc.). Les prénoms féminins sont aussi de ce registre: ils renvoient à des femmes proches du Prophète: Fatma, la fille préférée de Mohammed et épouse d'Ali, désignée aussi sous le nom de Zöhre; Hatice, l'épouse du Prophète et mère de Fatma; mais aussi Ayişe, un prénom intéressant (21 occurrences) lorsque l'on connaît l'histoire de l'alévisme²⁴. Ces prénoms ont une portée identificatoire forte: il s'agit de «s'appeler comme»... Ils sont donc fortement connotés. Mais la nature religieuse de la connotation m'invite à les distinguer des autres prénoms identificatoires ou qualificatifs.

Comme les prénoms religieux, les prénoms connotatifs renvoient à une connotation et reposent sur un processus d'identification. J'aurais pu les qualifier de «déictiques» parce que leur fonction est de spécifier le porteur par rapport à ses semblables: ils viennent qualifier, distinguer, différencier. Ils relèvent de cette logique de la différenciation: ils viennent poser une différence soulignée par le jeu d'identification ou la relation à la qualité. Nous aurions pu aussi opter pour la désignation de prénoms «nominiaux» mais, par souci de clarté, je préfère les qualifier de «connotatif» en opposition à la dernière catégorie: les prénoms «dénotatifs».

Pour preuve de la logique différenciatrice à l'œuvre dans cette catégorie de prénoms, je donnerai la répartition des hapax entre ces trois registres. Donner un prénom rare à un enfant revient à vouloir l'inscrire dans une logique différenciatrice. Si le registre connotatif est bien associé à cette dernière, alors nous devrions trouver des pourcentages supérieurs les concernant. Le tableau 3 ci-après valide cette hypothèse: les hapax se concentrent essentiellement dans

24. Ayişe était l'une des épouses du Prophète. Lors de la guerre qui opposa Hüseyin, le fils martyr d'Ali vénéré par les alévis, à Yezid I, elle était dans le camp adverse des «bourreaux». Retrouver son prénom parmi les premières occurrences relativise la perception que ces alévis peuvent avoir de leur propre mythologie.

le registre des prénoms connotatifs. Les registres du « religieux » et dénotatif ne sont pas utilisés pour particulariser les enfants.

TABLEAU 3

*Répartition des prénoms hapax (une seule occurrence)
entre les trois registres de prénomination*

	Prénoms connotatifs	Prénoms religieux	Prénoms dénotatifs
Hommes	63 %	37 %	0 %
Femmes	95 %	0 %	5 %

Une seconde preuve nous est apportée par le calcul que nous pouvons faire du taux d'homonymie pour chaque registre.

TABLEAU 4

Répartition hommes-femmes en fonction des trois registres de prénomination

	Prénoms connotatifs	Prénoms religieux	Prénoms dénotatifs	Total
Nombre d'hommes	132	285	94	511
Pourcentage	26	56	18	100
Nombre de prénoms masculins	65	54	16	135
Nombre d'hommes/nombre de prénoms masculins	2,03	5,3	5,8	3,7
Nombre de femmes	367	116	112	595
Pourcentage	62	19	19	100
Nombre de prénoms féminins	132	8	9	149
Nombre de femmes/nombre de prénoms féminins	2,78	14,5	12,4	4

Si nous prenons en compte le rapport entre le nombre de porteurs et le nombre de prénoms disponibles, nous pouvons alors déterminer le taux d'homonymie pour chaque registre. Nous pouvons savoir si « piocher » dans tel registre revient, ou non, à faire le choix de l'homonymie, c'est-à-dire à inscrire l'enfant dans une logique du « même » (taux d'homonymie élevé) ou au contraire dans une logique de la différenciation (taux d'homonyme bas).

Le registre du religieux connaît une grande part d'homonymes, en raison du poids de prénoms comme Hüseyin, Ali, Mehmet, Hasan. S'il semble varié, avec 54 prénoms, le stock des prénoms religieux présente une moins grande originalité qu'il n'y paraît. Cela revient à piocher dans un registre limité. C'est plus vrai encore pour les femmes – leur stock est composé uniquement de huit prénoms religieux.

C'est donc là une différence importante entre prénoms connotatifs et prénoms religieux. Ils reposent tous sur de la connotation et de l'identification mais les premiers s'inscrivent dans une logique de la différenciation tandis que les prénoms religieux s'inscrivent dans une logique de l'homonymie et de la similitude.

Pour le stock dénotatif, comme le montre le tableau 4 ci-dessus, il ne s'agit pas de trouver un prénom qui vienne singulariser l'enfant mais qui l'inscrive dans

une logique de la similitude. C'est le point commun entre ce type de prénoms et les prénoms religieux. Cependant, et la différence est de taille, ce registre diffère des deux autres par le fait qu'il ne repose pas sur une connotation mais sur une dénotation. Leur visée est pragmatique, voire performative: il s'agit d'intimer l'ordre au nouveau-né de rester en vie, de signifier que c'est un autre (mort) qui revient en lui/en elle, ou que « cela suffit ». Tous ces prénoms indiquent un épisode tragique que celui-ci ait précédé ou soit concomitant avec la naissance de l'enfant. Est signifiée sans ménagement la prime histoire du sujet. Ils permettent, comme nous allons le voir, d'indiquer l'agacement d'avoir une fille, ou que l'on désire un fils, que l'on souhaite qu'il reste en vie ou que l'on a passé un accord avec un saint.

Le prénom masculin qui connaît le plus grand nombre d'occurrences (33) en fait partie: il s'agit de Durak, qui peut aussi s'écrire Turak. Ce prénom est, pour le dire sans détour, curieux. Il est construit sur le radical dur- du verbe durmak: rester. Le suffixe -ak/-ek est difficile à réduire à un sens univoque comme l'indique Jean Deny²⁵: certains de ses dérivés constituent des noms de lieu; *durak* serait l'endroit où l'on s'arrête. Il prend le sens d'abri ou de refuge en turc moderne: c'est le mot utilisé, par exemple, pour « abri de bus ». Il est évident qu'appeler « abri de bus » son enfant n'est pas élégant mais ce dernier sens n'existait pas dans un village anatolien au début du XX^e siècle: les premiers cars, et les arrêts qui vont avec, apparaissent à la fin des années 1950. Avant cela, les villageois circulaient comme piétons... L'autre possibilité serait que ce prénom soit formé à partir de cette terminaison verbale -ek/-ak qui signe une première personne du pluriel à l'impératif. Ainsi « Gidelim » (Allons!) se dira « gidek » dans l'idiome local. « Durak » prendrait alors le sens de « restons ». L'idée qui prévaut dans ce prénom est que l'enfant doit rester en vie, à la différence de ses aînés disparus prématurément, qui n'apparaissent pas nécessairement dans la source. L'enfant ainsi nommé s'inscrit dans une chaîne particulière marquée par la mort. Ses parents viennent lui intimer l'ordre de survivre. L'enfant est inscrit dans une histoire familiale tragique. Durak est donc un prénom qui vient sommer son porteur de rester. À Durak s'ajoutent Duran (qui reste), Dursun (reste!), etc.

À ces prénoms, j'en ai ajouté qui peuvent être considérés comme religieux mais qui me semblent en fait relever de ce registre: Veli, Satılmış et sa forme féminine Sati. Satılmış signifie « qui a été vendu ». C'est un prénom que l'on donne lorsque la mère a des difficultés pour avoir un enfant. Elle se rend « en visite » près d'un tombeau d'un saint gisant et fait le vœu d'appeler l'enfant par ce prénom pour signifier à la mort qu'il a été vendu au saint et qu'elle ne peut donc pas le prendre. Si l'enfant est un garçon, il prend le prénom de Satılmış, si c'est une fille, le prénom de Sati. Or, curieusement nous ne trouvons pas le même nombre de Sati que de Satılmış dans le registre: vingt-trois occurrences pour les premières contre huit occurrences pour les seconds. Sachant qu'il y a environ une chance sur deux pour qu'un enfant soit une fille ou un garçon, nous

25. Jean DENY, *Grammaire de la langue turque*, Paris, Ernest Leroux, 1929, paragraphe 859.

devrions avoir à peu près autant d'occurrences mâles que femelles. Soit les saints préfèrent les petites filles, soit les parents ne respectent pas leur engagement auprès d'eux lorsque c'est un garçon qui vient au monde et ils font le choix d'un autre prénom. Veli (saint), avec quatorze occurrences, pourrait correspondre d'autant que son nombre d'occurrences, ajouté à celui des Satılmıŝ, donne celui des Sati. C'est pour cette raison qu'il nous semble que ces trois prénoms relèvent du même registre.

Ces prénoms féminins du registre dénotatif diffèrent des prénoms masculins : ils sont souvent porteurs d'un impératif « négatif ». La première occurrence est Döndü (Elle est revenue). Ce prénom est ambivalent. Il peut être donné après un enfant mort – celui-ci revient –, ou pour arrêter une série de naissances féminines : « qu'elle retourne d'où elle vient ». En ce dernier sens, il se rapproche de Yeter (« cela suffit », vingt-trois occurrences) qui est donné pour que s'arrête une série de naissances de filles et que le prochain soit un garçon. Döne partage cette ambiguïté avec Döndü. Döne est donnée à une fille après la visite à un saint pour avoir un enfant, en « retour », d'où le prénom : il signifie la contrepartie donnée au saint. Il peut aussi être entendu comme la forme impérative « dön » : « retourne ».

Aucune occurrence de ce type ne se rencontre chez les hommes. Au contraire, puisque prédominant largement les occurrences où il s'agit d'ordonner à l'enfant de rester (Duran, Dursun, Durak, etc.). Une nette différence dans la relation au désir des parents entre garçon et fille émerge ici. Dans le premier cas, il est hors de question de marquer une déception. Dans le second, cela est clairement énoncé. Cette dévalorisation des filles se retrouve dans la façon dont les villageois comptent leurs enfants : ils indiquent le nombre d'enfants mâles à la question « combien d'enfants avez-vous ? ». Toutefois, nous devons nous garder de forcer le trait : les prénoms féminins indiquent bien par ailleurs que la plupart d'entre elles sont accueillies par un prénom jugé gracieux, notamment les prénoms composés de Rose (la fleur), Gül, comme Gülcihan (monde de rose), Gülbeyaz (rose blanche), etc.

Cette différence entre prénoms masculins et prénoms féminins dénotatifs n'est pas la seule notable. Notons d'abord que la distinction entre homme et femme trouve une expression toute particulière dans la quasi-absence de prénoms épïcènes. Si nous observons maintenant la façon dont les porteurs et les porteuses se répartissent entre ces différentes catégories, il apparaît alors nettement que les hommes portent majoritairement des prénoms en lien avec une logique de l'homonymie : 56 % des hommes ont des prénoms religieux et 18 % des prénoms dénotatifs, soit 74 % des hommes. En revanche, les femmes ont des prénoms connotatifs (au total 64 %), avec des taux d'homonymie en dessous de la moyenne. Autrement dit, les logiques de la prénomination par rapport à la différenciation sont distinguables selon les sexes. La tendance à différencier est plus forte concernant les filles que les garçons. Ou, pour le formuler autrement, ces villageois différencient leurs filles les unes des autres et alors qu'ils préfèrent que leurs garçons soient similaires, c'est-à-dire qu'ils appartiennent à la même classe. Le choix de l'homonymie est moins fait pour les filles que pour les garçons.

NOMINATION ET FABRICATION DE LA FAMILLE

Dans le nombre de personnes ayant au moins un homonyme, j'ai sélectionné ceux qui se distinguent par un lien de parenté : père/fils, grand-père/petit-fils, etc. J'ai ainsi décompté 142 cas avec lien de parenté pour les hommes et 116 cas pour les femmes. Autant dire qu'homonymie et transmission de prénoms familiaux sont étroitement liées.

TABLEAU 5

Répartition des cas entre premier et second porteur du prénom

Premier porteur/ première porteuse du prénom	Deuxième porteur du prénom	Deuxième porteuse du prénom	Côté du don
Mère de la grand-mère maternelle		0	Mère
Mère du grand-père maternel		0	Mère
Sœur de la mère		2	Mère
Grand-mère maternelle		17	Mère
Mère		17	Mère
Fils de l'oncle maternel de la mère	1		Mère
Frère de la mère	0		Mère
Grand-père maternel	22		Mère
Oncle maternel de la mère	1		Mère
Père de la grand-mère maternelle	0		Mère
Père du grand-père maternel	2		Mère
Oncle paternel du père	1		Père
Fille de l'oncle paternel du père		1	Père
Tante paternelle du père		1	Père
Belle grand-mère paternelle		2	Père
Mère de la grand-mère paternelle		2	Père
Fille de l'oncle paternel		3	Père
Belle-mère – deuxième mariage		4	Père
Femme de l'oncle paternel		4	Père
Sœur du père		9	Père
Mère du grand-père paternel		12	Père
Grand-mère paternelle		27	Père
Fils de l'oncle paternel	6		Père
Fils de l'oncle paternel du père	3		Père
Frère du père	13		Père
Grand-père paternel	50		Père
Oncle paternel du père	5		Père
Père	10		Père
Père de la grand-mère paternelle	5		Père
Père du grand-père paternel	14		Père
Petit fils de l'oncle paternel du père	4		Père
Sœurs		15	
Frère	5		
<i>Total</i>	<i>142</i>	<i>116</i>	

L'analyse du tableau 5 montre, en premier lieu, la prépondérance de la relation entre grands-parents et petits-enfants : cela représente près de 44 % des cas (hommes et femmes confondus). Je dois préciser ici le choix que j'ai effectué concernant les cas de transmissions alternées : un père donne le prénom de son propre père à son fils qui lui-même répète l'opération. Ils sont au nombre de sept. Par souci de clarté, j'ai compté cela comme étant autant de transmission grand-père/petit-fils.

Viennent ensuite les dons de prénoms appartenant aux arrière-grands-parents (environ 13 %), suivis des prénoms des parents (l'enfant hérite du prénom de sa mère ou de son père) avec environ 10 % des cas. Ce village donne donc de préférence les prénoms des ancêtres, puisque plus de la moitié des cas sont dans cette configuration. La transmission du prénom vient indiquer une linéarité, une lignée. Cela se confirme par le fait que les cousins partagent assez rarement les prénoms (environ 8 %), comme si chaque branche de la famille faisait attention à ne pas piocher dans le même stock onomastique. Cela a pour conséquence une concurrence supposée pour disposer du prénom des aïeux : celui qui nomme son enfant du prénom d'un aïeul « empêche » ainsi, bien qu'il n'y ait aucune règle formelle, ses frères et sœurs d'en faire autant. Par ailleurs, les oncles et tantes ne représentent que 9 % des cas alors que nous aurions pu penser, compte tenu de l'importance des oncles dans la culture turque, que ce pourcentage fût plus élevé. Notons d'ailleurs ici l'absence du *dayı* (frère de la mère) ou de la *teyze* (sœur de la mère). Gokalp avait analysé pourquoi le *dayı*, de par la structure de parenté, avait une position particulière au sein de la famille et était maintenu dans une distance respectueuse²⁶. On voit ici que cette distance prend corps dans une absence de transmission du prénom.

Plus largement, nous observons un vrai déséquilibre entre les côtés paternel et maternel : le don du prénom concerne dans la grande majorité le côté paternel (73 % des cas). Il semble donc indiquer une inscription de l'enfant dans la lignée paternelle, que cela soit pour les filles ou pour les garçons. Pour ces derniers, nous trouvons seulement 26 occurrences « maternelles », dont 22 qui concernent le grand-père maternel, contre 110 occurrences « paternelles », avec 50 occurrences pour le grand-père paternel. Pour les filles, nous avons 67 occurrences paternelles contre 34 « maternelles ». Ces 34 cas concernent le don de prénom de la mère (17 occurrences) et de la mère de la mère (17 occurrences). Ce nombre de dons de la grand-mère maternelle reste cependant en dessous du nombre de dons du prénom de la grand-mère paternelle (27 cas).

Il se dessine donc une construction de la famille à travers les dons de prénoms. Que cela soit par le biais des garçons ou des filles, il semble que le prénom soit un élément de la construction de la lignée paternelle. Cette construction se fait de façon discrète, à la différence de ce que l'anthropologie a analysé par ailleurs : rien de manifeste, aucune règle ou « tradition » ne vient

26. A. GOKALP, *Têtes rouges...*, op. cit., p. 259.

la formuler. On ne peut l'observer qu'à travers ces régularités statistiques. À ce stade, nous pouvons tirer la conclusion partielle que les homonymies servent à construire symboliquement de la famille. Cette conclusion ne serait en rien originale si on n'observait pas que le signifiant n'est pas sans effet sur le réel : il oriente les choix de ses porteurs. Autrement dit, chaque prénom dispose une « coloration psychique particulière »²⁷.

Ces effets sont tout d'abord observables sur la transmission de ses signifiants familiaux. La reproduction des prénoms familiaux d'une génération à l'autre soutient la reproduction de l'ordre symbolique de la famille par le fait que les enfants qui portent un prénom transmis transmettent à leur tour, et cela proportionnellement plus que les autres. C'est-à-dire qu'ils rendent, davantage que les autres, le don qui leur est fait²⁸.

Pour analyser cela, en reprenant les 54 généalogies, j'ai classé les parents que j'ai pu identifier avec certitude, en quatre catégories : les héritiers transmetteurs, les héritiers non-transmetteurs, les transmetteurs non-héritiers et les non-transmetteurs non-héritiers.

TABLEAU 6

Héritiers et transmetteurs de prénoms

	Héritiers transmetteurs	Héritiers non-transmetteurs	Transmetteurs non-héritiers	Non-transmetteurs non-héritiers
Nombre de parents	47	15	58	64

Ce tableau montre tout d'abord que la majorité des parents sont transmetteurs de prénoms familiaux : 57 % des parents donnent un prénom familial. Toutefois, si nous distinguons les parents qui ont reçu un prénom (les « héritiers ») de ceux qui n'en ont pas reçu, il apparaît alors que la transmission est vectorisée par l'héritage. En effet, chez les parents non-héritiers, le taux est de 47 %. Une légère majorité – 53 % – de parents n'ayant pas hérité d'un prénom familial ne donne pas à leur tour des prénoms familiaux à leurs enfants.

Si nous analysons les « héritiers », nous trouvons alors que 8 % des parents sont des héritiers non-transmetteurs. 75 % des parents qui ont hérité d'un prénom familial donnent à leur tour un prénom issu du stock onomastique de la famille. Pour résumer, lorsque l'on hérite d'un prénom, on a tendance à transmettre. Lorsque l'on n'est pas héritier d'un prénom familial, la tendance à transmettre se fait moins sentir. Autrement dit, les héritiers sont des producteurs symboliques de famille ; inscrits dans un don, tout se passe comme s'ils étaient dans l'obligation de rendre à la génération suivante, de payer ainsi une partie de leur dette symbolique. On peut y lire un premier effet du signifiant hérité : la transmission.

27. F. ZONABEND, « Prénom... », art. cit., p. 45.

28. Gérard POMMIER, « “Donner, recevoir, rendre”... le Nom Propre », *Revue du MAUSS*, 37-1, 2011, p. 179-186.

Cette action du signifiant sur l'orientation concrète de la vie des porteurs peut laisser sceptique le sociologue, mais elle est depuis longtemps attestée par la psychanalyse, notamment lacanienne. Un anthropologue, Bernard Vernier, a toutefois repris cette idée, que l'on trouve chez Freud sous l'appellation « fétichisme du nom », pour la tester empiriquement. Dans un article paru dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*, Bernard Vernier a montré comme le choix du conjoint dans le Nord de la France comme sur l'île de Karpathos²⁹ est déterminé par le fétichisme du prénom : il est statistiquement courant de se marier avec des personnes portant le prénom de parents proches.

Dans notre village, l'homonymie joue en ce sens. 68 mariages sur les 295 mariages – soit 23 % des mariages – que j'ai pu repérer sont concernés par l'homonymie familiale, comme le montre le tableau 7 ci-après.

TABLEAU 7*Relations entre homonymie et mariage*

	Nombre de cas
Père de l'épouse/époux	18
Grand-père de l'épouse/époux	2
Épouse du frère/épouse	2
Frère de l'épouse/époux	2
Mère de l'époux/épouse	12
Sœur de l'époux/épouse	3
Grand-mère maternelle de l'époux/épouse	2
Grand-mère paternelle de l'époux/épouse	2
Tante paternelle de l'époux/épouse	2
Pères des époux	7
Frère de l'époux/père de l'épouse	5
Tante paternelle de l'époux/mère de l'épouse	5
Mères des époux	4
Grand-père paternel de l'époux/père de l'épouse	1
<i>Total</i>	68

Au total, 22 maris portent le prénom d'un proche parent de leurs épouses – dont 18 ont le prénom du père –, 23 épouses d'une parente proche de leurs maris – dont 12 ont le prénom de la mère et 3 le prénom de la sœur – et, dans 22 mariages, une homonymie proche peut être remarquée comme les pères ou les mères portant le même prénom.

29. Bernard VERNIER, « Stratégies matrimoniales et choix d'objet incestueux », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 57-58, juin 1985, p. 3-27 ; ID., « Fétichisme du nom, échanges affectifs intra-familiaux et affinités électives », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 78, juin 1989, p. 2-17.

Comme nous sommes souvent en présence d'un mariage arrangé et non électif, je n'émettrai pas l'hypothèse du choix d'un objet incestueux puisqu'il n'y a pas de choix « libre » du conjoint : les familles décident pour les mariés. En revanche, on peut légitimement poser l'hypothèse de la détermination de ce choix par le signifiant. Dans quelle mesure choisit-on pour tel fils telle épouse parce qu'elle porte le prénom de sa mère, de sa sœur, etc. ? N'ayant pas d'élément d'enquête corroborant cette hypothèse, je m'arrêterai à ce point en indiquant toutefois que la logique du signifiant opère, qu'elle se noue avec celle du réel. Autre effet du signifiant, donc : il orienterait – mettons au conditionnel – l'alliance.

Ce nouage au réel familial, nous pouvons l'observer dans un tout autre registre : celui de la reproduction biologique. Poser la question de savoir si tel porteur ou porteuse de prénom se reproduit plus que tel autre peut paraître absurde. Nous la suivrons pourtant, en conservant néanmoins une certaine prudence.

J'ai compté pour chaque mère et chaque père le nombre d'enfants qu'ils ont eus. Nous obtenons un taux moyen, pour l'ensemble du registre, de 3,46 enfants par personne, avec cependant des variations importantes entre homme et femme : 3,15 enfants par femme et 3,85 enfants par homme. Cette différence s'explique par les divorces, les veuvages et la polygamie dont il est difficile d'estimer l'importance par la seule lecture des registres qui ont servi de source. Il reste néanmoins que près de 20 % des hommes ont au moins deux femmes pour épouses dans leur vie.

Si nous admettons l'hypothèse que le prénom peut avoir une influence concrète et observable sur le réel des individus, nous pouvons nous demander si cette dernière peut s'observer à travers le nombre d'enfants par mère ou par père. Pour étayer cette hypothèse par une certaine épaisseur statistique, je propose ici de reprendre les trois registres utilisés plus haut en nous demandant si les porteurs de prénoms connotatifs ont plus d'enfants, par exemple, que les porteurs de prénoms religieux. À ces trois registres, nous pouvons ajouter, comme catégorie d'analyse, les « hapax » *vs* les « homonymes », les « héritiers » *vs* les « non-héritiers » et les aînés *vs* les cadets. Pour ces quatre dernières catégorisations, il manque des données concernant les femmes. En effet, celles-ci peuvent venir d'ailleurs – et dans ce cas-là, nous ne connaissons ni le rang de naissance ni le passé généalogique – ou nous les perdons parce qu'elles sont mariées dans un autre village. S'il m'est possible, dans les 54 généalogies reconstruites, de repérer les aînés et les porteurs de prénoms hérités, cela reste beaucoup plus difficile pour les femmes. Cette absence constitue une limite évidente qui invite à la prudence.

Nous avons donc une sorte de continuum allant de 2,96 enfants par femme pour les prénommées « dénotatifs » jusqu'à 4,24 pour les aînés. Chez les hommes, aucune différence majeure n'est notable entre les trois registres. Cependant, les porteurs de prénoms religieux semblent plus enclins à faire des enfants que les autres. Chez les femmes, des différences plus saillantes apparaissent. Les femmes dotées de ces prénoms dénotatifs, dont nous avons

TABLEAU 8

*Nombre d'enfants par homme et par femme,
en fonction de la catégorie des porteurs de prénoms*

	Nombre d'enfants/homme	Nombre d'enfants/femme
<i>Moyenne</i>	3,85	3,15
Prénoms religieux	3,86	3,3
Prénoms connotatifs	3,81	3,16
Prénoms dénotatifs	3,8	2,96
Prénoms hapax	3,5	3
Prénoms homonymiques	3,9	3,15
Prénoms hérités	4,12	Pas de données
Prénoms non-hérités	3,8	Pas de données
Aînés	4,24	Pas de données
Cadets	3,75	Pas de données

vu qu'ils sont souvent liés à une histoire douloureuse, font moins d'enfants que les autres, comme si l'impératif « négatif » associé à leur prénom était entendu.

Les porteurs de prénoms « hapax » font moins d'enfants que les porteurs de prénoms « homonymiques » : cela pourrait constituer un premier indice, assez maigre il faut bien l'avouer, de la relation entre homonymie et fabrication réelle de la famille. Cependant d'autres indications renforcent un tant soit peu cette hypothèse.

En effet, deux autres catégories semblent être associées à un nombre d'enfants élevé : l'aïnesse et le fait d'avoir hérité d'un prénom. Les porteurs de prénoms héritiers ont 4,12 enfants en moyenne contre 3,8 pour les porteurs de prénoms non-hérités (ce qui correspond à la moyenne). Les aînés ont 4,24 enfants contre 3,75 enfants pour les cadets. Il semble que les aînés soient plus enclins à la reproduction que les autres. L'ordre de naissance semble être une injonction à se reproduire importante, tout comme hériter d'un prénom. Or, les deux catégories se regroupent en partie : plus de la moitié des « héritiers » de prénoms familiaux sont des aînés.

Si nous faisons un classement décroissant du tableau 8 pour les hommes, nous obtenons alors deux groupes qui se répartissent d'un côté et de l'autre de la moyenne. Le premier serait celui des aînés, des porteurs de prénoms hérités, fortement homonymiques et religieux ; le second serait ceux des porteurs, de prénoms connotatifs, dénotatifs, non-hérités, d'hapax et des cadets. Le premier serait inscrit dans la logique du même, le second dans la logique de la singularité. Nous retrouvons d'ailleurs cela pour les femmes : les prénoms religieux *vs* les prénoms « hapax » et les prénoms dénotatifs.

Qu'il me soit permis ici de faire un pas de plus et de montrer que nous sommes en présence de deux types de nominations que Lacan a isolés dans son séminaire RSI³⁰ (13 mai 1975), à savoir nomination symbolique pour le

30. Jacques LACAN, *RSI*, Paris, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, séminaire 1974-1975.

TABLEAU 9*Classement en fonction du nombre d'enfants*

	Nombre d'enfants/homme
Aînés	4,24
Prénoms hérités	4,12
Prénoms homonymiques	3,9
Prénoms religieux	3,86
<i>Moyenne</i>	3,85
Prénoms connotatifs	3,81
Prénoms dénotatifs	3,8
Prénoms non-hérités	3,8
Cadets	3,75
Prénoms hapax	3,5

premier groupe et nomination imaginaire pour le second. Marc Darmon en donne une illustration clinique très pertinente :

« il existe des illustrations cliniques de cette nomination imaginaire, lorsque par exemple un enfant reçoit le prénom d'un frère mort dont le deuil n'est pas fait ; la clinique témoigne alors des effets d'inhibition d'un tel dispositif. La nomination imaginaire, c'est plus généralement les références ancestrales et les circonstances familiales imaginaires dont l'enfant porte la trace [...] La nomination symbolique est celle qui inscrit le sujet et son père dans la lignée, c'est-à-dire qu'elle suppose la castration³¹, mais aussi, [...] en même temps que cette nomination la prescription du symptôme »³².

N'allons pas plus loin que ce repérage de la présence de ces deux nominations, l'une symbolique, associée au maintien de la lignée qui se traduit dans le réel par un nombre plus élevé d'enfants ; l'autre imaginaire, associée à une inhibition qui se traduit par un nombre plus faible d'enfants.

Voilà sur quoi vient achopper un moment la réforme kémaliste. L'homonymie règne non par manque d'imagination et d'inventivité – un court séjour dans un village anatolien vaccine définitivement contre ce genre de préjugés – mais parce qu'elle soutient la fabrication de la famille. Cette prégnance du signifiant sur le réel peut sembler exagérée. Il reste néanmoins que dégager les logiques de l'homonymie d'une supposée inertie culturelle, reposant sur du mimétique, permet de saisir un peu mieux la rencontre entre les réformes de Mustafa Kemal et l'ordre symbolique antérieur. La logique de différenciation impulsée par l'État venait rencontrer la « logique du même », trop visible pour être prise au sérieux par les fonctionnaires, sur laquelle reposait un certain

31. Le terme est ici à entendre comme « manque symbolique » que tout un chacun connaît du seul fait qu'il est obligé d'en passer par les lois du langage pour exister.

32. Marc DARMON, *Essais sur la topologie lacanienne*, Paris, Éditions de l'Association Lacanienne Internationale, 2004, p. 399.

nombre de ressorts de la reproduction des familles villageoises. Non pas que la logique de la différenciation n'existait pas. Nous l'avons vu : les filles portent des prénoms plus singularisants que les hommes. Or, que font les femmes, une fois l'âge du mariage atteint ? Elles partent vers un autre lieu, un autre foyer, c'est-à-dire qu'elles ne contribuent pas au maintien de la famille. L'ordre symbolique est patrilinéaire – nous le savions – et il trouve appui – bien plus qu'expression – dans la chaîne de signifiants qu'il ordonne. Si nous prenons ces trois points que sont les prénoms connotatifs féminins, les prénoms hérités masculins et l'aïnesse, nous voyons alors comment l'ordre du signifiant – car l'aïnesse en fait aussi partie – vient travailler le réel de la reproduction en l'entravant ou en la favorisant. Autrement dit, cet article montre une seule chose : en voulant réformer l'Autre, l'État turc a buté sur le nouage particulier entre le symbolique, l'imaginaire et le réel.

Benoît FLICHE

Institut Français d'Études Anatoliennes, Istanbul

Nuru Ziya Sokak, 10 P.K. 54.

TR-34 433 Beyoğlu

fliche@ehess.fr

Résumé / Abstract

Benoît FLICHE

«Bizim Mehmet»: loi patronymique, famille et homonymie en Anatolie centrale

Les réformes du chapeau, des poids et des mesures, du calendrier, de l'alphabet ou des noms de famille participent d'une révolution des signifiants orchestrée par Mustafa Kemal Atatürk. L'une d'entre elles avait pour objectif d'imposer l'obligation du port d'un nom de famille aux citoyens de Turquie, ceci pour mieux authentifier les personnes. Or ce gain d'authentification par l'État fut très relatif dans un premier temps en raison du nombre d'homonymies. Partant de l'analyse d'un registre d'état civil d'un village anatolien, cet article cherche à répondre à cette question: «pourquoi tant d'homonymes?». L'argument principal défendu ici est que l'homonymie soutient la fabrication de la famille tant dans un registre symbolique que réel. C'est sur cette modalité particulière de fabrication de la famille qui privilégie le «même» par rapport au «différent» qu'a buté dans un premier temps la réforme kémaliste de 1934.

MOTS-CLÉS: XX^e siècle, Turquie, loi patronymique, homonymie, famille, prénom, nom ■

Benoît FLICHE

«Bizim Mehmet»: patronymic law, family and homonymy in Central Anatolia Region

The reforms of the hat, weights and measures, calendar, the alphabet or of the surnames are part of a revolution of the signifiers orchestrated by Mustafa Kemal Atatürk. The surname reform was intended to impose to every Turkish citizen the obligation to bear a surname, in order to better authenticate people. However, this gain of authentication by the State was relative because of the number of homonyms. This article is based on the analysis of a civil status register of an Anatolian village, and seeks to answer this question: «Why so many homonyms?». It argues that homonymy supports the making of the family both symbolically and really. The 1934 Kemalist first stumbled on this particular method of making the family which emphasizes the «same» over the «different».

KEYWORDS: 20th century, Turkey, patronymic law, homonymy, family, first name, surname ■

La « fausse morte » et le fonctionnaire : ethnographie d'une exfoliation

Benoît FLICHE

« 8 avril 2000. Premier jour de mon terrain à Sorgun, sous-préfecture de 50 000 âmes du département de Yozgat, Anatolie centrale. Dès mon arrivée par le bus de nuit d'Istanbul, mes amis m'entraînent dans différents bureaux administratifs et à la gendarmerie. Luttant contre le sommeil et comprenant avec difficultés quel est le but de ces démarches, je finis par obtenir des renseignements du bout des lèvres. Il y a un mois de ça, Sati K., la femme de mon hôte, a perdu son père. Les enfants de ce dernier ont alors entamé des démarches pour que son épouse bénéficie de l'usufruit de la maison. C'est alors qu'"on" – l'administration, mais qui exactement ? – a déclaré que Sati K. était morte depuis... 1965. Deux témoins ont été produits devant la gendarmerie – l'un des deux est l'oncle paternel de la « fausse » morte – pour confirmer qu'il y avait bien erreur et qu'il n'y avait pas eu deux Sati dans la famille. La femme morte sous le nom de Sati serait née en 1951 tandis que Sati, elle, serait née en 1948. Finalement, il a fallu admettre qu'il y avait bien eu une autre Sati, mais que ce n'était pas elle. L'affaire fut close. "On s'est arrangé avec les gendarmes", me dit le mari de Sati.

[...] Je fus étonné par la placidité de la "fausse" morte : pour elle, c'était une démarche somme toute banale de devoir prouver que l'on est vivant. Puis j'étais surpris par la facilité avec laquelle tout cela s'était réglé. Deux témoins et l'affaire était "arrangée" ». (*Extrait de journal de terrain 2000*)

Il faut avouer que, pendant longtemps, cette histoire ne m'a pas étonné. Lors de mon terrain de doctorat, j'ai tenté plusieurs fois de démêler l'affaire auprès de mes informateurs, sans réel succès. Pensant qu'il n'y avait pas plus à comprendre qu'une simple erreur administrative, je n'ai pas poussé l'investigation et je l'ai classée dans le registre des anomalies dont l'administration turque regorge. Ces dernières ne sont-elles pas courantes ? Tout le monde connaît des anecdotes de cet ordre : une date de naissance incorrecte, un nom mal retranscrit, un genre mal enregistré lorsque le prénom est épïcène, etc. Ces défauts d'écriture sont si classiques qu'ils ont été épinglés par la littérature, notamment dans un roman, très connu en

Turquie, d'Aziz Nesin, *Yaşar ne yaşar ne yaşamaz*¹. Ce livre raconte les mésaventures d'un pauvre paysan qui, parce qu'une erreur administrative non reconnue par les fonctionnaires le déclare mort lors de la bataille de Çanakkale en 1915 alors même qu'il n'avait que quatre ans, se trouve condamné à ne pas être enregistré dans les registres d'état civil. En découle une série de malheurs – il ne peut pas aller à l'école, ne peut pas non plus hériter à la mort de son père, trouver un emploi, se marier, etc. – qui le conduit en prison.

Rien d'étonnant, donc, dans cette histoire de « fausse morte ». Pourtant, en s'y arrêtant un moment, bien des choses apparaissent curieuses, à commencer par le fait que cette femme d'une cinquantaine d'années au moment de cette affaire soit inscrite avec deux dates de naissance et que cela n'ait pas posé plus de problèmes que cela, alors même qu'elle s'est mariée officiellement en 1965, qu'elle a eu trois enfants déclarés, qu'elle a ensuite migré légalement en France, qu'elle y a travaillé, qu'elle y a passé son permis de conduire, etc. Elle est rentrée en Turquie en 1997. Elle y conduit, y dispose d'un compte bancaire, d'une assurance maladie. Il serait malaisé de voir en Sati une paysanne recluse dans un village inaccessible, un passager clandestin ou un fantôme de l'administration. Comment une telle situation fut-elle dès lors possible ? S'agit-il d'un oubli administratif, d'une fraude, d'une négligence ?

À y regarder de plus près, l'histoire de ces deux Sati apparaît donc beaucoup plus confuse qu'au premier abord. Ce n'est que dix ans plus tard, lorsque j'ai entrepris d'étudier la relation qu'entretiennent les citoyens de Turquie avec l'administration, que cette anecdote m'est revenue. Recherchant dans mes notes de terrain, dans les registres d'état civil auxquels j'avais eu accès et dont j'avais une copie, j'ai alors pris la mesure de la complexité et de la richesse de ce cas². J'ai aussi compris, comme le montre cette note de terrain, que je n'avais alors pas compris grand chose... J'ai alors repris contact avec Sati. Elle m'affirma alors, ce dont je me doutais, qu'en fait, elle avait pris officiellement la date de naissance de sa sœur aînée, et qu'elle en était satisfaite pour des raisons d'accès à des droits à la retraite. Pour ce faire, il avait fallu déclarer morte celle qui était née en 1951, c'est-à-dire... elle-même.

Que nous apprend l'ethnographie de ce que j'appellerai une « exfoliation » – car pour que l'une vive, il a bien fallu que l'autre disparaisse du registre d'état civil ? En essayant de démêler les fils de cette histoire d'une

1. Aziz Nesin, *Yaşar ne yaşar ne yaşamaz*, Istanbul, Nesin Yayınevi, 2011 [1977]. Le prénom du personnage, Yaşar, signifiant aussi « celui qui vit » ou « vivant », une traduction littérale du titre serait « Vivant, ni mort ni vif ».

2. J'ai eu accès aux registres de l'état civil de ce village de façon fortuite. C'est en cherchant les registres du village voisin, disparus depuis les années quatre-vingt, qu'un ancien maire m'a laissé les consulter. À l'origine, ces registres étaient tenus dans un bureau de la sous-préfecture : à intervalle régulier, les maires de village y transmettaient les déclarations de naissance, de mariage, de décès qu'ils étaient en charge de tenir. Ceux de ce village couvrent une période allant du milieu du XIX^e siècle au milieu des années soixante.

femme qui prit la place de sa sœur aînée, nous analyserons les relations entre villageois et administration, essentiellement marquées par une forme de négligence de part et d'autre, à travers cette série d'arrangements, d'entorses à la loi de la part tant des parents que des fonctionnaires en charge de l'enregistrement. Ce cas montre le peu d'emprise identificatoire, en définitive, de l'État turc sur ses citoyens et, plus particulièrement, ses citoyennes. Je proposerai quelques raisons de ce désintérêt étatique pour les femmes. Cela nous conduira, en forme de conclusion, à revenir sur une distinction, peut-être trop souvent jugée mineure, entre authentification et identification.

Un simple don de papiers ?

L'explication de la curieuse situation de Sati pourrait trouver une origine dans un « simple » don de papiers. Née en 1951, Sati déclare avoir été porteuse de l'identité de sa sœur née en 1948 et morte avant sa naissance. Prendre les papiers d'une sœur ou d'un frère mort était, jusqu'à récemment, chose courante dans les villages. La raison avancée est que cela dispense de démarches administratives jugées pénibles. Dans le cas présent, ce dernier argument semble un peu spécieux : le village se situe seulement à deux heures de marche de la sous-préfecture. Il ne s'agit donc pas d'un problème d'isolement mais plus d'une forme de pragmatisme, d'autant que déclarer les enfants ne donne lieu à aucun droit social. Dès lors pourquoi se presser, d'autant que jouer sur la date de naissance peut présenter des avantages. Ainsi déclarer les garçons tardivement permet de retarder la conscription, quitte ensuite, la retraite approchant, à faire une demande pour se vieillir de quelques années. Précisons ici que le changement de date de naissance, comme celui de patronymie, est relativement facile et commun en Turquie³. Dans le cas d'un changement d'année de naissance, la production de quelques témoins *ad hoc* suffit bien souvent.

Ce don des papiers des enfants morts en bas âge aux enfants survivants ne va toutefois pas sans poser des problèmes, notamment scolaires si l'enfant dépasse l'école élémentaire. Mais en congruence avec la « désinvolture » parentale concernant l'avenir scolaire de leur fille, Sati ne fut pas envoyée à l'école : elle s'occupa très tôt de ses sœurs et de son petit frère. Sati est illettrée, ce qui ne l'a pas empêchée de passer le code et le permis de conduire en France. Si elle avait suivi des études, elle aurait pu rencontrer des problèmes administratifs similaires à ceux d'une jeune fonctionnaire rencontrée à Ankara. Agée d'une trentaine d'années, originaire d'un

3. Élise Massicard, « Post-hérité. Un retour du patronyme en Turquie contemporaine ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, à paraître.

village de Sivas, cette dernière porte le nom et les papiers de sa sœur aînée défunte. Ainsi vieillie administrativement de trois ans, elle connut des difficultés pour passer les concours administratifs qui comptaient une limite d'âge. Cela orienta donc fortement sa vie professionnelle.

Dans le cas qui nous concerne, la lecture du registre d'état civil du village apporte un sérieux bémol à cette hypothèse du don de papiers d'un enfant mort. Si celui-ci avait été correctement réalisé, il aurait dû rester invisible et une seule personne aurait été enregistrée. Et Sati n'aurait pas rencontré les problèmes qu'elle a connus au moment de la disparition de son père.

Or, l'examen du registre d'état civil montre que, dans la « maison » (*hane*⁴) numéro 36 de ce village (celle des parents de Sati), sont inscrites deux filles du prénom de Sati. Elles ont bien les mêmes parents : Ahmet et Dudu. Elles sont donc sœurs. La première est née le 11 septembre 1948. Elle porte le numéro 14 des filles de la « maison » – nous la désignerons désormais comme « Sati XIV ». Elle n'est déclarée à l'état civil qu'en 1956. Seule l'année est précisée. Aucune autre information n'est indiquée : nulle précision de mariage ni de mort ne lui est associée. Vient ensuite, dans le registre, une sœur, Hamide, née le 2 avril 1952, déclarée, elle aussi, en 1956. Elle porte le numéro 15. Après quoi arrive, toujours dans l'ordre d'inscription sur le registre et issue des mêmes parents, une seconde Sati née le 2 mars 1951 et portant le numéro 18 (désormais Sati XVIII). Elle est suivie par Bagdat (numéro 19) née le 2 mars 1959, et par Durak (numéro 14 des hommes), né le 2 avril 1960. Ces trois derniers enfants sont déclarés en 1964. Nous savons que Sati XVIII est vivante et qu'elle a pris la place de Sati XIV. La question reste de savoir comment et quand.

Prénom	Rang « particulier » (<i>hususi</i>) d'enregistrement	Date de naissance	Date de déclaration
Sati	14 ^e fille	11/09/48	1956
Hamide	15 ^e fille	02/04/52	1956
Sati	18 ^e fille	02/03/51	1964
Bagdat	19 ^e fille	02/03/59	1964
Durak	14 ^e garçon	02/04/60	1964

Tableau 1. Titre à compléter.

Une première hypothèse, assez peu probable mais qui doit cependant être examinée, est que nous pourrions nous trouver devant une situation exceptionnelle dans laquelle des parents auraient donné à leurs filles le même prénom. Il est vrai que Sati est un prénom particulier : il vient du prénom masculin « Satılmış » qui signifie « qui a été vendu », Sati en est la

4. Précisons ici qu'il ne s'agit pas d'un foyer nucléaire mais d'un foyer fiscal dans lequel vit une famille élargie, c'est-à-dire plusieurs familles nucléaires.

version féminine. Sati est l'un des prénoms les plus courants dans le village (24 occurrences), après les Fatma (55 occurrences), les Döndü (36 occurrences), les Elif (26 occurrences)⁵. C'est un prénom donné lorsque la mère connaît des difficultés pour concevoir ou dont des enfants sont morts en bas âge : elle se rend « en visite » près d'un tombeau d'un saint-gisant et fait le vœu d'appeler l'enfant par ce prénom, signifiant ainsi à la Mort qu'il a été vendu au saint et qu'elle ne peut donc pas le prendre. Nommer une seconde enfant « Sati » comme le fruit d'un vœu passé auprès d'un saint est très peu probable. Tous les autres prénommés Sati ou Satılmış sont les seuls porteurs de ces prénoms dans leur fratrie.

Une autre solution serait le don du prénom d'un enfant décédé. Ce cas de figure, différent du don de papiers puisqu'il apparaît alors que le premier enfant est mort, n'est pas rare : sur les 116 cas d'homonymie familiale – deux individus parents et partageant le même patronyme ont le même prénom – que j'ai pu mettre au jour à partir du registre d'état civil, une dizaine participent de ce don de prénom. Ces cas concernent majoritairement les filles. L'aîné(e) disparu(e) est déclaré(e) *öliü* (mort), avec la précision d'une date – parfois nous avons seulement l'année. Cependant, dans deux cas, nous n'avons aucune précision. Le premier concerne un cas datant du début des années 1920. Je ne dispose d'aucune autre information : la famille comptait quelques individus au début des années trente et aurait quitté le village à ce moment-là. Elle disparaît donc du registre. Le second est celui qui nous occupe dans cet article. Là encore, rien n'indique quelle fille est morte : la première Sati est déclarée en 1956 sous le numéro 14, à l'âge supposé de huit ans. Si l'on en croit le registre, elle devait donc être vivante, au moment où sa sœur naît en 1951. Cette dernière est déclarée en 1964, soit à l'âge de treize ans. L'hypothèse du don de prénom est donc difficilement tenable.

À cette hypothèse de l'homonymie peut s'ajouter celle de la paronymie suivie d'un défaut d'écriture. Les prénoms peuvent être mal enregistrés et être sujets à des erreurs d'écriture, surtout dans certains cas comme Durak/Turak ; Duran/Turan, etc. Nous trouvons de nombreux cas de paronymies entre frères et sœurs : certains parents jugent plaisant de conserver une certaine homophonie entre les prénoms de leurs enfants successifs, comme par exemple Ayten et Aysel, Erdoğan et Doğan, etc. Cependant, dans le cas de Sati, aucune ambiguïté n'est possible avec un autre prénom existant dans le stock onomastique du village : il n'existe pas de Şadi, Sali ou Sami dans ce village. La paronymie doublée d'un défaut d'écriture semble exclue.

Résumons. À la seule lecture du registre, il semble improbable que la substitution d'une Sati à l'autre ait résulté d'un don de papiers ni d'un don du prénom d'un aîné disparu précocement. En effet, si la première Sati était morte en bas âge et que ses parents avaient donné ses papiers à la cadette,

5. Ces calculs d'occurrences sont effectués à partir des registres d'état civil couvrant une période allant du milieu du XIX^e siècle au milieu des années 1960.

on ne comprend pas pourquoi une seconde Sati apparaît dans le registre. Si l'aînée est bien morte avant 1951, on ne comprend pas pourquoi les parents ont déclaré, en 1956, la seconde Sati comme étant née en 1948, d'autant que sa sœur cadette Hamide, elle, était déclarée née en 1952. Et si nous sommes dans la situation où l'aînée était vivante au moment de la naissance de sa sœur, alors nous sommes devant un cas exceptionnel où deux sœurs portent le même prénom, ce qui paraît très peu probable. Notons enfin que le fait pour deux enfants d'être enregistrés sous le même prénom n'a visiblement pas inquiété le fonctionnaire en charge de l'enregistrement. Les autres anomalies notables, telles que les dates de naissance – deux enfants seraient nés le 2 avril et deux autres le 2 mars, cela à quelques années d'intervalle – peuvent indiquer une forme de négligence dans les modes d'enregistrement.

L'hypothèse la plus probable est qu'en 1956, Sati XVIII, née en 1951, n'a pas été déclarée sans doute parce qu'elle avait déjà pris l'identité de sa sœur aînée décédée et non déclarée alors. Il y a donc eu une substitution d'identité « classique » : la petite fille, née après une aînée morte, prend l'identité de cette dernière. L'affaire aurait pu en rester là. Seulement, en 1964, ses parents firent l'erreur de la déclarer en même temps que sa sœur, née en 1959, et son frère, né en 1960. Elle apparaît alors dans le registre sous sa bonne date de naissance : 1951.

Quand reprend-elle l'identité de sa sœur, Sati XIV ? Et pourquoi se trouve-t-elle alors exfoliée ? Les considérations de retraite semblent alors peu probables. Le calcul est plus immédiat : il s'agit d'un mariage. En 1965, Sati n'a que 14 ans. Or, il lui est proposé un mariage avec une famille importante du village voisin, situé à une heure de marche du sien. Elle n'a pas l'âge légal pour convoler. Il serait alors bon de la vieillir de quelques années : elle se marie alors sous la date de naissance de son aînée. La preuve nous est donnée par le registre d'état civil du village où elle s'est mariée. Nous y voyons son mari Bektaş, ses trois enfants et Sati, désignée comme *evli* (E), mariée, née le 11 septembre... 1946. Admettons une nouvelle erreur d'écriture portant sur l'année – 1946 au lieu de 1948 – et reconnaissons que plusieurs indices vont dans le sens d'une substitution à ce moment-là. Sati sait que sa date de naissance n'est pas la sienne. Elle distingue très nettement les deux dates : officiellement, elle est née en 1948 mais dans la vie de tous les jours, elle est née en 1951. Ainsi, elle rappellera lors d'une conversation à propos de sa belle-mère en 2001, durant laquelle elle se plaignait de ne plus supporter les remarques de cette dernière, qu'elle venait d'avoir cinquante ans. Par ailleurs les deux époux déclarent volontiers avoir le même âge, en soulignant que cela fut un critère important lors de leur mariage. Mariée avec la date de naissance de sa sœur aînée, Sati XVIII disparaît.

Le flou et l'éლისion

Ce « laxisme » n'est pas le seul fait des parents. Il l'est aussi des fonctionnaires qui (s')arrangent (de) ces situations. Cela se traduit dans le fait de donner à ces enfants souvent une date de naissance « erronée ». Elle ne correspond pas à la date de l'enregistrement mais à une même date de naissance, à savoir le 1^{er} du mois. Ce mode d'enregistrement des enfants est une malfaçon de l'administration, qu'elle signifie d'ailleurs en ayant recours à cette date du premier du mois de façon quasi systématique. Les fonctionnaires pourraient tout à fait maquiller cela en donnant des dates de naissance aléatoires. Cette occurrence est si forte dans les registres civils, qu'il est possible d'utiliser cet indice pour calculer le pourcentage d'enfants dont la date de naissance n'est pas connue au moment où ils sont déclarés. Dans le village du mari de Sati sur lequel j'ai travaillé, de 1926 à 2001, ces enregistrements le « premier du mois » représentent près de 28 % des naissances pour les filles et environ 22 % pour les garçons⁶.

Ce flou et ces malfaçons concernant la date de naissance ne sont pas sans conséquence au niveau de l'administration. Tout d'abord, il est possible de changer assez facilement de date de naissance, ce qui permet un volant de pratiques frauduleuses. Ensuite, la date de naissance ne semble pas être utilisée systématiquement comme un identifiant sûr. Je prendrais comme exemple le cas d'une homonymie qui a failli se finir tragiquement. À la fin des années quatre-vingt dix, l'une de nos connaissances était sur le point de sortir du territoire turc à l'aéroport Atatürk (Istanbul). La police l'arrête au moment où elle passe le contrôle des passeports, sans justification, la met à l'écart et l'interroge très sévèrement. Ils la prennent pour une partisane du PKK. Elle aurait en effet une homonyme, issue de la même ville, qui aurait rejoint le mouvement armé. L'interrogatoire et la vérification d'identité durent plus de 48 heures. Finalement elle arrive à joindre un ami avocat qui prouve l'homonymie. Elle est libérée, sans excuses. Dans cette histoire, le patronyme et le prénom inscrits sur la carte d'identité nationale ne sont pas mis en doute par les fonctionnaires. En revanche, l'élément différenciateur qu'est la date de naissance ne fut pas retenu par les policiers.

Ces arrangements entre l'administré et l'administrateur dans l'enregistrement ne se limitent pas à la date de naissance. Cela s'étend à la déclaration de la maternité. La mère biologique n'est pas toujours la femme déclarée comme mère, notamment dans les cas de polygamie, surtout lorsque cette dernière est « causée » par une « stérilité » supposée de la

6. Nous trouvons une disparité fille-garçon : les paysans sont visiblement moins pressés de déclarer les filles que les garçons. 30 % de ces « premiers du mois » pour les hommes et 40 % pour les femmes sont en fait des « premier janvier ». Les enfants nés le premier janvier représentent au total 9 % des naissances (6,7 % pour les garçons, 11 % pour les filles).

première femme. Rappelons que dans les années cinquante et soixante, la polygamie n'était pas rare. Le premier mariage se faisait devant le maire, le second seulement avec *imam nikahı*, c'est-à-dire qu'il n'avait aucune valeur légale. Parfois, le père déclarait l'enfant comme de sa première femme et non de sa seconde, la mère biologique⁷.

Le flou et la négligence des fonctionnaires chargés de l'état civil ont donc rendu possible cette indistinction des deux Sati. On peut y voir une façon de laisser des possibilités de jeux, de la part des administrateurs et des administrés : la formalisation administrative n'est peut-être pas toujours ce qui compte dans les relations administratives. Il demeure néanmoins que Sati est restée pendant plusieurs années avec deux dates de naissance possibles : 1948 et 1951. Même si elle s'est mariée en prenant la date de 1948, il reste néanmoins que sur le registre de son village d'origine, il était impossible de savoir laquelle était véritable. Un autre élément a donc rendu possible cette translation : le fait que Sati se marie et change de nom, disparaissant ainsi de sa famille pour intégrer la famille de son mari.

Le mariage d'une fille est une séparation nette avec sa famille. Excepté lorsqu'il concerne un cousin, il est vécu comme une sorte de mort signifiée dans la nuit qui précède le mariage : la « nuit du henné » (*kına gecesi*). Cette cérémonie où l'on pose du *kına* dans les mains de la future mariée est le moment où la fille fait ses adieux à sa mère⁸. La fille doit d'ailleurs pleurer lors de ce rituel, même si elle est heureuse – d'où des scènes parfois cocasses où la jeune mariée « se force » à être triste.

Après la cérémonie de mariage, la femme part dans la famille de son mari et ne doit plus revenir pendant quarante jours. Ce nombre de quarante, dans ce rite de passage, est bien sûr important : il revient dans les deuils et lors des naissances⁹. Une fois passée sous le toit de son mari, la femme perd son identité de « jeune fille » (*kız*). Elle devient une femme (*kadın*) de la famille et prend le nom de son mari, comme le prévoit la loi¹⁰. Son identité de jeune fille est gommée. Dans l'imaginaire, associée à la terre, elle est « sans caractère ». Celui qui confère l'identité aux enfants, c'est la graine, c'est l'homme, pour reprendre l'analyse qu'en donne Carol Delaney¹¹. Nous retrouvons cet effacement lors de la collecte orale des généalogies où l'on a toujours beaucoup de peine à obtenir des renseignements sur l'origine des femmes, ne serait-ce que leurs noms de famille.

7. Une autre pratique assez courante était le don d'enfants à l'intérieur de la famille. J'ai eu l'écho de plusieurs histoires où une femme donnait un enfant à sa sœur stérile.

8. Le *kına* est une plante importante dans l'islam ; il semble significatif qu'elle soit utilisée pour la femme – et non pour l'homme – au moment de son mariage et de sa mort. On oint les pieds et les mains de la morte durant la veillée funéraire.

9. Michèle Nicolas, *Traditions populaires turques. Les naissances*, Paris, Publications orientalistes de France, 1972.

10. İbrahim Aksu, *The Story of Turkish Surnames: An Onomastic Study of Turkish Family Names, Their Origins and Related Matters*, Çanakkale, Olay Gazete, 2006.

11. Carol Delaney, *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley, University of California Press, 1991.

Ce gommage est également effectif dans l'administration. Une femme, jusqu'à récemment, ne peut pas conserver son nom de jeune fille. Cette élimination administrative ne s'arrête pas là. Elle change de numéro de « *kütiük* » (registre), nécessaire pour toute démarche administrative. Lui-même comporte trois numéros : le numéro de *cilt* (registre/volume), le numéro de famille (« *hane* ») et le rang « particulier » (*hususî*) d'enregistrement (qui distingue filles et garçons, comme constaté plus haut). La femme, en se mariant, intègre la famille de son mari et prend le numéro de *cilt* et celui de famille de son mari. Cette exfoliation se voit très bien dans les registres informatiques d'état civil du village où Sati s'est mariée et que j'ai pu consulter. Créés depuis 2002 à partir des registres manuscrits, ils comprennent comme informations : le sexe de la personne, son numéro d'identifiant, son nom, son prénom, le prénom de son père, le prénom de sa mère, sa date de naissance, la sous-préfecture du lieu de naissance, la situation de famille. Les deux indications fondamentales que sont le nom de jeune fille et le village d'origine des épouses n'apparaissent pas, alors qu'elles pouvaient très bien figurer puisque dans les registres manuscrits des maires se trouvaient écrits les mariages (le fils de X épouse la fille d'Y). Il est donc ainsi *a priori* impossible de distinguer les épouses des « sœurs » sur la seule base de ce registre : l'identité originelle de la jeune épouse est totalement effacée ; elle est agrégée à la famille de son mari de telle façon que l'on ne peut savoir d'où elle vient. Son extériorité primordiale a été effacée.

Dès lors, Sati mariée, elle devient une femme de la famille de son mari. Enregistrée dans sa « nouvelle » famille, elle peut continuer son existence sous cette nouvelle identité. Cette adoption explique qu'elle ait pu ensuite migrer en France sans jamais être inquiétée. En tant qu'épouse, elle ne connaîtra aucune difficulté administrative. Ce n'est que lorsqu'elle a fait prévaloir sa filiation – la fille d'Ahmet – que fait retour le souvenir d'une morte et l'oscillation entre deux dates : 1948 ou 1951 ?

La correspondance de cette technique de recensement administratif avec l'effacement de l'identité « première » des femmes par les administrés dans la sphère privée est manifeste. Dans l'Anatolie rurale, il n'est pas rare, lorsque l'on demande à un villageois le nombre d'enfants qu'il a, qu'il réponde par le nombre de fils dont il peut se prévaloir – avec cette équivoque significative du mot « *çocuk* », qui désigne aussi bien l'enfant que le garçon dans le langage quotidien : une façon explicite de dire que les filles ne comptent pas. Seuls importent, dans le processus familial de reproduction, les hommes. Que les modes de représentation populaire de la filiation soient économes de l'origine des femmes peut s'expliquer, mais que l'on retrouve le même « oubli » du côté de l'administration interroge : l'objectif de ce registre est d'identifier les personnes ; or, en procédant de la sorte, le recensement perd en informations. Celles-ci sont en tout cas jugées inutiles. Ce jugement peut s'expliquer tout d'abord par une conception de la filiation, comme indiqué précédemment : l'identité passerait principalement par le père, l'origine de la mère étant minorée, si ce n'est effacée. Pourtant cet

effacement de l'identité de la jeune fille ne s'explique pas uniquement par le primat donné au masculin : qu'une identité prime sur l'autre n'implique pas que l'on efface cette dernière. Or, c'est bien cela qui se passe dans ce registre ou dans la récitation des généalogies familiales. Toute manifestation d'une identité « autre » semble s'envisager sous l'angle de la compétition. Cette passion du « un » ne se limite pas seulement à la sphère de la parenté.

Conclusion

De quoi s'agit-il en définitive dans cette histoire de fausse morte ? Uniquement d'une série de négligences, d'arrangements, d'entorses à la loi de la part tant des parents que des fonctionnaires en charge de l'enregistrement ? Il est ici aussi question d'autre chose qui n'apparaît que difficilement et que nous ne pouvons appréhender qu'en ressaisissant la différence entre identification et authentification.

Revenons donc un instant sur cette différence entre authentification et identification et introduisons tout de suite une première distinction entre les deux termes en rappelant l'usage psychanalytique de « l'identification », qui désigne les processus conscients ou inconscients qui mènent un sujet à « s'identifier à » (quelque chose, quelqu'un), c'est-à-dire pour reprendre la définition qu'en donne Jacques Lacan, la transformation opérée sur un sujet lorsque celui-ci assume une image¹². Ces derniers doivent être différenciés des processus qui sont du ressort de « l'identification de » – des administrés, des citoyens, des contribuables, des appartenances confessionnelles, etc. – dont les institutions et les États sont de grands spécialistes. Lorsque nous parlons d'identification en sciences sociales, il est plutôt fait référence à ce second usage¹³, bien que nous ne puissions pas ignorer les liens entre « identification à » et « identification de » : le nom et le prénom en sont l'exemple le plus classique. Nous nous identifions subjectivement à nos nom et prénom(s), et nous sommes identifiés par eux.

En Europe, si nous suivons la lecture qu'en donnent Ilse About et Vincent Denis¹⁴, nous noterons que ces identifications étatiques ou institutionnelles sont travaillées par la nécessité d'authentification : il ne suffit pas

12. Jacques Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.93.

13. Gérard Noiriel (dir.), *L'identification, genèse d'un travail d'État*, Paris, Belin, 2007 ; Isabelle Grangaud, Nicolas Michel, *L'identification*, dossier de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, 2010 ; Ilse About, Vincent Denis, *Histoire de l'identification des personnes*, Paris, La Découverte, 2010.

14. *Ibid.*

d'être le possesseur d'un document identificatoire, il faut s'assurer que vous êtes le « bon » ; le lien entre le signifiant identificateur et son possesseur doit être authentifié. Ce lien « authentique » s'effectue au moyen d'une « empreinte », d'une marque de l'individu dans la matière, d'une image « négatif » de sa présence dans le réel, d'une trace. Que cela soit la mèche de cheveux dans les sceaux du Moyen Âge, la description des traits physiques, l'empreinte digitale, les bertillonnages de la fin du XIX^e siècle ou les dernières technologies biométriques, il semblerait qu'il s'agisse de privilégier une logique de l'empreinte qui établit la preuve que la relation entre le signifiant identificateur et l'individu qui le porte – volontairement ou non – n'est pas falsifiable. Je qualifierai cette logique d'*authentificatoire*. Elle repose sur un « paradigme indiciel » pour reprendre l'expression de Carlo Ginzburg¹⁵ : un lien fort, de ressemblance ou de contiguïté, existe entre le porteur et l'objet qui fait preuve. Nous pourrions retraduire cela – mais est-ce plus lisible ? – en ces termes : un individu est porteur de signifiants identificatoires (prénom, nom, numéro de sécurité sociale, etc.) ; ce qui vient attester de l'authenticité de ce lien est une image prise sur le réel du corps : une photographie, une empreinte. Pour faire un pas de plus vers l'abstraction, nous pourrions dire que le signifiant se trouve indexé à une image articulée à un réel. Il ne fonctionne qu'à cette condition. C'est l'image, et non le signifiant, qui fait la loi, et elle fait d'ailleurs la loi au signifiant identificatoire qu'elle assujettit. Autrement dit, dans les situations d'authentification, l'imaginaire a la main sur le symbolique qui, lui-même, par un effet aisément compréhensible, valide ce réel. Un passeport biométrique opère de la sorte : arrivé à une frontière, le passeport – signifiant identificatoire –, ne fonctionne et ne laisse passer le corps de l'individu à travers le sas que si l'image que produit ce corps (l'empreinte digitale) est validée. Avant cela, la photographie et sa validation par le douanier, jouaient aussi ce même rôle.

Toujours en suivant About et Denis, nous voyons que cette logique a été plus ou moins présente durant l'histoire de l'Europe. Une autre logique existait, moins régie par la nécessité de la preuve indicielle : le porteur du signifiant identificateur n'avait pas nécessairement à accomplir acte d'authentification par une « empreinte ». Dans ce cas là, « l'habit fait le moine ». Le porteur du signifiant est considéré comme le bon porteur : il ne tient qu'à lui d'en être le seul. Lorsque nous mettons notre code secret – notre identifiant – dans un distributeur automatique d'argent, il ne nous est pas demandé de faire la preuve, par l'empreinte, que nous sommes bien le propriétaire de la carte. Aucune preuve de l'ordre de l'imaginaire – du moins pas encore – ne nous est demandée si bien qu'un tiers peut retirer de l'argent à notre profit ou... à nos dépens. Dans cette logique *identificatoire*, le signifiant fait la loi, au détriment parfois de l'authentification, c'est-à-

15. Carlo Ginzburg, « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat*, n° 6, 1980, pp.3-44.

dire de l’empreinte, de l’image. Les rapports entre les trois registres se transforment. Le symbolique a désormais la main sur l’imaginaire : le signifiant « bure » confère une image valide du moine. Cet imaginaire vient déterminer le réel : porter la bure/avoir l’image d’un moine fait bien le moine. Et ce réel lui-même vient se saisir du symbolique : si tout cela tient, c’est qu’il est tenu pour vrai que le réel est porté par un signifiant non usurpé, c’est-à-dire que le porteur de la bure est un moine. Cette logique défie bien entendu notre pensée « authentificatoire », mais nous la retrouvons pourtant dans de nombreux rites. Nul besoin de revenir sur la performativité du symbolique¹⁶ pour nous rendre compte qu’ils sont efficaces parce qu’il est tenu que le symbolique est investi du réel. Authentification et identification reviennent donc à deux manières différentes de nouer ces trois registres : le réel, le symbolique et l’imaginaire.

Revenons maintenant à nos Sati. D’une logique d’authentification, nous en trouvons difficilement la trace. Si les fonctionnaires de Turquie identifient une héritière et une morte, ils ne les authentifient pas pour autant. La façon dont se règle en définitive l’histoire le laisse supposer : deux témoins suffisent à « attester » qu’il s’agit de la « bonne » Sati. La Sati vivante est jugée être celle de 1948 et non celle de 1951, puisque celle-ci est réputée morte, alors qu’il s’agit certainement du contraire. Le signifiant « valide » – « Sati K née en 1948 » – l’emporte sur le reste : il fait loi. L’authentification ne semble pas avoir été la priorité des fonctionnaires.

Cela constituera ma première hypothèse : d’une façon plus générale, et cela jusqu’à récemment, a été privilégiée par l’administration turque l’identification à l’authentification. Cela est particulièrement visible pour les femmes dont l’origine « disparaît » avec le mariage. Elles demeurent identifiées mais ne sont d’aucune façon authentifiées. Faisons un pas de plus et avançons l’hypothèse qu’avec cette préférence pour l’identification, nous sommes devant un héritage de l’Empire ottoman¹⁷.

La seconde hypothèse découle de la première et provient aussi de ce constat : dans le roman d’Aziz Nesin comme dans ce cas que j’ai présenté ici, il semblerait qu’aucune rature ne soit jamais envisagée. Il paraît impossible de signifier que le signifiant soit venu à manquer. Aucun signifiant, donc, comme signifiant du manque. À la rature, solution qui dans le cas des Sati semblait la plus naturelle, les fonctionnaires préfèrent l’élision : plutôt que d’élucider, il semblerait qu’ils aient préféré éluder ce réel. Mieux vaut une entorse qu’une rature.

16. Claude Lévi-Strauss, « L’efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, pp.205-226.

17. Je renverrais ici à trois articles qui pourraient alimenter la réflexion sur ce point : Olivier Bouquet, « *Onomasticon Ottomanicum* : identification administrative et désignation sociale dans l’État ottoman du XIX^e siècle », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, 2010, pp.213-235 ; Işık Tamdoğan, « La fille du meunier et l’épouse du gouverneur d’Adana », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 127, 2010, pp.143-155 ; Marc Aymes, « Prêts-noms. Politique du métonyme », *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, à paraître.

Si bien que nous sommes peut-être un peu plus en mesure de comprendre ce paradoxe qui frappe souvent les usagers de l'administration turque : une bureaucratie tatillonne – où la lettre prime – associée à une forme de faiblesse quant à l'emprise qu'elle peut exercer sur le réel, renonçant par là à son autorité et s'ouvrant nécessairement à la discussion. Avançons ici notre troisième hypothèse : l'existence d'une articulation lâche entre le réel et le symbolique qui ouvre un jeu où la duperie est possible. Un jeu sur la lettre ; à entendre, une littérature.

MANZARA. ANTHROPOLOGIES DE LA TURQUIE

Hélène Bayard-Çan et Benoît Fliche

Presses Universitaires de France | *Ethnologie française*

2014/2 - Vol. 44
pages 197 à 206

ISSN 0046-2616
ISBN 9782130628927

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2014-2-page-197.htm>

Pour citer cet article :

Bayard-Çan Hélène et Fliche Benoît, « Manzara. Anthropologies de la Turquie », *Ethnologie française*, 2014/2 Vol. 44, p. 197-206. DOI : 10.3917/ethn.142.0197

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



Anthropologies de la Turquie

Hélène Bayard-Çan
Université de Çukurova
Benoît Fliche
Institut Français d'Études Anatoliennes

Hélène Bayard-Çan
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Fransız Dili Eğitimi ABD
01330 Balcalı Sarıçam / Adana
Turquie
hbayardcan@cu.edu.tr

Benoît Fliche
Institut Français d'Études Anatoliennes - CNRS
Fransız Sarayı
Nur-i Ziya Sokak, 10 P.K. 54
34433 Beyoğlu-Istanbul
Turquie
benoit.fliche@ifea-istanbul.net

Dans son tour d'horizon de l'ethnologie faite en Europe, *Ethnologie française* s'arrête le temps d'un numéro en Turquie. Est-ce à dire que la Turquie fait partie de l'Europe ? Il n'est pas lieu ici de rentrer dans le débat. D'autres disciplines, plus expertes, sont mieux placées pour répondre. Il ne s'agit donc d'aucune façon de l'inscrire dans un ordre politique de comparaison, mais de parler de la Turquie, anthropologiquement : une tentative de transfert de travaux d'anthropologues « de Turquie », c'est-à-dire, des chercheurs vivant, travaillant ou ayant été formés en Turquie, dans un champ disciplinaire, l'anthropologie française, où il n'est pas toujours coutumier de les croiser. Ce transfert n'est en rien évident, notamment en raison de l'absence de structuration forte de la discipline anthropologique en Turquie. Nous ne prétendons pas présenter ici un panorama représentatif de l'anthropologie faite dans ce pays, la tâche étant bien difficile à mener, tant les travaux et le paysage sont fragmentés.

L'anthropologie n'occupe pas une place centrale dans le champ académique turc même si sa présence y est attestée. Les départements d'anthropologie sont peu nombreux et regroupent autant l'anthropologie sociale que l'anthropologie physique et la préhistoire. Citons l'université d'Hacettepe (Ankara) dont le département d'anthropologie a été fondé par Bozkurt Güvenç, l'université technique du Moyen-Orient (Ankara) où un couple de grands sociologues (Ayşe Guneş-Ayata et Sencer Ayata) a joué un rôle central, l'université du Bosphore (Istanbul) – qui connaît l'extraordinaire influence d'une grande dame de l'anthropologie turque : Nükhet Sirman –, l'université de Yeditepe (Istanbul) dont le département d'anthropologie est dirigé par Akile Gürsoy, une élève de Bozkurt Güvenç, l'université de Sabancı (Istanbul) où exerce une autre grande figure en la personne de Leyla Neyzi, et nouvellement l'université de Mardin où une équipe dynamique de jeunes anthropologues s'est mise en place. D'autres anthropologues travaillent dans des départements de sociologie, de pédagogie des sciences sociales, sans compter les chercheurs s'intéressant plus spécifiquement au folklore qui se trouvent dans des départements de turcologie, aux côtés de linguistes et de chercheurs en littérature, comme par exemple Erman Artun de l'université de Çukurova (Adana).

La Turquie ne manque donc pas d'anthropologues, mais on y repère deux profils qui semblent se côtoyer sans toujours se voir : des anthropologues souvent formés à l'étranger ou dans des grandes universités des métropoles que sont Istanbul et Ankara et qui sont résolument tournés vers l'étranger et publient dans des revues internationales, et des anthropologues en poste dans des universités d'autres villes, publiant essentiellement en turc.

■ Un champ académique peu structuré

En Turquie, le champ académique de l'anthropologie n'est guère structuré. Si des anthropologues de renom comme Nükhet Sirman à l'université du Bosphore, Yael Navaro-Yashin à Cambridge (UK) ou Leyla Neyzi à l'université Sabancı à Istanbul forment de jeunes anthropologues turcs, dans le pays ou à l'étranger, la faiblesse des relais institutionnels que reflète la quasi-absence de revues, de colloques et d'associations ne favorise pas l'émergence d'un champ de l'anthropologie « turque ». Nous ne pouvons que partager ici le point de vue de Jenny White lorsqu'elle écrit en 2006 : “A lamentable and puzzling aspect of the anthropology of Turkey is that, while current theories are applied and cutting-edge topics explored, Turkish data is rarely used to develop new theoretical approaches that have an impact on the field as a whole. Ever-smaller fragments of society are studied and then only in Turkey, leading to a kind of intellectual provincialism. [...] The anthropology of Turkey is growing in visibility, but without the theoretical innovation that indicates a mature field” [White, 2006 : 88].

La critique peut sembler sévère. Elle n'est pas seulement le fait de l'anthropologue et romancière américaine. Zerrin Tandoğan fait le même constat [2008]. L'anthropologie en Turquie est surtout caractérisée par son éclectisme et son absence de questions communes. Jenny White pose donc une question centrale : les transferts s'effectuent en sens unique. Les anthropologues travaillent en Turquie avec des outils hérités d'une histoire théorique qui n'est pas toujours en relation avec celle du pays. Ce trait a été bien saisi par Alan Duben dans une conférence sur les “Turkish studies”, organisée en 2012 à l'université de Bilgi¹ : les anthropologues sont des “électrons libres” qui œuvrent souvent chacun de leur côté, sans volonté de former un champ pour une anthropologie de Turquie, ce qui est particulièrement visible dans le jeu de références : il est assez curieux de voir combien les anthropologues travaillant sur la Turquie se citent peu mutuellement². Ce numéro n'échappe d'ailleurs pas à ce constat : nos bibliographies sont hétérogènes. Quelques grands noms se retrouvent d'un article à l'autre – Bourdieu, Giddens, de Certeau. Mais là encore, nous ne faisons pas référence à la même partie des travaux de ces auteurs. La situation n'est donc absolument pas comparable à celle du champ des études ottomanes, par exemple, beaucoup plus structuré et articulé autour de références, de revues, d'interrogations communes. Autrement dit, si nous pouvons compter des anthropologues en Turquie, il est difficile d'y voir un champ. Nous rejoignons ici le constat fait par White [2006], Tandoğan [2008] ou encore Özgen [2007]. L'anthropologie semble s'y développer sans généalogie. Pourtant, elle en a une.

■ Fabriquer le corps de la nation

L'explication tient sans doute en partie à l'histoire particulière qu'a connue la discipline dans ce pays. Depuis plus d'un siècle et demi, voire bien avant [Okay, 2012] la « Turquie » fut effectivement un espace de recherche de l'anthropologie, avec ceci de particulier que,

1. Université de Bilgi, IFEA, Mercator, *Contemporary Turkish Studies at a glance* ; 13-14 octobre 2012.

2. Nous devons toutefois rappeler l'existence d'un bon dictionnaire de l'anthropologie en turc qui pourrait faire socle commun. Malheureusement, édité en 2003, il est dorénavant difficilement trouvable [Emiroğlu et Aydın, 2003].

moins que la recherche de l'écriture d'une différence, il s'agissait avant tout d'ethnographier le « propre », le semblable, le même, l'identique. La plus grande méfiance à l'égard de toute altérité, de toutes « coupures culturelles » pour reprendre l'expression de Michel de Certeau [1975: 245], est perceptible dès les premières enquêtes. La première raison tient sans doute à cette emprise du discours nationalitaire sur l'anthropologie dès son introduction à la fin de l'Empire ottoman [Özbudun Demirer, 2011].

Le long XIX^e siècle ottoman – il s'arrête avec la naissance de la République en 1923 – voit le basculement d'une logique d'empire qui ne se souciait que fort peu de l'hétérogénéité des populations de son territoire, à une logique nationale. Depuis la fin du XVIII^e siècle, l'espace ottoman n'est plus en « expansion » ; il se replie derrière une frontière, fixant ainsi une identité pour les éléments contenus à l'intérieur de l'ensemble qu'elle entend clore [Sigalas, 2007]. Émerge un signifiant qui désignait alors les paysans, *türk*, largement introduit par le monde savant de la « turcologie » européenne auprès duquel se forme une certaine élite ottomane [Szurek, 2013]. L'hétérogénéité culturelle – n'est-il pas « l'Empire de la différence » pour reprendre le titre de l'historienne Karen Barkey [2008] ? – fait place à l'obsession de l'homogénéité territoriale. Nous savons à quoi conduisit l'ingénierie « démographique » mise en place notamment par le parti des Jeunes Turcs [Dundar, 2006 ; Sigalas et Toumarkine, 2008 ; Sigalas, 2011] : des bouleversements ethniques et démographiques sans précédent dans cette région du monde et, notamment, à la tragédie arménienne. Celle-ci ne date pas de la fin de l'Empire ottoman. Comme nous le rappellent Sigalas et Toumarkine [2008], la Sublime Porte a utilisé à de nombreuses reprises la déportation et les implantations forcées comme instruments de sa politique de peuplement. Toutefois, la fin du XIX^e siècle voit s'intensifier ces mesures qui n'avaient d'autre objectif que de « compter » les populations « différentes » qui n'étaient pas « turques » et « musulmanes », rendre homogène cet espace dorénavant clos, notamment par le biais de l'établissement de recensements et une ethnocartographie précise [Dundar, 2006]. Jusque-là, ce n'était pas là une véritable préoccupation de l'État. À la fin du XIX^e, l'État ottoman veut savoir qui et où sont ses sujets pour mieux les contrôler. Ainsi les actes de « déportation » n'ont-ils pas concerné les seuls Arméniens – dans ce cas d'ailleurs, il ne s'agissait évidemment pas d'une « seule » déportation. Les Juifs, les Bulgares, les Rums, les Albanais, les Arabes, les Géorgiens, les Lazes, les Tcherkesses, les Tziganes, les Kurdes, les Nestoriens, les Syriques, tous furent touchés [Dundar, 2006]. À la fin de l'Empire ottoman, « l'écriture de la différence » n'était donc en rien un hommage à cette dernière. Elle fut portée par une volonté politique de la réduire, voire de l'exterminer.

Le passage de l'Empire ottoman à la République de Turquie a longtemps été vu comme une rupture de régime. Il en va autrement aujourd'hui où de nombreux travaux tant d'historiens [Bouquet, 2008 et 2011], de politologues [Aymes, Gourisse et Massicard, à paraître], que d'anthropologues [Meeker, 2002 ; Zürcher, 1984] ont montré la continuité tant au niveau du personnel, des idéologies que des pratiques politiques. Bien sûr Mustafa Kemal Atatürk procéda à un changement d'alphabet, de système de poids et mesures, à une invention de la langue turque, et à une réforme des patronymes [Bouquet et Fliche, 2013]. À cette révolution des signifiants, il faut aussi ajouter cette fameuse « laïcité » qui fait tant couler d'encre depuis³.

Dans ce grand mouvement républicain, l'anthropologie a joué un rôle qui n'est pas des plus honorables. Son développement est soumis à cette logique « du même » dans la continuité de l'Empire. Elle se dit alors « biologique ». « Anthropologie de la Turquie » serait alors presque à entendre comme un renversement entre objet et discipline. Dans les années 1930, l'anthropologie n'étudie pas la Turquie : elle la construit [Özbudun Demirer, 2011] et, dans la continuité du discours nationaliste des Jeunes Turcs, Mustafa Kemal

3. Rappelons ici que jamais la religion n'a été alors autant affaire d'État et que la direction des Affaires religieuses (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) avait pour mission, dès sa fondation en 1924, d'encadrer la religiosité des citoyens turcs. La Turquie est un pays qui est loin de connaître une séparation stricte entre religion et État : les imams y sont fonctionnaires ; le budget du *Diyanet* reste l'un des plus importants de la république.

Atatürk veut donner un corps, littéralement, à la nation. Il va donc impulser l'anthropologie raciale par le biais notamment de sa fille adoptive, Afet Inan. Les Anatoliens seraient brachycéphales, à en croire l'enquête anthropométrique réalisée à la fin des années 1930 par cette dernière. Voici un caractère phénotypique, partagé par une population et saisi dans le discours nationaliste. C'est dans ce contexte de raciologie scientifique et de racisme politique que s'élabore la mesure de la « nation turque » [Toprak, 2012].

La raciologie scientifique du XIX^e siècle a pris pied en Turquie par l'intermédiaire d'Eugène Pittard qui dirigea le doctorat d'Afet Inan et fut l'ami d'Atatürk. La jeune république passe alors, comme discours scientifique légitimateur, d'une sociologie durkheimienne à une anthropologie racialisante. Cette racialisation s'explique par le contexte international marqué par la montée du nazisme et du fascisme, qui prennent appui sur l'imaginaire de la race et construit par l'anthropologie physique. Pour Atatürk, l'enjeu est de donner un corps à la nation et d'en projeter l'image aux autres nations, fut-elle celle de la brachycéphalie.

Depuis plusieurs décennies, la brachycéphalie faisait, en effet, l'objet d'un débat entre anthropologues physiques. Pour un Vacher de la Pouche, le brachycéphale *Homo Alpinus* était, par exemple, un « parfait esclave », à la différence du dolichocéphale. Or, l'Anatolie, dans ce contexte de racisme international, a ce net désavantage que ses populations sont, de toute évidence, brachycéphales, donc jugées inférieures. Comment dès lors renverser le stigmate ? Mustafa Kemal Atatürk s'y emploie avec ce dont il dispose, à savoir deux théories scientifiques, plus ou moins admises à l'époque : celle d'une migration préhistorique de brachycéphales de l'Asie vers l'Europe, et celle voulant que la révolution néolithique ait vu le jour dans le Croissant fertile. Dès lors, un discours alternatif scientifique s'élabore contre celui du nazisme : ces brachycéphales migrants sont les créateurs et porteurs de la civilisation. La suite commence à être délirante. Elle s'appuie sur la « théorie de l'histoire turque » qui apparaît dès 1928 et selon laquelle les Turcs seraient les 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 sont donc la source de toutes les grandes civilisations, de la Chine à l'Amérique centrale en passant évidemment par l'Europe [Toprak, 2012]. Autrement dit, plus rien de ce qui lui est extérieur ne lui est étranger. La différence est définitivement niée. Dans ce contexte, comment une science anthropologique pouvait-elle voir le jour ?⁴

4. Il serait intéressant dans cette perspective d'analyser, à la suite d'Özbudun Demirel [2011], *Türk Antropoloji Mecmuası* (Revue d'Anthropologie Turque, publiée de 1925 à 1939) organe de presse de *Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi* (Centre de recherches anthropologiques turc). Fondé en 1925 par Atatürk, ce centre était rattaché à l'université d'Istanbul. Les premières années de *Belleten* mériteraient aussi une étude, notamment en raison du rôle qu'y jouèrent Afet Inan et Şevket Aziz Kansu, l'un des principaux fondateurs de l'anthropologie, principalement physique, en Turquie. Ce dernier occupa la chaire d'Anthropologie de l'université d'Ankara, à la demande d'Atatürk. Voir aussi sur ces questions l'ouvrage de Nazan Maksudyan [2005].

■ La rupture généalogique

Après la Seconde Guerre mondiale, en suivant la tendance mondiale, l'anthropologie biologique cède lentement le pas à des études plus « sociales ». La discipline a cependant du mal à être autonome. Prise en étau entre le folklore [Öztürkmen, 1998] et la sociologie « rurale », elle ne trouve qu'une place marginale dans le paysage universitaire, alors même qu'elle avait reçu le soutien du premier président de la République [Magnarella et Turkdoğan, 1976 ; Özbek, 1998]. Bien sûr de grands noms comme Nermin Erdentuğ, Bozkurt Güvenç, Mübeccel Kıray, ont donné une impulsion décisive à ce champ disciplinaire mais, à la suite de Tandoğan, qui souligne la méfiance de l'État vis-à-vis des anthropologues, nous devons constater que les deux coups d'État de 1960 et 1970 ont considérablement entravé le développement de la discipline.

L'anthropologie est surtout le fait de chercheurs étrangers, ou formés hors de Turquie, notamment aux États-Unis, en Angleterre ou en France comme Paul Stirling [1965],

Fatma Mansur [1972], Daniel G. Bates [1973], Peter Benedict [1974], Paul J. Magnarella [1974], Michaël Meeker [1971], Altan Gokalp [(1980) réédition 2011]. La différence – la « coupure » – cherchée est d'abord dans les villages, mais ces derniers connaissent un exode rural à partir des années 1970. Deux phénomènes commencent alors à intéresser les chercheurs : les migrations et l'urbanisation avec pour symbole le fameux *gecekondu* (littéralement « posé la nuit » et qui désigne un habitat auto-construit) [Karpat, 1976].

À la suite de Jenny White [2006], on peut observer que cette « coupure culturelle » entre le monde urbain et le monde paysan – en migration et en voie d'urbanisation – constitue l'une des sources d'inquiétudes majeures pour les chercheurs comme pour les politiques, et que, dès lors, il s'agit moins encore une fois de réduire cette coupure, que de voir en quoi ces « masses » de migrants « s'intègrent » ou non dans le monde urbain. Si l'anthropologie inquiète, c'est en raison de la relation qu'elle entretient avec la différence. Or, dans une société où l'unité est promue comme idéologie officielle et dans un contexte de guerre portant sur une revendication identitaire (la « kurdicité »), toute évocation de la différence conduit à l'accusation de séparatisme [Massicard, 2002], situation très similaire à celle observée en Iran [Bromberger, 2013].

Il faut attendre les années 1980, notamment avec les travaux d'Andrews sur l'ethnicité [1989], de Carol Delaney concernant la construction symbolique de la parenté [1991] ou de Nükhet Sirman étudiant la relation entre l'État et la famille [1990], pour qu'apparaisse un regard anthropologique détaché de cette volonté de « normalisation » de l'objet étudié, pour que s'écrive une anthropologie soucieuse de rendre compte de la différence, sans volonté de la réduire. Ces années marquent à plus d'un titre une rupture. Si la dépolitisation de la société par le coup d'État du 12 septembre 1980 est à relativiser [Dorronsoro, 2005], il est remarquable de constater que, dans le même temps, l'anthropologie se dégage des perspectives étatiques. La rupture avec cette anthropologie « étatique » était en germe depuis longtemps. Pour reprendre une expression d'Öztürkmen concernant le travail du grand folkloriste Peter Boratav⁵, l'ethnologie et l'anthropologie se sont « dénationalisées » [Öztürkmen, 2005].

En 1980, elles sont un savoir en dissidence et prennent dès lors justement cet État, dont nous devons répéter ici qu'elles en sont les filles, comme objet d'étude⁶. S'affirme alors une lecture nettement politique. Les travaux de Bellér-Hann et Hann [2001], Meeker [2002], White [2002, 2004, 2012], Shankland [2003], Kandiyoti et Saktanber [2002], Navaro-Yashin [2002, 2012] sont autant d'exemples de ce virage effectué par la discipline au début des années 2000. Ce recentrement sur l'État et sur la religion⁷, pris dans le cadrage de la modernité, du genre, de la laïcité et de la sécularisation, conduit parfois à occulter le quotidien, le « banal », les modes de sociabilités [Bayard-Çan, 2011], ou des thèmes plus classiques comme la parenté, les mythes [Roux, 1969], les rites, la cuisine [Sauner-Nebioglu, 1995]. Ainsi des travaux aussi stimulants que ceux d'Altan Gokalp [2011] sont-ils restés pratiquement inconnus en Turquie, pour des raisons évidentes de communication (les travaux en langue française non traduits en turc sont évidemment moins lus que les travaux en anglais). Ces publications toutefois ont inspiré quelques chercheurs anglo-saxons, comme, par exemple, David Shankland et ses travaux sur les Alévis [2003].

Ce tournant anthropologique majeur qui s'est très largement accentué durant la dernière décennie s'accompagne, paradoxalement, d'un éclatement disciplinaire dont Tandoğan a analysé les raisons [2008]. Nous l'avons vu, vient en tête l'absence d'institutions importantes – en raison de la relation tumultueuse avec l'État, surtout depuis qu'une part non négligeable de l'anthropologie a pris un tournant critique fort. À ce titre, il est significatif qu'une grande figure de l'anthropologie turque comme Nükhet Sirman soit aussi connue comme une grande féministe. La seconde raison tient à l'articulation entre champ académique et champ médiatique. En Turquie, plus qu'en Europe, le champ « intellectuel »

5. Peter Boratav, après son départ de Turquie en 1948 pour des raisons politiques, joua un rôle fondamental dans la turcologie française avec Louis Bazin, notamment dans le cadre du CNRS et de l'INALCO.

6. Le rôle central de l'État dans la Turquie moderne a été plusieurs fois souligné par les historiens et les sociologues et a été au cœur des analyses dans les années 1990 [voir par exemple Göle 1993 ; Kastoryano, 1996].

7. Un exemple de cette lecture d'anthropologie « politique » du religieux pourrait être l'ouvrage fondamental de Martin Van Bruinessen [1992]. Un autre exemple, récent, serait le livre de Cihan Tuğal [2009] qui livre une analyse pertinente de la « révolution passive » impulsée par l'AKP. Les pratiques quotidiennes de la religiosité semblent un objet un peu délaissé. Nous noterons cependant, très récemment, l'ouvrage de Christopher Dole [2012] portant sur une « sainte » vivante anatolienne.

articule ces deux champs : la consécration d'une carrière académique s'effectue dans celui des médias. Réussir comme académicien, c'est réussir dans le champ médiatique, avoir en charge une chronique dans un journal national, par exemple, intervenir dans le débat public – dont la vitalité est parfois surprenante pour un observateur étranger. Prendre la parole hors des murs de l'université est donc le signe que l'on a réussi. Or, si quelques ténors de la discipline savent se faire entendre, il faut bien admettre que la voix de l'anthropologie reste très largement inaudible, à la différence de la sociologie, de la science politique ou de la philosophie qui a une place centrale et dont le dynamisme tranche considérablement avec ce que nous pouvons connaître en France. Ainsi une revue comme *Monokl*, récente, tenue par de « jeunes » philosophes, joue-t-elle un rôle considérable dans la vie intellectuelle turque. Il n'est d'ailleurs pas insignifiant que cela soit encore un philosophe, Ferhat Taylan, qui ait pris l'initiative de faire traduire et d'éditer *Par delà nature et culture* de Philippe Descola [2013]. Ajoutée à cette structuration particulière du champ académique, peu autonome par rapport à celui des médias, l'individualisation des carrières – phénomène qui ne touche pas seulement l'Hexagone – induit que chacun travaille avec son cadre théorique, sa bibliographie, ses questions thématiques. Le système d'évaluation de la carrière de chacun en fonction des points ne favorise pas les anthropologues qui ont peu de revues où publier. Le système universitaire pousse à l'extraversion et à la migration internationale. De nombreux anthropologues turcs trouvent aujourd'hui des postes à l'étranger, notamment aux États-Unis ou en Angleterre.

Enfin, l'anthropologie turque n'échappe pas au phénomène d'atomisation du champ scientifique de la discipline au niveau mondial. Les anthropologues parlent-ils encore ensemble ? Rien n'est moins sûr, tant les objets de recherche se sont particularisés. Et paradoxalement, la structuration du monde académique en *studies* ne vient en aucune façon faciliter le dialogue entre chercheurs. Aujourd'hui « dénationalisée » mais très vive politiquement, l'anthropologie en Turquie a du mal à voir émerger une anthropologie de Turquie. Devons-nous le déplorer ? Rien n'est moins sûr : n'est-ce pas le signe de la vitalité de la recherche ? Par ailleurs, si nous sommes dans cette temporalité « d'éclatement » des références théoriques et thématiques, rien n'interdit un possible ressaisissement autour d'enjeux scientifiques centraux. Qu'en sera-t-il de la Turquie demain ?

Ce numéro n'a donc pas pour objectif de proposer un « tableau » de l'anthropologie de Turquie, tout simplement parce que l'exercice est impossible. Il s'agit plutôt de présenter le travail d'anthropologues, ayant des profils variés, qui regardent la Turquie selon différentes perspectives, ou « vues » – *Manzara* en turc. Dans cet ensemble varié, transparaissent les grandes préoccupations de l'anthropologie, autour de quelques thèmes. Les politiques d'État y occupent une place centrale ; on voit comment des réformes menées par le gouvernement influent sur la société : réformes du système de santé [Ayşecan Terzioğlu], réformes agricoles [Ebru Kayaalp], politique du logement destinée à remplacer les *gecekondu* par des logements sociaux [Tahire Erman], politique de construction de barrages dans le cadre d'un projet de développement de la région du sud-est anatolien [Gülçin Erdi Lelandais], ou politiques conduites à l'égard des anciens combattants blessés en service [Salih Can Açıksöz], avec en toile de fond le processus d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, ou encore les récentes politiques sociales concernant les refuges pour les femmes violentées [Berna Ekal] et les juges pour enfants [Verda İrtiş].

Dans le contexte de l'islamisation progressive de la société, liée à la présence au pouvoir depuis plus de 10 ans du parti conservateur religieux AKP (Parti de la Justice et du Développement), la question de l'identité transparait dans de nombreux articles comme une autre préoccupation centrale : qu'il s'agisse des vétérans qui cherchent leur place dans la société, des Kurdes qui font de la lutte contre la construction du barrage d'Hasankeyf un enjeu identitaire, des anciens habitants des *gecekondu*, ou des

femmes qui font du choix du conjoint ou de la question du flirt l'enjeu d'une quête identitaire. Si la majorité de la population est musulmane, le champ religieux abordé dans le numéro s'éloigne des modes de religiosité prônés par l'AKP pour s'intéresser à d'autres formes de spiritualité [Marie-Hélène Sauner] ou des manifestations votives de musulmans qui sortent de l'orthodoxie promue par l'État [Benoît Fliche].

Enfin, dans ce numéro, la place des femmes est bien visible, alors même que nous n'avons pas eu une démarche « volontariste » sur cette question pourtant importante. Nous ne voulions pas aborder de front la question du « voile » qui a été largement traitée ailleurs, et dont les effets hypnotiques empêchent bien souvent de voir autre chose. Au final, les femmes apparaissent donc comme étant au cœur des réflexions sur la construction du lien social, que cela soit comme participantes aux manifestations religieuses, aux sociabilités quotidiennes [Hélène Bayard-Çan], ou dans les relations amoureuses et les stratégies matrimoniales, ou encore dans les relations qu'elles peuvent entretenir avec les institutions étatiques [Berna Ekal].

Devant la richesse et la diversité des approches et des points de vue de l'anthropologie turque, la prudence veut que nous ajoutions un pluriel. Bien plus que d'une anthropologie, nous sommes devant des anthropologies de la Turquie, reliées par le parcours que dessine ce numéro et qui pourrait se croquer en une ligne. Elle part des problématiques liées à la « chose publique » et à l'État pour arriver à des questions liées à l'intime, tout en cherchant à montrer les relations étroites qui unissent ces deux pôles [Stokes, 2010]. Ainsi s'explique le titre donné à cette livraison : *De l'État à l'intime*. Tous les articles trouvent place dans cette liaison qu'il est possible de faire sonner de multiples manières.

Terminons par un mot sur le contexte de préparation de ce numéro. Fruit d'un travail de plusieurs années, sa réalisation finale eut lieu durant l'été 2013. Nos regards étaient tournés en permanence vers les rues de Beyoğlu (Istanbul), de Mamak, de Kızılay à Ankara, d'Izmir et de biens d'autres villes encore. Au mois de juin 2013, éclatèrent ce que nous pourrions nommer « les évènements de Gezi ». Une mobilisation mineure écologique contre un projet urbain – illégal – qui aurait rasé un parc, mal fréquenté et vétuste (il faut bien l'admettre), dans le quartier de Taksim, a provoqué une crise majeure et des manifestations dont l'ampleur et la violence surprisent le monde entier. Nous refusant à jouer les devins, nous n'avons pas tenu à écrire à propos de ces évènements : *Ethnologie Française* ne saurait en être le lieu. Il n'en reste pas moins que si l'anthropologie en Turquie a une valeur d'écriture, elle devra se donner pour tâche de comprendre l'avènement de ce possible. ■

I Références bibliographiques

ANDREWS Peter A., 1989, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.

AYMES Marc, Benjamin GOURISSE et Elise MASSICARD (dir.), à paraître 2014, *L'Art de l'Etat. Arrangements de l'action publique en Turquie, de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Paris, Karthala.

BARKEY Karen, 2008, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, New York, Cambridge University Press.

BATES Daniel G., 1973, *Nomads and farmers: a study of the Yörük of southeastern Turkey*, Ann Arbor, University of Michigan.

BAYARD-ÇAN Hélène, 2011, « Voisiner en Turquie urbaine Une ethnologie des relations réticulaires à Adana », *Ethnologie française*, 41, 1 : 107-111.

BELLÉR-HANN Ildikó and Chris HANN, 2001, *Turkish Region. State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast*, Oxford, James Currey/Santa Fe, School of American Research Press.

BENEDICT Peter, 1974, *Ula, an Anatolian town*, Leiden, E.J. Brill.

BOUQUET Olivier et Benoît FLICHE (dir.), 2013, « Politiques du nom : la réforme des noms propres en Turquie et ses enjeux », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 60-2 : 7-17.

BOUQUET Olivier, 2008, « Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la République turque », *Vingt-tième Siècle. Revue d'histoire*, 99-3: 129-142.

BOUQUET Olivier, 2011, « Généalogies impériales en République : le cas de la Turquie », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 58-2 : 146-178.

- BROMBERGER Christian, 2013, *Un autre Iran : Un ethnologue au Gil an*, Paris, Armand Colin.
- CERTEAU Michel DE, 1975, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, Bibliothèque des histoires, Gallimard.
- DELANEY Carol, 1991, *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley, University of California Press.
- DESCOLA Philippe, 2013, *Dođanın ve K lt r n  tesinde* [Par delà nature et culture, NRF, Gallimard, 2005], traduction turque, Istanbul, Istanbul Bilgi  niversitesi Yayınları.
- DOLE Christopher, 2012, *Healing Secular Life. Loss and Devotion in Modern Turkey*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- DORRONSORO Gilles (dir.), 2005, *La Turquie conteste. Mobilisations sociales et régime sécuritaire*, Paris, CNRS Editions.
- DUNДАР Fuat, 2006, *L'Ingénierie ethnique du CUP et la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- EMIROĐLU Kudret and Suavi AYDIN, 2003, *Antropoloji s zluđ * [dictionnaire d'anthropologie], Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- GOKALP Altan, 2011 [1980], *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, Paris, CNRS, Bibliothèque de l'Anthropologie.
- G LE Nilüfer, 1993, *Musulmanes et Modernes. Voiles et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.
- KANDIYOTI Deniz and Ay e SAKTANBER (eds.), 2002, *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Londres / New York, I. B. Tauris.
- KARPAT Kemal, 1976, *The Gecekondul  – Rural migration and Urbanization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KASTORYANO Riva, 1996, *La France, l'Allemagne et leurs immigrants : n goci r l'identité*, Paris, Armand Colin.
- MAGNARELLA Paul J., 1974, *Tradition and Change in a Turkish Town*, Cambridge, Schenkman.
- MAGNARELLA Paul J. and Orhan T RKDOĐAN, 1976, "The development of Turkish social anthropology", *Current Anthropology*, 2: 263-274.
- MAKSUDYAN Nazan, 2005, *T rkl đ   l mek. Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyet liđinin Irk i  ehres* [Mesurer la turcité. Science-fiction anthropologique et le visage raciste du nationalisme turc], Istanbul, Metis.
- MANSUR Fatma, 1972, *Bodrum, A Town in the Aegean*, Leiden, EJ Brill.
- MASSICARD Elise, 2002, *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique. Le mouvement aléviste en Turquie et en Allemagne depuis la fin des années 1980*, thèse de doctorat en science politique, Institut d'Etudes Politiques de Paris.
- MEEKER Michael E., 1971, "The Black Sea Turks: Some Aspects of their Ethnic and Cultural Background", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2 : 318-345.
- MEEKER Michael E., 2002, *A Nation of Empire : The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, London, University of California Press.
- NAVARO-YASHIN Yael, 2002, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press.
- NAVARO-YASHIN Yael, 2012, *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*, Durham, Duke University Press
- OKAY Yeliz, 2012, *Etnografya'nın Türkiye'ye Girişi ve  lm-i Ahval-i Akva. Andreas David Mordtmann Osman Bey*, Istanbul, Dođukitabevi.
- ÖZBEK Metin, 1998, "Cumhuriyetle Ba layan Antropoloji" [L'Anthropologie commençant avec la R publique], *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cumhuriyetin 75. Yılı  zel Sayısı: 105-107.
- ÖZBUDUN DEMİRER Sibel, 2011, "Anthropology as a Nation-Building Rhetoric: the Shaping of Turkish anthropology (from 1850s to 1940s)", *Dialectical Anthropology*, 35, 1: 111-129.
- ÖZGEN H. Ne e, 2007, "Türkiye'de Sosyoloji, Antropoloji ve Kültür Ara tırmaları Alanlarındaki Mevcut Durum: Akademik Ara tırmaların  erikleri" [« Situation actuelle des champs de la sociologie, de l'anthropologie et des recherches culturelles en Turquie: les contenus des recherches académiques »], *Sosyoloji Dergisi*, 17: 9-29.
- ÖZTÜRKMEN ARZU, 1998, *Türkiye'de Folklor ve Milliyet lilik* [Le folklore et le nationalisme en Turquie], Istanbul,  leti im.
- ÖZTÜRKMEN ARZU, 2005, "Folklore on Trial: Pertev Naili Boratav and the Denationalization of Turkish Folklore", *Journal of Folklore Research*, 42, 2: 185-216.
- ROUX Jean-Paul, 1969, *Les Traditions des nomades de la Turquie méridionale : contribution   l'étude des représentations religieuses des sociétés turques d'après les enquêtes effectuées chez les Y r k et les Tahtacı*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- SAUNER-NEBIOĐLU Marie-H el ne, 1995, *Evolution des pratiques alimentaires en Turquie : Analyse comparative*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.
- SHANKLAND David, 2003, *The Alevi in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, New York, Routledge Curzon.
- SIGALAS Nikos et Alexandre TOUMARKINE, 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, 7, Demographic Engineering-Part I. URL : <http://ejts.revues.org/2933>
- SIGALAS Nikos, 2007, « Devlet et Etat. Du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII  siècle ottoman », in Gilles Grivaud-Sokratis Petmezaz (dir.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hell ne Antoniad s-Bibicou*, Athènes, Alexandria : 385-415.
- SIGALAS Nikos, 2011, « Intention et contingence », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 12, URL : <http://ejts.revues.org/4552>
- SIRMAN Nükhet, 1990, "State, village and Gender in Western Turkey", in A. Finkel et N. Sirman (eds.), *Turkish State, Turkish Society*, Londres, Routledge : 21-51.
- STIRLING Paul, 1965, *Turkish Village*, Liverpool / Londres, Charles Brichall and sons.
- STOKES Martin, 2010, *The Republic of Love: Cultural Intimacy in Turkish Popular Music*, Chicago, University of Chicago Press.
- SZUREK Emmanuel, 2013, *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- TANDOGAN Zerrin, 2008, "Anthropology in Turkey: Impressions for an Overview" in Aleksandar Bo kovi  (ed.), *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*, New York / Oxford, Berghahn Books: 97-109.
- TOPRAK Zafer, 2012, *Darwin'den Dersime Cumhuriyet ve Antropoloji* [De Darwin   Dersim : la République et l'anthropologie], Istanbul, Dođan Yayınları.
- TUĐAL Cihan, 2009, *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, Stanford.
- VAN BRUINNESSEN Martin, 1992, *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, London / New Jersey, Zed Books.

WHITE Jenny Barbara, 2004, *Money Makes us Relatives: Women's labor in urban Turkey*, London, Routledge.

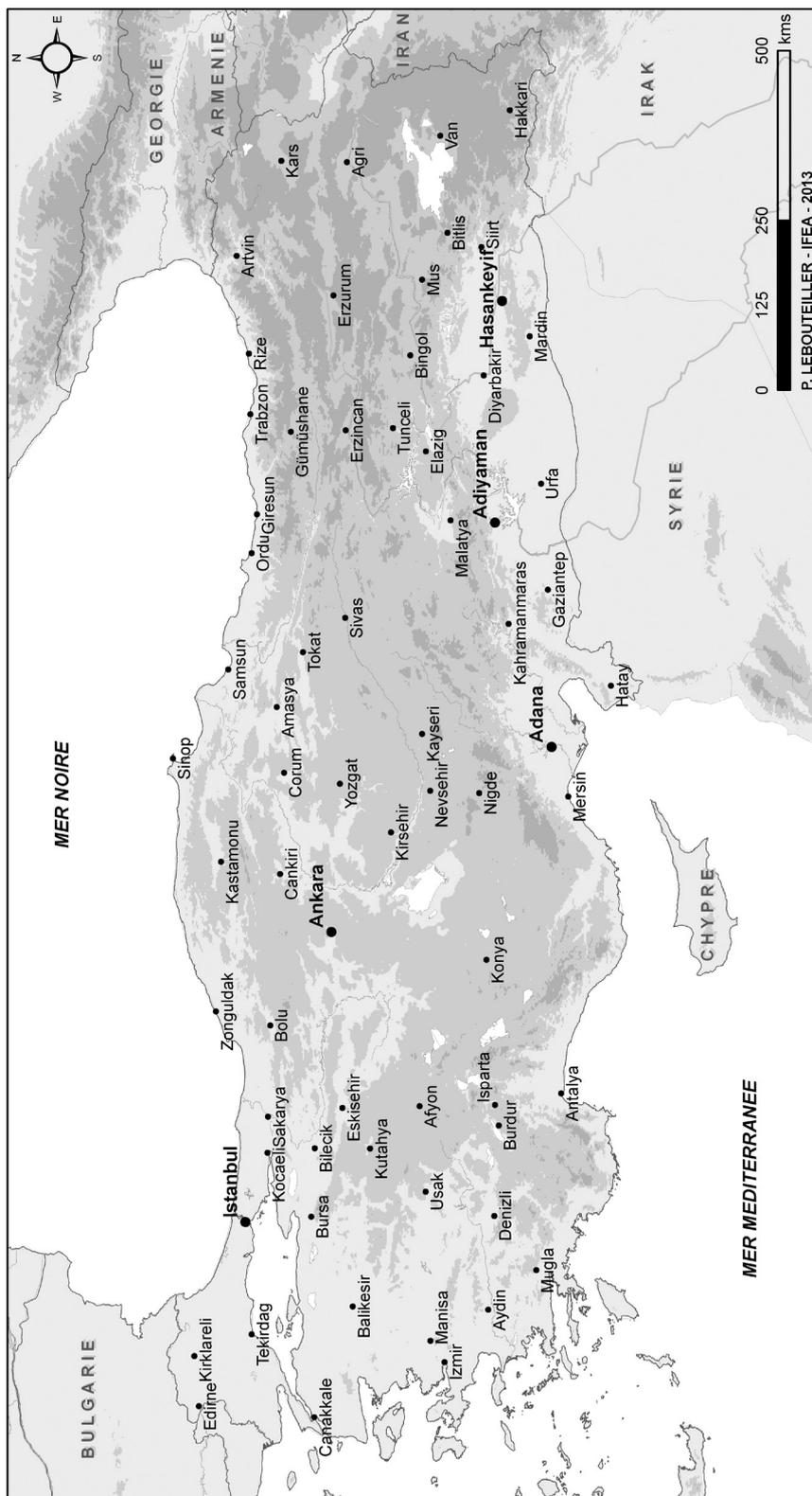
WHITE Jenny Barbara, 2002, *Islamist Mobilization in Turkey. A study in vernacular politics*, Seattle / Londres, University of Washington Press.

WHITE Jenny Barbara, 2006, "Anthropology of Turkey: A Retrospective", in Donald Quarter and Sabri Sayarı (eds.), *Turkish*

Studies in the United States, Bloomington, Indiana University Ottoman and Modern Turkish Studies Publications: 75-98.

WHITE Jenny Barbara, 2012, *Muslim Nationalism and the new Turks*, Princeton, Princeton University Press.

ZÜRCHER Erik-Jan, 1984, *The Unionist Factor. The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)*, Leiden, Brill.



UNE ETHNOGRAPHIE DE L'INDIFFÉRENCE. LES ÉCRITURES VOTIVES DE L'ÉGLISE SAINT?ANTOINE À ISTANBUL

Benoît Fliche

Presses Universitaires de France | *Ethnologie française*

**2014/2 - Vol. 44
pages 319 à 330**

ISSN 0046-2616

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2014-2-page-319.htm>

Pour citer cet article :

Fliche Benoît, « Une ethnographie de l'indifférence. Les écritures votives de l'église Saint?Antoine à Istanbul », *Ethnologie française*, 2014/2 Vol. 44, p. 319-330. DOI : 10.3917/ethn.142.0319

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



Une ethnographie de l'indifférence. Les écritures votives de l'église Saint-Antoine à Istanbul

Benoît Fliche

Institut français d'études anatoliennes

RÉSUMÉ

Pourquoi, à Istanbul, des musulmans vont-ils dans une église pour rédiger des vœux ? Cet article propose d'apporter quelques éléments de réponse, à travers trois plans d'observation : altérité divine, altérité du lieu que représente l'église, et altérité familiale et sociale. Il apparaît qu'une même opération discrète est à l'œuvre, à savoir une altération de la différence. Loin d'être des logiques iréniques, d'hospitalité, de syncrétisme ou, à l'inverse, d'intolérance, il s'agit en définitive d'éluider la différence, d'en jouir sans la reconnaître. Ce braconnage religieux repose sur une pratique de l'indifférence.

Mots-clés : Exopraxie. Istanbul. Différence. Braconnage. Turquie.

Benoît Fliche

Institut français d'études anatoliennes - CNRS

Fransız Sarayı

Nur-i Ziya Sokak, 10 P.K.54

34433 Beyoğlu - Istanbul

Turquie

benoit.fliche@ifea-istanbul.net

Des vœux, se répétant jusqu'à l'ennui, écrits sur un cahier dans une église, quoi de bien étonnant ? Rien. Sauf ceci : qu'ils sont couchés sur le papier à Istanbul et que les scripteurs sont essentiellement des musulman(e)s. Là encore, cette exopraxie¹ – des pratiques religieuses effectuées dans les lieux de confession autre – n'a rien d'extraordinaire. Des travaux fondamentaux ont montré l'importance de la fréquentation de lieux de culte chrétiens par les musulmans, notamment en Méditerranée [Albera et Couroucli, 2009 ; Aubin-Boltanski, 2008 ; Mayeur-Jaouen, 2005 ; Seraïdari, 2005 ; Valtchinova, 2010]. Sous l'Empire ottoman, ces pratiques étaient courantes [Hasluck, 2000 ; Shankland, 2004 ; Carnoy et Nicolaïdès, 1893]. Enfin, ce phénomène n'a rien d'exceptionnel en Turquie. Il est attesté de longue date et continue de nos jours [Fliche, 2010]. Nous pouvons citer entre autres, à Istanbul, la chapelle orthodoxe d'Aydın biri (l'Église du « premier du mois »), avec son pèlerinage très suivi tant par les couches aisées que populaires ; la chapelle des Blachernes ; l'église Saint-Antoine et ses centaines de visiteurs musulmans par jour [Albera et Fliche, 2009] ; le monastère Saint-Georges sur l'île de Büyük Ada avec ses dizaines

de milliers de pèlerins [Couroucli, 2009], ou encore la maison de la Vierge à Ephèse [Pénicaud, 2013 ; Sparks, 2011]. Ce sont des lieux de culte en partage entre chrétiens et musulmans où nous pourrions voir une illustration du croire comme « pratique de la différence » signalée par Michel de Certeau [1981]. Pour s'adresser à Dieu, ou à ses saints, pour que cette adresse soit jugée efficace, il semblerait qu'il faille passer par une expérience de la différence confessionnelle.

Ce passage paraît être d'autant plus étonnant qu'il contraste avec les actes « xénophobes »² violents qui sont régulièrement perpétrés contre les alévis³, comme les événements de Sivas⁴, de Gazi⁵, contre les chrétiens⁶, ou la profanation systématique, et dans une totale impunité, des tombes chrétiennes dans un des cimetières de la capitale. Arrêtons-nous ici un instant sur ce dernier exemple pour saisir la tension qui peut traverser la société turque et comprendre que l'exopraxie ne se déroule pas nécessairement dans le climat de « tolérance » que voudrait afficher le gouvernement actuel de l'AKP, au moyen notamment des films publicitaires sur Istanbul diffusés dans le métro. Le cimetière que j'ai pu ainsi visiter, avant d'en être expulsé *manu militari* lorsque

j'ai sorti mon appareil photo, s'étend sur plusieurs hectares. Il n'existe pas d'espace réservé qui viendrait marquer une différence confessionnelle. Les tombes des chrétiens sont pourtant distinguées : situées le long du mur d'enceinte, elles forment ainsi une couronne intérieure, en bordure du cimetière, à la frontière des morts et des vivants. Proches des guérites des gardiens, ces tombes devraient être sous la surveillance du personnel du cimetière. Elles sont pourtant toutes profanées : croix cassées, dalles éventrées, noms effacés à coups de burin. La pratique de la profanation qui se répète année après année rappelle les cimetières orthodoxes de Chypre Nord [Copeaux et Mauss-Copeaux, 2005] que les militaires turcs ont systématiquement profanés « pour tuer les morts », et renvoie aussi à ces pierres tombales grecques employées comme éléments de décoration dans certains ronds-points d'Istanbul. Les auteurs de ces profanations sont impunis. Et, lorsqu'ils sont évoqués, les Turcs minimisent l'incident en rejetant la faute sur des bandes de jeunes écervelés et désœuvrés. Les journaux s'offusquent, avec raison, de temps en temps, de la profanation d'un cimetière grec mais cela concerne toujours des périphéries de la Turquie et ils oublient ce qui se passe dans la capitale. Capitale où, dorénavant, il ne reste plus qu'une seule chapelle, catholique, ouverte aux cultes chrétiens. La mise en regard entre cimetière et église me paraît centrale pour comprendre l'articulation entre différence confessionnelle et altérité divine. En passer par la différence – confessionnelle – pour s'adresser à Dieu n'est donc pas un geste si anodin même s'il est courant. L'exopraxie induirait un mode de relation à l'autre – *a minima* une forme d'hospitalité [Sparks, 2011] – et appellerait à un acte de confiance dans l'autre, pour reprendre Michel de Certeau [1981]. Qu'en est-il réellement ?

Cet article cherche à comprendre ce que dit cette exopraxie et, par là, à saisir la relation que peuvent entretenir des exoprates avec la différence, c'est-à-dire cet espace entre deux éléments qui doit être pour les différencier. La question est simple : qu'est-ce qu'aller écrire dans un lieu différent implique comme jeu sur la différence, comment les exoprates jouent-ils de la différence, en jouissent-ils ? Dans ce braconnage religieux, trois points d'observation seront adoptés : celui de l'altérité divine, celui de l'altérité que représente le lieu, l'église, et celui de l'altérité familiale et sociale. À travers ces trois coupes, nous verrons que la même opération discrète est à l'œuvre, à savoir une altération de la différence. Loin d'être pris dans des logiques iréniques⁷, d'hospitalité ou, à l'inverse, d'intolérance, il

s'agit dans les trois cas d'éluder la différence. Si bien que nous dirons que, si exopraxie il y a, elle repose sur une logique de l'élimination de la différence, une logique de l'indifférence.

L'ethnographie d'une indifférence ne se fait pas sans mal car, en l'analysant dans les enquêtes orales, l'indifférence disparaît, s'évapore sous des réponses stéréotypées qui viennent se ranger sous l'ordre de la « tolérance » de la société turque et de sa « légendaire » hospitalité⁸. L'observer nécessite donc un autre support ; ce que nous offrent finalement ces milliers de vœux, pratiques d'écriture qui laissent entrevoir une modalité particulière aux différences qui se concentrent dans cette église. Le corpus étudié⁹ est constitué de 2 600 vœux que j'ai collectés en photographiant trois registres de vœux : l'année 1996-1997, l'année 1998-1999 et l'année 2008. Nous avons 1 000 vœux pour le cahier de l'année 1996-1997, 1 000 pour l'année 1998-1999 et 600 pour l'année 2008. L'année 1996 a été choisie parce qu'une bombe avait été posée cette année-là devant l'église. Désamorcée à temps, elle ne fit pas de victimes. Bien que la presse l'ait attribuée au PKK, l'enquête n'a pas réellement abouti. Je me suis dès lors demandé s'il pouvait y avoir un quelconque reflet de cet événement dans les écrits votifs. La réponse est négative.

J'ai ensuite pris l'année 1998-1999 selon la logique de 1996-1997, pour savoir si nous pouvions trouver dans ces vœux un quelconque écho de ce qui agitait la cité. L'année 1998 venait après une crise politique majeure : le fameux coup d'État « postmoderne » de 1997 et l'entrée de la Turquie dans une crise économique importante. La question de l'adhésion européenne se posait aussi, avec l'UE perçue comme un « club chrétien » qui laissait les Turcs dehors parce que musulmans. Enfin 2008-2009 reposait sur l'idée que le contexte devenu anti-chrétien en Turquie pouvait là encore avoir des conséquences sur les écrits votifs. Si nous avons noté une forte baisse de la fréquentation de l'église en 2008, rien ne vient se traduire dans les vœux. En fait, la demande religieuse est autonome par rapport au contexte politique : elle ne varie pas et reste indifférente aux secousses extérieures. Les messages « politiques » sont d'ailleurs très rares, comme nous le verrons à la fin de l'article. Les scripteurs sont pour beaucoup des femmes « musulmanes », comme nous avons pu l'observer [Albera et Fliche, 2009] ou le déduire des prénoms écrits en bas des messages. La tenue de l'écrit, les fautes de turc ou l'écriture elle-même, parfois très hésitante, indiquent une grande diversité sociale.

■ Les lieux d'un braconnage scriptural

Notre terrain d'observation, et notre source, sont donc ces écritures votives dans une église catholique d'Istanbul, Saint-Antoine-de-Padoue. Pour saisir la portée hétéroprate de cette exopraxie, avant même de se livrer à une ethnographie de cette dernière, il est utile de rappeler que, au regard de la doxa sunnite, écrire un vœu dans une église représente une double transgression et un double jeu sur la différence. La première tient du fait que la demande d'intercession – nous rappelle Altan Gokalp – « conduit tout droit au péché impardonnable d'association/idolâtrie (şirk) » [Gokalp, 1996 : 121]. L'anthropologue remarque le contraste que cet interdit présente avec l'attente thaumaturgique quotidienne qui « relève du rituel individuel pour l'avènement de la réalisation d'un désir ad hoc par la rupture d'une chaîne de causalités hors d'atteinte de l'être humain, grâce à l'incursion aléatoire de la volonté divine dans le domaine de la causalité naturelle » [*ibid.*]. Passer un vœu revient à vouloir intervenir sur une causalité « autre » : celle de Dieu. Là où l'on attendrait une « reddition » – n'est-ce pas le sens d'« islam »? – le croyant impose une missive pour changer une lettre divine.

Dès lors, et ce sera la seconde transgression, écrire n'est pas neutre. Il s'agit, ni plus ni moins, d'une demande de rature, de l'assurance que la « bonne » lettre, mise à la place de la mauvaise, arrive à destination. Si les usages de l'écrit dans des rituels « magico-religieux », notamment par le biais de talismans, ont été observés [Hamès, 2007], on remarquera que ces pratiques d'écritures votives sont peu notées. Elles semblent être absentes en islam : lorsque l'on se risque dans la demande à l'Autre¹⁰, on s'abstient de le faire par l'écrit, comme l'avait déjà remarqué Clara Lamiroux dans sa thèse sur les écritures votives en région parisienne : « Il ne s'agit donc pas, à proprement parler, d'écriture votive, car l'action réalisée diffère en plusieurs points. D'une part, les rituels thérapeutiques sont effectués par un guérisseur, issu d'une lignée lettrée ou reconnu comme tel dans sa communauté. D'autre part, les textes utilisés ne sont pas adressés à Dieu comme peut l'être une prière, mais sont inscrits, appliqués, consommés, dans un but de protection tirant profit de la puissance directe du texte sacré » [Lamiroux, 2009 : 368]. En islam, il semblerait que l'on puisse manger, absorber, porter la parole divine mais que l'on ne puisse écrire à

Dieu. Cela tient à la nature du Coran : celui-ci n'est pas seulement saint – comme peuvent l'être l'Ancien et le Nouveau Testament – mais il est sacré [Lamiroux, 2009 : 366]. À la différence de la Bible et des Évangiles, le Coran n'est pas écrit par la main de l'homme mais par celle de Dieu : il est donc parfait et incréé. Si bien qu'écrire à Dieu revient à dire qu'il y a quelque chose à redire sur l'Écriture divine. Il n'est donc pas innocent que ces pratiques d'écriture se soient d'abord développées dans les lieux chrétiens jusqu'à récemment. Il faut en effet apporter un codicille à ce constat.

Cette écriture votive, en dehors des lieux chrétiens, s'est en effet développée depuis deux ans, dans le complexe religieux d'Eyüp. Ces lieux, très fréquentés, sont étroitement associés à Istanbul puisqu'y reposerait Ebü Eyüp el Ensari, compagnon du Prophète mort sous les murs de Constantinople en 670 et « retrouvé » par Mehmet le Conquérant au moment de la conquête en 1453. On y trouve donc son mausolée, dans lequel on peut admirer une « empreinte » du pied de Mohammed, une mosquée construite au XVIII^e siècle, et différents mausolées d'hommes d'État ottomans. Fréquenté par des musulmans et des chrétiens pendant l'Empire ottoman [Hasluck, 2000 : 108], Eyüp est l'un des lieux de pèlerinage les plus importants de Turquie. Si l'ensemble des monuments historiques relève du ministère de la Culture et du Tourisme, les mausolées et les lieux de culte sont *de facto* administrés et surveillés par le personnel du *Diyanet* (*Diyanet İşleri Bakanlığı* : la direction des affaires religieuses).

Les fonctionnaires et les gardiens chargés de surveiller et de dissuader le public d'accomplir les pratiques hétérodoxes les plus criantes ont placé des pancartes sur l'ensemble du site, qui décrètent ce qu'il est licite ou non de faire. Assez discrètes jusqu'en 2002, celles-ci sont devenues de plus en plus imposantes ces dernières années ; parallèlement, le carton a laissé place au plastique, puis au cuivre. Même si aucune sanction n'est évoquée, le ton est nettement prescriptif et normatif. Les proscriptions sont rappelées dans les ouvrages destinés aux pèlerins. Elles se retrouvent dans la majorité des lieux de culte, historiques ou non, avec quelques variations. Ainsi, généralement, il est interdit de :

- Faire des vœux
- Faire des sacrifices
- Allumer des bougies
- Coller des pierres sur les tombes en faisant un vœu
- Jeter de l'argent dans le mausolée
- Nouer des tissus aux arbres et aux mausolées

- Déposer de la nourriture
- Faire des circonvolutions autour des mausolées
- Imposer les mains ou le visage sur les murs des mausolées

Dans ce contexte orthodoxe musulman, deux mausolées de personnages historiques dont les biographies rappelées par des pancartes se prêtent difficilement à une hagiographie – des hommes d'État et non des religieux – se sont couverts de graffitis. Dans la cour de l'un des mausolées, j'avais remarqué un pied de colonne qui servait à des pratiques rituelles « hétérodoxes ». Face à cette situation, le *Diyanet* adopta des réponses successives : mettre une pancarte, puis poster une gardienne pour empêcher ces pratiques [Fliche, 2010]. Enfin, en 2010, on en est venu à sceller tout simplement ce pied de colonne par une chape de fer et un cadenas. Or, simultanément sont apparus ces graffitis votifs : les murs du mausolée (*türbe*) en sont couverts. Effacés, ils sont « revenus », tout comme les pratiques votives autour de ce pied de colonne enclos. Malgré l'affichette rappelant que cela constitue une forme de superstition, les graffitis se sont multipliés. Ce phénomène est très nouveau et mérite que nous y prêtions attention, d'autant qu'il pourrait prendre de l'ampleur. Ainsi, en 2012, j'ai pu trouver dans un mausolée alévi d'Antakya, trois messages laissés auprès du saint gisant. Sur la centaine de mausolées (*türbe* et *tekke*) que j'ai pu visiter en Turquie, c'était la première fois que j'en voyais. Les trois messages trouvés montraient que leurs scripteurs étaient vraisemblablement des personnes détentrices d'un certain capital culturel, tant par la tenue de la langue que par les objets de la demande : l'un des messages concernait le bon déroulement d'une thèse en médecine.

Si l'écriture ne semble pas le mode votif privilégié, il existe toutefois dans la tradition « populaire » une occasion où il est donné d'écrire à l'Autre. Il s'agit de la fête d'Hidrellez qui marque l'entrée dans la saison chaude, le 6 mai. Est fêté le passage du saint « verdoyant » Hızır, associé au prophète Elie. La coutume, remise au goût du jour à la fin des années 2000 par la mairie d'Istanbul lors d'une « patrimonialisation » ratée (au bout de quelques années, elle fut abandonnée), veut que l'on écrive ou que l'on dessine son vœu et que l'on place le papier sous un rosier entre la nuit du 5 et du 6 mai. Le saint « passe » et l'exaucera. Le lendemain, le scripteur doit récupérer son vœu pour le jeter à la mer. Pourra-t-on faire remarquer que cette seule pratique « coutumière » de l'écrit est

associée à une figure religieuse ? Maria Couroucli a bien montré comment Hızır est confondu avec un autre saint « anatolien », saint Georges, dont le culte et la célébration va bien au-delà des seuls chrétiens [Couroucli, 2009].

S'il est un endroit et un moment où les stambouliotes écrivent, c'est durant le pèlerinage à la chapelle Saint-Georges qui se situe dans l'île de Büyük Ada [Couroucli 2009]. Les popes ont placé à cet effet une boîte à vœux qui ne désemplit pas durant les deux jours annuels de pèlerinage (le 23 avril pour la Saint Georges et le 24 septembre pour la Sainte Thècle), aux pieds d'une peinture murale de la Vierge Marie. Une fois cette boîte pleine, les popes en charge de la chapelle prennent ces vœux et, après une bénédiction, les brûlent... à mon grand désespoir. Malgré mes demandes répétées, ils ne m'ont jamais laissé consulter ces bouts de papier prétextant que cela ne regardait que le croyant et Dieu. Et certainement pas l'ethnologue. Aucune analyse statistique n'est donc possible : les quelques photographies et les lectures obliques et « transgressives » n'offrent qu'un aperçu parcellaire de vœux qui donnent cependant à voir d'étranges similarités dans la forme avec les messages analysés dans cet article.

Vient ensuite la maison de la Sainte Vierge à Ephèse. Dans l'enceinte où déferlent des milliers de pèlerins se trouve une immense grille, longue de plusieurs mètres, prévue à cet effet, elle est recouverte de mots écrits sur des bouts de tissus ou des morceaux de papier. Si l'analyse du pèlerinage a été faite [Sparks, 2011 ; Pénicaud, 2013], aucune étude ne vient encore livrer l'analyse de ces écrits votifs.

Le dernier lieu remarquable de l'écriture votive est l'église de Saint-Antoine-de-Padoue. Située sur l'une des grandes artères passantes d'Istanbul, dans le vieux quartier de Péra, cette église, très visible depuis l'avenue, est fréquentée par des musulmans, comme nous avons pu ailleurs l'analyser [Albera et Fliche 2009]. Outre les dessins et les vœux écrits sur les vitrines de saint Antoine et de Jésus à l'aide de cierges, on trouve chaque mardi un cahier de demandes votives. Ce cahier a été mis en place voilà plusieurs années par les Franciscains, sans doute pour « canaliser » la piété du public. Ce genre de procédé est assez classique. Clara Lamiroux [2009] comme, avant elle, Marlène Albert-Llorca [1993] ont montré qu'il s'agissait souvent de domestiquer, de discipliner un écrit « sauvage », voire de l'administrer, et dans la matérialité même du cahier. Les Franciscains, jusqu'à présent, conservent ces livres de vœux dans un sous-sol de l'église.

■ Altérer la différence divine

Des femmes et quelques hommes se rendent dans un lieu différent pour écrire à un « Autre ». Ils y prient au pied d'une statue d'un saint, prenant par là note d'une différence de rituel et de liturgie. Si, en islam, l'on peut prier les saints gisants, bien que la question ne soit pas sans soulever des polémiques, il est impensable de vénérer leur statue. Or, les rituels de dévotion que l'on peut observer devant les statues de saint Antoine et de Jésus dans cette église ne passent pas inaperçus : sont déposés à leurs pieds des fleurs, du pain, de l'huile. Des mots sont rédigés à la cire des bougies sur les vitres qui protègent les statues, malgré la petite affichette indiquant que cette pratique est interdite.

Saint-Antoine fait donc l'objet d'une attention dévotionnelle. S'en trouve-t-elle retranscrite dans les écrits votifs ? Autrement dit, saint Antoine est-il le destinataire des messages ? Le phénomène reste étonnant : dans les cahiers, il est le grand absent. En moyenne, 8 % des vœux comptent une occurrence « saint Antoine ». On s'adresse d'ailleurs rarement exclusivement à lui (4 % des vœux). Dans la majorité des cas où il apparaît, l'adresse se fait à Dieu puis à saint Antoine. Cette apparente contradiction entre les deux pratiques amène à se demander à qui est adressée la prière lorsque l'on adopte une posture d'orant aux pieds de saint Antoine. À titre de comparaison, on se souviendra qu'à Eyüp aucun graffiti relevé ne mentionne le nom des deux personnages qui reposent dans les mausolées concernés, à la différence d'Allah qui revient majoritairement dans les graffitis. On ne fait pas davantage appel aux figures d'intercession de l'autre religion, Marie (Meryem) et Jésus (Isa) dont la statue est située de l'autre côté de la nef, à la même hauteur que celle de saint Antoine. Les messages qui leur sont adressés sont encore plus rares que pour saint Antoine. Ils n'apparaissent que très exceptionnellement comme uniques destinataires de la demande.

La demande écrite n'est donc pas une demande d'intercession : les scripteurs écrivent à Dieu et à peu d'autres personnes. Nous sommes donc loin de ce qu'ont pu observer Marlène Albert-Llorca [1993], Sylvie Fainzang [1991] ou Claude Brévot-Dromzée [2004] en France : l'intercesseur n'est pas considéré comme un moyen pour accéder à Dieu. Le mot d'ordre semble être « mieux vaut s'adresser à Dieu qu'à ses saints ». Le mot Allah a, dans les trois cahiers étudiés, un pourcentage d'occurrence par message de plus de 100 %. Qu'il soit désigné par le terme d'Allah ou de *Tanrı*¹¹ (Divinité en Turc), l'adresse à la divinité se fait toujours selon

les mêmes modalités. Ici encore, ces dernières diffèrent fortement de ce qui a pu être observé dans d'autres contextes. Loin de mettre Dieu à distance et de devoir par conséquent le « toucher » [Albert-Llorca, 1993 : 209], par delà cette distance, en développant une « plaidoirie », pour reprendre le terme de Sylvie Fainzang [1991 : 68], le style et l'adresse sont directs. Cela passe d'abord par un possessif, ce qui n'a rien d'exceptionnel (*Allahum* : mon Dieu), et par un tutoiement. Dieu n'est jamais vouvoyé. L'usage d'impératif est la forme verbale la plus utilisée : *ver* (donne), *et* (fais), *kabul et* (accepte), etc. Dieu est donc « sommé », comme dans les messages votifs étudiés ailleurs. La différence tient à autre chose : à lire ces vœux, on peut être frappé par l'absence de déférence à l'égard du divin. Bien sûr, on vient le supplier (*yalvarmak*), on le gratifie d'un qualificatif comme « très Haut » (*yüce*), mais sans que cela soit une pratique systématique ; environ 20 % des occurrences d'Allah sont associées à ce qualificatif. On lui déclare rarement son amour : une soixantaine d'occurrences sur 2 600 vœux ; et l'expression de la reconnaissance n'est pas non plus fréquente. L'usage, par exemple, de *minnettarım* (je suis reconnaissant) n'apparaît presque jamais. Les remerciements ne se retrouvent que dans 7 % des messages. Ils viennent généralement conclure le vœu ; il s'agit moins d'un remerciement que d'un procédé, comme l'a bien souligné Claude Brévot Dromzée [2004 : 59], pour verrouiller les énoncés, « renfermant l'implicite d'une demande forte » et s'inscrivant dans une logique propitiatoire. Les véritables messages de gratification sont très rares. Une comparaison avec les messages analysés par Geneviève Herberich et Freddy Raphaël à Thierenbach, en Alsace, est ici intéressante puisque les deux auteurs remarquent que 7 % des messages sont des remerciements pour la réalisation d'un vœu et que plus de 12 % sont des remerciements propitiatoires. De même, il n'est pas fréquent de promettre en échange de la réalisation du vœu un don, que cela soit des fleurs, du pain, du sucre ou de l'huile : aucun marché n'est passé avec Dieu, même si par ailleurs l'église reçoit tous les mardis du pain, de l'huile et d'autres offrandes. L'évocation des péchés (*günah*) est aussi exceptionnelle. Alors même que l'on pourrait croire qu'écrire induit un engagement, du fait de l'inscription de la lettre, ces vœux semblent nous montrer au contraire une écriture désengagée. En effet, 20 % des messages portent un prénom (plus rarement un nom de famille), 20 % uniquement une signature et 9 % les deux : donc environ seulement 40 % des messages portent un signe distinctif, ce qui reste nettement inférieur aux pourcentages dans le cas

des pèlerins de Thierenbach (environ 68 % des messages portent soit une signature soit des initiales) [Herberich et Raphaël, 1982 : 26]. Reconnaître les scripteurs à partir de leurs messages est presque impossible. Autrement dit, la discrétion reste de mise pour ce qui concerne le regard du semblable.

La question de la signature n'est-elle qu'une seule affirmation de l'acte d'écriture ? Je reprendrai ici l'analyse de Sylvie Fainzang sur la signature comme questionnement sur l'omniscience de Dieu. S'il sait, pourquoi signer ? demande Sylvie Fainzang [1991 : 67]. Cette question peut-être déplacée : s'il sait, pourquoi lui écrire ? Or, on lui écrit : il n'est donc pas omniscient. L'écriture votive suppose un manque dans l'Autre, raison pour laquelle elle est hétéropraxie en islam. Ce manque marqué par l'écrit votif vient réduire l'altérité divine. Il n'est pas complètement autre, puisque, lui aussi, manquant. Écrire son manque à l'Autre revient donc à le supposer chez lui. Signer, je pense, est du même ressort : il s'agit de souligner que Dieu ne sait pas tout.

Ce manque en Dieu permet à la demande d'émerger. En quoi consiste-t-elle ? Quels sont ses objets ? Nous retrouvons, sans grande surprise, les demandes de guérisons, de bonheur, etc. Si l'on prend comme indicateur la régularité des occurrences, certains thèmes se dégagent plus nettement des autres, à commencer par la santé (*sağlık*). Viennent ensuite des notions comme *hayırlı* (fructueux), *mutlu* (bonheur), *huzur* (calme, tranquillité, sérénité), *para* (l'argent), les dettes, les demandes de mariage, d'enfants, de réussite scolaire. Bref, les préoccupations quotidiennes s'y lisent. Ces demandes pourraient être catégorisées en deux sous-ensembles : le premier serait constitué par celles qui visent un objet précis (guérison de telle maladie, tel problème d'argent, etc.), le second par celles qui n'ont pas un objet précis comme la santé, le bonheur, la richesse, etc. Chaque vœu est souvent une alternance de ces deux types de demande :

Mon Dieu,

Donne la permission que ma fille n'épouse pas Bedirhan mais Muhammet. Protège-nous de la loi de Satan, des malheurs et des accidents. Mon Dieu, donne nous la santé et plein de bénédictions. Ma Divinité, donne plein de bénédictions à mes enfants, la santé à ma famille, la santé à mon mari. Mon Dieu, accepte mes prières (1996, vœu 19).

Il est notable que les demandes d'objets précis viennent dans les mêmes proportions que celles d'objet imprécis, c'est-à-dire que l'objet demandé soit réellement « manquant », ou qu'il soit imaginaire ne change

rien à la structuration de la demande : il faut que Dieu comble et fasse disparaître ce manque. L'adresse à Dieu est donc moins sur le mode de la supplique, de la rédemption, de l'échange que sur celle de la revendication¹². Dieu semble être un proche que l'on convoque, que l'on appelle, pour qu'il vienne pallier un manque. Cette proximité prend parfois corps dans l'expression *Canım Allahım*, qui pourrait se traduire par « Mon Dieu Chéri » (*canım* : littéralement, Mon âme).

Mon Dieu

De toi, je veux avant toute chose la santé, dans un temps très court, accorde à mon ami Turan qu'il trouve un bon et fructueux travail et qu'il se sauve de sa maladie de boire, mon Dieu chéri.

Mon Dieu, que le mariage d'Arzu et Güney se réalise fructueusement et rapidement.

Donne la félicité et la sérénité à la maison de ma grande sœur. Accorde que Veli et Handan fassent un beau mariage. Donne la santé à mon père et ma mère. Ne fais pas manquer pour nous tes aides. Ecris des beaux destins à Neslihan et Güney, assure qu'ils soient éduqués et en bonne santé. Amin

H.Ö

Dans ces adresses à l'Autre, la différence, la coupure entre le scripteur et Lui, ne vient pas travailler l'élaboration de l'écrit : l'écriture votive n'en découle pas. La différence est atténuée pour faire place, dans cette similitude, à une revendication. La différence de l'Autre tend à être éludée, l'altérité de Dieu vise à être altérée. Et c'est là un point majeur qui sépare ces vœux de toute écriture « mystique ». À lire de Certeau, notamment *La Fable mystique* [1982], nous pourrions dire que nous sommes ici à l'opposé de cette dernière. Dans la mystique, l'Autre est absent et c'est cette séparation de l'être manquant qui travaille l'écriture – la demande sans cesse renouvelée du désir de l'Autre s'enroule autour de l'« Absent de l'histoire ». L'altération de Dieu n'est pas la même. Ici, le manque de Dieu ne concerne pas son absence. Dieu est bien présent. Son manque est un manque « logique », sans quoi il est impossible de lui adresser une demande. Ce manque de l'Autre ne conduit nullement vers une écriture désirante de l'Autre mais vers le désir d'être comblé. Alors que la mystique est une jouissance de l'altérité de Dieu, de sa différence, ici ce n'est pas le cas. Les vœux, les uns après les autres ne disent qu'une chose : « Remplis-moi », de bonheur, d'argent, de santé. Que la première occurrence dans tous les cahiers demeure le verbe « donner » sous la forme impérative *ver va* dans ce sens. Dieu doit donner. Sans contrepartie. Il s'agit donc de combler un manque, jamais de mettre

ce dernier au travail dans une dialectique du désir. Les figures de l'Autre des autres sont ignorées, et l'altérité de la figure de l'Autre de soi est tout aussi minimisée. Si la différence est soustraite pour ce qui concerne les agents destinataires des messages, il en va de même pour la frontière religieuse que les scripteurs traversent. Là encore, l'irénisme n'est pas de mise. Il s'agit du même travail d'élimination de la différence.

■ Éluder, une modalité du braconnage

Il est en tout cas notable que, dans les écrits, les références à la différence religieuse soient très rares et marginales. Ainsi, par exemple, trouvons-nous épisodiquement des déclarations de foi « Je suis chrétien ». Cette dernière déclaration d'identité étant extrêmement rare : le mot *hristiyan* (chrétien) revient plusieurs fois sous la même plume pour une demande d'un mariage chrétien d'une fille. La déclaration de foi « Je suis musulman » se rencontre de manière plus fréquente, bien qu'elle puisse être considérée, statistiquement, comme insignifiante : nous avons seulement quinze occurrences du mot musulman sur l'ensemble des 2 600 vœux. Le mot islam n'apparaît que dans trois messages. De même, Mohamed¹³ n'est évoqué que dans quatorze messages différents.

Les scripteurs ne font pratiquement pas référence au fait qu'ils sont dans une église (*kilise*) pour prier : nous pouvons compter seulement 43 messages sur l'ensemble dont une petite partie est constituée en fait du même message « rituel », répété à l'identique dans un des cahiers. À titre de comparaison, le mot *cami* (mosquée) n'apparaît que trois fois. Lorsque ce fait – prier dans une église – est souligné, il est alors argumenté et repris dans une rhétorique irénique ; l'église est décrite comme une « maison de Dieu », comme ce message peut nous donner à le voir :

Au nom de Dieu clément et miséricordieux,
Dieu très Haut,

Je sais que cela soit l'église ou la mosquée, ce sont tes maisons toutes les deux. C'est pourquoi, je suis venu à toi ici, tranquille. Aide-moi s'il te plaît. Sauve-moi des peines que j'ai à l'intérieur de moi. Aide-moi à fonder un nid rapidement. Je supplie au nom de tous les Prophètes. Aide-moi à ce qu'elle revienne à moi avec l'amour et la tendresse. Donne-moi l'envie et la force de travail pour que je puisse finir mon école. Aide-moi à ce que ma vie rentre dans l'ordre. S'il te plaît mon Dieu, je supplie ta vérité. S'il te plaît, donne une fin à mes larmes.

Ce désir de passer outre la frontière religieuse n'empêche cependant pas l'emploi de certaines formules qui signent l'appartenance religieuse, comme celle de la *bismillah*. Formule rituelle, *Bismillahirrahmanirrahim*, « Au Nom de Dieu Clément et Miséricordieux », souvent réduite à *Bismillah*, elle est prononcée par le musulman avant d'entreprendre toute chose importante. Or cette formule se retrouve dans près de soixante-dix messages. Il est exceptionnel, là encore, que d'autres « signes » d'appartenance soient associés à cette formule : le reste du message ne diffère pas des autres messages : rien de plus, ou de moins, « musulman ». Les très rares messages – près d'une vingtaine sur l'ensemble du corpus – qui soulignent la différence religieuse se divisent en deux sous-groupes égaux : la moitié sont des messages iréniques comme nous avons pu le voir précédemment, les autres sont des messages plus « critiques » qui cherchent clairement à rappeler la place que doit occuper Mohamed, comme nous pouvons le voir dans le message suivant :

Au nom de Dieu qui est clément et miséricordieux, Au nom de Dieu le Clément et miséricordieux,
Tous les hommes sont frères. C'est pourquoi le culte est le culte. Sont égaux Jésus et Saint Muhammed (que la paix de Dieu soit sur lui) mais le bon prophète est le nôtre parce qu'il est le dernier des prophètes.

Certains messages sont plus virulents et voient dans la présence de l'Église chrétienne une situation inacceptable :

Selon moi, tout cela est une absurdité.
Mon Dieu, ne me sépare pas de la religion. Moi, je suis musulman et je resterai ainsi. Allah est un. Jésus est l'esclave et l'ambassadeur de saint Muhammed. Cela restera comme ça.

Ou d'autres font preuve de plus de tolérance mais n'en appellent pas qu'il s'agit d'une terre « musulmane » :

J'attends que les vœux que j'ai faits soient acceptés par la divinité.
J'aurais voulu voir de mes yeux aussi le Coran parmi vos livres où se trouvent l'Ancien Testament et le Livre des Psaumes de David, dans votre lieu respectueux et sacré, en se rappelant que nous sommes sur une terre musulmane.
Je suis convaincue que cela vous intéressera.
Respectueusement,
Serap.

Face aux écrits qui rappellent la frontière et la différence mais qui ne tombent jamais dans l'outrage, même s'ils prennent le ton de l'affirmation identitaire voire du rappel de la conquête, aucune réponse n'est notable, à la différence de ce qu'a pu observer par exemple Clara Lamiroux [2009] : lorsqu'un « outrage » ou un écrit rompant avec l'éthique implicite du cahier d'écriture, les responsables – religieux ou séculiers – procèdent à une « réparation », en faisant disparaître parfois physiquement le mot outrageant. Il n'en est rien ici : les écrits sont laissés tels quels, parce que, sans doute, il n'y a que très peu de « relecture » tant par les prêtres et le personnel que par les scripteurs. Ces derniers restent en effet discrets : l'usage veut que l'on ne lise pas les messages des autres, à la différence de ce qu'a pu observer Clara Lamiroux en France [*ibid.* : 306]. La pratique d'écriture impose une certaine intimité qu'il est malvenu de violer. Aussi très peu de messages répondent-ils à d'autres messages. Il est possible de lire des messages qui se copient vraisemblablement les uns les autres – deux ou trois messages qui se suivent et qui prennent la même formule – mais ces exemples restent rares. Quant aux personnels religieux, leur absence d'intervention tient au fait que les vœux ne sont pas considérés comme quelque chose de sacré. Bien qu'ils en soient les promoteurs, ils gardent une distance avec ces pratiques. Après avoir laissé ce cahier à disposition chaque mardi, ils l'ont ensuite intégré dans la messe et procédaient à une prière pour les personnes ayant écrit, ce qui eut pour effet de créer des cohues très importantes – les scripteurs se ruant sur le cahier pour y déposer un mot avant la bénédiction. Le curé décida alors de revenir à une forme moins officielle : il laisse le cahier sans en faire référence au cours de la messe, moment où il prend la précaution de le retirer.

La logique n'est donc pas celle de l'énonciation de la différence. Les scripteurs passent outre, mais sans jamais faire preuve d'irénisme. Il s'agirait bien d'indifférence. Si l'on veut y voir une pratique d'hospitalité, il faut alors prendre soin de ne pas renverser les termes. L'étranger reste le chrétien et c'est le musulman qui accueille ce lieu Autre. Non l'inverse. Nous trouvons ici une situation symétrique inverse à celle étudiée par Manoël Pénicaud en Bretagne [2013] où les musulmans sont accueillis comme étrangers dans la chapelle des Sept-Saints (Vieux Marché).

Une lecture politique inviterait à y trouver ici une raison à cette indifférence : la reconnaître, c'est en même temps reconnaître que l'on est étranger dans son propre pays ou reconnaître qu'une religion dif-

férente est légitime sur ce territoire « musulman ». L'effacement des frontières confessionnelles permettrait de jouir de cette différence sans la relever, ce qui est, moins que du bricolage, du braconnage nécessitant toujours de taire – pour être efficace – le passage de la frontière. Pour jouir du différentiel d'espaces – le « braconné » et le « marché », il ne faut dire mot.

■ Une absence d'altruisme

Le dernier plan où la différence se donne à voir est l'espace des bénéficiaires. On écrit d'abord pour « soi ». L'occurrence de *ben* (moi) se rencontre dans presque tous les messages. Vient ensuite le *biz* (nous), dans 40 % des messages. Ce « nous » ne couvre pas une grande surface sociale. Il désigne la famille proche « aile ». Il n'est pas fait référence aux parents *akraba*, c'est-à-dire éloignés, qui ont pourtant une importance considérable dans la vie quotidienne [voir sur ce sujet Gokalp 2011, Fliche 2006]. Dans cette surface familiale, il semblerait que certains soient « oubliés », même si nous devons ici être prudents. Nous savons que près de 60 % des vœux contiennent des prénoms qui ne sont pas des signatures, sans indication du lien entre le scripteur et la personne nommée. Qui sont ces personnes nommées ? Des frères, des sœurs ? Des amis ? Si la lecture *in extenso* des vœux procure l'impression qu'il s'agit d'intimes, nous devons rester prudents. Si nous prenons comme indices les termes d'oncles, de tantes, de neveux, de cousins, nous voyons alors qu'ils sont rares. Celui de grand frère (*ağabey*) ou de grande sœur (*abla*) le sont aussi, à la différence de celui de *kardeş* qui désigne indifféremment le cadet ou le cadette. Les enfants, sous la domination de *oğul* (fils) ou de *kız* (fille), sont des occurrences plus fréquentes (environ 16 % des messages les concernent). L'époux (*eş*), sans que l'on puisse réellement savoir s'il agit du mari ou de l'épouse – et le mari (*koca*), représente environ 10 % des messages. Le père (*baba*) apparaît dans environ 10 % des messages et la mère (*anne*) dans 15 %.

En comparant ces résultats avec les observations faites ailleurs, nous pouvons avancer que la prière pour autrui ne prend pas valeur d'obligation. Les scripteurs se préoccupent de leurs intimes : leur mère, leur père, les enfants, les frères et les sœurs cadettes ; bref de la famille dont on est responsable à l'âge adulte. Les autres membres de la famille n'entrent pas dans ce registre. Cette absence se conjugue à une

seconde : celles des autres, extérieurs à la famille. Les messages à portée universelle dans lesquels ce n'est pas le proche qui est le bénéficiaire, mais le prochain, sont très rares. En aucun cas, la demande en passe par une pensée à ces autres. Elle vient de surcroît mais ne prend jamais un caractère obligé, comme Marlène Albert-Llorca ou Sylvie Fainzaing, dans un contexte catholique en France, avaient pu le remarquer. À Istanbul, il s'agit d'obtenir des faveurs pour soi et pour les siens. Les messages « universels » sont rares, l'altruisme est absent : nul besoin de passer par le différent pour demander à l'Autre.

■ Croire, une pratique de l'indifférence ?

Altérer l'altérité de Dieu, éviter d'énoncer la différence religieuse et faire l'économie de l'altruisme semblent être les modalités relationnelles que ces exoprates d'Istanbul entretiennent avec ce qui fait coupure. La différence semble soumise à une pratique de l'élimination. Il ne s'agit ni d'un rejet qui donnerait lieu à de l'intolérance, ni d'une fascination comme dans l'exotisme, ni même d'un irénisme¹⁴ qui voudrait passer outre cette différence pour chercher un point commun d'entente. Il s'agit de l'éviter. Nous ne sommes pas non plus devant une sorte de syncrétisme qui s'accompagnerait de formes de bienveillance et de tolérance. Dans ce contexte stambouliote, si l'expression de la foi votive conduit les exoprates à franchir des frontières, il serait erroné de penser que ces dernières ne sont pas vives ou que, produites par les institutions, elles n'ont pas de sens pour eux. Ce n'est pas parce qu'une frontière n'est pas marquée ou soulignée qu'elle n'est pas signifiante : ces pèlerins se rendent comme musulmans dans des lieux chrétiens, malgré quelques brouillages parfois, notamment dans la gestuelle. Ainsi, n'est-il pas rare d'observer des signes de croix s'esquisser maladroitement, rapidement rattrapés par des gestes de prière plus « musulmans » [pour comparer : Mayeur-Jaouen, 2009 ; Poujeau, 2009].

Si ces espaces religieux mixtes apparaissent comme des lieux de partage, il serait sans doute exagéré de les décrire comme des endroits de rencontre et de dialogue interreligieux entre islam et christianisme. L'exopraxie ne produit pas nécessairement une ouverture ou un lien avec la différence confessionnelle. Prier Dieu dans le lieu de l'Autre s'effectue souvent sur un « malentendu productif », pour reprendre une expres-

sion connue ; et la méprise se transforme rapidement en mépris comme nous avons pu le voir dans de nombreuses interactions entre chrétiens et musulmans [Fliche, 2010].

Il reste néanmoins à déduire de cette ethnographie d'une indifférence une logique de l'exopraxie. De quoi s'agit-il, en définitive ? Au départ, d'un manque qu'il s'agit de combler. Pour cela, il faut adresser une demande à l'Autre, ce qui, nous l'avons vu, nécessite une altération de Dieu : pour Lui adresser une parole, il faut qu'existe un manque dans l'Autre. Plein, il reste inaccessible. La demande suppose ce manque. Encore faut-il le rendre réel. Ici intervient le fait de se rendre dans un lieu autre. La mosquée ne suffisant pas, se rendre à l'église serait une façon d'instaurer ce manque en l'Autre. De même, écrire relèverait de la même logique : la prière orale ne suffit pas. Il faut en passer par le scriptural pour accéder à Dieu. C'est donc moins une logique de renforcement – on redouble la prière par l'écrit [Albert-Llorca, 1993] – qu'une logique d'instauration d'un manque pour que la demande puisse émerger. Elle nécessite d'en passer par une différence, mais cette dernière doit être maintenue silencieuse pour qu'elle fonctionne. Énoncer la différence sous la forme d'un lieu plus efficace qu'un autre (par exemple, l'église serait plus efficace que la mosquée) revient à replacer Dieu dans une logique de la complétude (où est-il (le) Tout Puissant / où est-il complet ?) Or, tout l'enjeu de ce braconnage – ce jeu silencieux sur la différence – est de pouvoir préserver le manque dans l'Autre pour que la demande puisse s'écrire. Moins que de bricolage qui appellerait à une manipulation manifeste des différences, il s'agit d'un braconnage : une jouissance discrète de la coupure.

Un braconnage qui n'est pas pour tous, mais pour chacun, raison pour laquelle les messages dont les bénéficiaires seraient « l'universel » sont presque absents, comme le très faible nombre de messages iréniques. Non pas qu'il y ait une défiance à l'égard de l'altérité ou que les scripteurs soient plus égoïstes que la moyenne des croyants : il s'agit de faire fonctionner la différence du lieu. Il ne faut donc pas que communauté se fasse, qu'un ensemble se forme, qu'une chapelle advienne. La différence doit être maintenue sans quoi l'Autre reste inaccessible. Il faut rester dans un « chacun pour soi et Dieu pour chacun » (et non « Dieu pour tous »). Passer dans une logique de la construction d'un « nous » abolirait l'altérité du lieu : Saint-Antoine deviendrait « notre » église, perdant ainsi sa fonction de coupure dans l'Autre. ■

I Notes

1. Je qualifie d'« exopraxie », les pratiques religieuses effectuées dans les lieux de confession autres que celui du pratiquant. « Hétéropraxie » désigne toute pratique qui est remarquée comme divergente de la doxa. Concrètement, en Turquie, pour un musulman sunnite, aller dans une église est une exopraxie et y allumer des bougies, une hétéropraxie. Si l'exopraxie n'attire pas nécessairement la réprobation des autorités religieuses turques, en revanche, les hétéropraxies sont plus sévèrement combattues. Les hétéropraxies sont souvent associées à une exopraxie.

2. « Xénophobe » est mis ici entre guillemets puisqu'il ne s'agit pas d'étrangers : les Alévis ne sont pas plus étrangers à la Turquie que les Arméniens, les Grecs ou les Juifs de nationalité turque. Ils sont pourtant régulièrement victimes de pratiques discriminatoires, vexatoires et violentes et replacés dans une position d'« étrangers », comme n'appartenant pas au « corps » national.

3. Les Alévis sont des minoritaires religieux considérés comme hétérodoxes par les sunnites et le *Diyamet*. Héritiers d'un fort syncrétisme religieux remontant à l'Anatolie du Moyen Âge, ils se caractérisent par une adoration d'Ali et sa famille, bien qu'ils ne puissent être considérés comme chiïtes.

4. Le 2 juillet 1993, les participants à une manifestation culturelle organisée par une association aléviste à Sivas furent assiégés dans un hôtel huit heures durant. Trente-sept d'entre eux moururent brûlés vifs par des manifestants de droite radicale (islamistes et nationalistes).

5. Dans le quartier de Gazi à Istanbul, le 12 mars 1995, des hommes armés à bord d'un taxi criblé de balles quatre cafés et une pâtisserie fréquentés par des alévis et des militants de gauche, puis prennent la fuite sans être identifiés. Deux personnes sont tuées et quinze autres blessées.

Les rumeurs accusent la police de complicité avec l'attaque, attribuée à la droite radicale. Une émeute contre le poste de police éclate. Les jours suivants, devant les manifestations, les forces de l'ordre ouvrent le feu et font plusieurs dizaines de morts et centaines de blessés. Depuis le coup d'État de 1980, la Turquie n'avait pas connu de violences urbaines d'une telle ampleur.

6. Citons l'assassinat du prêtre italien Andrea Santoro en février 2006 à Trabzon, l'agression de son collègue slovène, Martin Kmetec, quelques jours plus tard à Izmir, l'agression du père Brunissen en juillet 2006 à Samsun, les manifestations contre la venue du pape à l'automne 2006, le meurtre du journaliste arménien Hrant Dink, le 19 janvier 2007, et le meurtre de trois protestants à Malatya, le 18 avril 2007.

7. « Irénique » est ici à prendre dans son sens premier signifiant la recherche de l'entente ou le dépassement d'opinions, généralement religieuses, divergentes.

8. Je soulignerai ici ma dette envers l'ouvrage de Karen Barkey qui a remarquablement saisi la relation que l'Empire ottoman a pu développer avec les différences qui le composaient [Barkey, 2008].

9. Ces vœux ont été retranscrits dans un format Word permettant leur traitement par des logiciels de lexicométrie. J'ai utilisé ici, notamment pour constituer le vocabulaire du corpus, LEXICO 3. Environ 14 % des messages sont rédigés dans une autre langue que le turc : en italien, français, anglais, arabe ou arménien. Nous n'avons pratiquement aucun vœu en alphabet grec. Je n'ai analysé que les messages en turc.

10. Se réinscrivant encore une fois dans ce que Michel de Certeau a pu indiquer comme perspective, je parlerai ici d'« Autre », faisant ainsi référence à cette altérité « divine ». « Autre », avec une majuscule, n'est pas une généralisation dans le sens que lui a donné la tradition anthropologique. Dieu est en position d'altérité absolue et c'est avec cette altérité que

le croyant doit composer. Michel de Certeau souligne que l'expérience religieuse est une expérience du « désir de l'Autre », qu'elle en passe par un rapport à l'Autre ou, plus exactement, par le « lieu de l'Autre » [De Certeau, 2005]. Rappelons ici que Michel de Certeau fait clairement référence à la pensée de Jacques Lacan dont il a suivi les séminaires. Il était membre de son école, comme il le rappelle dans l'introduction de la *Fable mystique*. Les positions théoriques concernant Dieu en place d'Autre sont communes, comme nous pouvons le voir dans ce passage du séminaire *Encore* : « L'Autre, l'Autre comme lieu de vérité est la seule place, quoique irréductible, que nous pouvons donner de l'être divin, de Dieu pour l'appeler par son nom » [Lacan, 1975 : 59].

11. Dieu apparaît aussi sous la forme de *Tannr* (divinité). 33 % des messages ont pour adresse *Tannr*. Alors qu'Allah est l'un des noms de Dieu, *Tannr* a le sens de divinité. Lors des réformes kémalistes, l'appel à la prière a été traduit en turc, ce qui n'est pas allé sans grands remous. Les Kémalistes utilisèrent alors ce terme de *Tannr* pour désigner Dieu. Son usage dénote toujours un certain kémalisme, bien que nous le trouvions aussi employé dans des messages qui utilisent des formules rituelles plus musulmanes comme *Bismillah* et que les messages qui associent Allah et *Tannr* sont loin d'être rares, si bien qu'il n'est pas aisé de déduire que les scripteurs qui utilisent ce mot plutôt que celui d'Allah sont des « kémalistes ».

12. Un point de comparaison pourrait être ici trouvé avec les travaux de John K. Campbell sur la Grèce [Campbell, 1964].

13. Mohamed apparaît uniquement dans ces messages de constat de la différence – soit pour en dénoncer l'usage soit pour en confirmer la jouissance : il n'est jamais lui-même pris dans le jeu de l'intercession.

14. Manoël Pénicaud [2013] se refuse lui aussi à voir dans le pèlerinage d'Éphèse ou des Sept Saints en Bretagne des formes d'irénisme.

I Références bibliographiques

1. ALBERA Dionigi et Maria COUROUCLI, 2009, *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud.

ALBERA Dionigi et Benoît FLICHE, 2009, « Les pratiques dévotionnelles des musulmans dans les sanctuaires chrétiens: le cas d'Istanbul », in Dionigi Albera et Maria Couroucli (dir.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud : 141-174.

ALBERT-LLORCA Marlène, 1993, « Le courrier du ciel », in Daniel Fabre (dir.), *Écritures ordinaires*, Paris, POL: 183-216.

AUBIN-BOLTANSKI Emma, 2008, « La Vierge, les chrétiens, les musulmans et la nation. Liban (2004-2007) », *Terrain*, 51 : 10-29.

BARKEY Karen, 2008, *Empire of Difference, The Ottomans in Comparative Perspective, USA*, Cambridge, Cambridge University Press.

BREVOT-DROMZÉE Claude, 2004, « “ Cher saint Antoine...” Comment cultuel et rituel inscrivent une situation communicationnelle particulière dans des cahiers de dévotion », *Communications*, 23/2 : 46-69.

CAMPBELL John K., 1964, *Honour, family and patronage, a study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Oxford, Clarendon Press.

CARNOY Henry et Jean NICOLAIDÈS, 1893, *Le folklore de Constantinople*, Paris, E. Lechevalier.

CERTEAU Michel DE, 1981, « Une pratique sociale de la différence : croire », in *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XI^e au XV^e siècle*. Actes de la table ronde de Rome (22-23 juin 1979), Rome, École Fran-

caise de Rome, Publications de l'École française de Rome, 51 : 363-383.

CERTEAU Michel de, 1982, *La Fable mystique : XVI^e et XVII^e siècle*, Paris, Gallimard.

CERTEAU Michel de, 2005, *Le Lieu de l'autre : histoire religieuse et mystique*, Paris, Le Seuil.

COPEAUX Étienne et Claire MAUSS-COPEAUX, 2005, *Taksim ! Chypre divisée*, Paris, Aedelsa.

COUROUCLI Maria, 2009, « Saint Georges l'Anatolien, maître des frontières » in Dionigi Albera et Maria Couroucli (dir.), *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud : 177-210.

FAINZANG Sylvie, 1991, « Suppliques à Notre-Dame de Bonne Garde. Construire l'efficacité des prières de guérison », *Archives des sciences sociales des religions*, 73 : 63-79.

FLICHE Benoît, 2010, « Les frontières de l'« orthodoxie » et de l'« hétérodoxie » : türbe et églises à Istanbul », in Galia Valtchinova (ed.), *Religion, Boundaries, and the Politics of Divine Intervention*, Istanbul, Isis Press : 81-95.

FLICHE Benoît, 2006, "Social Practices and Mobilisations of Kinship: an Introduction", *European Journal of Turkish Studies* [Online], 4 | 2006, Online since 28 July 2009, Connection on 17 April 2013. URL : <http://ejts.revues.org/629>

GOKALP Altan, 1996, « Les Yatır, idukut, ou la part de la providence », in Jean-Louis Bacqué-Grammont et Aksel Tibet (dir.), *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique*, Ankara, Türk Tarih Kurumu : 121-124.

GOKALP Altan, 2011, *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, Paris, CNRS Éditions.

HAMÈS Constant (dir.), 2007, *Corans et Talismans. Textes et pratiques magiques en milieu musulman*, Paris, Karthala.

HASLUCK Frederick, 2000 [1929], *Christianity and islam under the Sultans*, Istanbul, Isis Press.

HERBERICH Geneviève et Freddy RAPHAËL, 1982, « Messages et prières des pèlerins de Thierenbach. Études sociologique concernant un aspect de la religion populaire », *Revue des sciences sociales de la France de l'Est*, 11 : 3-46.

LACAN Jacques, 1975, *Encore*, Paris, Le Seuil.

LAMIRAUX Clara, 2009, *La poursuite du divin. Écritures votives des lieux de culte catholiques parisiens*. Thèse de doctorat, EHESS, Paris, 2009.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2005, *Pèlerinages d'Égypte. Histoire de la piété copte et musulmane XI^e-XX^e siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, 2009, « Que partagent les coptes et les musulmans d'Égypte ? L'enjeu des Pèlerinages » in Dionigi Albera et Maria Couroucli (dir.), 2009, *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud : 221-256.

POUJEAU Anna, 2009, « «Partager la baraka des saints». Des visites pluriconfessionnelles aux monastères chrétiens en Syrie » in Dionigi Albera et Maria Couroucli (dir.), 2009, *Religions traversées. Lieux saints partagés entre chrétiens, musulmans et juifs en Méditerranée*, Arles, Actes Sud : 299-323.

PÉNICAUD Manoël, 2013, *Le Réveil des Sept Dormants. Un pèlerinage islamo-chrétien en Bretagne*, Paris, Le Cerf.

SERAIDARI Katerina, 2005, *Le Culte des icônes en Grèce*, Toulouse: Presses universitaires du Mirail.

SHANKLAND David (ed.), 2004, *Archaeology, Anthropology and Heritage in the Balkans and Anatolia: The Life and Times of F.W. Hasluck 1878-1920*, vol. I et II, Istanbul, Isis Press.

SPARKS Robert Logan, 2011, *Ambiguous Spaces. A Contextualisation of Shared Pilgrimage in Ephesus*, PhD, Universiteit van Tilburg.

VALTCHINOVA Galia, 2010, *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*, Istanbul, Isis Press.

ABSTRACT

An Ethnography of Indifference. Writing Prayers Intentions in Saint Anthony Church in Istanbul

Why, in Istanbul, do Muslims attend a church and write prayer intentions? This article explores a religious poaching through three observation levels: divine otherness, the otherness of the place represented by the church, and family and social otherness. It appears that a single, discrete operation happens: an alteration of difference. Far from being caught in "irénistes" dynamics, hospitality, syncretism or, conversely, intolerance, in fact, it is about evading difference, enjoying without recognizing it. Religious poaching is based on a practice of indifference.

Keywords: Exopraxy. Istanbul. Difference. Poaching. Turkey.

ZUSAMMENFASSUNG

Ethnographische Gleichgültigkeit. Gebete in der Kirche Saint Antoine in Istanbul

Warum gehen Muslime in Istanbul in eine Kirche um ihre Gebete niederzuschreiben? Der Artikel bietet drei unterschiedliche Antworten auf diese Frage an: Aus Gründen der Unterschiedlichkeit des Göttlichen, der Andersartigkeit des Ortes und der familiären und sozialen Verschiedenheit. Diskretion scheint bei der Wahl ebenso eine Rolle zu spielen wie die Unterschiedlichkeit. Es geht weder

um Friedfertigkeit, Gastfreundschaft, Synkretismus, noch um Intoleranz, sondern darum den Unterschieden auszuweichen und sie nicht anzuerkennen. Es zeigt sich: Die religiöse Wilderei geht vor allem auf pragmatische Gleichgültigkeit zurück.

Stichwörter: Zwanghaftes Nachahmen. Istanbul. Unterschied. Wilderei. Türkei.

I ÖZET

Bir Farksızlık Etnografyası. İstanbul St Antuan Kilisesi'nin Dilek Yazıları

İstanbul'da müslümanlar, kiliseye dilek yazma amacı ile niçin giriyorlar? - Bu makalenin amacı, bu soruya üç gözlem planı aracılığıyla bazı cevaplar vermektir: tanrısal başkasılık, kilisenin temsil ettiği yerin başkasılığı, ve toplumsal ve ailesel başkasılık. Görünüyor ki aynı bir işlem yer alıyor, ki bu da farkın tahrifidir. Ekümeniklik, misafirperverlik, bağdaştırmacılık, ya da tam tersine softalık mantıklarından uzak, sonuçta söz konusu olan farkı atlatmaktır, farkı kabul etmeden ondan yararlanmaktır. Bu dinsel kaçak av, bir farksızlık uygulamasına dayalıdır.

Anahtar kelimeler: Egzopraksi. İstanbul. Fark. Kaçak av. Türkiye

L şeması - R şeması: Lacan topolojisine bir girişi

Zaten Lacan topolojisi kolay değildir. İyi ki önemli (Fransızca) bir kitap yardımıyla topoloji anlaşılabilir. Marc Darmon'un kitabı en iyisidir. Ama bu, Fransızca, Türkçe veya her hangi bir dilde kolay değildir. Neden? Çünkü Lacan bilinçdışı mantığını topoloji ile dilden dışarı çıkartmak istedi. Dilden başka bir çare bulmak istedi. Başka bir yol. Dil, Lacan'a göre, görünüştür. Boromeen düğümüyle yeni bir söylem olsun istedi. Onun için, son dönemde, lafsız ders veriyordu. Sadece resim çiziyordu. Lafsız bir söylem büyük bir amaçtır. Bu ne demek? Nasıl dilden, yani dilin dışında, düşünebiliriz ve analiz edebiliriz? Gösteren-siz bir düşünce olabilir mi? Babanın adı gibi, göstereni bırakabiliriz ama onu kullanmamız lazım. Tabii ki bu sorulara cevap veremem. Ve tabii ki bu konuşmaya sadece bir giriş olarak bakabiliriz. Eksik bir konuşmadır. Zaten, "Başka "da veya "Öteki "de bir eksik var.

Lacan topolojiyi ne zaman kullanmaya başladı? *L'identification* semineri (1962) ile kullanmaya başladı. Ama ilk on sene, topoloji ifadesini ara sıra kullanıyordu. Seminerlerde ilk defa 1954'de, *Les écrits techniques* de, bulabiliriz. Daha sonra, üçüncü seminer de, Lacan "özellik topolojisi" ifadesini kullandı. Küçük Hans' in analizini yaparken, dördüncü seminer de, tekrar kullandı ve tanımladı. Topoloji, Lacan'a göre, kauçuk bir geometri. İyi bir tanım. Topoloji, metrik mesafeden çok, devamlı dönüşüm, sinir, çevre, yüzey sorunları ile ilgilenir.

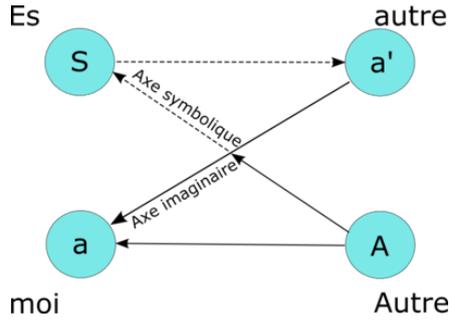
1952'den 1962'ye, tam bir dönem olarak bakabiliriz. Bu döneme "gösteren dönemi" adını verebilirim. Lacan topolojiyi kullanıyordu ama gizli olarak. Neden? Biliyoruz ki bu dönemde Claude Lévi-Strauss'un çok yakın arkadaşıydı. Ünlü matematikçiler (mesela André Weil) ile konuşuyorlardı. Lévi-Strauss, 1955'de, mit hakkında çok önemli bir makale yazdı. Bu makale bir formül ile bitiyor. Bu formül devamlı dönüşümün mitlerinin formülüdür. Tabii ki tam topolojik bir formüldür. Ama başka antropologlar sert eleştirdiler (mesela Edmund Leach) "Neden bu matematik formül? Nereden çıktı?" Falan filan.

$Fx(a) : Fy(b) :: Fx(b) : Fa-1(y)$

Bu formül iki burulma olduğu için möbius şeriti veya Klein grubuna benziyor (Scubla 1998). Claude Lévi-Strauss, bu formülü yirmi sene hiç konuşmadı. Sadece kariyeri sonunda tekrar konuştu. Çünkü antropolojinin çevresi hazır değildi. Hâlâ hazır değil ve topolojiyi az kullanıyoruz antropolojide.

Lacan Lévi-Strauss'tan daha cesurdur. On sene gizli kullandı ama 1962'de bu topolojiyi açıkladı. Fakat 1962'dan önce, topoloji Lacan yazılarının temelidir. İki örnek verebilirim.

Şema L, Lacan topolojisine birinci giriş



Şema L

Kaynak: https://fr.wikipedia.org/wiki/Sch%C3%A9ma_L

Bu şemayı belki tanıyorsunuz. 1955 tarihli *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* seminerinde yer alıyor. S: özne; a': eş veya benzer; a: ben; Autre: Başka (veya Öteki/ Öbür). İki aks var: imgesel ve simgesel. Bu şema çok önemli çünkü bilinçdışı ve konuşmanın dolasımları tarif edilir. Kim konuşuyor ve kime? Bilinçdışı, "Başka" söylemidir. Ama iyi bakarsanız imgesel aksi simgesel aksini engelliyor. Demek ki bilinçdışı söylemi, özneye doğrudan gelemiyor.

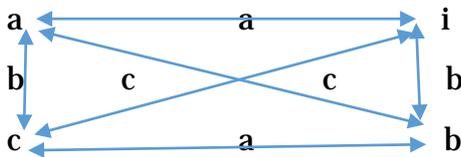
Darmon'a göre L şeması sadece bir öznellik ilişkilerinin modeli değildir (Darmon 2004). Bir yapı var ve bu, Klein grubu ile bağlantılı. Nasıl bakabiliriz? Klein grubunu anlamak için kolay bir çare kullanabiliriz. İki para alabiliriz ve dönüşüm operasyonları yapabiliriz.

- a: sol para dönmesi
- b: sağ para dönmesi
- c: sol ve sağ para dönmesi
- i: hiçbir şey

eğer ab , demek c ; $aa=i$; $aba=b$

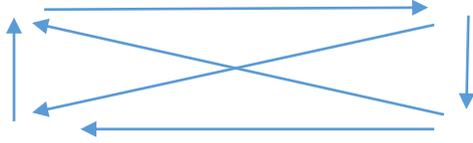
Bu grup "değiştirilebilen" bir gruptur: $ab=ba$. Her eleman kendi tersidir, $aa = i$. Nötr eleman özdeş operasyonu, "i" dir.

Bir Klein grubun grafiğini yapabiliriz

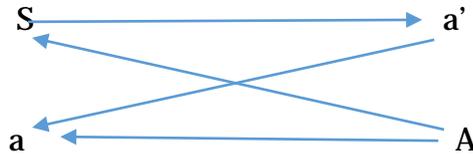


Bu Klein grafiğinde her kenar iki yönden gidilebilir. Diagonaller kesişmiyorlar. Bu graf dörtyüzlü. Dörtyüzlü Lacan' teorisinde çok önemli. Görüyoruz ki sadece iki para ile bir simgesel yapı yapabiliriz ve bu yapının temeli, iki yüzün karşıtlığından ibarettir.

Simdi Koenigsberg köprülerinin Euler problemi gibi bu Klein grafiğine bakabiliriz. Zarf problemine benziyor. Eğer tek oryantasyon verirsek, her köseye ve her sırta geçmek için sadece bir çare var. Budur. Bu yönlü dörtyüzlüdür. Dolaşım için tek bir çare var: iki kösesinden bir okla birleşerek iki tane çıkar, diğer iki köşeye, iki ok birleşerek bir ok çıkar.

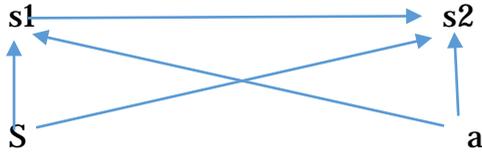


Simdi buradan, çok kolay L şemasına geçebiliriz. Aynı yapı ama sadece iki tane ok (sağ ve sol) alıyoruz. Gösteren zincirinin öznelarası dolaşımına bir (a) simetrisizlik koymak lazım.



Bu yapıyı dört söylemde tekrar görebiliriz temel alarak. Bu şema şöyle çok enteresandır: Hak yeri dönüşsüz bir yerdir.

Efendi söylemi



Buraya birinci söylem yazdım.

Sadece hatırlamak için yeniden belirtmek istiyorum.

Dört söylemi, "*L'envers de la psychanalyse* (1969-1970)"da icat etti. Bir şeyi merak ediyoruz: Üniversite psikanalize sahip çıkabilir ancak Lacan için bu çok tehlikeli bir durum. Çünkü aynı söylem değil. Üniversite söyleminin üretimi nedir? Öğrenci. Ne demek bir öğrenci? Hak ve bilim arasında bölünmüş bir öznedir.

Bir de, bu seminerde Lacan diyor ki "bilim öbürünün zevkidir".

Kısaca, biliyorsunuz ki dört yer var:

Görünüş veya benzer/ ajan

öbür/zevk

Hak

Zevk fazlası/üretim

Ve dört eleman var:

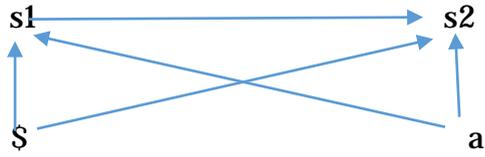
S1: sipariş/efendi gösteren. S bir.

S2: uşak gösteren. S iki.

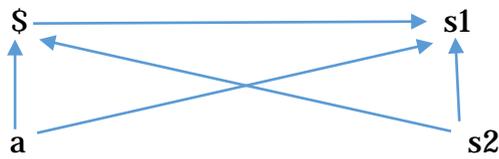
a: nesne küçük a.

S: özne

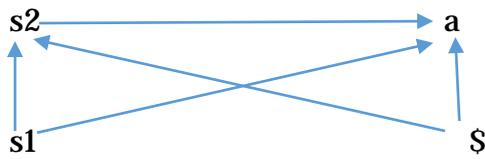
Ve dört söylem, yani dört sosyal bağ olabilir, eğer bu kurala dikkat ederseniz: hak yerine dönüş yok.



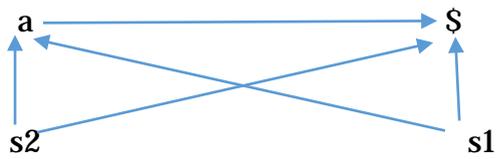
Efendi söylemi



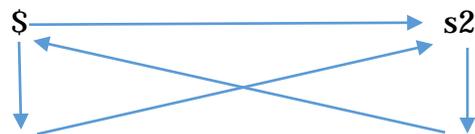
Histerik söylemi



Üniversite söylemi



Analist söylemi



s1

a

Kapitalizm söylemi

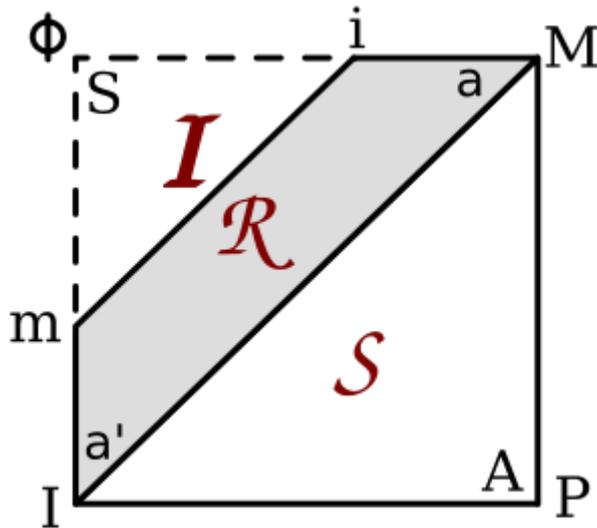
Besinci bir söylem var: kapitalizm söylemi. Çok farklı. Neden? Çünkü Hak yerine bir dönüş var. Kapitalizm ile Zevk fazlası adı değişiyor: sermaye kazancıdır.

Yönlü dörtyüzlü, dört-köşede (*Acte psychanalytique*) ve Borromeen düğümü (*Les Noms du Père*) tekrar bulabiliriz.

İkinci girişler: Moebius bandı ve R şeması

Başka bir örnek verebilirim. Moebius bandı ve R şeması. Moebius topolojisini Lacan 1962'den itibaren kullanır. Önceki seminerlerinde yoktur.

R şeması



Kaynak: https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9el,_symbolique_et_imaginaire

Bu şemayı tanıyorsunuz. *Du traitement possible de la psychose*'da bulabiliriz. Ve *La relation d'objet*'de yazdı. Tabii ki 1966'da yazdı ama daha önce icat etmişti (1955-1956). "Du traitement possible"i 1958'de yazdı.

L Şema ile bir bağlantı görülebilir: Sa'aA ve Saa'A.

Üç tarz var: İmgesel, Simgesel ve Gerçek. Gerçek İmgesel ve Simgesel arasındadır.

Küçük harfler ne demek?

Φ: simgesel fallus φ: imgesel fallus

I: Ben ideali

M: temel (primordial) nesnesinin işareti (birinci nesne simgeselliğidir. Varlık ve yokluk diyalektiği)

P. Babanın adının yeri (A'da).

A. Öbür yeri

m. ben

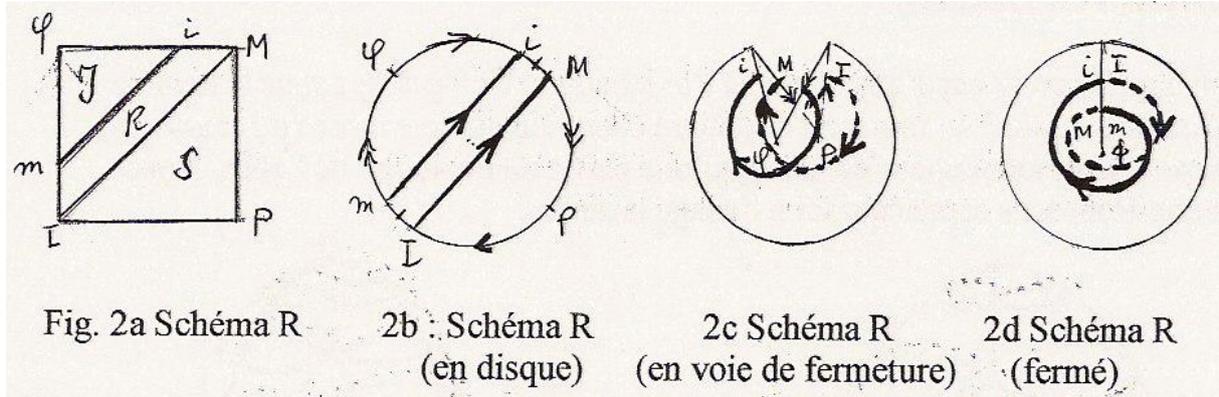
i. yansıtıcı imge; mi= narsistik bağı.

a. arzunun nesnelere, öteki figürleri.

a'. Ben, ama arzu nesnelere bağından yansıyan ben.

Nasıl oluştu? Kısaca anne-çocuk bağlantısından gidebiliriz. Annede bir eksik var. Ne eksik? φ : imgesel fallus. Bu imgesel fallusuyla, birinci üçgen oluşuyor. Bu imgesel üçgendir. İkinci üçgen simgeseldir. Aynı zamanda baba adının yeridir; çünkü annenin arzusu babanın adıdır, annenin arzusu babaya yöneliktir ve baba, anneye kanun oluşturur. Onun için simgesel üçgen oluyor. Öbürün yeri ve babanın adının yeri aynıdır.

Bu şema dinamiktir. Çocuk yeri değişiyor: "öznesiz"den arzunun öznesine geçiyor. "m" eski özne-sizin yerinin hatırlamasıdır. Karşısında, ama aynı simgesel tarafta, Ben İdeali yer alıyor. I ve m arasında bir çatışma var. Kısaca bu şema babanın adının metaforu ve ayna evresinin bir diyalektiğidir. Çabuk geçelim. Sadece, ImiM bir moebius bandı. Lacan böyle düşündü. Ve bu kesin – moebius olarak kesin – bir "projectif düzlemi" yapar.



Kaynak: http://www.freud-lacan.com/freud/Journees_etude-Evenements/Retour_sur_les_journees/Le_cross_cap_de_Lacan_ou_asphere

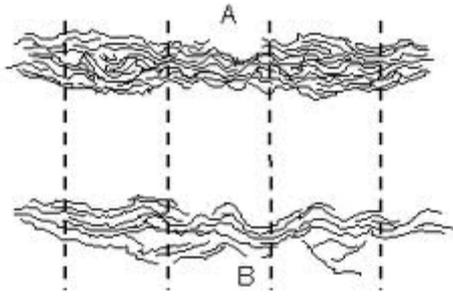
Bu ne demek? Gerçek, bu kesim ile imgesel ve simgesel sınırdır. Ama imgesel ve Simgesel aynı taraftadır. İmgesel, simgeselin gerisinde ve aynı zamanda aynı taraftadır. İmgesel ve simgesel, moebius bandıyla hem ayrı hem birleşiktir. Bu paradoks crosscap ile olabilir. Başka çare yok.

Üç topoloji

Aslında Lacan üç topoloji kullandı. Gösteren topolojisi. Alan topolojisi ve nodoloji. Bu makalede sadece birinci ve ikinci topoloji bağlarıyla ilgileniyoruz.

Birinci, işaretin topolojisidir. Saussure'un gösterge teorisinden gelir. Saussure gerçek bir topoloji yapar. Hatırlatmak için birkaç tane nokta veriyorum.

Bir algoritma var. s/S. Lacan değiştirecek bunu: S/s. Çünkü en önemli Gösteren. Ama bu algoritma yanlış yol açıyor. Bu yanlış budur: dil bir nomenklatur değil. Yani bir tarafta bir söz ve öbür tarafta bir şey ve arasında bir "bi-univoque" bağı, böyle değil. Lacan için bu bar demek ki anlamaya direnç var. Bu bağ tam keyfidir. Demek ki bu topoloji sosyalsız olamaz. Sadece sosyal hayat değer veriyor. Lacan için öbür yeri, aynı şekilde, tam keyif yeri. Onun için Lacan diyor ki bilinçdışı sosyaldir. Gösteren tam devamlı bir çizgidir, devamlı ve bir boyutlu bir alandır. Demek ki bir soru var. Nasıl birim yapabiliriz? Nasıl kesebiliriz? Ve nerede? Bu soru çok önemli, özellikle seanslarda. Onun için Lacanyenlar 45 dakikalık seansları kabul edemez. Kesmek, çok önemlidir ve ne zaman ve nerede olduğu çok önemli. Tam analitik bir yorumlama buradadır. Birim ve fark: gösteren kendine aynı ve aynı zamanda farklı olabilir. $A \neq A$. kimlik kavramı ve değer kavramı aynıdır dilde. İki tane devamlı alan var. Lacan bu şemadan « yorgan noktası » yapar.



Saussure şeması

Bu "uçan krallık" tan sonra, Saussure diyor ki dil kâğıda benziyor. Recto verso. Bu topoloji kâğıt topolojisine benziyor. Kâğıt devamlıdır. Bu nedenle, kesin keyfidir. Ve en önemli bu fikir var: değer. Sözler ve para aynı şekilde çalışıyor. Bir sözü, başka bir söz (aynı şey) yoksa başka bir şey (bir fikir) ile alış veriş yapabiliriz. Dil tam bir fark sistemi. Dilde sadece fark var. Ama pozitif fark değil. Negatif fark var. Gösteren ve gösterilen negatif fark sistemi yapar. Bu negatif fark sistemler, bir pozitif "fark" sistemi yapar: işaret sistemi. Dikkat çünkü Saussure bir fark yapıyor. Fark ve karşıtlık aynı şey değil. İki işaret farklı değil. İki işaret ayrıdır. Ayrı ve farklı sinonim değil. Onun için dil karmaşık sayılı cebirdir. Kısaca en önemli fikir budur: dil tam farktır. [Özne başka bir gösteren için gösteren temsil edendir. Gösterge birine bir şeyi temsil edendir].

Topolojiye göre bu alanın komşuluk bağıyla noktaları ayrı değil ama birbirine bağlanır ve kendi kendine farklıdır. Tam bir alfabledir (Darmon : 2004: 56). Harfler tam bir farktır. Bu kâğıt topolojisi bir alanın topolojisidir. Ama bu alan düz değil. Özel bir alan, çünkü tek taraflıdır. Gösteren kendi kendine farklıdır. Matematik olarak biraz imkânsız bir şeydir. Tabii, Frege için sıfır kendi kendine farklıdır. Bir çare var: çift döngü. Bu çift döngü bazı özel alanlar üzerinde durabilir: mesela tor, moebius bandı, crosscap, Klein şişesi. Bugün tor falan konuşamam. Sadece moebius üzerine bitirmek istiyorum. Moebius bandının, iki kayıt var: bilinçdışı kayıt ve bilinç kayıt. İki ayrı yüz değil. Eğer, öyle olsaydı kenara geçmeden nasıl lapsus olabilir? Bir çare var: MB. Moebius bandının her bir noktasının ters noktası var gibi de olsa, aslında bant tek bir yüzlü ve her nokta kenardan geçmeden noktaya ulaşabilir. Yorumlama, bantın ortasında kesmektir.

Fliche Benoît, "L şeması - R şeması: Lacan topolojisine bir girişı", *Libido*, Eylül-Ekim 2015, 17, 36-40.

Bibliografi

Darmon, Marc, 2004, *Essais sur la topologie lacanienne*, Editions de l'Association Lacanienne Internationale: Paris.

Lacan, Jacques,

1975, [1953-1954], *Les écrits techniques de Freud*, Le Seuil : Paris.

1978 [1954-55], *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Le Seuil: Paris.

1994, [1956-1957], *La relation d'objet et les structures freudiennes*, Association Lacanienne Internationale: Paris.

1999, [1966], *Les écrits*, Le Seuil : Paris.

2005, *Des noms-du-père*, Le Seuil : Paris.

2008, [1961-1962], *L'Identification*, Association Lacanienne Internationale: Paris.

2010, [1973-1974], *Les non-dupes errent*, Association Lacanienne Internationale: Paris.

2012, [1969-1970], *L'envers de la psychanalyse*, Association Lacanienne Internationale: Paris.

2014, [1967-1968], *L'acte psychanalytique*, Association Lacanienne Internationale: Paris.

Lévi-Strauss, Claude, 1974 [1955], « La structure des mythes », *Anthropologie structurale*, Plon : Paris, p 235-275.

Saussure, Ferdinand de, 2005 [1916], *Cours de linguistique générale*, Paris : Payot.

Scubla, Lucien, 1998, *Lire Lévi-Strauss*, Odile Jacob : Paris.

Vandermersch, Bernard, 2014, *Douze leçons de topologie à Montpellier*, Les cahiers de topologie, Editions de l'Association Lacanienne Internationale: Paris.

Chapitre 5 / « NARCISSISME DE LA PETITE DIFFÉRENCE » ET INTOLÉRANCES RELIGIEUSES. LE CAS DES ALÉVIS ET DES SUNNITES EN ANATOLIE CENTRALE

Benoît Fliche¹

Résumé

En Turquie, il existe deux grands groupes confessionnels : les alévis et les sunnites. Les alévis constituent une minorité religieuse considérée comme hétérodoxe par les sunnites. Pour comprendre les relations conflictuelles entre les deux groupes, je suivrai dans ce chapitre une approche différente, et complémentaire, des lectures « politiques ». Je commencerai par montrer la ténuité des différences entre les deux catégories confessionnelles, pour ensuite revenir sur les violences que les alévis ont subies ces trente dernières années. En prenant appui sur ce « narcissisme de la petite différence » et sur le concept d'« identification », à partir de la lecture qu'en fait Jacques Lacan (1961-1962), je défendrai ici l'idée que nous sommes condamnés à une part d'inintelligibilité si nous ne nous situons pas aussi sur une autre scène, celle de l'inconscient.

Mots clés : alévis – différence – identification – Freud – Lacan – narcissisme – sunnites

En Turquie, il existe une différence confessionnelle entre les alévis et les sunnites : les alévis sont des minoritaires religieux considérés comme hétérodoxes par les sunnites et le Diyanet (la direction des Affaires religieuses)². Héritiers d'un fort syncrétisme religieux

1. Je remercie Marc Aymes, Xavier Bougarel, Marc Darmon et Élise Masicard pour leurs critiques constructives. Christelle Chevallier (Cetobac, CNRS) a effectué une relecture précise et efficace de la version française de ce chapitre. Qu'elle soit ici chaleureusement remerciée. Mes remerciements vont également à l'Association lacanienne internationale qui a bien voulu publier une première version française sur son site web : http://www.freud-lacan.com/Champs_specialises/Billets_actualites/Narcissisme_de_la_petite_différence_et_violences_religieuses_le_cas_des_alevis_et_des_sunnites_en_Anatolie_centrale.

2. La Turquie n'est pas « laïque » dans le sens où l'entend la France. L'État a pour prétention de contrôler la religion, notamment à travers la direction des Affaires religieuses (Diyanet).

remontant à l'Anatolie du Moyen Âge, ils se caractérisent par l'adoration qu'ils vouent à Ali (le gendre et le cousin du Prophète) et à sa famille. Les alévis font par ailleurs preuve d'une certaine décontraction vis-à-vis de certains préceptes de l'islam. Sans tomber dans les stéréotypes qui voudraient que les alévis soient plus « tolérants » et plus « modernes » que les sunnites, ces derniers adoptent des comportements alimentaires, comme la consommation d'alcool, et religieux, comme le non-respect du jeûne du ramadan, qui contrastent avec le rigorisme orthodoxe sunnite. Leur confession n'est pas institutionnellement reconnue, à l'inverse des minorités chrétiennes, par l'État turc. Les alévis estiment représenter près de 20 % de la population.

La différenciation entre alévis et sunnites n'induit cependant pas l'existence d'une quelconque « communauté » alévie contre une « communauté » sunnite. Il ne s'agit pas de groupes constitués socialement. Si une barrière endogamique est érigée entre les deux ensembles, ils n'en forment pas pour autant deux communautés. Nous sommes plutôt en présence de deux catégories – confessionnelles – non de deux groupes sociaux, pour reprendre la distinction de Rogers Brubaker (2001). À l'intérieur même des alévis, il existe d'ailleurs des différences importantes, « ethniques » ou religieuses : un alévi *türkmen* n'aimera pas qu'on le confonde avec un alévi *türk* ou, pire, *sıraç* (alévis établis en Anatolie centrale).

Les relations quotidiennes entre alévis et sunnites sont marquées par une certaine hostilité, traduite principalement par des « frictions » qui entretiennent cette ligne de partage et par une endogamie confessionnelle assez stricte. Les mariages mixtes sont rares, même s'ils sont en augmentation. Les alévis sont victimes d'une stigmatisation importante de la part des sunnites qui ne les considèrent pas comme musulmans, les situant au contraire plus loin encore que les *gavur*, « mécréants » mais « gens du Livre ». Jugés impurs (la viande qu'ils sacrifient n'est pas considérée comme *halal*), les alévis sont également accusés de se livrer à des orgies sexuelles où « ils ne reconnaissent ni leur fille ni leur mère ». Cette hostilité à leur égard a parfois conduit à des actes de violence, comme en témoignent le drame de Sivas³ et

3. Le 2 juillet 1993, les participants à une manifestation culturelle organisée par une association aléviste à Sivas furent assiégés dans un hôtel huit heures

les événements du quartier de Gazi⁴ à Istanbul, survenus dans les années 1990. Dans les années 1970, lors des affrontements entre la droite et la gauche, ils furent également pris comme cible de pogroms, comme nous le verrons plus loin. Ce fut d'ailleurs les seules victimes de violences collectives pendant cette période : il y eut des attentats, de nombreux morts lors de fusillades entre militants, mais seuls les massacres, à Kahramanmaraş notamment (Sinclair-Webb, 2003), avaient pour cible les alévis.

Pourtant, cette différence entre sunnites et alévis tient à peu de chose. Si bien qu'il est légitime de se demander si nous ne sommes pas en présence d'un cas d'école de « narcissisme de la petite différence » qu'avait pointé Freud (1962 [1921]). Depuis les années 1990, cette expression trouve un écho en dehors du champ de la psychanalyse, parmi les autres chercheurs en sciences sociales, notamment chez les anthropologues confrontés à des situations sociales où des différences étiques⁵ de faible amplitude s'accompagnent de violences considérables allant jusqu'au génocide ; d'un point de vue émique, ces mêmes différences seraient perçues comme infranchissables, voire intolérables. Nous pensons en premier lieu à Anton Blok (1998) qui rapproche ce narcissisme des phénomènes décrits par Pierre Bourdieu dans *La Distinction* (1979), à Michael Ignatieff (1998) sur les Balkans, mais aussi à Christian Bromberger (2001) dont le système méditerranéen « des différences complémentaires », construites en miroir, entretient une parenté, si ce n'est une filiation, avec la formule freudienne.

durant. Trente-sept d'entre eux moururent brûlés vifs dans un incendie allumé par des manifestants de droite radicale (islamistes et nationalistes).

4. Dans le quartier de Gazi à Istanbul, le 12 mars 1995, des hommes armés, à bord d'un taxi, criblèrent de balles quatre cafés et une pâtisserie fréquentés par des alévis et des militants de gauche, puis prirent la fuite sans être identifiés. Deux personnes furent tuées et quinze autres blessées. Les rumeurs accusèrent la police de complicité avec les auteurs de l'attaque, attribuée à la droite radicale. Une émeute contre le poste de police éclata. Les jours suivants, le mouvement de protestation s'amplifiant, les forces de l'ordre ouvrirent le feu sur des manifestants, faisant plusieurs dizaines de morts et des centaines de blessés. Depuis le coup d'État de 1980, la Turquie n'avait pas connu de violences urbaines d'une telle ampleur.

5. Le point de vue étiqque est celui de l'observateur extérieur, tandis que le point de vue émique est celui de l'usager. Cette distinction classique dans la littérature ethnologique est issue des travaux du linguiste Kenneth Pike (1947).

Dans un article de 2007, le philosophe norvégien Pål Kolstø (2007) revient sur l'histoire de ce concept freudien utilisé en sciences sociales en posant clairement la question : le narcissisme de la petite différence peut-elle expliquer le conflit ethnique ? Sa réponse semble définitive : les conflits s'expliquent non pas par des différences objectives, mais par leurs perceptions et leurs représentations publiques. Autrement dit, nous devons nous tourner vers le politique et le sens qu'elle imprime aux différences. Cette perspective rejoint un débat plus ample : celui de l'interdépendance entre des conflits situés à des niveaux scopiques différents. D'une façon générale, il a été montré que la violence politique s'articule à des conflits locaux, notamment par le biais d'amplifications structurelles-symboliques (Sahlins, 2005). Des situations de conflits macroscopiques sont autant de fenêtre d'opportunité à l'expression violente de tensions à des niveaux microscopiques, comme l'ont montré les travaux de Margarita Xanthaxou (1999), de Mart Bax (2000) ou encore de Stathis N. Kalyvas (2006).

Dans ce chapitre, je suivrai une approche différente de – et complémentaire à – ces lectures politiques ou sociologiques. En effet, je n'interrogerai pas spécifiquement la question de la violence qui est parfois empiriquement difficilement accessible. En amont, notre propos visera plutôt à comprendre pourquoi existe ce fond d'intolérance à l'égard des alévis. Pour expliquer les relations conflictuelles entre alévis et sunnites, je commencerai donc par montrer la ténuité des différences entre les deux catégories confessionnelles, pour ensuite revenir sur les violences que les alévis ont subies ces trente dernières années. Après avoir montré en quoi les théories sociologiques classiques ne sont pas toujours en mesure, à elles seules, de rendre entièrement compte de cette hostilité à l'égard des alévis, je m'éloignerai quelque peu de la démonstration par l'empirique pour proposer des pistes théoriques permettant de mieux saisir ces frictions qui purent dégénérer en violences. En prenant appui sur ce narcissisme de la petite différence et sur le concept d'identification, à partir de la lecture qu'en fait Jacques Lacan (1961-1962), je soutiendrai ici l'idée que nous risquons de nous priver d'une part d'inintelligibilité si nous ne nous situons pas aussi sur une autre scène, celle de l'inconscient. Qu'il

soit bien entendu que mon propos n'est pas de contredire un système d'explication par un autre qui se voudrait plus efficace parce qu'ayant vocation à expliquer (par) l'inconscient. L'objectif de ce chapitre pourrait d'ailleurs paraître bien plus prétentieux encore, puisqu'il s'agirait d'apporter quelques éléments d'un champ – celui de la psychanalyse – dans un autre, celui de l'anthropologie et de la sociologie, alors même que ces deux disciplines ne recourent que rarement aux outils construits par Freud ou Lacan.

Ce transfert n'est d'aucune façon assuré, tout simplement parce que poser l'hypothèse de l'inconscient comme centrale dans l'explication des phénomènes sociaux ne va nullement de soi. Je suis donc bien conscient qu'à « transférer » ainsi, je prends le risque de plonger le lecteur, arpenteur des paysages des sciences sociales, dans un désagréable sentiment d'étrangeté qui le détournerait – peut-être trop vite – de ces sentiers peu balisés. J'ancrerai mon analyse dans une région que je connais maintenant depuis près de dix ans, Sorgun (sous préfecture d'Anatolie centrale) (Fliche, 2007). Si la situation sociale peut y être différente d'autres endroits en Turquie, les relations observées entre alévis et sunnites me semblent, par bien des aspects, largement généralisables. Il y a donc un double avantage à partir d'un terrain précis : un matériau ethnographique riche et une valeur d'exemplarité forte.

Des différences objectives entre alévis et sunnites ?

Sorgun a la réputation d'être une ville rigoriste où règne une certaine austérité morale. En période de ramadan, on ne trouve qu'un seul café ouvert – où tous les fumeurs de la ville s'entassent le temps de quelques bouffées. Allumer une cigarette dehors dans la rue, pendant ce mois sacré, revient à s'exposer à la vindicte populaire. Cette ville est un espace orthodoxe comme la plupart des villages alentour. Cependant, tous les villages de Sorgun ne sont pas sunnites : environ un tiers (29 sur 93) d'entre eux sont peuplés d'alévis. Huit d'entre eux sont mixtes : pour la moitié d'entre eux, à ma connaissance, la mixité est un phénomène qui s'est produit après 1980, avec l'explosion démographique et la transformation de certains villages en gros bourg. Pour

les autres, elles restent « récentes » et dateraient d'après la fondation de la république (1923). Si l'on observe certaines formes de collaboration entre les deux populations pour les travaux collectifs, il reste néanmoins une nette séparation dans la vie quotidienne. Il s'agit généralement de deux villages en un seul : les quartiers alévis et sunnites sont séparés par des frontières invisibles. Ce phénomène de division n'est en rien extraordinaire. Nous pouvons le retrouver dans des villages entièrement alévis, comme l'a montré dernièrement Jérôme Cler (2013) : la division politique, religieuse, idéologique découpe le village d'Abdal Musa en plusieurs quartiers presque entièrement imperméables les uns aux autres.

La différence entre alévis et sunnites peut sembler importante au premier abord. Cependant, à Sorgun, une observation ethnographique révèle qu'ils ont en commun les mêmes pratiques, liées à l'islam classique. Pour toutes les occasions importantes (enterrement, circoncision, etc.), les alévis des villages font venir des imams. Certains vont également à la mosquée le vendredi et pour les grandes occasions (ramadan). Sunnites et alévis partagent aussi une géographie commune du sacré. Bien sûr, les grands repères géographiques divergent : les sunnites citent Konya et Mevlana ou Hacı Bayram à Ankara lorsqu'on leur demande un grand *türbe* (« mausolée ») proche de Sorgun ; les alévis répondent plus volontiers Hacı Bektaş Veli en Cappadoce, bien que l'on nous cite aussi Hacı Bayram. Toutefois, au quotidien, ce sont aux mêmes mausolées et aux mêmes saints gisants qu'ils s'adressent pour résoudre leurs difficultés quotidiennes. Les pratiques de l'espoir se moquent bien des frontières confessionnelles, pourvu qu'elles soient efficaces.

Les alévis se livraient par le passé à d'autres pratiques, issues en partie de traditions nomadiques, telles que des fêtes liées à l'élevage du mouton, ou des pratiques religieuses comme les cérémonies de *cem*. Celles-ci se déroulaient une fois l'an. Les *dede* (« prêtres »), assistés des *aşık* (« bardes »), venaient officier en hiver. Chaque famille organisait une cérémonie qui réunissait tout le village et au cours de laquelle se réglait les conflits et les discordes de l'année. Cette cérémonie était marquée par trois traits « choquants » pour les sunnites : la mixité sexuelle de l'assemblée, les danses mixtes et la consommation

d'alcool. Depuis les années 1970, ces cérémonies ont quasiment disparu. Il ne reste donc plus guère de différences formelles entre alévis et sunnites. À l'exception peut-être d'une forme de « décontraction », voire d'une irrévérence assumée à l'égard du dogme musulman qui caractérise aujourd'hui encore les alévis : ils boivent de la bière le matin du *kurban bayramı* (*Aid el Kebir*), ils rient du muezzin au moment de la prière du soir...

Mais ces irrévérences sont-elles vraiment propres aux alévis ? Rien n'est moins sûr. La lecture de Mahmut Makal, par exemple, renseigne assez précisément sur l'état d'« hétérodoxie » des villages sunnites du plateau anatolien, notamment sur les questions de pureté rituelle (Makal, 2010). Ne peut-on pas observer aussi, chez les sunnites, des pratiques assez peu orthodoxes ? Les voisins sunnites sont bien heureux de trouver refuge chez leurs amis alévis et de boire quelques bières ou verres de *raki*, au chaud avec eux, plutôt que de rester dans une voiture au milieu des champs, la nuit par - 20 °C, risquant l'hypothermie et les attaques de meutes de chiens marron...

Les différences entre alévis et sunnites d'un point de vue religieux doivent donc être relativisées. Qu'en est-il d'un point de vue politique ? Il est souvent dit que les alévis sont de « grands kémalistes », républicains, cela à la différence des sunnites. Observe-t-on, dans le cas de Sorgun, une réelle différence dans leur rapport à l'État et à la république entre les deux confessions ?

David Shankland voit une différence profonde entre villageois sunnites et alévis de la région de Tokat (région frontalière de notre région d'étude) dans leur rapport à la république (Shankland, 2003). Les premiers sont dans une homologie idéologique avec l'État. Ils n'avaient donc pas à faire un quelconque effort pour se couler dans le moule proposé par la république de Turquie. En revanche, il y a un problème de divergence idéologique entre les alévis et l'État sunnite. L'adhésion au programme républicain passe par la transformation en profondeur de l'univers des valeurs et des croyances, comme l'élimination du système du *dedelik* (« caste » de prêtres ne devant se marier qu'entre eux). Ce système est jugé par Shankland comme difficilement compatible avec l'idée d'égalité de tous que promeut la république turque. L'anthropologue trouve dans cette différence de

relation avec l'État la raison pour laquelle les sunnites font preuve d'une plus grande mobilité et leurs villages connaissent un fort développement démographique.

Dans le cas de la région de Sorgun, je n'observe pas les mêmes phénomènes de migrations plus tardives des alévis. Mais la question de la relation à l'État des deux ensembles reste centrale en raison de l'ostracisme qu'a subi cette région pendant quatre-vingts ans. Le département de Yozgat, auquel appartient Sorgun, fut exclu de tout investissement économique de l'État jusqu'à récemment encore. Cette exclusion s'expliquerait par une révolte en 1919-1920. Dirigée par quelques membres de la puissante famille locale, les Çapanoğlu – fondateurs (sunnites) de la ville de Yozgat au début du XIX^e siècle –, elle fut essentiellement soutenue par des alévis qui auraient eu peur de subir le même sort que les Arméniens⁶ quatre ans plus tôt (tout en y ayant participé, d'après quelques témoignages solides que j'ai pu recueillir). La révolte fut rapidement matée, mais les conséquences furent importantes pour la région. Pour beaucoup d'habitants, Yozgat fut punie pour sa rébellion ; Atatürk y aurait interdit tout investissement de l'État. Il est difficile de vérifier la véracité de cette punition, mais il est notable qu'aucun investissement industriel ne fut effectué par l'État. Durant tout le XX^e siècle, le département de Yozgat sera un des moins développés d'Anatolie centrale.

On observe donc une exclusion des ressources de l'État durant une grande partie du XX^e siècle. Dans cette gestion de la rareté, enregistre-t-on des différences notables entre alévis et sunnites ? Une catégorie est-elle plus discriminée que l'autre par les institutions étatiques ?

Premier constat : nous sommes dans un scénario différent de celui de David Shankland. Comme à Tokat, les villages alévis ne se sont pas développés durant ce siècle, à la rare exception de quelques-uns situés dans des lieux géographiquement intéressants, sur de grands axes de circulation par exemple (certains sont alors devenus mixtes). Cependant, s'ils restent peu peuplés, c'est plutôt en raison de leur

6. *La mémoire collective semble faillir : seuls quelques informateurs se « souviennent » de leurs grands parents racontant les rivières de sang, le lynchage d'un Arménien en haillons ou l'adoption de ce frère et de cette sœur réfugiés dans une grange.*

situation géographique initiale peu enviable. Les villages alévis sont davantage sur des mauvaises terres que les villages sunnites, ce qui s'explique par leur passé d'anciens nomades. Si tous les anciens nomades ne sont pas alévis, les alévis sont majoritairement des anciens nomades sédentarisés lors de la première guerre mondiale dans cette région. Ils se sont installés sur d'anciennes terres de pâturage, moins propices à l'agriculture. Ces villages implantés dans des zones plus difficiles d'accès souffrent aussi d'un manque d'infrastructures (routes d'accès, téléphone, parfois électricité, etc.).

Il est toutefois difficile d'affirmer que la confession explique ce déséquilibre. Il y a corrélation, mais rien ne dit que c'est un rapport de causalité. Préférons la prudence en avançant qu'à Sorgun, comme ailleurs, on ne prête qu'aux riches : les rares investissements de l'État allaient aux priorités que constituaient les gros villages situés à des points nodaux. Les quelques villages alévis bien situés ont profité de ces financements, comme les villages sunnites. Le facteur discriminant reste la situation géographique et non la confession.

L'un des arguments en faveur d'une absence de volonté de l'État de marquer une différence entre alévis et sunnites serait l'alphabétisation. Dans le recensement de 1965, aucune différence entre les deux confessions n'est notable. Nous avons le même taux, assez bas, d'alphabétisés : 35 % de la population adulte chez les alévis et les sunnites. Les inégalités semblent donc être le fait d'une structure des ressources. Les pouvoirs publics n'ont pas rééquilibré la balance mais ils n'ont rien fait pour accentuer la différence, cela jusque dans les années 1980. À partir de ces années, on assiste en effet à un chantage systématique « construction d'une mosquée contre travaux publics ». Les alévis doivent construire des mosquées, lieux de culte qu'ils rechignent à fréquenter en bons suivants d'Ali⁷, pour pouvoir espérer des travaux publics dans leurs villages. La majorité des mosquées dans les villages alévis ont été construites à partir de ce moment. L'État cherche donc à « orthodoxiser » les alévis depuis cette période en envoyant des imams dans les mosquées fraîchement bâties.

La dernière ressource est l'espace migratoire. Là encore, aucune différence majeure entre alévis et sunnites n'est observable en terme

7. Ali, gendre et cousin du Prophète, a été assassiné dans une mosquée.

émigratoire, ce qui contraste avec les observations de David Shandland pour Tokat. Cherchant à échapper à l'aridité de leurs terres, les alévis de Sorgun furent parmi les premiers de la région à tenter l'expérience migratoire en Europe. Ils partageaient avec les sunnites la même appréhension de partir dans des pays de *gavur* (« mécréant »). Ils partageaient la même appréhension de partir dans des pays de *gavur* (« mécréant ») avec les sunnites (mais ces derniers, parce qu'installés sur de bonnes terres, tardèrent un peu à investir l'espace migratoire international). Certains alévis rentrèrent au bout de quelques années pour s'installer à Sorgun : les quelques années de migration en Europe leur avaient permis de capitaliser suffisamment pour tenter leur chance en ville. Un quartier alévi au nord de la ville se créa dans les années 1960.

Quant au kémalisme des alévis, qu'en est-il vraiment dans cette région ? Dans de nombreux ouvrages, nous pouvons lire qu'il y a une adhésion « naturelle » des alévis au kémalisme et que les alévis sont les alliés naturels de Mustafa Kemal Atatürk. Pourtant, on peut s'interroger sur la « naturalité » de ce soutien, comme le fait Élise Massicard (2005). Dans le cas de cette région anatolienne, ce lien entre alévitité et kémalisme est loin d'être évident. En effet, 1965 et 1995, près de la moitié des alévis ont voté, avec beaucoup de constance, pour des partis de droite, souvent conservateurs religieux. Seule une minorité de villages a voté unanimement à gauche et soutient le parti kémaliste « historique » (Cumhuriyet Halk Partisi, CHP). Si tous les villages alévis ne votent pas à gauche, tous les villages votant à gauche (une quinzaine environ) sont alévis.

L'adhésion des alévis au kémalisme ne va donc pas de soi, au moins dans ce département. Elle repose sur une difficulté logique, puisqu'elle revient à légitimer l'exclusion des ressources de l'État dont souffre la région depuis les années 1920 (Tapia, 1996). Elle nécessite aussi de gommer un certain nombre de faits historiques importants, comme le soutien alévi à une révolte contre Atatürk en 1919 (Küçük, 2002)⁸.

8. Cette révolte est aujourd'hui entièrement réinventée – les alévis se seraient battus au côté d'Atatürk – alors que des preuves historiques confirment leur soutien aux leaders de l'insurrection. Les raisons de cette participation se situent dans la crainte que les alévis avaient alors de connaître le même sort que celui des Arméniens, quatre ans auparavant.

Les différences entre alévis et sunnites sont donc à relativiser pour le cas de Sorgun. Cependant, au regard des violences politiques survenues notamment au cours des années 1970, elles sont néanmoins à prendre en compte (Bozarslan, 1999). Elles semblent, *a priori*, creusées par un clivage politique droite-gauche. Je montrerai ici que ce clivage, important, s'articule avec une autre différence qui participe à l'organisation des conflits aujourd'hui encore. Enfin, comme nous le verrons plus bas, il est nécessaire ici de garder à l'esprit la diversité des situations locales.

Frictions et conflits à Sorgun et en Turquie dans les années 1970

Sorgun est une petite ville, éponyme de la région, essentiellement tournée vers l'agriculture et le charbon. Elle s'est considérablement agrandie du fait des migrations internes survenues dans les années 1960, à la suite de la découverte d'un gisement de lignite. L'exploitation du charbon n'en a pas fait pour autant une ville industrielle. De nombreux migrants ont continué à exploiter la terre, bien qu'habitant dans un centre urbain. Jusque dans les années 1970, les alévis ne se sentaient pas en danger en dehors de leur village ; certains ont tout vendu pour investir à Sorgun. Cela change dans les années 1970 : Sorgun n'a pas échappé aux violences qui ont émergé entre les extrêmes de l'échiquier politique turc de l'époque.

Ce phénomène s'est manifesté à travers plusieurs incidents qui dégénérèrent en deux tentatives de pogroms contre les alévis installés dans le quartier nord de la ville, un quartier qui ne présentait pas de richesses particulières. Le premier pogrom eut lieu parce qu'un instituteur de passage avait allumé une cigarette pendant le ramadan. Il y eut une émeute, qui dura plusieurs heures et contraignit le malheureux à se réfugier dans un magasin tenu par un alévi. Le second incident éclata à la suite d'une rumeur selon laquelle on avait retrouvé une bombe près de la mosquée. Les accrochages devinrent quotidiens, conduisant parfois à de véritables drames. Ainsi, un instituteur « communiste » qui venait d'être muté fut abattu et un écolier du primaire périt d'une balle perdue lors d'un accrochage entre lycéens. Un

jeune homme fut également torturé parce qu'accusé d'être communiste : des militants de la droite radicale lui gravèrent sur la poitrine, avec un morceau de verre, trois lunes, symbole du MHP (Milliyetçi Hareket Partisi, « Parti d'action nationaliste », parti d'extrême droite). La temporalité de ces deux événements n'est pas aisée à retracer. Ils m'ont été rapportés par plusieurs informateurs, mais près de vingt ans après leur déroulement. Visiblement, ils se sont passés à la fin des années 1970, d'une façon rapprochée.

En réponse, les alévis qui vivaient dans le quartier s'organisèrent pour se défendre : tours de garde, achat d'armes et entraînement à leur maniement. L'achat d'armes se faisait visiblement par l'intermédiaire de l'armée ou de la police. À partir de 1979, la situation devenant trop dangereuse, notamment pour les jeunes, de nombreux alévis décidèrent de rentrer dans leur village. Il leur fallut alors tout recommencer, se construire une maison et se remettre à cultiver la terre.

Ces années modifièrent complètement la perception que pouvaient avoir les alévis de la ville de Sorgun. L'espace où ils se sentaient légitimes et en sécurité lors de leur arrivée était devenu un espace dangereux, dans lequel il n'avait plus leur place. Aussi, après le coup d'État militaire du 12 septembre 1980, accueilli « avec soulagement » par ces alévis malgré sa violence, nombreux furent ceux qui partirent à Ankara ou en Europe : pour eux, se réinstaller à Sorgun était impensable.

Si l'espace urbain était pour les alévis un espace dangereux, il n'en allait pas de même pour les villages. Dans la région de Sorgun, je n'ai pas noté de cas de violences entre villages : la violence était cantonnée à l'espace urbain. Il faut aussi dire que la configuration spatiale villageoise ne facilite pas l'intrusion d'inconnus. Il aurait fallu que s'organisent de véritables commandos pour y pénétrer. Pénétrer dans un village « ennemi » revenait à s'exposer à une violence directe (certains informateurs m'ont avoué s'être armés de kalachnikovs « qu'on a cachées en 1980 et que l'on a jamais retrouvées »). En outre, les groupes de droite n'avaient pas de stratégie « ruraliste », à la différence de certains groupes de gauche, par exemple guévaristes ou maoïstes, partisans de la guérilla rurale. Non pas que les militants de droite n'y fissent pas de propagande, mais la stratégie de la tension qu'ils

développaient ne portait pas sur le monde rural. Aussi, même s'ils étaient en alerte, les villages sont restés en dehors des conflits.

Est-ce que cela explique tout ? Bien qu'il soit difficile d'être entièrement convaincu par l'argument, il est important aussi de remarquer le haut degré de connaissance qu'entretenaient les villageois entre eux. Les relations d'amitiés entre alévis et sunnites dans un même village ou de villages différents étaient – et sont toujours – nombreuses et peuvent parfois se poursuivre entre deux familles sur plusieurs générations, malgré des différences politiques radicalement divergentes. J'ai ainsi vu une famille sunnite devenue très conservatrice rendre une visite de courtoisie à une famille alévie très progressiste parce que leurs grands-parents étaient des amis proches.

Par ailleurs, entre villages, les relations ne sont pas forcément hostiles, mais s'établissent sur le mode du bon procédé. Ainsi, les voisins sunnites de l'un des villages alévis dans lequel j'ai résidé pouvaient librement s'approvisionner en *çorak* (terre argileuse servant dans la confection des toits) ; en échange de quoi, les alévis pouvaient aller cueillir au printemps du *madımak* (*Polygonum cognatum*) sans être inquiétés. Les conflits entre villages alévis et sunnites étaient, d'après mes enquêtes, relativement rares avant 1970. Pour les trois villages alévis que je connais plus particulièrement, je n'ai pu noter que deux altercations entre deux villages voisins d'obédience différente. Il ne s'agissait d'ailleurs pas de questions de religion, mais de disputes, classiques dans le monde rural, autour de bétail qui venait brouter dans le champ des voisins. Les véritables violences étaient, et sont encore, dans l'espace villageois lui-même ou, pour être plus précis, dans la campagne. En effet, l'espace sauvage est dangereux. On ne s'y aventure qu'armé d'un fusil, d'un revolver ou d'une hachette, cela contre les chiens sauvages, les loups, mais aussi parce que « tu peux rencontrer ton ennemi au détour d'un chemin ». La majorité des violences villageoises est donc plutôt faite sur le mode « petit meurtre en famille » et répond à des logiques bien différentes que celles de la différenciation ethnique ou identitaire.

Enfin, quand il s'agit de consommer de l'alcool, ce sont vers les alévis que les sunnites se tourment. Soit pour boire dans les villages

alévis et rentrer ensuite chez eux, soit pour se ravitailler. Jusqu'au début de la République, les alévis produisaient de l'alcool (vin, *rakı*) en toute illégalité et avaient pour cela des vignes (nous sommes à plus de 1 000 mètres d'altitude et les températures descendent à -20°C l'hiver : cultiver de la vigne dans ces conditions n'est donc pas anodin). D'après mes enquêtes, ce n'était pas le cas des sunnites.

Il reste cependant que des violences eurent lieu à Sorgun, un espace urbain où l'interconnaissance était bien moins forte, où régnait un plus fort anonymat. Sorgun n'est pas un cas isolé à cette période, le monde urbain, et non rural, voit le même genre de violence contre les alévis sur fond d'affrontements politiques. Il semblerait que la question de l'anonymat, indéniablement plus présente en ville que dans le monde rural, soit donc une dimension à ne pas négliger.

— Lecture des logiques de différenciation

Yozgat fut l'une des villes d'Anatolie centrale où le MHP était le plus dynamique (Bozarlan, 1999). Située à une trentaine de kilomètres, Sorgun connaissait l'influence de différents groupes politiques turcs. Les informateurs nous l'ont indiqué : toutes les fractions étaient présentes, mais les membres des mouvements de droite étaient beaucoup plus nombreux.

La ligne de fracture entre gauche et droite qui matérialiserait la ligne de fracture entre alévis et sunnites peut sembler aller de soi. Pourtant, il n'en est rien. Tout d'abord, parce que la formule alévi = gauche est fautive, comme nous l'avons vu plus haut. En effet, tous les alévis ne votent pas à gauche, même si les électeurs de gauche sont alévis. Autrement dit, c'est la formule « gauche \in (appartient) alévi » ($G \in A$), et non l'inverse, qui serait juste. Cependant les militants de gauche soutiennent que $A \in G$ est vrai et rejettent $G \in A$. Il s'agit pour eux de dire que la ligne de fracture se situe dans le domaine politique : « Des sunnites sont aussi à gauche. » On se trouve devant une lecture politique du conflit. De l'autre côté, l'extrême droite prend $G \in A$ pour juste, elle effectue cependant un pas de plus dans l'identification, en soutenant que $A \in G$. Tous les alévis sont communistes,

kızillar (« rouges ») ou *kızılbaş* (« têtes rouges »)⁹. Il n'y a pas erreur de logique mais établissement d'une équivalence entre alévis et communistes. Le raisonnement devient alors : les communistes sont mauvais, or les alévis sont des communistes, donc les alévis sont mauvais. Cela contribue à une lecture politique du conflit. Pourtant, ce renversement induit que la différenciation ne porte plus sur l'appartenance politique, mais sur la différence confessionnelle.

D'une façon symptomatique, les incidents qui déclenchent les émeutes sont liés au religieux. Une cigarette allumée lors du ramadan, une « bombe trouvée » près d'une mosquée, etc. L'outrage ne porte pas sur l'idéologie de droite, mais sur l'islam. Sans doute parce qu'il y a plus de matière à outrager, et donc à politiser, dans l'islam que dans la droite. L'idéologie de droite est en effet moins capable de fournir des « objets identificatoires ¹⁰ » aux personnes que les militants entendent politiser, alors que l'islam en regorge... Que reprochait-on aux communistes ? D'être athées et d'être alévis. La thèse de Benjamin Gourisse (2010) va dans ce sens. Il note que la mobilisation MHP reposait essentiellement sur des éléments religieux. Pour déterminer si quelqu'un était dans le camp ennemi, on le testait sur ses connaissances coraniques, notamment à Kahramanmaras. Or, nous avons vu que les différences entre les deux groupes étaient plutôt maigres en définitive.

Effet violent d'un narcissisme de la petite différence de savoir sur la religion ? Avant de répondre par l'affirmative, nous devons encore examiner l'hypothèse de la transformation de la hiérarchie ethnique (Vaner, 1984). En bas de l'échelle sociale jusqu'alors, les alévis seraient montés et se seraient ainsi exposés à la jalousie et à la vindicte des sunnites. La hiérarchie des identités étant remise en question, elle aurait entraîné une intolérance des sunnites à l'égard des alévis. Cette hypothèse est à prendre en considération, d'autant que, dans d'autres contextes, nous savons qu'elle fonctionne bien, comme l'ont montré

9. « Tête rouge » était l'appellation donnée aux hétérodoxes qui soutenaient Chah Ismaël (le « turcoman ») contre Selim I^{er} (l'Ottoman) au xvr siècle (Mélirkoff, 1975). Elle est aujourd'hui synonyme d'« incestueux » et de « mécréant ».

10. Un objet identificatoire est un objet auquel on s'identifie, alors qu'un objet d'identification est un objet par lequel on est identifié.

les travaux de l'anthropologue africaniste Nicole Sindzingre. Cependant, dans le cas de Sorgun, cette hiérarchie des identités nous dit autre chose. Être alévi ne donne pas accès à des ressources particulières par l'intermédiaire d'un groupe. Par ailleurs, il n'est pas aisé de montrer que les alévis se sont réellement enrichis par rapport aux sunnites. Cette ascension sociale est sans doute fantasmatique. La question de la perception que pouvaient avoir les sunnites des alévis est centrale : elle peut expliquer qu'ils en soient venus à de la violence. Les sunnites pouvaient considérer que les alévis constituaient un « groupe » social et que leur entrée dans le monde urbain était considérée comme une intrusion. Il reste à savoir pourquoi il était intolérable aux sunnites que les alévis connaissent une supposée ascension. C'est finalement la question de ce chapitre : pourquoi cette intolérance ? Parce que la différence entre alévis et sunnites se joue évidemment socialement, mais aussi – et simultanément – sur une autre scène : celle de l'inconscient.

Mon hypothèse est donc qu'il s'agit d'un affrontement droite-gauche, mais aussi d'un affrontement alévi-sunnite qui peut prendre localement des logiques sociales. La question politique et celle de la violence s'articulent autour d'une différenciation religieuse, d'une différenciation tenue sur des enjeux mineurs (du point de vue d'un observateur extérieur), autour d'un presque rien qui fait tout, d'un effet violent provoqué par un narcissisme de la petite différence.

Sur une autre scène

J'ai dit que la différence entre alévis et sunnites était tenue d'un point de vue étique mais importante, voir infranchissable, du point de vue émique. Je pense, toujours selon un regard étique, qu'elle l'était encore plus au début du *xx*^e siècle et que l'orthodoxisation de l'État depuis la république, qui s'accélère d'ailleurs depuis le coup d'État de 1980, a considérablement creusé les différences entre les deux obédiences. Encore, une fois, la lecture des travaux d'ethnologie, de sociologie rurale ou de témoignages relativise l'idée que l'hétérodoxie était réservée aux alévis. Quant aux histoires de la femme alévie plus libre, émancipée, etc., elles ne tiennent pas longtemps devant l'observation

au quotidien de la domination masculine. En la matière, les alévis n'ont rien à envier aux sunnites. Entre alévis et sunnites, serions-nous devant un narcissisme de la petite différence ? Finalement, nous sommes devant des différences objectives bien maigres au regard de l'importance qu'elles prennent dans la vie sociale.

À défaut de retour, effectuons un détour par Freud, car le terme de « narcissisme », assez galvaudé, renvoie à un champ précis qu'il n'est pas inutile de rappeler. Freud a montré que le narcissisme des petites différences repose sur la question de l'identification. Notons tout de suite que le problème de l'identification ne se réduit pas à celui de l'identité. Bien au contraire. Dans *Psychologie collective et Analyse du moi*, il fait remarquer que cet agacement devant les différences des autres relève du narcissisme. Moins qu'un conflit d'intérêt, il s'agit peut-être davantage (Freud est prudent. Soyons-le de même) de l'expression d'un égotisme, « d'un narcissisme qui cherche à s'affirmer et se comporte comme si la moindre déviation de ses propriétés et particularités individuelles impliquait une critique de ces propriétés et particularités et comme une invitation à les modifier, à les transformer. La différence renvoie donc à une altération du sujet » (Freud, 1962 [1921], p. 53).

Ces différences peuvent toutefois s'effacer. « Mais toute cette intolérance disparaît, momentanément ou d'une façon durable, dans la foule. Tant que la formation collective se maintient, les individus se comportent comme s'ils étaient taillés sur le même patron, supportent toutes les particularités de leurs voisins, se considèrent comme leurs égaux et n'éprouvent pas pour eux la moindre aversion. » (Freud, 1962 [1921], p. 54).

Freud place alors ici une pierre angulaire de son raisonnement : l'identification. Si le groupe tient, si l'on parvient à passer outre les aspérités des autres, c'est en raison de ce processus d'identification. Freud distingue trois sources d'identification : « Ce que nous venons d'apprendre de ces trois sources peut être résumé ainsi : premièrement, l'identification constitue la forme la plus primitive de l'attachement affectif à un objet ; deuxièmement, à la suite d'une transformation régressive, elle prend la place d'un attachement libidinal à un objet, et cela par une sorte d'introduction de l'objet dans le moi ;

troisièmement, l'identification peut avoir lieu chaque fois qu'une personne se découvre un trait qui lui est commun avec une autre personne, sans que celle-ci soit pour elle un objet de désirs libidineux. Plus les traits communs sont importants et nombreux, et plus l'identification sera complète et correspondra ainsi au début d'un nouvel attachement. » (Freud, 1962 [1921], p. 61).

La troisième source nous intéresse plus particulièrement.

Identification et objet identificatoire

Freud fait remarquer que le processus d'identification n'est pas uniforme. La construction de l'idéal du moi est issue de multiples identifications dans la prime enfance qui ne sont pas forcément homogènes entre elles. Cet idéal du moi n'explique pas les phénomènes d'euphorie, voire de violence collective telle que l'on peut en observer autour d'un match de football par exemple. Il se passe autre chose : lors de ces événements, il y a substitution de l'idéal du moi par un objet identificatoire.

Tentons ici une clarification : un objet identificatoire est un objet auquel on s'identifie alors qu'un objet d'identification est un objet par lequel on est identifié. Une équipe de football peut être un objet identificatoire, alors qu'une moustache signant l'appartenance à un groupe politique (Fliche, 2000) sera un objet d'identification. L'objet identificatoire remplace, généralement momentanément, l'idéal du moi. Pourquoi momentanément ? On pourrait avancer qu'une structure ne fonctionnerait pas longtemps sur ce mode d'identification. On a beau être un grand supporter de Fenerbahçe (un des trois grands clubs de football d'Istanbul), on peut difficilement organiser toute sa vie en fonction de cette identification. L'idéal du moi présente souvent des contradictions flagrantes avec l'objet identificatoire et finit par reprendre le dessus. Par ailleurs, à part quelques cas d'institutions totales, nous voyons mal comment un sujet pourrait « naviguer » entre les différents champs sociaux – ce qui fait le quotidien de chacun – soudé à son objet identificatoire.

Cependant, on peut aussi envisager le cas de figure assez classique où l'idéal du moi se trouve en parfaite résonance avec l'objet

identificateur choisi, ce dernier venant au final l'influencer et devenant un élément structurant de la structure psychique. L'objet identificateur, en prenant la place de l'idéal du moi, permet une gratification narcissique plus immédiate. D'une façon sans doute un peu cavalière, je suppose que le psychisme marche à l'économie et que la relation spéculaire entre un moi et son idéal est plus épuisante que la relation entre un moi et un objet identificateur « simple ». Le travail psychique est alors moindre.

Enfin, certains contextes sociaux contribuent à ce que l'objet identificateur prenne la place de l'idéal du moi, d'où les matrices sociales d'identification (l'école, l'armée, etc.) et de matériel identificateur. Comme nous l'avons vu plus haut, la religion, dans le contexte anatolien des années 1960-1970, présente plus de matériaux d'identification que les partis politiques ou les idéologies. C'est pourquoi l'extrême droite a mobilisé sur les thèmes religieux et non sur l'idéologie d'extrême droite.

Objet identificateur, narcissisme et hostilité

Comment expliquer que les supporters de foot commettent des actes violents pour des blessures narcissiques qui peuvent paraître mineures (perdre un match) alors que par ailleurs, ils en subissent d'autres souvent bien plus fortes dans leur vie quotidienne (domination dans le monde du travail par exemple). La même question peut se poser pour les caricatures du Prophète ou, dernière histoire en date, le Coran déchiré en Grèce. Pourquoi réagir violemment à une cigarette allumée dans la rue pendant le mois de ramadan ou à tout autre événement mineur, alors que la vie quotidienne est remplie de blessures narcissiques majeures qui devraient être plus traumatisantes ? Encore une fois, l'« identité » ne permet pas d'expliquer entièrement ce genre de phénomène : je peux être musulman et ces histoires de Coran déchiré me laissent froid, jusqu'à ce que je sois dans un contexte particulier où je vais m'identifier, où quelque chose va rentrer en résonance, parfois à ma grande surprise. Il n'est pas du tout dit que le moi soit le maître dans ces histoires d'identification. Dans bien des cas, elles s'effectuent malgré moi. Et je ne pourrais peut-être pas toujours m'expliquer la réaction d'alors.

L'hypothèse, sans doute discutable et qui ne saurait avoir valeur de généralité, serait que le « circuit narcissique » est plus rapide lorsque l'objet identificatoire s'impose parce que sa forme est plus simple qu'un idéal du moi – c'est-à-dire une concrétion hétérogène d'identifications primaires. Dans ces moments de remplacement de l'idéal du moi par l'objet identificatoire, les mêmes mécanismes du narcissisme se mettent en place pour soutenir le moi et changer l'image qui lui est renvoyée. Avec un objet identificatoire, l'image est claire. Une atteinte à cette image renvoie directement au moi : un Coran déchiré, une cigarette allumée, et c'est l'image de l'objet identificatoire qui se trouve objectivement ternie. Le moi enregistre la blessure narcissique instantanément. Sa réponse est alors plus directe et paraît souvent, de l'extérieur, totalement disproportionnée. Le traitement de l'information étant direct, la blessure devient évidente. Plus l'identification à l'objet est forte, plus la blessure l'est elle aussi. Cela ne tient pas forcément à la violence de l'attaque, mais à l'étroitesse du rapport spéculaire établi entre le moi et l'objet : le moi se reflète directement dans l'objet identificatoire. L'idéal du moi étant moins aisément cernable, la réaction observée, lorsque ce dernier est terni, est souvent moins directe, raison pour laquelle nous avons parfois ce paradoxe : un individu qui se fait traiter d'imbécile réagira moins violemment que si c'est son objet qui est qualifié d'imbécile. D'où une technique d'insulte largement répandue, qui consiste à rabaisser l'objet identificatoire plutôt que le sujet.

Il y a peut-être là un point essentiel pour comprendre la relation entre alévis et sunnites. Les alévis, de par leur dés-allégeance fondamentale à l'Appel, formulent une insulte par leurs simples conduites « déviantes » à l'égard de l'objet identificatoire, blessant ainsi les sunnites. La réaction sunnite qui cherche à rejeter de l'islam ces hétérodoxes relève de la blessure narcissique. Les alévis sont insupportables parce qu'ils ternissent l'objet identificatoire en refusant de l'accepter comme tel. Ils reconnaissent le Coran, mais pas comme parole inaltérée de Dieu. Pour eux, il ne s'agit pas d'un livre sacré (bien que, dans le même temps, ils lui reconnaissent une charge sacrée, mais altérée par des manipulations politiques et des interprétations erronées de l'homme). Conçu comme une œuvre historique, le Coran n'est

plus sacré et n'est donc plus incréé. Il peut faire l'objet d'autres écritures, ce dont ne se privent pas les alévis, qui rédigent des corans « alternatifs », censés être plus vrais et plus authentiques. Mais cet éclaircissement en termes d'objet identificatoire n'est pas suffisant. Un autre élément d'explication des relations entre alévis et sunnites est que, lorsque l'on fait l'objet d'une identification, il vous est fourni un objet identificatoire.

Pour l'instant, nous sommes restés au niveau de l'identification « à ». Il existe une différence – et une articulation – entre « identification à » et « identification de ». Lorsque l'on subit une identification par autrui, on est pris à travers un objet d'identification : nous sommes dans l'identification de. Nous sommes identifiés à une de nos appartenances possibles (homme, femme, alévi, sunnite). Bref, nous sommes saisis par le biais d'un objet d'identification qui permet notre classement par autrui. Celui-ci peut devenir un objet identificatoire pour le moi. Cette identification « de » peut induire une identification « à ». Lorsqu'en Turquie, on identifie un individu comme alévi et qu'on lui parle comme à un alévi, cela lui renvoie une image, au sens littéral, d'alévi. On lui propose donc un objet identificatoire « alévi ». En tant qu'alévi, il a la possibilité, plus ou moins grande, de confirmer ou d'infirmer la place de cet objet. Est-ce qu'il le prend comme objet identificatoire ou est-ce qu'il le refuse ? Donc, est-ce qu'il s'identifie ou non ? Il ne s'agit pas seulement de confirmer une catégorisation mais de supporter une relation spéculaire entre un objet qui lui est imposé et son moi. (Cela renvoie à l'expression « renvoyer une image »).

Évidemment, cet objet d'identification se forme aussi par l'ensemble des informations qu'il donne de ses appartenances. S'il porte une épée d'Ali au cou, il sera identifié comme alévi. L'objet d'identification correspond à l'objet identificatoire.

Plus intéressants sont les moments où il y a divergence forte entre l'objet d'identification et l'idéal du moi. Lorsque l'objet d'identification est un objet dévalorisé, cela peut entraîner des réactions émotionnelles. Être identifié comme alévi, c'est être traité d'alévi... On rejoint ici la littérature sur les stigmates et les stéréotypes. Notons toutefois que la réponse de la personne qui subit l'identification réificatrice se situe sur le même mode, celui de l'identification.

Par ailleurs, on peut s'interroger sur les contextes d'identification objectale. Dans le cas de Sorgun, j'ai pu observer que cela arrive le plus souvent dans des situations d'anonymat. Il est rare que l'on s'adresse de cette manière à quelqu'un qui vous est familier. Cela explique aussi pourquoi ces modes d'interactions se retrouvent plus souvent en ville que dans les espaces d'interconnaissance que sont les campagnes, comme je l'ai souligné plus haut.

L'identification a un rapport particulier avec l'inconscient, mais elle peut aussi participer de phénomènes conscients. On peut consciemment refuser un objet d'identification (refuser une catégorisation), on peut aussi induire une identification de soi comme erronée. En Turquie, cela prend une forme classique, celle de la fameuse *takiye* (dissimulation de l'appartenance religieuse, autorisée pour les chiites) : apparaître tel que l'on n'est pas et être tel que l'on ne paraît pas. Nous sommes là directement en prise avec les phénomènes d'identification conscientisée et manipulée. Bref, il y a une manipulation de l'objet identificatoire pour faire groupe mais aussi manipulation des objets d'identification pour ne pas être identifié. C'est flagrant dans le cas des alévis et des sunnites de Sorgun : moustache MHP en forme de « crocs de loup » ou de « lune » (signifiant l'extrême droite) *versus* moustache « à la Staline » (signifiant l'extrême gauche), mais aussi fausse moustache MHP portée par des alévis de gauche pour une vraie démarche auprès d'une administration tenue par l'extrême droite, etc. Donnons ici l'exemple d'un cas de *takiye* : il y a quelques années de ça, un candidat alévi à la migration en Europe qui, arrivant dans un café d'un village alévi qu'il ne connaissait pas, se fit recevoir vertement parce qu'il portait une superbe moustache MHP. Il lui fallut expliquer – rapidement, car la tension était montée d'un cran – que, loin d'être MHP, il était en train de faire des démarches administratives pour son départ prochain.

Signifier le signifiant interdit, une question d'inceste

Je l'ai dit, les alévis seraient insupportables parce qu'ils ternissent l'objet identificatoire en refusant de l'accepter comme tel. Il me semble cependant que le rapport entre alévis et sunnites ne relève pas

uniquement de cette petite différence. Car – et c'est la nuance avec les chrétiens – les alévis acceptent l'objet identificatoire à l'endroit où ils devraient le refuser : ils entendent faire partie des musulmans. C'est bien là le problème des sunnites. Pour y comprendre quelque chose, nous devons encore effectuer un détour par Lacan.

Pour Lacan, les petites différences de Freud renvoient à la fonction du « trait unaire » : « Voilà ce qui me fait dire que ce que nous avons ici à articuler, c'est qu'à renverser, si je puis dire, la polarité de cette fonction de l'unité, à abandonner l'unité unifiante, l'*Einheit*, pour l'unité distinctive, l'*Einzigkeit*, je vous mène au point de poser la question de définir, d'articuler pas à pas la solidarité du statut du sujet en tant que lié à ce trait unaire, avec le fait que ce sujet est constitué dans sa structure où la pulsion sexuelle, entre toutes les afférences du corps, a sa fonction privilégiée. Sur le premier fait, la liaison du sujet à ce trait unaire, je vais mettre aujourd'hui le point final, considérant la voie suffisamment articulée, en vous rappelant que ce fait si important dans notre expérience, mis en avant par Freud, de ce qu'il appelle narcissisme des petites différences, c'est la même chose que ce que j'appelle la fonction du trait unaire, car ce n'est rien d'autre que le fait que c'est à partir d'une petite différence, et dire petite différence, cela ne veut rien dire d'autre que cette différence absolue dont je vous parle, cette différence détachée de toute comparaison possible, c'est à partir de cette petite différence, en tant qu'elle est la même chose que le grand I, l'Idéal du moi, que peut s'accommoder toute visée narcissique ; le sujet se constitue ou non comme porteur de ce trait unaire, c'est ce qui permet de faire aujourd'hui notre premier pas dans ce qui constituera l'objet de notre leçon suivante, à savoir la reprise des fonctions privation, frustration, castration. » (Lacan, 1961-1962, p. 156).

Dans le cas alévi-sunnite, il y a là un problème de structure logique de différenciation. Les autres religions du Livre sont dans une relation distinctive avec le sunnisme : en refusant le trait unaire – ce qui fait du 1 plutôt que du 0 –, il est dit qu'il y a de l'altérité chez les autres. Jusque-là rien de très grave : la différence de position par rapport au trait unaire renvoie à la différence que celui-ci instaure.

L'hétérodoxie fait scandale en ce qu'elle ne refuse pas le trait unaire alors que sa position devrait l'en exclure. Il n'y a pas de différence

de position par rapport au trait unaire. Du coup, ce dernier ne remplit plus sa fonction d'imposition de la différence absolue. Nous sommes dans une situation comparable à une homonymie où deux personnes refuseraient de prendre un autre trait distinctif sous prétexte qu'ils sont les seuls à devoir porter leurs prénoms et noms. Il y a confusion entre les deux personnes et, pour autant, rien ne vient les différencier alors qu'elles ne cessent de clamer leur différence. La différence ne peut se faire par le trait unaire et c'est bien là l'enjeu. C'est pour cela que tout se joue sur un « rien qui fait tout ». Le trait unaire n'est pas clairement institué parce qu'il ne peut pas l'être. Les alévis reconnaissent en effet le Coran et Mohammad comme le prophète d'Allah. Où, dès lors, porter la différence, clairement et légitimement ? Cette différence existe pourtant, elle se situe notamment dans le rapport à l'autre, qu'est Dieu et/ou son discours (le Coran).

Les alévis se disent musulmans, acceptent le Livre, mais en refusent le discours en le remettant en cause (« le Coran n'est pas le vrai Coran »). Sont-ce vraiment la consommation d'alcool et la prière commune hommes-femmes des alévis qui font horreur aux sunnites, ou est-ce le fait qu'ils renvoient au refus de la lettre coranique ? Que disent les alévis lorsqu'ils boivent ? Que la parole du Coran dite par les sunnites est fausse. Les alévis considèrent que le fait de prendre le Coran à la lettre est une erreur, ce qui revient à dire que la lettre elle-même, donc le Coran, est fausse. Ils partent de l'idée que refuser l'autorité de la lettre n'est pas refuser Dieu, mais refuser l'ordre symbolique des sunnites sans pour autant se dire d'une autre paroisse, sans pour autant relever d'un autre Autre. Prendre la position d'hétérodoxe revient à prendre à défaut l'autre sans pour autant s'en différencier. C'est se placer en position d'irrévérence, voire de faiseurs de « mot d'esprit », alors que les interlocuteurs auxquels s'adresse le mot ne le trouvent pas drôle, car il ébranle leur paroisse (voir sur cela le séminaire V de Lacan). Ce n'est pas par un hasard si nous avons un riche corpus de plaisanteries aléviées. Que disent-elles, ces blagues, si ce n'est qu'elles adressent un pied de nez à la relation formelle qu'entretiennent les sunnites avec l'Autre ?

Un exemple de plaisanterie aléviée, recueillie sur le terrain en 2001 : « Ce n'est pas une fable. Cela s'est passé à Çorum. Les gens tiennent

beaucoup à avoir un garçon. Un père de famille (sunnite) avait des filles, mais pas de garçon. Un jour qu'il arrosait son jardin, il fit un vœu et s'adressa à Allah : "Donne-moi un fils et, après le service militaire, tu le reprends, je te le donne." Quelque temps après, sa femme tomba enceinte et ils eurent enfin un garçon. Il grandit et partit faire son service militaire. Quand il revint, tout le monde l'accueillit, tout le monde l'embrassa. Son père, au moment d'embrasser son fils, se rappela alors son vœu et commença à penser que son fils allait mourir. Il ne dit rien à personne, mais sa mine s'assombrit. Sa femme s'en rendit compte et lui demanda ce qu'il avait. Il lui raconta alors son vœu. Sa femme lui dit : "Et si tu allais voir l'homme de religion [*hoca*] ? Il a peut-être une solution, un sacrifice, par exemple." Ils décidèrent donc d'aller voir un *hoca*. Ils le payèrent d'avance en disant que le prix n'avait pas d'importance et lui expliquèrent l'histoire. Le *hoca* ramassa le billet, puis sortit un vieux livre en arabe. Il regarda un peu. Il chercha et dit : "C'est très embêtant, je veux bien faire un talisman [*muska*], mais quand même, là c'est grave. Je te conseille d'aller voir le *müftü*¹¹. Le *muska* fera simplement gagner du temps." Le paysan partit voir le *müftü* qui était assez ami avec un village alévi. Le paysan arriva avec cent livres et expliqua la situation. Peut-être que le *müftü* ne pouvait pas dire qu'il ne pouvait rien faire : "On n'intervient pas dans les affaires de Dieu. Mais je vais te donner un conseil. Tu connais ce village alévi. Il n'y a qu'eux qui pourront trouver la solution. Tu poses le problème à la première personne que tu vois." Le paysan partit là-bas. Il vit venir vers lui un paysan avec sa grosse moustache et une pelle sur le dos : "Eh ! Compatriote [*hemşehri*], une minute. Je viens de la part de ce *müftü*, tu le connais ?" "Bien sûr, c'est un copain." Et le paysan raconta son histoire. L'alévi l'écouta en tournant sa moustache et finit par dire : "Il ne fallait pas faire des choses comme ça...", puis se remit à réfléchir... "Et, il y avait des témoins ? Non ? Alors tu l'as, ta solution : renie ta parole et qu'il parte !" (*inkar et, gitsin !*). »

11. Docteur de la loi musulmane chargé de répondre, par une formule spéciale dite *fetva*, aux questions judiciaires qu'on lui pose. Il est aussi chargé du maintien de la loi religieuse.

Pour les sunnites, il est impératif que les alévis ne soient pas reconnus comme des musulmans. En effet, admettre qu'il y a un autre trait unaire associé à l'islam reviendrait à saper le fondement même de leur propre trait unaire musulman (il n'y a qu'une seule foi musulmane possible). Les alévis sont donc nécessairement des non-musulmans pour les sunnites. Mais ils ne sont pas pour autant autre chose : ils ne sont pas chrétiens, juifs ou païens. Ils ne font pas partis des gens du Livre et ne sont pas non plus de ceux qui pourraient en être. Donc, quelque part, ils sont musulmans. Dès lors, où placer ces mauvais blagueurs qui ont une différence indicible ? Il faut les placer en position de rien du tout, c'est-à-dire dans un vide, un trou dans les signifiants. Or, dans la langue turque, on ne trouve pas meilleur trou langagier que celui attaché à l'inceste. Aucun mot ne vient jouer son rôle de signifiant : l'inceste n'est pas signifié.

Les sunnites accusent en effet les alévis de pratiquer le *mum söndü* (« la bougie s'est éteinte »), c'est-à-dire l'orgie sexuelle, « où le père ne reconnaît plus sa fille, ni le fils sa mère ». Cette accusation d'inceste, stigmatisation bien classique, pourrait être balayée d'un revers de main en tant que juste retour aux plaisanteries alévies... si elle n'associait pas les alévis à un délit qui ne trouve pas de signifiant en turc. Ce manque dans le langage ne peut être laissé de côté. Ou il peut être interrogé, surtout lorsqu'on l'associe à une catégorie de population. Les sunnites placent donc les alévis sous un signifiant vide, dans un trou langagier. Les alévis sont définis comme in-signifiants. Ce qui n'est pas le cas des alévis à l'égard des sunnites, qu'ils reconnaissent comme musulmans. Ce ne sont pas de bons musulmans, ce sont des tartufes, des bigots (*yobaz*), hostiles à toute idée de modernité¹², obnubilés par la lettre du Coran, mais oublieux de l'esprit. Cependant, ils sont verbalisés, signifiés, alors que les alévis sont dans un trou langagier couvert par cette expression métaphorique de *mum söndü*. L'hypothèse que j'avance ici est qu'en se situant dans une position

12. L'argument porte alors généralement sur la séparation des genres : les sunnites seraient des oppresseurs des femmes qui instaureaient une division ferme entre hommes et femmes, surtout lors des réunions ou dans l'espace publique. En revanche, les alévis se présentent comme des partisans d'une égalité homme-femme, signe de leur humanité et de leur modernité. Bien sûr, il est inutile de dire que des femmes battues alévies, cela existe aussi...

critique vis-à-vis du code, ils en sortent et deviennent innommables, ou plus exactement ne pouvant pas être recouverts d'un signifiant, ils sont in-signifiants. Et pour signifier cette insignifiance, ils sont associés à un crime qui n'est recouvert d'aucun signifiant : l'inceste. Ils deviennent cet inceste, par contagion métonymique, raison de l'horreur qu'ils provoquent encore et toujours dans la société turque.

Conclusion : une différence sans altérité

De cette différence indicible, ce « rien du tout », nous sommes en deçà encore de la petite différence, car le trait unaire a toutes les peines du monde à émerger. Il y parvient plus facilement durant une période violente d'affrontement politique, en présence d'acteurs ayant pour objectif politique de générer de la violence. Nous ne pouvons donc pas faire l'économie du contexte qui prend, dans le cas de Sorgun, plusieurs caractéristiques : un anonymat important, une forte politisation et un accès facilité aux armes. C'est pour cette raison que j'insiste pour dire que ces pans d'explication ne s'excluent pas, mais se complètent. Ce contexte de violence politique est certes le résultat d'une politisation de la différence ou d'une politisation qui crée la différence : les objets identificatoires et « communautés outragés » – pour reprendre le titre d'un numéro de *SAMAJ* (Blom et Jaoul, 2008) – sont autant de façons d'agir politiquement. Cependant, les logiques inconscientes sont aussi à l'œuvre, simultanément. Avec la confrontation armée entre la droite et la gauche, il a été possible de dire une différence indicible autrement. Et de la dire violemment. En effet, si la tolérance consiste en la capacité de faire sien ce qui vient de l'autre, aucune tolérance n'est possible à l'égard des alévis, car bien que différents, ces derniers ne sont pas autres.

Abstract: Of Turkey's two major religious groups, the Alewites and the Sunni, the Alewites represent a minority and considered by the Sunni as heterodox. In order to explain conflictual relationships between Alewites and Sunnis, in this article, I will adopt a different, if complementary, approach to these "political" interpretations. I will first demonstrate the tenuousness of the differences between the two categories before describing the violence of which the Alewites have been victims over the past thirty years. Grounding my analysis in the

“narcissism of the small difference” and the concept of “identification” while drawing on Jacques Lacan’s interpretation of the term, I contend that unless research in this area takes the unconscious into account, its results are doomed to be remain somewhat uninterpretable.

Key words: Alewites – difference – identification – Freud – Lacan – narcissism – Sunni

Références bibliographiques

- BAX (Mart) (2000), « Planned Policy or Primitive Balkanism ? A Local Contribution to the Ethnography of the War in Bosnia-Herzegovina », *Ethnos*, 65 (3), p. 317-340.
- BLOK (Anton) (1998), « The Narcissism of Minor Differences », *European Journal of Social Theory*, 1 (1), p. 33-56.
- BLOM (Amélie) et JAOUÏ (Nicolas) (2008), « “Outraged Communities” : Comparative Perspectives on the Politicizations of Emotions in South Asia », *SAMAJ*, 2 (<http://samaj.revues.org/234>).
- BOURDIEU (Pierre) (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.
- BOZARSLAN (Hamit) (1999), « Le phénomène milicien : une composante de la violence politique dans la Turquie des années soixante-dix », *Turcica*, 31, p. 185-244.
- BROMBERGER (Christian) (2001), « Aux trois sources de l’ethnologie du monde méditerranéen dans la tradition française », dans Dionigi Albera, Anton Blok et Christian Bromberger (dir.), *L’Anthropologie de la Méditerranée*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 65-84.
- BRUBAKER (Rogers) (2001), « Au-delà de l’identité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139 (4), p. 66-85.
- CLER (Jérôme) (2013), « *Neden bu ikilik ?* “Pourquoi cette dualité ?”. Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus », dans Nathalie Clayer, Benoît Fliche et Alexandre Papas, *L’Autorité religieuse et ses limites en terres d’islam*, Boston (Mass.)-Leyde, Brill, p. 209-230.
- FLICHE (Benoît) (2000), « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, 35, p. 155-165.
- FLICHE (Benoît) (2007), *Odyssées turques. Les migrations d’un village anatolien*, Paris, CNRS Éditions.
- FREUD (Sigmund) (1962 [1921]), *Psychologie collective et Analyse du moi*, Paris, Payot.

- GOURISSE (Benjamin) (2010), *L'État en jeu. Captation des ressources et désobjectivation de l'État en Turquie (1975-1980)*, thèse de doctorat en science politique, Université Paris 1-Panthéon-Sorbonne.
- IGNATIEFF (Michael) (1998), *The Warrior's Honor. Ethnic War and the Modern Conscience*, New York (N.Y.), Metropolitan Books.
- KALYVAS (Stathis N.) (2006), *The Logic of Violence in Civil War*, New-York (N.Y.), Cambridge University Press.
- KOLSTØ (Pål) (2007), « The Narcissism of Minor Differences'-Theory : Can It Explain Ethnic Conflict ? », *Filozofia I Druvto*, 2 (33).
- KÜÇÜK (Hülya) (2002), *The Role of the Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leyde, Brill.
- LACAN (Jacques) (séminaire 1957-1958), *Les Formations de l'inconscient*, Paris, Seuil.
- LACAN (Jacques) (séminaire 1961-1962), *L'Identification*, Paris, Association lacanienne internationale.
- MAKAL (Mahmut) (2010), *Un village anatolien. Récit d'un instituteur*, Paris, CNRS Éditions.
- MASSICARD (Élise) (2005), *L'Autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF.
- MELIKOFF (Irène) (1975), « Le problème kızılbaş », *Turcica*, 6, p. 49-67.
- PIKE (Kenneth) (1947), *Phonemics. A Technique for Reducing Languages to Writing*, Ann Arbor (Mich.), University of Michigan Press.
- SAHLINS (Marshall) (2005), « Structural Work. How Microhistories Become Macrohistories and Vice Versa », *Anthropological Theory*, 5 (1), p. 5-30.
- SHANKLAND (David), *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Londres et New York (N.Y.), Routledge.
- SINCLAIR-WEBB (Emma) (2003), « Sectarian Violence, the Alevi Minority and the Left : kahramanmara ? 1978 », dans Joost Jongerden et Paul J. White (eds), *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview*, Leyde, Brill, p. 215-235.
- TAPIA (Stéphane, de) (1996), *L'Impact régional en Turquie des investissements industriels des travailleurs émigrés*, Paris, L'Harmattan, Varia Turcica XIX.
- VANER (Sémih) (1984), « Violence politique et terrorisme en Turquie », *Esprit*, 94-95, p. 79-104.
- XANTHAXOU (Margarita) (1999), « Violence en trois temps. Vendetta, guerre civile et désordre nouveau dans une région grecque », dans Françoise Héritier, *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, coll. « Opus-Sciences humaines », p. 171-189.



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 corrèle 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, *Ebrû* 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 destanın 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.