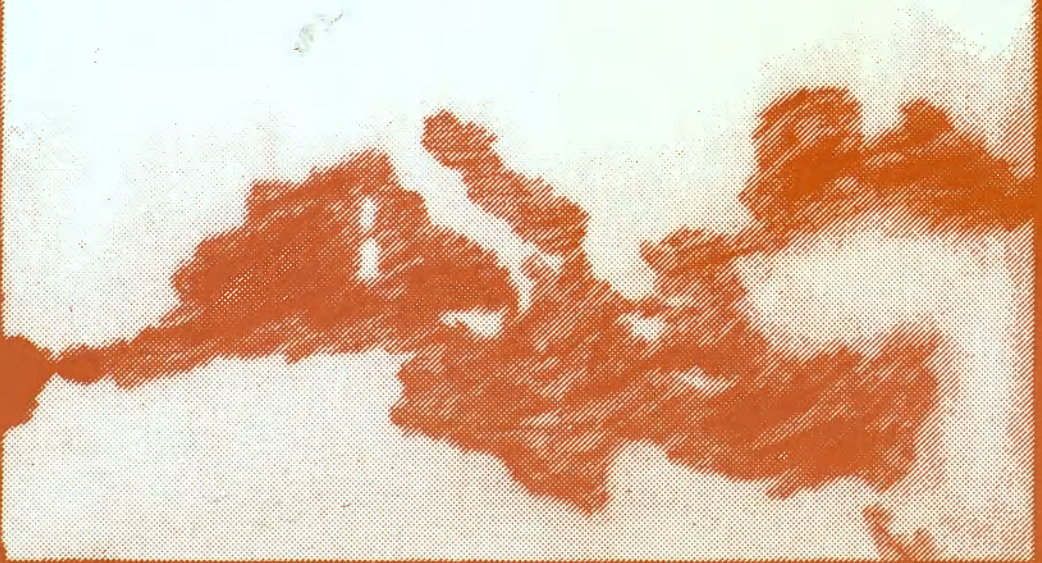


LES KURDES ET LES ETATS



Peuples Méditerranéens N° 68-69
MEDITERRANEAN PEOPLES

Comité de patronage - Committee of patronage

Adonis, Sadeq Jalal Al'Azem, Samir Amin, Jamel Eddine Bencheikh, Jacques Berque, Carmel Camilleri, Alberto Caracciolo, René Dumont, Fernand Etori, Bernard Kayser, Henri Lefebvre†, Abdelkebir Khatibi, Raymond Ledrut†, Mouloud Mammeri†, Pierre Marthelot, Maurice Parodi, Maxime Rodinson, Léopold Sedar Senghor, Paolo Spriano†, Rudi Supek, Pierre Vilar, Saadallah Wannous..

Collectif de rédaction - Editorial collective

Souheil Al Kache, Percy Allum, Jacqueline Arnaud†, Edmund Berke III, Serge Demailly, Wanda Dressler-Holohan, Guy Ducatez, Jacky Ducatez, S. El Alami, Didar Fawzy, Jean-Paul Gachet, T. Gallali, Nicole Grandin, Ilan Halevi, Jean Hannover, Rashid Khalidi, Roger Nabaa, Paul Pascont†, Laura Pisano, Jean-Pierre Poly, Elias Sanbar, Abdelmalek Sayad, Marlène Shamay, Frej Stambouli, Michel Seurat†, Joe Stork, Habib Tengour.

Comité de direction - Managing committee

Nicole Beaurain, Najib El Bernoussi, Charles Bonn, Victor Borgogno, Abdallah Bounfour, Zouhaïr Dhaouadi, Nirou Eftekhari, Monique Gadant, Burhan Ghalion, Gilbert Grandguillaume, Abdallah Hammoudi, Farhad Khosrokhavar, Franck Mermier, Michel Oriol, Michel Peraldi, Alain Roussillon, Eléni Varikas, Christiane Veauvy, Paul Vieille, Khalil Zamitti, Jean-Pierre Zirotti.

Abonnement d'un an, France et étranger /

Subscription for one year, France and other countries

Individus / Individuals : 230 FF; Institutions / Institutions : 380 FF

Le numéro ordinaire (160 p.) / One normal copy : 90 FF

Les livraisons précédentes sont disponibles /

Back issues are available.

Diffusion en librairies / Distribution in bookstores

Di⁹ Pop, 21 ter rue Voltaire, 75011 - Paris. Tel. 43.72.15.77

Rédaction, administration, abonnements

Editor, management, subscriptions :

B.P. 188-07 - 75326 Paris Cedex 07

Directeur de publication/Director of the publication : Paul Vieille

LES KURDES ET LES ETATS

PEUPLES MÉDITERRANÉENS / MEDITERRANEAN PEOPLES N° 68-69
Revue trimestrielle - juillet-décembre 1994

Chronologie	3
<i>Dynamiques identitaires</i>	
Martin van Bruinessen : Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes	11
Hosham Dawod : Ethnies/Etats au Moyen-Orient. Le cas kurde....	39
Hans Lukas Kieser : L'Alévisme Kurde	57
<i>Dimensions de la culture</i>	
Joyce Blau : La littérature kurde	77
Karin Kren : La culture matérielle des Kurdes syriens et turcs	95
Anne Vega : Tradition et modernité au Kurdistan et en diaspora..	107
<i>Nation kurde et Etats</i>	
Abbas Vali : Genèse et structure du nationalisme kurde en Iran ..	143
Maria T. O'Shea : Between the Map and the Reality. Some Fundamental Myths of Kurdish Nationalism	165
Hamit Bozarslan : Etats et modes de gestion du problème kurde	185
<i>Le mouvement kurde</i>	
Robert Olson : The Kurdish Question and the Kurdish Problem : Some Geopolitic and Geostrategic Comparisons	215
David Mc.Dowall : The kurdish question in the 1990s.....	243
Akil Marceau : Les droits des minorités et les Kurdes	267
Fawwaz N. Traboulsi : La cruauté et le silence mis en perspective, ou les simplifications et manipulations de Kanan Makiya	281
<hr/>	
<i>Résumés / Abstracts</i> :	295
<hr/>	
<i>Sommaire des livraisons N° 1 à 67 de Peuples Méditerranéens</i> :.....	301

**Cette livraison a été dirigée
par
Hamit Bozarslan**

Publié avec le concours du Centre national des lettres

CHRONOLOGIE

- VIIe siècle** : Premières traces écrites de la langue kurde. Début de l'islamisation des Kurdes.
- 1514** : Les émirs kurdes s'allient au sultan ottoman Selim Ier contre la Perse qui est battue par les forces kurdo-turques. Le sultan reconnaît l'autonomie des émirats kurdes.
- XIXe siècle** : L'Empire ottoman met en œuvre une politique de centralisation et tente de réduire l'autonomie des Kurdes, ce qui conduit de 1806 à 1880 à une série de soulèvements qui sont écrasés. Les émirats sont abolis.
- 1908** : Déclaration unioniste. Fondation de plusieurs associations kurdes rapidement interdites.
- 30 octobre 1918** : Armistice de Moudros : capitulation de l'Empire ottoman. La Grande Bretagne occupe la Mésopotamie, la France la Syrie.
- Décembre 1918-1920** : Révolte de Cheikh Said contre l'occupation de la région de Moussoul par les Britanniques qui reprennent à grand-peine le contrôle de la situation après des bombardements aériens.
- 1919-1920** : Révolte de Simko contre le pouvoir impérial en Iran.
- 10 août 1920** : Traité de Sèvres entre l'Empire ottoman et les vainqueurs de la guerre. Le traité qui ne sera pas appliqué préconise la création d'un Etat arménien et d'un Etat kurde.
- 1922-1923** : Nouvelle révolte de Cheikh Mahmoud en Irak, il est rejoint en 1923 par Simko. L'armée britannique réprime la révolte et contraint Cheikh Mahmoud à l'exil.
- 24 juillet 1923** : Le traité de Lausanne entre la Turquie et les puissances alliées rend officiellement caduc le traité de Sèvres, et reconnaît la souveraineté de la Turquie sur la plus grande partie du Kurdistan.
- 3 mars 1924** : En Turquie, interdiction des écoles, associations et publications kurdes.

Chronologie

- Février-avril 1925** : La révolte de Cheikh Saïd en Turquie menace sérieusement le régime qui instaure progressivement une administration militaire dans les zones kurdes. Cette révolte est suivie de plus d'une dizaine d'autres, dont les plus importantes sont celles de la région du mont Ararat (1927-1930) et du Dersim (1936-1938).
- 16 décembre 1925** : A la demande de la Grande Bretagne, le Conseil de la SDN autorise l'Irak à annexer la région de Mossoul.
- Juin 1930** : Simko est assassiné lors des négociations avec le pouvoir iranien.
- 1931** : Dans le Kurdistan irakien, nouvelle révolte de Cheikh Mahmoud qui est fait prisonnier, puis de Cheikh Ahmed Barzani. La Grande Bretagne écrase l'insurrection.
- 8 juillet 1937** : Traité de Saad-Abad entre la Turquie, l'Irak, l'Iran et l'Afghanistan pour lutter contre la "subversion", celle des Kurdes en particulier.
- 1942** : Fondation, en Iran, du Komalah Jeyavana i Kurdistan (Comité qui devient en août 1945 le Parti Démocratique du Kurdistan d'Iran).
- 1943-1945** : Révolte des Kurdes d'Irak, sous la direction de Mustafa Barzani. Il fonde en 1946, le Parti Démocratique du Kurdistan d'Irak.
- 22 janvier-15 décembre 1946** : A l'initiative de l'URSS, une République kurde est constituée dans la région de Mahabad en Iran. Le retrait d'Iran des troupes soviétiques qui y étaient entrées en 1941, met fin à son existence. Son président, Qazi Mohammed, est exécuté en mars 1947. Mustafa Barzani venu à son aide, se réfugie en URSS. Avec la fin cette République, le mouvement kurde est marginalisé à la fois sur le plan régional et dans chacun des Etats. Cette période de "pacification" dure plus d'une décennie.
- 14 juillet 1958** : Coup d'Etat en Irak. Barzani rentre d'exil. Le régime du général Kassem entame des pourparlers avec les Kurdes.
- 27 mai 1960** : Coup d'Etat militaire en Turquie. 55 chefs tribaux kurdes sont déportés. Avec le retour définitif des civils au pouvoir en 1965, on assiste aux premiers signes d'un renouveau kurde.
- 11 septembre 1961** : Nouvelle révolte kurde en Irak sous la direction de Barzani. L'insurrection s'amplifie au fil des années. Le régime militaire d'Aref, issu du coup d'Etat de 1963, ne parvient pas à l'écraser militairement. En 1964, un cessez-le-feu est signé; il est refusé par une partie du mouvement kurde. La révolte reprend en 1965.
- 1962** : Recensement prenant en compte l'appartenance ethnique et religieuse en Syrie. 120.000 Kurdes et leurs descendants se voient refuser la nationalité syrienne.
- Mars 1963** : Arrivée du Ba'th au pouvoir en Syrie. Une politique de création d'une "Ceinture arabe" dans la région frontalière du nord-est, est engagée. Les Kurdes sont déportés à Alep et Damas ou s'exilent à Beyrouth. Cette politique est poursuivie jusqu'en 1983.
- Juillet 1968** : Coup d'Etat ba'thiste en Irak.

Chronologie

- 1970** : La renaissance progressive du mouvement kurde en Turquie après le coup d'Etat de 1960 aboutit à la création des DDKO (Foyers culturels révolutionnaires de l'Est).
- 11 mars 1970** : Accord kurdo-irakien sur l'autonomie du Kurdistan. Il prévoit une participation des Kurdes aux instances suprêmes de l'Etat et un recensement destiné à délimiter la région autonome. Des institutions autonomes sont censées être mises en place dans un délai de quatre ans. Pendant cette période de "ni guerre, ni paix", l'URSS commence à soutenir l'Iraq (traité de 1972), tandis que l'Iran, conseillé par Washington, apporte son aide aux Kurdes.
- 12 mars 1971** : Coup d'Etat militaire en Turquie. La gauche radicale et le mouvement kurde sont durement réprimés. Les civils reviennent au pouvoir en 1973.
- Mars 1974** : Bagdad promulgue unilatéralement une "Loi sur l'autonomie du Kurdistan"; très en retrait sur les accords de 1970, elle est rejetée par les Kurdes. La révolte reprend, elle revêt la forme d'une guerre généralisée.
- 5 mars 1975** : Accord d'Alger entre le Chah et Saddam Hussein. L'Iran obtient gain de cause sur les différends frontaliers qui l'opposent à l'Iraq et retire son appui aux Kurdes. La révolte s'effondre pour reprendre sous la forme de guérilla en 1976.
- Juin 1975** : Scission du PDK (Irak); Jalal Talabani fonde l'Union patriotique du Kurdistan, regroupant plusieurs tendances anti-barzaniste. Le PDK se restructure à son tour. Plusieurs organisations nouvelles, issues de diverses scissions voient le jour dans les années suivantes.
- 1977-1978** : Amplification du mouvement kurde en Turquie. Plusieurs villes kurdes, dont la plus importante, Diyarbakir, élisent des maires nationalistes. Fondation de deux nouvelles organisations : le KUK (Libérateurs nationaux du Kurdistan) et le PKK (Parti ouvrier du Kurdistan, dirigé par Apo, pseudonyme de Abdullah Öcalan). Les organisations qui choisissent la lutte armée pour créer un "Kurdistan socialiste", se lancent dans une guerre fratricide.
- 1979** : Révolution islamique en Iran. Les partis kurdes iraniens, PDKI (Parti démocratique du Kurdistan d'Iran) et Komelah (organisation d'extrême gauche fondée en 1969, qui n'a rien à voir avec l'organisation du même nom des années 1942-1945), sortent de la clandestinité et s'emparent de presque toutes les villes kurdes. Les négociations entre les partis kurdes et le pouvoir en vue de l'élaboration d'un statut d'autonomie sont interrompues par la "Guerre sainte" déclarée par l'ayatollah Khomeyni contre les Kurdes en 1980. Les jugements sommaires des tribunaux révolutionnaires, sous l'autorité de l'ayatollah Khalkhali, complètent les opérations militaires du pouvoir. Les deux organisations armées kurdes abandonnent les villes.

Chronologie

- Septembre 1980** : Début d'une guerre de huit ans entre l'Irak et l'Irak. Les régions kurdes deviennent des deux côtés un champ de bataille. Guerres fratricides entre Kurdes iraniens, soutenus par l'Irak, et Kurdes irakiens, soutenus par l'Iran.
- 12 Septembre 1980** : Coup d'Etat militaire en Turquie. Les partis politiques et l'Assemblée sont dissous, la constitution est suspendue. Tortures et exécutions se multiplient. La langue kurde est interdite, même en usage oral. Les civils reviennent au pouvoir en 1983.
- Décembre 1983-janvier 1985** : Négociations séparées de l'UPK avec Bagdad en vue d'une coopération dans la guerre et d'un nouveau statut d'autonomie pour les régions kurdes.
- 1984** : Début du mouvement de guérilla du PKK en Turquie. Une organisation de brigades tribales, appelée "protecteurs de villages" est mise en place par le pouvoir en 1987 (elle compte actuellement plus de 50.000 hommes). Un préfet régional est nommé pour les onze provinces kurdes. La guérilla et la répression font plus de 12.500 morts en dix ans. Les mouvements kurdes, en désaccord avec le PKK sont marginalisés.
- 1987** : Création du FKI (Front du Kurdistan d'Irak) entre huit partis, dont l'UPK et le PDK.
- 1988** : En Irak, large utilisation des armes chimiques contre les populations kurdes d'abord à Halabdjia, en suite, sous forme d'opérations d'Anfal, dans la région de Behdinan. Exode des Kurdes irakiens : 15.000 vers l'Iran, 60.000 vers la Turquie.
- 13 juillet 1989** : Assassinat, à Vienne du Dr. Abdul Rahman Ghassimlou, secrétaire général du PDK-Irak, de l'un de ses collaborateurs et d'un médiateur kurde irakien, qui négociaient avec des émissaires de Téhéran.
- 14-15 octobre 1989** : Réunion à Paris, sous le patronage de France-Libertés et de l'Institut kurde de Paris, d'une conférence internationale sur les Kurdes. Sept députés kurdes du SHP (Parti social démocrate) de Turquie y participent. Ils sont aussitôt exclus de leur parti.
- Printemps 1990** : Manifestations populaires et grève générale dans les villes kurdes de Turquie.
- Juillet 1990** : Conférence à Moscou des Kurdes d'URSS; ils réclament le rétablissement du territoire autonome des années 20.
- 27 décembre 1990** : Congrès de l'opposition irakienne à Beyrouth. 20 organisations, 300 participants.
- Août 1990** : L'Irak envahit le Koweït et l'annexe. La guerre du Golfe qui éclate en janvier 1991, ranime l'espoir des Kurdes irakiens.
- Mars 1991** : La Turquie autorise l'usage oral de la langue kurde et invite officiellement les dirigeants du Front du Kurdistan d'Irak.
- Mars-avril 1991** : Soulèvement du Kurdistan d'Irak au lendemain de la défaite de Saddam Hussein. Toutes les villes kurdes tombent dans

Chronologie

les mains des insurgés. Riposte massive et sanglante du pouvoir, autorisé dans un premier temps par les alliés à utiliser ses hélicoptères. Traumatisées par le souvenir de l'utilisation des armes chimiques, plus de deux millions de personnes prennent le chemin de l'exode vers l'Irak et la Turquie. Les forces alliées mettent en place dans le nord de l'Irak une zone de sécurité destinée à protéger les populations kurdes contre d'éventuelles repréailles du pouvoir irakien et à inciter les réfugiés qui ont passé les frontières à regagner leurs pays (opération Provide Comfort). Elles sont rejointes par l'ONU à partir de mai.

11-13 mars 1991 : Nouveau congrès de l'opposition irakienne à Beyrouth.

20-22 mars 1991 : Après des accrochages avec les forces kurdes, le gouvernement irakien décide de se retirer des régions kurdes.

Mars-août 1991 : Négociations infructueuses entre Kurdes irakien et pouvoir central.

Août 1991 : L'armée turque intervient contre les bases du PKK en Irak. Cette opération est suivie de dizaines d'autres entre 1991 et 1994.

Octobre 1991 : Elections législatives en Turquie. Les candidats du HEP se présentent sur les listes du SHP et s'impose comme force politique principale de plusieurs villes kurdes comme Sirnak, Diyarbakir, Mardin. L'accord électoral qu'il signe avec le parti d'Action nationaliste de Türkes, met provisoirement fin à la prépondérance du Parti de la Prospérité dans les villes kurdes.

Mars-avril 1992 : En Turquie, les fêtes de Newroz se terminent dans le sang (au moins cent mort, tous civils). Début d'un exode massif des Kurdes vers l'Ouest de la Turquie.

19 mai 1992 : Elections au Kurdistan d'Irak. Constitution d'un gouvernement local sous la direction de Fuad Massoum.

17 septembre 1992 : Le Dr. Said Sharafkendi, secrétaire général du PDK-Irak, est assassiné à Berlin avec trois de ses collaborateurs. Le parquet accuse l'Irak.

4 octobre 1992 : Proclamation au Kurdistan irakien de l'Etat fédéral.

5 octobre 1992 : Combats entre les *peshmergas* du Front du Kurdistan d'Irak et le PKK, dans le Kurdistan d'Irak, suivis d'une intervention militaire turque.

27 octobre 1992 : Congrès de l'opposition à Salahaddin. L'INC se dote d'un conseil présidentiel, formé par Messoud Barzani, Bahr-ul-Ulum et Hassan al-Nakib.

10 février 1993 : A Damas, la Syrie, la Turquie et l'Irak affirment leur attachement à l'intégrité territoriale de l'Irak.

Mars 1993 : Des négociations entre le PKK et les Kurdes d'Irak aboutissent à une normalisation des relations.

Mars 1993 : Signature d'un protocole entre Abdullah Öcalan, secrétaire général du PKK et Kemal Burkay, secrétaire général du

Chronologie

- Parti socialiste du Kurdistan. Öcalan annonce une trêve à l'occasion des fêtes de Newroz.
- 13 mars 1993** : Raid de l'aviation iranienne contre les Kurdes iraniens dans le nord de l'Irak. D'autres interventions militaires ont lieu en 1993 et 1994.
- 16 avril 1993** : Le PKK prolonge la trêve unilatérale.
- 17 avril 1993** : Le décès du président Turquie, Turgut Özal, partisan de la légalisation du PKK, réduit les chances d'une solution politique.
- 26 avril 1993** : Le premier ministre du gouvernement kurde d'Irak, Fuad Massoum, transmet ses fonctions à A. Rassoul, appartenant comme lui au PUK.
- 8 juin 1993** : Après des attaques de l'armée contre ses bases et la mort de plus de 30 soldats par ses combattants, le PKK annonce la fin de la trêve.
- 24 juin 1993** : Série d'actions de militants kurdes contre les missions diplomatiques turques en Europe. A Berne, un militant kurde est tué.
- 15 juillet 1993** : La Cour constitutionnelle dissout le HEP.
- Juin-juillet 1993** : Enlèvement des touristes européens par le PKK en Turquie. Attentats contre les étrangers dans les lieux touristiques. L'organisation interdit également le Kurdistan aux journalistes et aux politiciens turcs.
- Février 1994** : Affrontements entre le Mouvement islamiste du Kurdistan d'Irak et l'UPK. Le 17 février, les deux parties signent un accord de cessez-le feu. Les affrontements recommencent en mai 1994 et se poursuivent sporadiquement pendant l'été.
- Printemps 1994** : Vaste offensive de l'armée turque contre les guérilleros du PKK. La célébration des fêtes de Newroz en RFA se transforme en affrontements entre partisans du PKK et Forces de sécurités fédérales.
- 2 mars 1994** : Levée de l'immunité parlementaire de cinq députés du DEP. Ils sont arrêtés. Le parti est dissout par la Cour constitutionnelle en juin 1994; deux autres députés du DEP sont à leur tour incarcérés. Six députés, se trouvant à Bruxelles, refusent de retourner en Turquie.
- Mai-juin 1994** : Violents affrontements entre les deux formations de la coalition du gouvernement kurde en Irak. Le conflit fait plus de mille morts. Nombreuses violations des droits de l'homme. Le Kurdistan irakien se trouve partagé entre les deux groupes. En juillet 1994, les deux groupes se réunissent à Paris pour signer un accord de cessez-le-feu et de bonne conduite.

PIERRE GUILLARD

**CE FLEUVE QUI NOUS SÉPARE
LETTRE À L'IMAM BELHADJ**

Editions Loysel
255 pages

Au lendemain des élections législatives, les généraux algériens constatent avec effroi que les islamistes (FIS) et les démocrates (FLN, FFS) sont d'accord pour fonder ensemble le parlement dans le cadre de la démocratie, que la société s'émancipe, que le pouvoir s'échappe de leurs griffes. Le 11 janvier 1992, ils se ruent sur les urnes, lacèrent la constitution, proclament la loi de la jungle. La nuit visite l'Algérie. Dépositaires de la légitimité nationale, les islamistes engagent la résistance. Le guide spirituel de l'islamisme, qui est aussi l'homme le plus populaire de l'Algérie, est depuis trois ans prisonnier d'opinion : Ali Belhadj dispose seul du crédit moral qui lui permette d'obtenir le cessez le feu, à seulement lever l'index droit. Il demande le dialogue, mais les généraux ne veulent surtout pas l'entendre. Non parce qu'il est islamiste, mais parce qu'il énonce que les peuples musulmans ne peuvent plus tourner le dos à la modernité, et doivent intégrer à leur civilisation un concept tout neuf : le suffrage universel.

(quatrième de couverture)

CEMOTI

CAHIERS D'ETUDES SUR LA MEDITERRANEE ORIENTALE ET LE MONDE TURCO-IRANIEN

NUMEROS DEJA PARUS

- N° 14** L'émergence du monde turco-persan
La Turquie et l'aire turque dans la nouvelle configuration
régionale et internationale : montée en puissance ou
marginalisation ?
- N° 15** La zone de coopération économique des pays riverains de la
Mer Noire
- N° 16** Istanbul Oulan Bator
Autonomisation, mouvements identitaires, construction du
politique
- N° 17** Grèce
Identités, territoires, voisinages, modernisations
- N° 18** Le Tadjikistan existe-t-il?
Destins politiques d'une "nation imparfaite"

CEMOTI
4 Rue de Chevreuse, 75006 Paris
Tél (33-1) 44 10 84 59 Fax (33 1) 44 10 84 50

NATIONALISME KURDE ET ETHNICITÉS INTRA-KURDES

Martin VAN BRUINESSEN

Au cours des dernières quinze années, le nationalisme kurde a enregistré quelques succès politiques remarquables, même si le coût en a été terrible*. Durant la plus grande partie de ce siècle, le nationalisme kurde n'a été la préoccupation que d'une élite lettrée peu nombreuse qui, de temps à autre, s'alliait de façon éphémère à des chefs locaux ou des leaders religieux; des révoltes brèves et de faible étendue en résultaient. Au contraire, au cours des années récentes, le nationalisme kurde est devenu un mouvement de masse de toutes les parties du Kurdistan, dont l'écho dépasse frontières étatiques et différences régionales.

Alors que, d'un côté, le nationalisme kurde se renforçait et éveillait une conscience généralisée de l'identité commune, de l'autre et en même temps, les différences à l'intérieur de la société kurde tendaient plus que jamais à la diviser. Le Kurdistan irakien apparaît déchiré entre la partie nord de langue kurmanji et le sud de langue sorani; une division qui correspond grossièrement aux zones d'influence des deux plus grands partis kurdes, le PDK et le UPK, avec, entre les deux, une zone neutre. En Iran, les partis nationalistes, le PDK-I et le Komala ont toujours rencontré leur plus fort soutien dans la région relativement urbanisée de langue sorani qui va de Mahabad à Sanandaj; dans les années 80, ces partis étaient entrés en conflit ouvert tant avec les tribus

* Traduit de l'anglais par Alban Albini.

de langue kurmanji situées plus au nord qu'avec les Kurdes shi'ites au sud. En Turquie, une partie des populations de langue zaza, qui avaient toujours été considérées et se considéraient elles-mêmes comme Kurdes, ont commencé à parler d'elles comme peuple séparé dont l'identité spécifique avait été niée non seulement par l'Etat turc mais aussi par le mouvement kurde. La distinction entre les sunnites orthodoxes et les alévis hétérodoxes, plus récemment, a aussi pris davantage d'importance, même pour les segments des deux communautés largement les plus laïcisées. La renaissance remarquable de l'identité alévie dont la Turquie a été le témoin depuis 1980, est ressentie par les nationalistes kurdes comme concurrente du mouvement national kurde, voire comme une menace.

Mon argument est que ces divisions intra-kurdes (devenues si sérieuses que certains critiqueront l'expression intra-kurdes) ne sont pas des témoins du passé destinés à disparaître si le contexte politique général permet au mouvement nationaliste de poursuivre son développement. Les identités plus restreintes des communautés régionales, linguistiques, religieuses, dans une certaine mesure, ont été renforcées par les mêmes facteurs qui ont stimulé la prise de conscience de l'identité kurde. Et quelques unes des divisions au moins, sont devenues plus aiguës précisément à cause du développement du mouvement kurde, et en réaction à lui.

Qui est kurde?

En aucun des pays où ils vivent, n'existe d'estimation fiable du nombre de Kurdes. Pour un certain nombre de raisons. L'une d'elles relève de la politique des gouvernements : poursuivant l'intégration nationale, ils ne dénombrent habituellement pas séparément les groupes linguistiques et religieux qui se situent dans leurs frontières, et lorsqu'ils le font ils n'aiment pas en publier les résultats. Une autre raison est qu'une même personne peut s'identifier comme kurde ou pas selon le contexte politique et social.

Le recensement de 1965 en Turquie a été le dernier qui posait la question de la langue maternelle et des autres langues parlées; près de quatre millions de personnes soit 12,7% de la population, ont alors déclaré parler kurde, dont 7,1% comme langue maternelle¹. Cela donne une indication très grossière du nombre de personnes qui s'identifiaient comme kurdes. Ceux qui déclarent le kurde comme deuxième langue

¹ 2.219.547 individus ont mentionné le kurde (kurmanji) comme leur langue maternelle, et 1.753.161 comme seconde langue. Ce dernier chiffre peut comprendre de nombreux individus de langue zaza. 150.644 déclaraient le zaza comme leur langue maternelle, et 112.701 comme deuxième langue.

devaient comprendre des groupes ethniques turques, arabes, arméniens et d'autres groupes chrétiens qui vivent dans des régions ethniquement mélangées où la langue de communication est le kurde. Ou encore des personnes de parenté mixte ou des Kurdes parlant aussi couramment le turc que le kurde. Le chiffre de 7,1% est manifestement trop bas comme estimation de la population qui s'estimait effectivement kurde. Beaucoup de personnes recensées ont dû éviter de se stigmatiser elles-mêmes en déclinant leur identité kurde, et quelques-uns des agents du recensement ont dû "corriger" leurs données pour obtenir des chiffres politiquement acceptables¹.

Bien qu'on ne puisse pas réellement savoir combien de personnes se considéraient kurdes dans la Turquie de 1965, on peut avec certitude dire que le pourcentage de celles qui se déclarent telles 30 ans plus tard, s'est considérablement accru. Une petite part seulement de cet accroissement peut être attribuée à un taux de natalité plus élevé dans les provinces de l'est que dans l'ouest du pays. L'accroissement est surtout dû au fait que beaucoup de personnes qui se pensaient turcs en 1965 se définissent aujourd'hui d'abord comme kurdes. C'est le cas de nombreux jeunes dont les parents ou grands-parents s'étaient, volontairement ou sous la contrainte, assimilés à la culture turque. Se confondant partiellement avec ces derniers, il y a les descendants de mariages mixtes, dont l'identité est intrinsèquement ambiguë. Pratiquement chacun en Turquie peut se trouver un ancêtre kurde à condition de remonter assez loin dans le passé. Ceux qui ont au moins un grand parent kurde (parmi lesquels se comptent les présidents İsmet İnönü et Turgut Özal) représentent une vaste réserve de kurdes potentiels. *Mutatis mutandis*, la même chose peut se dire des kurdes d'Iran et d'Irak.

En termes simples, on trouve parmi les Kurdes (comme dans tout groupe ethnique) un noyau dont l'identité est sans ambiguïté kurde, et, tout autour, une masse fluide de degrés divers de kurdicité, des individus qui sont quelque chose d'autre en même temps que kurdes, et qui, selon les circonstances, peuvent accentuer ou minimiser leur identité kurde. C'est cependant dire les choses trop simplement, parce qu'à y regarder de plus près, le noyau ethnique ne paraît pas du tout pouvoir se définir sans ambiguïté. Tout comme les "Kurdes potentiels" périphériques, chaque membre du noyau possède un certain nombre d'identités qui se recouvrent, dont certaines peuvent davantage que l'identité kurde, appeler sa loyauté; il ou elle appartient à un village, parfois à une famille de notable d'un certain renom, à une tribu, à une région, à un groupe dialectal, à une communauté religieuse. Dans le noyau se rencontre un éventail si large de différences culturelles qu'il

¹ Dans la province de Tunceli, par exemple, où prédomine le zaza, le recensement de 1965 ne décompte que sept personnes dont le zaza est la langue maternelle.

est impossible de le définir par un nombre certain de traits culturels communs.

Il existe néanmoins, parmi les auteurs du Proche Orient et au moins depuis le XVI^e siècle, un large consensus pour dire qui est kurde : historiens ottomans de l'incorporation de la plus grande part du Kurdistan à l'Empire ottoman au début du XVI^e siècle, Sharaf Khan, seigneur de Bitlis, qui a écrit une histoire détaillée de toutes les familles régnantes du Kurdistan à la fin du même siècle, Evliya Çelebi, voyageur turc qui a passé des années dans différentes parties du Kurdistan au cours du XVII^e siècle; tous, utilisent le terme kurde dans pratiquement le même sens et l'appliquent à la même population. Il en était de même pour les fonctionnaires ottomans et persans jusqu'au début des années 30 lorsque parler des Kurdes a été banni en Turquie. Les Kurdes étaient ces tribus de l'est de l'Asie Mineure et du Zagros, sédentarisées ou nomades qui ne parlaient ni turc, ni arabe, ni persan¹. Étaient inclus parmi les Kurdes non seulement ceux qui parlaient le kurde proprement dit, mais aussi le zaza (au nord-ouest), le gurani (au sud-est, avec des poches plus isolées dans l'actuel Kurdistan irakien), les musulmans sunnites, les shi'ites et les adeptes de différentes sectes hétérodoxes de la région. Il n'y avait d'ambiguïté que pour les Lours et les Bakhtiaris, vivant au sud-est des Kurdes proprement dits, que quelques uns appelaient Kurdes et que d'autres considéraient comme des groupes différents (la même ambiguïté persiste aujourd'hui dans l'auto-définition de certaines communautés lours). Il faut aussi noter ceux qui ne semblaient pas devoir être inclus parmi les Kurdes : les nombreux paysans non-tribaux et les urbains vivant dans la même aire, qui comprenaient des musulmans et des chrétiens dont beaucoup avaient comme langue maternelle des dialectes kurdes (ou gurani ou zaza). Je reviendrai plus loin sur ces groupes non-tribaux.

Unité et variétés des Kurdes

Le grand orientaliste et spécialiste des Kurdes, Vladimir Minorsky, prétendait que les différents dialectes kurdes (dont il excluait le zaza et le gurani) présentaient sous leurs différences manifestes une unité remarquable, spécialement lorsqu'on les comparait à la grande variété de langues iraniennes parlées par les habitants d'une autre région montagneuse, les Pamirs. Il en concluait que cette unité fondamentale du kurde trouvait son origine dans une seule langue parlée par un

¹ Il est encore question de tribus kurdes dans des régions éloignées, comme en Anatolie occidentale, dans l'est et le nord-est de l'Iran, Mais toutes ces tribus gardaient le souvenir de la migration de leurs ancêtres depuis l'Asie Mineure et le Zagros.

peuple nombreux et important, et suggérait que ce peuple pouvait avoir été les Mèdes (que les nationalistes kurdes aiment à se donner comme ancêtres)¹.

Cette thèse a été critiquée par le linguiste D.N. MacKenzie, pour lequel l'ensemble des dialectes kurdes ne partagent que peu de phénomènes linguistiques qui ne sont pas aussi retrouvés dans les autres langues iraniennes. Une comparaison systématique de phénomènes linguistiques significatifs du kurde et d'autres langues iraniennes montre en outre, selon MacKenzie, que le kurde lui-même diffère sur des points importants de ce qui est connu du mède. Le kurde comprend une forte composante d'iranien du sud-ouest, alors que le mède était probablement une langue iranienne du nord-ouest. Le zaza et le gurani, l'un et l'autre liés à des langues iraniennes parlées aux extrémités nord-ouest et sud-est du Kurdistan, appartiennent au groupe iranien du nord-ouest, et bien des différences entre les dialectes nord (kurmanji) et sud (sorani) du kurde proprement dit sont dûs à la profonde influence sur le second du gurani². Le message que MacKenzie adressait aux idéologues du nationalisme kurde au moins autant qu'à Minorsky, était que les Kurdes n'avaient fondamentalement ni origine commune ni unité culturelle.

Les recherches récentes sur l'ethnicité et l'identité nationale conviennent en général que l'unité ou la diversité culturelle n'est pas en elle-même un facteur décisif - même si la référence à une histoire (supposée) commune et à une culture commune sont bien entendu d'une importance cruciale dans la mobilisation du sentiment ethnique et national. Les premiers Etats-nation européens à l'époque du nationalisme n'étaient pas culturellement homogènes. En 1789, la moitié des français seulement parlait français, et 12-13% seulement le parlaient correctement; les autres parlaient différents patois. Au moment de l'unification de l'Italie, en 1860, seulement 2,5% de sa population utilisaient l'italien dans la vie quotidienne; quelques uns mêmes des dirigeants nationalistes ne parlaient pas couramment la langue "nationale"³. Dans le cas des Kurdes, il est remarquable que longtemps avant l'époque du nationalisme existait le sentiment d'une identité

¹ Vladimir Minorsky, "Les origines des Kurdes", *Actes du XXe congrès International des orientalistes*, Louvain, 1940, pp. 143-152.

² D.N. MacKenzie, "The origins of Kurdish", *Transactions of the Philological Society*, 1961, pp. 68-86. MacKenzie est linguiste de formation (ce que n'était pas Minorsky), mais ses conclusions sont fondées sur l'étude d'un petit nombre d'isoglosses, et il n'est pas impossible que le choix d'autres isoglosses puisse conduire à d'autres résultats.

³ Ces exemples sont repris de E.J. Hobsbawm, *Nations and nationalism since 1789*, Cambridge University Press, 1990, pp. 60-1.

commune parmi des tribus dont les cultures étaient "objectivement" très diverses.

Il est aisé de distinguer des différences culturelles considérables au sein de ce que les nationalistes considèrent comme la nation kurde. Certains nationalistes vont jusqu'à y inclure les Lours et les Bakhtiaris qui parlent des langues très proches. Actuellement, ces groupes ne se considèrent pas en général comme Kurdes, bien que ce nom leur ait parfois été appliqué dans le passé. Les populations qui parlent gurani et zaza ont par ailleurs été considérés pendant des siècles comme des Kurdes par eux-mêmes, par leurs voisins kurdes et par des étrangers comme des auteurs turcs et arabes, bien que leurs langues ne puissent être comprises par les populations dont la langue maternelle est le kurde proprement dit (sauf par ceux peu nombreux qui ont fait un gros effort pour l'apprendre)¹.

Même le kurmanji et le sorani, principaux groupes dialectaux du kurde, ne sont pas davantage mutuellement compréhensibles, bien que ceux qui parlent l'un d'entre eux puissent facilement apprendre l'autre. En fait, entre ces groupes dialectaux les variations sont si nombreuses que des gens de différentes régions peuvent préférer communiquer en turc, persan ou arabe parce que chacun ne comprend qu'imparfaitement le kurde de l'autre. En outre, au cours du dernier siècle, les différents dialectes kurdes parlés dans chacun des pays où des Kurdes vivent, ont été profondément marqués par la langue officielle, de façon très évidente dans le vocabulaire mais, dans une certaine mesure aussi, dans la syntaxe. Des dialectes extrêmement proches parlés de part et d'autre d'une frontière inter-étatique ont ainsi commencé à s'éloigner.

La religion, autre élément central de la culture, semble aussi diviser plus qu'unir les kurdes. La majorité est musulmane sunnite et suit l'école (*madhhab*) shaf'ite dans le détail des obligations religieuses, mais, dans le Kurdistan du sud et sud-est (tant en Irak qu'en Iran), nombreux sont les musulmans qui professent le shi'isme duodécimain comme la majorité de la population de l'Iran et du sud de l'Irak. Ces Kurdes shi'ites ne doivent pas être confondus avec les Kurdes alévis du nord-ouest du Kurdistan. Bien que les Alévis vénèrent aussi Ali et les autres onze imams des shi'ites, ils n'acceptent en général pas les obligations canoniques de l'islam orthodoxe, et ont leurs propres rituels religieux différents de ceux des sunnites et des shi'ites. Les Kurdes alévis ne sont qu'une minorité des Alévis de Turquie, et se sentent souvent plus proches de leurs coréligionnaires de langue turque que des Kurdes sunnites. Une religion un peu semblable est celle des Ahl-i-Haqq, ou

¹ Les kurmanjophones prétendent parfois qu'ils peuvent comprendre le zaza sans effort. Ils veulent dire qu'ils peuvent saisir des mots isolés, ce qui n'est pas surprenant; mais si on leur demande de traduire une simple phrase de zaza oral ou écrit, ils sont habituellement bien embarrassés.

comme on les appelle en Irak, des Kaka'i. La plupart des Ahl-i-Haqq prétendent être une secte ésotérique de l'islam shi'ite, mais certains considèrent leur religion comme entièrement différente. Plus loin encore de l'orthodoxie islamique, se situent le yézidisme qui fut autrefois répandu dans le Kurdistan central et nord-occidental, mais qui se réduit aujourd'hui à des zones limitées en Irak et dans la République d'Arménie, et à de petites poches en Turquie et en Syrie¹. Les communautés chrétiennes et juives de la région, actuellement en déclin, ne sont habituellement pas considérées comme kurdes, bien que le kurde soit la langue maternelle de certaines d'entre elles.

Les populations sunnites kurdophones, se divisent en groupes dont la culture matérielle est très variée. Remarquant que, dans des zones relativement étroites du sud de la Turquie, existaient des groupes très différents par leur relation à l'agriculture et à l'élevage, mais aussi par d'autres aspects de la culture matérielle comme le type des maisons, le sociologue Rudolph, a fait l'hypothèse que l'on était en présence de deux groupes ethniques originellement très différents. Cependant, le géographe Hütterroth qui a mené un travail de terrain dans la même région, suggère que les différences des cultures matérielles ne sont dues qu'à des circonstances écologiques différentes². L'explication de Hütterroth est fondamentalement la même que celle que nous retrouvons quelques années plus tard, théoriquement plus élaborée, dans un article de Fredrik Barth sur les tribus Pathan, parmi lesquelles il a observé de plus grandes différences culturelles encore. En dépit de ces différences, ces groupes étaient très conscients de leur commune identité pathan³.

Dans le cas kurde cependant, certaines des différences culturelles sont corrélées à la distinction entre tribus et paysans non tribaux et subordonnés. Dans bien des parties du Kurdistan, nous retrouvons de tels groupes vivant les uns à côté des autres. Les gens des tribus

¹ Sur les religions du Kurdistan, voir Martin van Bruinessen, "Religion in Kurdistan", *Kurdish Times* (Brooklyn, NY), IV, 1-2, 1991, pp. 5-27; Mehrdad Izady, *The Kurds : a Concise Handbook*, Washington, Taylor & Francis International Publishers, 1992. Chapitre 5.

² Wolfgang Rudolph, "Einige hypothetische Ausführungen zur Kultur der Kurden", *Sociologus*, 9, 1959, pp. 150-162. Wolfgang Hütterroth, "Beobachtungen zur Sozialstruktur kurdischer Stämme im östlichen Taurus", *Zeitschrift für Ethnologie*, 86, 1961, pp. 23-42.

³ Fredrik Barth, "Pathan identity and its maintenance", in, Fredrik Barth (ed), *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little, Brown & Co., 1969, pp. 117-134. Se fondant sur cette observation et d'autres semblables, Barth pense que l'identité des groupes ethniques n'est pas déterminée par les cultures mais par les frontières qui les séparent d'autres groupes; cette théorie sera examinée avec quelque détail plus loin.

tendaient à se considérer comme seuls Kurdes "véritables", et les paysans non tribaux étaient désignés par divers termes ethniques ou de "caste" (*ra'yat, guran, miskên, kelawspî, kurmanj*) qui les distinguaient des tribus (*'ashiret, kurd*). L'histoire de la région suggère que les *ra'yat* sont d'origine tout à fait hétérogène, et comprennent des descendants de différentes populations anciennes mais aussi de kurdes tribaux tombés dans la pauvreté¹.

Certaines des différences culturelles qui viennent d'être mentionnées ont perdu de leur importance par suite des migrations massives et de l'urbanisation qui ont marqué les toutes dernières décennies. Dans les grandes villes, que les grands parents aient été nomades ou petits paysans, la langue qu'ils ont parlé entre eux, n'ont guère d'importance. Dans la plupart des démarches publiques, on n'utilise pas la langue du village mais la langue officielle de l'Etat, turc, arabe ou persan. Ce qui, d'un côté, a renforcé la conscience d'une kurdcité commune entre des individus d'origines régionales différentes d'un même pays, mais, de l'autre, a engendré une coupure culturelle croissante entre Kurdes de Turquie, d'Irak et d'Iran. L'éducation obligatoire, le service militaire, les différentes formes de mobilisation politique (élections, manifestations de masse), le développement économique et les migrations intérieures qui s'en suivent, la radio et la télévision "nationales" tout particulièrement, ont intégré jusqu'aux villages les plus reculés à la vie "nationale" de leur Etat. Des histoires distinctes depuis au moins 75 ans et des procès de socialisation différents ont différencié les Kurdes de chaque pays des Kurdes des pays voisins.

Nationalisme, existence nationale et droits nationaux

Les nationalistes kurdes ont toujours redouté ces divisions culturelles. Leur but était l'auto-détermination sous une forme ou une autre, et elle requérait manifestement l'unité. Les nationalistes kurdes ont toujours, et non sans raison, suspecté les gouvernements turcs, irakien et iraniens d'aiguiser délibérément les différences existantes entre Kurdes. Ainsi, les gouvernements du Shah et de l'Irak républicain qui émettaient l'un et l'autre des programmes radio en kurde, avaient des programmes parallèles dans un certain nombre de différents dialectes, alors que les programmes en persan et en arabe n'utilisaient que la langue standard. C'était en général perçu comme un effort pour

¹ Voir la discussion à propos de ces groupes non-tribalisés dans, Martin van Bruinessen, *Agha, shaikh and state : the social and political structures of Kurdistan*, London, Zed Books, 1992, pp. 105-122.

maintenir la division des Kurdes, et s'opposer à la formation d'un kurde standard¹.

Dans le discours dominant du XXe siècle, l'auto-détermination a été associée aux *nations* : les "Quatorze points" du président Woodrow Wilson, les écrits faisant autorité de Joseph Staline sur la question nationale, et la Charte des Nations Unies, se réfèrent tous au *droit des nations à l'auto-détermination*. Les nationalistes kurdes ont en conséquence fait beaucoup d'efforts pour prouver que les Kurdes constituaient une nation. Mais ni Wilson ni les Nations Unies n'ont donné de définition de ce qu'ils entendaient par le terme nation. Les Kurdes auraient pu être qualifiés de nation par Wilson, mais à la fin de la Première Guerre mondiale, les nationalistes kurdes étaient trop faibles pour appuyer efficacement leur revendication. La Charte des Nations Unies (1948) ne se référait implicitement qu'aux peuples colonisés d'Asie et d'Afrique, ou plus précisément aux peuples colonisés par les puissances occidentales. Staline, par contre, a donné une définition qui a eu une très grande importance pour le mouvement kurde. Les nationalistes kurdes, s'appuyaient sur cette définition pour prétendre représenter une nation, et ont cherché l'appui des Soviétiques à leur cause. La définition était aussi au centre des débats entre nationalistes kurdes et mouvements de gauche de leur pays. La plupart des partis de gauche refusaient aux Kurdes le statut de nation et leur recommandaient de se contenter du statut de *minorité nationale*, qui, dans la théorie stalinienne, ne peut prétendre à l'auto-détermination et ne peut disposer de son propre parti communiste.

Staline définissait la nation par cinq caractéristiques : une histoire, une langue, un territoire, une vie économique communs et une culture exprimant un "caractère national" commun. Pour Staline, un groupe de peuples ne forme une nation (et, par implication, mérite, alors la solidarité socialiste dans sa lutte pour l'auto-détermination) que lorsque ces cinq caractéristiques sont présentes². Les nationalistes kurdes pouvaient de façon convaincante se réclamer d'une histoire commune et d'un territoire important associé à leur peuple, mais leurs opposants dans le débat niaient l'existence d'une vie économique commune.

¹ Voir à ce sujet l'excellente thèse de Amir Hassanpour, *The language factor in national development: the standardisation of the Kurdish language, 1918-1985*, University of Illinois at Urbana Champaign, 1989.

² Dans son premier article sur le sujet, le plus connu ("Marxisme et question nationale", écrit en 1912-13), Staline définissait la nation comme "une communauté de peuples historiquement constituée, stable, formée sur la base d'une langue, d'un territoire, d'une vie économique communs, et d'un tempérament psychologique se manifestant dans une culture commune". Dans ses derniers écrits sur le sujet, (rassemblés dans, Joseph Stalin, *Marxism and the national-colonial question*, San Francisco, Proletarian Publishers, 1975) il ne s'est jamais attaché à formuler une définition plus élaborée.

L'unité de la langue et de la culture était aussi une question sensible, bien qu'elle ait été moins souvent mise en cause par la gauche non-kurde.

La question de la langue prenait une grande importance dans les débats au sein du mouvement kurde de Turquie lui-même; le zaza devait être considéré comme un *dialecte* kurde, et non comme une langue parente mais différente, parce que la seconde alternative aurait, selon la définition de Staline, exclu les populations zazaphones de la nation kurde. Plus tard, un certain nombre de zazaphones devaient voir dans cette position du mouvement kurde à l'égard du zaza, un parallèle exact de la position des autorités turques faisant du kurde un dialecte turque. L'insistance rigide sur l'unité linguistique comme critère de l'existence nationale dans la définition de Staline, est ainsi devenue l'un des facteurs de l'apparition récente d'un nationalisme zaza distinct.

Bien que la plupart des nationalistes kurdes aient nourri le rêve d'un Kurdistan indépendant et unifié, les leaders des Kurdes iraniens et irakiens ont habituellement, pour des raisons pragmatiques limité leurs revendications à l'auto-détermination dans le cadre des Etats existants, c'est-à-dire à l'autonomie politique et aux droits culturels. Ils se sont ouvertement refusés à adopter les idéaux pan-kurdes¹. Lorsque le mouvement kurde est réapparu en Turquie dans les années 1960, dans le cadre d'abord de la renaissance du mouvement de la gauche, ses premières revendications avaient trait à la reconnaissance de l'existence des Kurdes, aux droits culturels et au développement économique. Mais la connaissance de la pensée de Lénine et de Staline s'étant progressivement répandue en Turquie, la notion d'auto-détermination en vint à dominer le discours politique, et, à la fin des années 1970, elle était devenue l'objectif proclamé de pratiquement tous les partis et organisations kurdes de Turquie. Le seul parti important et efficace qui survit actuellement parmi les Kurdes de Turquie, le PKK, fait encore de l'indépendance de tout le Kurdistan l'objectif ultime - héritage de ses origines dans le mouvement étudiant de gauche. Son leader, Abdullah Öcalan, peut encore nourrir l'espoir de devenir aussi le leader des Kurdes d'Irak et d'Iran, mais pratiquement, il a modéré ses revendications et serait certainement heureux de négocier un règlement avec les seules autorités turques. Tous les leaders kurdes semblent ainsi s'être résignés à la perspective du maintien de la division

¹ Dans les années 1960 et 1970 cependant, les activistes kurdes des pays voisins, Turquie, Syrie et Iran, rendaient régulièrement visite, ou séjournaient dans les "zones libérées" du Kurdistan irakien. En outre, dans les années 1970, à la fois les Barzanis et le groupe de Talabani avaient établi des relations spéciales avec les organisations "sœurs" de Turquie et d'Iran, "exportant" par la-même leurs rivalités. L'objet de cette coopération était de soutenir la lutte des Kurdes irakiens, non d'organiser des activités pan-kurdes.

nationale de leur peuple, ou de sa constitution en trois nations étroitement apparentées mais distinctes.

Frontières ethniques et ethnie kurde

L'apparition de mouvements autonomistes à la fois dans les plus vieux Etats-nation d'Europe (mouvements basque, catalan, breton, écossais par exemple), et dans les nouveaux Etats post-coloniaux d'Asie et d'Afrique a stimulé le renouvellement de l'intérêt des chercheurs pour la nature et les causes du nationalisme. Je me référerai à quelques uns des travaux théoriques récents pour examiner en quoi ils peuvent nous aider à expliquer la question de l'ethnicité "intra-kurde".

Une contribution importante au débat est celle de l'anthropologue Fredrik Barth. Pour lui, le maintien des frontières du groupe est un élément clef de l'ethnicité¹. La culture d'un groupe ethnique peut présenter des variations internes considérables en fonction des circonstances écologiques, elle peut se transformer dans le temps, mais elle n'affecte pas l'identité ethnique aussi longtemps que le groupe demeure capable de maintenir une frontière claire entre lui-même et son environnement. Dans la perspective de Barth, le maintien d'une frontière plus qu'un contenu culturel spécifique constitue un certain nombre d'individus en groupe ethnique.

Il est intéressant d'appliquer cette théorie au cas kurde, et de se demander quelles frontières sociales impliquant les Kurdes ont été et sont maintenues avec soin. Avant la Première Guerre mondiale, la frontière la plus manifeste de toutes était la frontière entre musulmans et chrétiens (ou juifs); dans le nord du Kurdistan elle signifiait concrètement une frontière entre Kurdes et Arméniens. Les musulmans sunnites turcophones et arabophones étaient beaucoup moins étrangers pour les Kurdes (sunnites), et les frontières entre eux étaient floues. En réalité, des documents ottomans contiennent de nombreuses références à des tribus nomades mixtes, comprenant des sections kurdophones et turcophones, ce qui indique qu'existait difficilement une frontière séparant populations tribales turques et kurdes². Au moins une tribu arabophone, les Mahallami, se considérait

¹ Fredrik Barth, "Introduction", in Fredrik Barth, *Ethnic groups and boundaries*, Boston, Little, Brown & Co., 1969.

² De nombreuses tribus de ce type, désignées comme "Türkman Ekradi" ou "Ekrad Yörükani", sont mentionnées dans, Cevdet Türkay, *Basbakanlik arsivi belgeleri'ne göre Osmanli Imparatorlugu'nda oymak, asiret ve cemaatlar*, Istanbul, Tercüman, 1979. La plupart semblent représenter des restes de l'importante confédération (turque et kurde) Boz Ulus.

kurde et était considérée comme telle par les autres kurdes¹. Quant aux tribus zazaphones, elles ne sont même jamais mentionnées comme groupe distinct mais toujours considérées comme kurdes.

Les Yézidis occupaient une position différente. D'un côté, ils n'étaient pas considérés comme musulmans, et soulignaient leur identité distincte par divers signes extérieurs, mais de l'autre, vivant en tribus et kurdophones, ils étaient beaucoup plus proches des Kurdes musulmans que ne l'étaient les chrétiens. Une frontière nette existait entre Kurdes sunnites et Yézidis, mais son importance a varié dans le temps. Au début de ce siècle, plusieurs tribus du Tur Abdin, montagnes s'étendant à l'est de Mardin dans la Turquie actuelle, semblent avoir eu des segments tant yézidis que musulmans (ce qui était probablement dû à la conversion progressive de tribus yézidis à l'islam)². Le degré de netteté de la frontière entre Kurdes alévis et Kurdes sunnites, n'est pas clairement connu. Plusieurs sources du XIXe siècle parlent des Kizilbash (Alévis) comme s'ils étaient une communauté ethnique distincte, sans considération pour leur langue³. En d'autres termes, la langue, au contraire de la religion, ne jouait pas un rôle important comme indicateur de frontière, et les limites séparant les chrétiens des musulmans étaient beaucoup moins ambiguës qu'entre orthodoxes et hétérodoxes.

Peut-être, la frontière la plus importante de toutes était-elle pourtant celle entre populations tribales et non-tribales. La frontière entre musulmans et chrétiens était particulièrement précise lorsqu'elle coïncidait avec celle qui séparait les tribus des paysans et artisans non-tribalisés. Là où les chrétiens étaient organisés en tribus et militairement forts, comme l'étaient encore pour la plus grande partie du XIXe siècle, les nestoriens de Hakkari, et les jacobites du Tur Abdin, ils étaient traités en égaux par les tribus kurdes. Il y avait même des tribus kurdes qui s'incorporaient des chrétiens comme membres⁴. Les populations non-

¹ Mark Sykes, "The Kurdish tribes of the Ottoman Empire", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 38, 1908, p. 473. La situation n'a pas changé, les Mahallami sont encore arabophones et s'auto-désignent comme Kurdes, ce qui pourrait être dû au fait qu'ils sont montagnards et n'habitent pas le désert.

² Voir par exemple Sykes, "The Kurdish tribes", pp. 469, 473-4.

³ Ainsi la statistique de la population pour la province de Ma'muret el-'Aziz (qui comprenait Dersim, Harput et Malatya), compilée à partir des annuaires (*salname*) ottomans par Cuinet distingue comme catégories majeures "Musulmans", "Kizilbash" et "Kurdes" à côté de différentes dénominations chrétiennes. Les "Musulmans" comprennent probablement des paysans non-tribalisés ainsi que la majorité de la population urbaine, sans référence à la langue. Voir Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie. Géographie administrative*, tôme II, Paris, Leroux, 1892, pp. 322sq.

⁴ Voir des exemples dans, Martin van Bruinessen, *Agha, shaikh and state*, pp. 107, 117-8.

tribales de la région comprenaient des groupes kurdophones, zazaphones, guranophones aussi bien que des groupes utilisant l'arménien, l'aramic, l'arabes et peut-être le turc, et il y avait parmi eux des sunnites, des musulmans aléviés et aussi de chrétiens. Les tribus ne faisaient pas de distinction ethnique nette entre ces groupes non-tribaux, les désignant par le terme générique de *ra'yat* (sujets), ou par des termes légèrement plus précis comme *feleh* (pour les paysans chrétiens, les arméniens en particulier), et *kurmanj* (pour les paysans musulmans dans le nord-ouest du Kurdistan, à la fois pour les zazaphones que pour les kurdophones), ou par des termes de portée locale qui différaient de région à région. Les gens des tribus se désignaient eux-mêmes simplement comme *'ashiret* (tribu) ou comme *kurd*¹.

Reste une frontière importante à mentionner, celle qui distinguant les représentants de la haute culture ottomane (fonctionnaires militaro-bureaucratiques, hauts dignitaires religieux, partie des notables urbains) et les différentes populations locales. Les premiers formaient un groupe très distinct, maintenant ses distances avec le peuple par l'utilisation d'une langue artificielle, le turc ottoman, et une étiquette compliquée.

Si l'on retient ces frontières comme critères premiers de l'ethnicité, nous voyons qu'au début du XXe siècle, le noyau de l'ethnie kurde était composée par les tribus kurdophones musulmanes. Il faudrait leur ajouter le groupe, réduit en nombre mais important, des notables urbains qui souvent entraient en rapport avec les chefs de tribus en tant qu'associés, représentants et intermédiaires. Les tribus zazaphones et guranophones, ou, au moins, parmi elles les sunnites, vivant dans un environnement écologique semblable et partageant une histoire commune avec leurs voisins kurdophones, faisaient aussi à bien des égards partie du noyau. Les tribus alévis, yézidis, shi'ites et ahl-i haqq, étaient plus périphériques. La paysannerie non-tribale, quelque soit la langue et la religion, n'était pas considérée et ne se considérait pas comme appartenant à l'*ethnie*.

Cette composition de l'*ethnie* kurde se reflète dans la composition de la première association nationaliste kurde à Istanbul. Ses membres étaient principalement des individus cultivés de l'élite tribale et religieuse, et, en majorité écrasante, sunnites. S'y rencontraient des gens parlant les dialectes kurdes du nord et du sud, quelques Zazas, très peu d'Alévis et aucun Yézidi². On ne s'étonne pas de ne trouver

¹ Le terme kurde semble en réalité avoir au début désigné davantage les tribus nomades qu'une identité ethnique définie par la langue. Les auteurs arabes médiévaux appliquent des termes comme Kurdes arabes à des groupes nomades qui semblent n'avoir aucune relation avec Kurdes actuels, ethniquement définis.

² Plus tard, dans les années 30, l'association nationaliste kurde en exil, Khoybun, a idéalisé le yézidisme comme la religion kurde véritable, mais elle

aucun membre d'origine paysanne ou artisanale urbaine. Dans les révoltes kurdes des années 20 et 30, ces strates sont en outre demeurées à l'écart.

Il n'y avait pas, je l'ai dit, de frontière nette entre les musulmans turcs et kurdes. Durant la Première Guerre mondiale et la Guerre de "libération nationale" qui a suivi, Kurdes et Turcs ont combattu en commun les chrétiens locaux et étrangers. Des tentatives pour retourner les tribus kurdes contre les Ottomans et plus tard contre le mouvement kémaliste sur la base d'un intérêt kurde commun ont échoué. Certains Kurdes furent d'ailleurs attirés par le nationalisme turc. Le Kurde Abdullah Cevdet fut l'un des fondateurs du Comité d'union et de progrès des jeunes turcs (mais après la Grande Guerre, il fut aussi actif dans une association kurde). L'idéologue le plus influent du nationalisme turque, Ziya Gökalp (né à Diyarbakir en 1876) était probablement d'origine kurde ou peut-être, comme on l'a récemment soutenu, zaza¹. (Il est sans doute significatif que durant sa vie, la question de savoir s'il était turc ou kurde ne semble pas avoir été posée). En Irak, durant les années d'après-guerre, le leader religieux et politique kurde, Shaikh Mahmud Barzinji, était en relation avec le mouvement kémaliste dans la lutte contre les britanniques avant d'adopter une plate-forme nationaliste kurde.

Chemins de l'existence nationale

Dans plusieurs livres et articles récents, le sociologue britannique Anthony D. Smith distingue deux voies radicalement différents menant à l'existence nationale, qui trouvent leur origine dans deux idéal-types d'ethnie². Sa discussion de ces idéal-types et de leur évolution n'est pas immédiatement applicable mais utile à la compréhension de la situation kurde. Smith utilise le terme français d'ethnie pour désigner

n'avait pas davantage de membre yézidi important. (Certains de mes informateurs prétendent que Haco, chef de la tribu des Hevêrkan et membre de Khoybun était yézidi, mais il ne l'était pas ouvertement).

¹ Les sources turques disent évidemment que Gökalp était turc, mais des sources kurdes plus tardives s'accordent pour le dire kurde. Quant à l'affirmation qu'il était zaza, voir, Zilfi Selcan, *Zaza milli meselesi hakkinda*, Ankara, Zaza Kültürü Yayinlari, 1994, p. 3.

² Anthony D. Smith, *The ethnic origins of nations*, Oxford, Blackwell, 1986; "The origins of nations", *Ethnic and racial studies*, 12, 1989, 340-67; *National identity*, London, Penguin Books, 1991. Ces travaux se situent clairement dans la filiation de l'œuvre fondamentale d'Ernest Gellner, *Nations and nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983, mais sont beaucoup plus riches par le matériau historique concret qu'ils utilisent.

des communautés qui non seulement partagent certains mythes d'origine et de descendance, la relation à un certain territoire et à quelques éléments communs de culture au moins, mais aussi un sens de solidarité entre (la plupart) de leurs membres. Les peuples qui partagent une culture commune, ont les mêmes mythes d'origine mais n'ont pas le sentiment de leur unité ne constituent pas une ethnie, mais peuvent être désignés par le terme de catégorie ethnique. La nation est plus intégrée qu'une ethnie; elle est caractérisée par une culture de masse, publique, et par un certain degré d'intégration économique et politique¹.

Le premier des idéal-types de Smith est ce qu'il appelle l'ethnie latérale-aristocratique (*lateral aristocratic*); ses membres constituent une strate militaro-aristocratique, elle est socialement peu épaisse, mais peut s'étendre considérablement dans l'espace géographique. Le second idéal-type est l'ethnie verticale-démotique (*vertical-demotic*); ses différentes strates sociales partagent plus ou moins la même culture, et sont souvent liées les unes aux autres par la croyance à des origines communes et un fort engagement dans une même religion. Peut-être faut-il ajouter que toutes les collectivités qui partagent une culture commune ne constituent pas une telle ethnie démotique. Le terme ethnie n'est utilisé que pour les collectivités que caractérisent la conscience d'une commune identité et le sens de l'appartenance au groupe; beaucoup de communautés paysannes du monde en sont privées.

Les ethnies latérale-aristocratique peuvent se constituer en nations lorsqu'elles parviennent à intégrer culturellement les différentes communautés qu'elles dominent. Smith parle "d'incorporation bureaucratique", parce que l'Etat joue habituellement un rôle essentiel dans le processus. Tel est le processus grâce auquel des Etats-nation européens comme la France, l'Angleterre et l'Espagne se sont constitués. Les ethnies verticales-démotiques peuvent (elles ne le font pas nécessairement) se constituer en nations par un processus de mobilisation interne engendré par une intelligentsia nationaliste; ce processus implique habituellement une réinvention du passé ethnique, avec des liens sacrés à une patrie. De telles nations démotiques peuvent apparaître à côté des premiers Etats-nation mais aussi en leur sein et contre eux, dans les populations sujettes d'une ethnie aristocratique.

L'Espagne représente un exemple particulièrement instructif pour les comparaisons avec le cas kurde. Les Castillans latéraux-

¹ Dans *National identity*, Smith donne la définition suivante de la nation (qui, pense-t-il, fait le consensus des chercheurs) : "Une population humaine disposant d'un nom, partageant un territoire historique, des mythes communs et une même mémoire historique, une culture de masse, publique, une économie commune et des droits et devoirs légaux communs à tous ses membres."

aristocratiques sont parvenus à incorporer la plus grande part de la population de la péninsule ibérique (à l'exclusion du Portugal) dans une nation espagnole, mais Catalans, Basques et Galiciens n'ont jamais complètement abandonné leur identité ethnique particulière, et ces identités sont plus tard devenues le fondement d'un nationalisme démotique. Les identités espagnoles et catalanes ne sont pas mutuellement exclusives; le plus fervent nationaliste catalan même, est, d'une certaine façon au moins, espagnol. Il faut aussi noter que le nationalisme catalan est apparu longtemps après l'intégration réussie des Catalans dans la nation espagnole.

Le cas des Kurdes est un peu plus complexe. Jusqu'au début de ce siècle, les Kurdes et les autres peuples de la région étaient sujets de l'élite militaro-bureaucratique ottomane qui représentait une sorte d'ethnie latérale-aristocratique (caractérisée par la langue ottomane, l'islam sunnite dans son interprétation étatique, et un ethos ottoman particulier), bien que beaucoup de ses membres soient originaires de différentes ethnies démotique. L'élite kémaliste de la Turquie a, dans ses aspects les plus significatifs, pris la succession de l'élite ottomane; en dépit de son nationalisme turc et de son idéologie populiste, elle était aussi éloignée des tribus et de la paysannerie que l'élite de l'Ancien Régime¹. Cette élite a nourri une culture turque réinventée avec laquelle les Turcs de la campagne, sans parler des Kurdes, avaient peu d'affinités. Ses efforts délibérés de construction nationale par assimilation forcée des Kurdes en particulier, et la suppression des modes religieux traditionnels, et par d'autres moyens plus bénins tels que l'éducation obligatoire, la conscription généralisée, l'utilisation des mass-médias modernes ont cependant largement réussi. Les méthodes plus douces de "l'incorporation bureaucratique" suivies en Irak sous le Mandat et sous le règne des Hachémites a aussi donné naissance à une identité nationale distincte; *mutatis mutandis*, la même chose s'est produite dans l'Iran des Pahlavis.

Au début de ce siècle, on l'a vu, les Kurdes eux-mêmes étaient plus proches d'une ethnie latérale-aristocratique que d'une ethnie verticale-démotique. Après la déportation des Arméniens, les massacres de 1915, et l'expulsion finale des Arméniens de la Turquie du nord-est dans les années de l'immédiat après-guerre, très peu de chrétiens se trouvaient encore dans l'est de la Turquie. La frontière entre musulmans et chrétiens perdait ainsi son importance. La politique kémaliste de sécularisation a toutefois affecté d'autres frontières ethniques encore. Elle a affaibli les liens entre Turcs et Kurdes qui étaient fondés dans une religion commune, et diminué la distance entre sunnites et alévis. La mobilité sociale et l'urbanisation ont aussi commencé à brouiller la

¹ Bien des observations pénétrantes sur ce sujet peuvent être trouvées dans Serif Mardin, "Center-periphery relations : a key to Turkish politics?", *Daedalus*, 102, 1973, pp. 169-190.

distinction entre gens des tribus et gens non tribalisés. L'intelligentsia kurde nationaliste, bien qu'élite de formation, a commencé à idéaliser la paysannerie kurde et à adopter, en tant que désignation ethnique, le terme *kurmanj* pour désigner désormais les populations non tribales. Nous sommes ainsi en présence du processus d'incorporation graduelle d'une paysannerie sujette dans l'ethnie dominante. Un autre aspect de ce processus avait en fait commencé beaucoup plus tôt, avec la conversion d'Arméniens et d'autres chrétiens à l'islam et l'adoption par eux de la langue et de la culture kurde.

Deux processus d'incorporation, portant sur les mêmes populations, paysanne, urbaine de classe inférieure, et marginale des tribus, étaient simultanément à l'œuvre : incorporation dans l'Etat-nation turc (ou irakien, iranien) en formation, et incorporation dans l'ethnie kurde (qui, dans les années 20 et 30, ne peut encore être appelée une nation parce qu'elle manque alors de structures d'intégration). La paysannerie a tardé à choisir activement une identité, mais, parmi les tribus alévis de Turquie, on assiste à un débat animé à propos de l'identité qu'il faut choisir, kurde ou turque. Quelques uns des chefs choisissent la voie du nationalisme kurde¹, quelques autres, contre leurs voisins kurdes sunnites ennemis de longue date, choisissent l'Etat séculier, et se déclarent "véritables Turcs"²; beaucoup continuent à considérer que l'alévisme est la seule identité qui leur convient. Les Yézidis, Kaka'is et autres communautés analogues d'Irak ont rencontré des alternatives semblables, bien qu'ils n'aient pas été soumis à forte pression pour se déclarer arabes avant l'arrivée du Ba'th au pouvoir³.

¹ Ainsi, quelques uns des chefs de la grande tribu alévie des Koçgiri, à l'ouest du Dersim (actuel district de Zara, province de Sivas), écrit en 1920 et 1921 des lettres à l'Assemblée nationale kémaliste demandant l'autonomie pour la raison qu'ils étaient Kurdes. Ce qui se termina par la première révolte kurde contre le nouveau régime. Voir *Koçgiri halk hareketi 1919-1921*, Ankara, Komal, 1975; Hans-Lukas Kieser, *Les Kurdes alévis face au nationalisme turc kémaliste. L'alévité du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçgiri, 1919-1921)*, Amsterdam, MERA, 1993.

² Par exemple, les tribus aléviées, Hormek et Lolan, du district de Varto, qui ont combattu activement la révolte kurde (et musulmane sunnite) de Shaikh Sa'id en 1925. La perspective des chefs hormek sur les événements, et l'affirmation de leurs origines turques véritables, apparaît dans Serif Firat, *Dogu illeri ve Varto tarihi*, Ankara 1945 (nombreuses rééditions).

³ En 1987, à la veille de la campagne génocidaire Anfal, le régime Ba'th irakien a mené un recensement national dans lequel chacun devait indiquer s'il/elle était kurde ou arabe, les deux seules auto-définitions autorisées. Les Yézidis et beaucoup de chrétiens assyriens choisirent de se déclarer kurdes. Middle East Watch pense que cette "trahison de la nation arabe" a été la raison de l'extermination en masse des Yézidis et des Assyriens qui se rendirent eux-

Pour plusieurs décennies, le processus de construction nationale s'est poursuivi avec succès en Turquie, en Irak et en Iran, sans toutefois prévenir l'incorporation progressive de groupes périphériques dans l'ethnie kurde. L'identité kurde est cependant restée, surtout en Turquie subordonnée jusqu'à la fin des années 60 et aux années 70, à l'identité nationale fondée sur l'Etat. A cette époque naissent les mouvements de masse nationalistes kurdes. Cette résurgence du nationalisme kurde ressemble au "renouveau ethnique" dans les Etats-nation d'Europe; avec les mouvements basque et catalan en Espagne elle a plus que quelques traits communs (bien que ces derniers soient apparus dans des régions relativement privilégiées de l'Espagne, alors que le Kurdistan était une région déshéritée). Le nouveau mouvement kurde, c'est particulièrement évident en Turquie, a été engendré par le double processus d'urbanisation et d'enseignement universel. Il est né dans dans les grandes villes où les étudiants kurdes et les intellectuels, plus tard les travailleurs émigrés sont devenus plus conscients de leur différence avec l'ethnie dominante, et d'une certaine discrimination dont ils étaient l'objet.

Le mouvement kurde des années 60 et 70 donne l'impression que l'intégration ethnique a réussi : parmi les leaders et dans la masse du mouvement, on trouve en Turquie des sunnites et des alévis, des kurdophones et des zazaphones et, aussi bien, des individus de descendance kurde mais ne parlant que le turc. Dans le mouvement kurde irakien, on rencontre non seulement des individus qui utilisent tous les dialectes kurdes et gurani, tant des yézidis et des shi'ites que des sunnites, mais aussi des assyriens (appelés parfois Kurdes chrétiens, notion qui aurait été impensable quelques décennies plus tôt), voire même des Faylis arabophones¹. Ce qui ne signifie pas que le soutien du mouvement ou même que l'idée de nation kurde ait été général. En Irak, le nombre de *jahsh*, Kurdes qui pouvaient être mobilisés par le gouvernement central pour combattre le mouvement

mêmes à l'armée irakienne au lendemain de la campagne Anfal. Voir Middle East Watch, *Genocide in Iraq : The Anfal campaign against the Kurds*, New York, Human Rights Watch, 1993, pp. 312-7.

¹ Les Faylis sont une communauté shi'ite nombreuse et prospère originaire de l'Iran occidental; la plupart vivaient à Bagdad et dans les autres grandes villes du centre de l'Irak. Un dialecte fayli existe, parent du kurde méridional et du lour; mais beaucoup des Faylis ne parlent que l'arabe. La plupart des Faylis n'ont pas la citoyenneté irakienne, bien qu'ils aient vécu en Irak des générations durant. Dans les années 70 et 80 plus de 100.000 Faylis ont été déportés en Iran. Voir Monir Morad, "Kurdish ethnic identity in Irak", in Turaj Atabaki and Margreet Dorleijn (eds), *Kurdistan in search of ethnic identity*, Utrecht, Houtsma Foundation, 1990, pp. 70-8. Au milieu des années 70, des Faylis ont occupé des positions dirigeantes dans la mouvement kurde irakien, et les riches Faylis contribuaient largement au financement du mouvement.

kurde, était du même ordre de grandeur que celui des guérilleros *peshmerga*. Un certain nombre de tribus étaient devenues *jahsh* parce que leurs chefs n'avaient pas confiance dans les politiciens kurdes, d'autres parce que les tribus de longue date rivales étaient devenues *peshmerga*, beaucoup d'autres travaillaient pour le gouvernement par peur ou cupidité. Cependant la division entre partisans et opposants du mouvement kurde ne rappelait en rien les partitions linguistiques et religieuses qui ont été signalées précédemment.

La renaissance de l'ethnicité intra-kurde

Au cours des années 80, le processus d'intégration dans une vaste ethnie kurde a commencé, on l'a dit, à rencontrer la renaissance d'identités ethniques plus restreintes. A nouveau, la comparaison avec la formation du nationalisme catalan est instructive, à la différence près que l'ethnie kurde se trouve cette fois dans la position de l'espagnole. L'apparition de forces centrifuges est, dans une certaine mesure, dûe au fait même que le mouvement nationaliste kurde réussissait à stimuler la conscience nationale et à construire l'infrastructure d'une nation kurde. Au moins deux formes de cette "renaissance ethnique" peuvent être observées : au Kurdistan irakien, un particularisme régional-linguistique (Badinan versus Soran), et, en Turquie, des tendances séparatistes dans les communautés linguistiques et religieuses minoritaires (Zaza et Alévis).

La conscience de différences économiques et culturelles considérables entre kurmanjophones du Kurdistan irakien septentrional (Badinan) et soranophones du sud n'a en soi rien de nouveau. Depuis au moins le début des années 60, c'était l'une des raisons majeures des tensions au sein du mouvement kurde irakien. Le Badinan est économiquement attardé et fortement dominé par les tribus, les districts du sud sont plus urbanisés, comptent davantage de gens formés, sont économiquement plus développés, ce qui limite le rôle des tribus. Le dialecte kurde sorani avait acquis un statut officiel en Irak et avait été adopté comme langue littéraire et langue d'éducation, tandis que le kurmanji était négligé; au Badinan l'enseignement se faisait en Arabe ou en Sorani.

Au début des années 60, une lutte acharnée pour le leadership du mouvement kurde oppose d'un côté Barzani et ses alliés tribaux, de l'autre, les membres du bureau politique du Parti démocratique du Kurdistan (PDK), soranophones, urbains, formés à l'université. Ces concurrents ne représentaient pas seulement des strates sociales différentes dont les intérêts de classe étaient parfois conflictuels, dont les représentations de la lutte politique étaient contradictoires, mais aussi deux grandes régions du Kurdistan irakien. Barzani gagna la bataille, d'abord militairement, et peu après politiquement. En cooptant

certains de ses anciens adversaires ainsi que d'autres politiciens du sud, il réussit à unifier les Kurdes de toutes les régions sous son leadership. A la fin des années 60, les différences linguistiques et religieuses ne divisaient plus le mouvement qui est resté solidement unifié jusqu'à son brusque effondrement en mars 1975.

Le mouvement qui reparait dans les années suivantes est marqué par de violentes rivalités entre des leaders dont les bases du pouvoir sont locales. Parmi ces leaders on compte surtout Jalal Talabani dont les soutiens les plus forts se trouvaient dans la région de Sulaimania, et les fils de Barzani, Idris et Mas'ud, dont la base de pouvoir était, comme celle de leur père, les tribus du Badinan. Talabani, né lui-même à Koi Sanjak, avait été membre de l'ancien bureau politique du PDK, il avait fondé en 1976 l'Union patriotique du Kurdistan (UPK), alors que les frères Barzani avaient reconstitué le PDK de leur père. Les autres leaders kurdes s'alliaient la plus part du temps avec l'un ou l'autre de ces partis, changeant parfois d'allégeance. Quelqu'aient été les changements pendant les années 80, la bipolarisation du mouvement entre Talabani et les Barzanis est demeurée constante; c'était, en partie peut-être, précisément parce que ces leaders, plus que d'autres, représentaient le Soran et le Badinan, et les images stéréotypées que ces régions se faisaient d'elles mêmes et de l'autre¹.

La lutte continue pour le pouvoir entre ces leaders, qui culmine dans une guerre quasi-suicidaire au printemps et durant l'été 1994, a beaucoup contribué à l'exacerbation des relations entre les deux régions. Des deux côtés, on a assisté à des attitudes réactives dont il est pourtant difficile de savoir dans quelle mesure elles étaient généralisées. On sait que les leaders politiques de la région de Sulaimania ont agité le spectre d'une domination par les Badinanis (qui dans la constellation géopolitique actuelle contrôlent les lignes de ravitaillement de la région sud). Dans le Badinan, par ailleurs, le ressentiment politique contre Talabani et l'UPK tend à se traduire par une attitude négative à l'égard de tout la région de Sulaimania ou même du Soran en général. Un sentiment - dont à nouveau on ignore l'étendue - existe parmi les gens du Badinan que la région aurait mieux fait de s'occuper de ses propres intérêts plutôt que de faire des sacrifices pour l'ensemble du Kurdistan.

¹ Ce qui ne veut pas dire que ces leaders jouissaient du soutien de toute ou même d'une majorité la population de leur région respective. La région de Sulaimania dont provenaient la plus grande part des leaders de l'UPK, et où ce parti trouvait son plus fort soutien, n'est qu'une partie de la zone soranophone. Même dans cette région, le soutien apporté au PDK n'était pas négligeable. La région d'Erbil qui est aussi soranophone, représente une zone tampon entre Sulaimania et le Badinan, où les deux partis avaient une influence mais qu'aucun d'eux ne pouvait contrôler. L'UPK trouvait aussi quelques appuis dans le Badinan, mais ils semblent récemment disparaître.

Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes

Les nationalismes zaza et alévi qui sont récemment apparus en Turquie, sont nés d'une relation dialectique différente avec le développement du nationalisme kurde. Le même processus d'urbanisation et de migration, qui a engendré une conscience kurde moderne dans les grandes villes, a aussi transplanté des ruraux alévis (turcophones aussi bien que kurdophones et zazaphones) dans les villes sunnites de la région et les a mis en concurrence directe pour des ressources rares avec leurs voisins sunnites. La polarisation des années 70 a aggravé l'antagonisme sunnite-alévi, lorsque les radicaux de droite et de gauche ont choisi ces communautés comme base de recrutement et ont largement contribué à une démonisation réciproque (sunnites "fascistes" et alévis "communistes"). Une série de heurts sunnites-alévis, ou mieux de pogroms dont les alévis ont été les victimes, ont beaucoup fait pour éveiller une conscience alévie commune¹. Dans les régions où ces heurts se sont produits, importait peu que l'on soit kurde ou turc, l'identité première de chacun était religieuse. Il y avait des Kurdes et des Turcs de chaque côté de cette frontière - ce qui a donné lieu à des choses aussi surprenantes que des Kurdes sunnites soutenant le Parti d'action nationaliste pan-turc, et de jeunes Alévis turcophones se déclarant kurdes.

Les années 1980 ont été les témoins d'une véritable renaissance de l'alévisme, qui a commencé parmi les communautés d'immigrants turcs et kurdes en Europe occidentale. Des activistes de différentes obédiences - gauchistes, musulmans sunnites, fascistes, nationalistes kurdes - avaient plusieurs fois auparavant tenté d'organiser ces communautés, mais le coup-d'état militaire de 1980 en Turquie représente un moment critique. Un nombre sans précédent d'organismes expérimentés se réfugient alors en Europe occidentale. Parmi eux, réussissent le mieux les groupes de musulmans sunnites radicaux et les nationalistes kurdes dont le PKK devient progressivement le groupe dominant. Le régime turc tente alors de retrouver le contrôle des communautés immigrées en s'assurant la maîtrise des principales fédérations de mosquées et en appuyant une forme ultra-conservatrice et nationaliste d'islam sunnite connue comme la Synthèse turco-islamique.

C'est sans doute en réaction à cet activisme religieux sunnite, et en l'imitant, que les Alévis commencent à s'organiser, après avoir longtemps adopté un profil bas ou même caché leur affiliation religieuse. Pour la première fois, de grandes cérémonies religieuses aléviennes se tiennent en public (dans la Turquie républicaine, de telles cérémonies étaient officiellement interdites; au mieux, ne pouvaient être organisées que dans une semi-clandestinité). Des associations aléviennes sont

¹ Sur ces heurts, voir, Ömer Laçiner, "Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei", in, Jochen Blaschke & Martin van Bruinessen (eds), *Islam und Politik in der Türkei*, Berlin, Parabolis, 1989, pp. 233-54.

fondées et attirent de nombreux jeunes qui au paravent avaient joué un rôle important dans différentes organisations kurdes de gauche. Quelques organisations de gauche, relativement petites étaient dans leur composition entièrement alévies; celles-ci aussi tendent désormais à mettre l'accent sur leur identité alévie qu'elles combinent au marxisme-léninisme, et à penser aux Alévistsan comme une sorte de nation; elles vont jusqu'à parler de l'Alévistan comme leur patrie¹. Ces activités à l'étranger stimulent une renaissance alévie en Turquie où une libéralisation politique progressive rend possible la création d'associations religieuses et sociales alévies.

A la fin des années 80, le gouvernement turc commence à faire des gestes de conciliation en direction des Alévistsan, et accepte une certaine reconnaissance formelle de l'alévisme; l'effort est transparent pour éviter que l'Etat ne s'aliène la communauté, et que le mouvement kurde radical, le PKK, n'élargisse son emprise sur les Alévistsan kurdes (et zaza). En fait, la seule région où le PKK a rencontré de grandes difficultés à s'établir, et où il a toujours éprouvé la concurrence d'autres mouvements politiques radicaux est le Dersim (province actuelle de Tunceli et districts voisins) qui est très largement zazaphone et alévie. Depuis au moins les années 80, le Dersim a toujours penché davantage vers le radicalisme de gauche que vers le nationalisme kurde. Le PKK qui, initialement, était anti-religieux de façon militante, a adopté depuis le milieu des années 80, une attitude conciliante à l'égard de l'islam sunnite, dans une tentative qui a réussi de trouver un plus grand soutien populaire dans les régions sunnites; ce changement n'a manifestement pas contribué à sa popularité parmi les Alévistsan, et a peut-être renforcé le particularisme alévi.

Pour le PKK, la renaissance alévie a entièrement été manipulée par l'Etat pour semer la division parmi les Kurdes, et les protagonistes de cette renaissance étaient ses agents. D'où des soupçons, des purges aux dépens des Alévistsan dans les rangs même du parti; ce qui, à nouveau, n'a guère contribué à réchauffer le cœur des Alévistsan en faveur du PKK. L'accent mis sur l'alévisme en tant qu'identité première, avec une conscience croissante des dimensions religieuses de cette identité, est en large mesure une réaction au fondamentalisme sunnite et au nationalisme kurde.

¹ J'ai pour la première fois rencontré le terme Alévistsan en 1976, dans un reportage de *Hürriyet*, sur les activités subversives en Allemagne. Des "ennemis maoïstes de l'Etat" étaient supposés conspirer à la division de la Turquie : à l'est le Kurdistan, au centre l'Alévistsan, et une Turquie sunnite pour ce qui restait de l'ouest. Dans les années 80, a existé de façon éphémère en Allemagne une organisation d'extrême gauche, Kizil Yol, qui proclamait aussi son intention de libérer l'Alévistsan. Beaucoup de nationalistes, gauchistes et d'autres obédiences, y voyaient des manipulations des services secrets turcs, dont l'objet était de provoquer des réactions nationalistes sunnites et turques.

Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes

Une conscience alévie spécifique a toujours existé, même si elle a parfois été recouverte par d'autres loyautés ethniques. Le nationalisme zaza actuel est par contre entièrement nouveau, et il est encore vivement refusé par de nombreux zazaphones qui tiennent à leur auto-définition comme Kurdes. Les conditions de l'apparition de cette identité renvoient encore une fois aux communautés émigrées en Europe occidentale plutôt qu'à la Turquie (à moins de reprendre à son compte la théorie populaire de la conspiration, qui met tout sur le dos des services secrets turcs).

En Turquie où toutes les langues locales avaient été bannies à l'exception du turc, il ne semblait pas très important que l'on soit originairement kurmanjophone ou zazaphone. En Europe, par contre, l'une des questions sur lesquelles les activistes kurdes ont tenté de mobiliser les travailleurs immigrés kurdes est la revendication d'une éducation en langue maternelle, c'est-à-dire la reconnaissance officielle que le turc n'est pas la langue maternelle de tous les travailleurs immigrés de Turquie, et la décision d'inclure le kurde parmi les langues maternelles enseignées à l'école. Les zazaphones étaient placés devant un dilemme embarrassant : devaient-ils aussi demander que, dans les écoles allemandes, on apprenne le kurmanji à la place du turc comme langue maternelle à leurs enfants? Certains l'ont fait, comme des générations avant eux avaient étudié le kurmanji comme langue de communication de leur région; mais un malaise subsistait. Il s'agissait d'une question sur laquelle les intérêts des zazaphones et des kurmanjophones ne coïncidaient pas.

Une question voisine qui contenait aussi des germes de conflit était la langue à utiliser dans les journaux kurdes publiés en Turquie et surtout dans la diaspora européenne. Plusieurs journaux sont apparus dans les années 60 et 70, dont la plupart étaient exclusivement publiés en turc, avec, tout au plus, à l'occasion, un poème en kurde¹. Le premier journal qui évite complètement le turc est un magazine culturel éphémère, *Tirêj*, publié à Izmir. C'est aussi le premier journal kurde moderne qui comprend une petite partie en zaza². Après le coup d'Etat militaire de 1980, les activités kurdes de publication ne sont plus possibles en Turquie, mais des écrivains et des journalistes poursuivent en exil, en Europe, surtout en Suède. La littérature kurmanji y connaît une véritable renaissance. Des livres d'enfant, des collections de contes populaires, les premiers romans y sont publiés, une quantité de journaux y paraissent.

¹ La revue la plus complète des périodiques publiés par et pour les Kurdes en Turquie, Malmîsanîj & Mahmud Lewendi, *Li Kurdistan Bakur û li Tirkiyê rojnamegeriya Kurdi (1908-1992)*, Ankara, Öz-Ge, 1992, recense 65 titres publiés entre 1960 et 1980, beaucoup clandestinement ou semi-illégalement.

² Trois livraisons seulement de *Tirêj* ont pu paraître en Turquie en 1979 et 1980, la quatrième et dernière livraison a été publiée en Suède.

La révolution iranienne et la guerre irano-irakienne a encore conduit de nombreux intellectuels d'autres régions du Kurdistan à se réfugier en Europe. Pour la première fois depuis le début du XXe siècle, ont vu le jour des activités culturelles communes d'une ampleur conséquente. A Paris, un Institut kurde a été fondé, première institution importante intéressant tous les Kurdes, avec une bibliothèque fournie et plusieurs publications périodiques. Le vieux rêve d'une langue standard commune réapparaît, mais comme ni les kurmanjophones ni les soranophones ne veulent faire de concession, les journaux cherchant à atteindre des lecteurs de l'ensemble du Kurdistan publient des sections dans l'une et l'autre langue. Le magazine littéraire publié par l'Institut kurde décide alors d'ajouter une section en zaza comme troisième langue importante du kurde¹. Cette décision est vivement désapprouvée par des cercles intellectuels nationalistes, qui pour des raisons politiques s'opposent vigoureusement à la fragmentation linguistique; certains d'entre eux militaient pour une langue kurde synthétique unifiée, d'autres pensaient qu'ils pouvaient s'arranger avec deux langues kurdes écrites, mais considèrent que l'utilisation du zaza comme langue écrite, alors qu'il n'avait pratiquement pas de tradition écrite, revient à semer la division dans la nation kurde.

Le débat sur le développement ou le bannissement du zaza écrit, retentit fortement dans le petit cercle des intellectuels zaza en exil, et produit dans leur esprit une cassure. A la fin des années 80, paraît le premier journal zaza; il est catégoriquement non-kurde, publie des articles en zaza, en turc et en anglais mais pas en kurde, parle des Zazas comme d'un peuple spécifique dont l'identité a trop longtemps été niée non seulement par l'Etat turc mais aussi par les Kurdes, et crée le terme nouveau de Zazaïstan pour désigner l'ancienne patrie des Zazas, signalant ainsi le rejet du terme Kurdistan pour le distinguer géographiquement². Le journal au début ne compte que très peu de lecteurs, mais les nombreuses et violentes réactions kurdes, suggèrent qu'il a après tout une raison d'être, et progressivement un nombre croissant de Zazas est gagné à sa perspective. Un mouvement

¹ La publication de ce magazine, *Hivi/Hiwa*, a commencé en 1983. Sa section en zaza a paru sous la responsabilité de Malmîsanij qui avait aussi écrit les contributions en zaza de *Tirêj*, et qui, plus tard, devait aussi donner des contributions en zaza à différents autres journaux. Malmîsanij a poursuivi ses efforts pour préserver la tradition orale zaza, et faire apprécier la culture zaza, mais s'est fermement opposé au séparatisme zaza lorsqu'il s'est manifesté.

² *Ayre* et son successeur *Piya* est publié mensuellement en Suède depuis 1987. Son directeur, Ebubekir Pamukçu n'avait pas antérieurement été mêlé à des activités politiques ou culturelles kurdes. Sa contribution la plus remarquable au journal, une analyse de la révolte du Dersim dans la perspective du nationalisme zaza, est plus tard parue en Turquie, *Dersim Zaza ayaklanmasinin tarihsel kökenleri*, Istanbul, Yön, 1992.

nationaliste zaza organisé n'existe, semble-t-il pas encore, mais les activités de publication s'accroissent, avec deux journaux paraissant en Europe et récemment une série de petits livres en Turquie, tous proclamant que les Zazas sont différents des Kurdes¹.

Quelle identité encore?

Il est maintenant clair que pour moi, les questions de savoir si les Kurdes constituent une nation et qui cette nation comprend ne peuvent recevoir de réponse objective. Toute réponse à ces questions représente un programme politique. Il n'existe pas d'évolution inévitable et irréversible vers le sentiment national; l'intégration économique et l'amélioration des communications ne conduisent pas nécessairement à l'effacement des différences ethniques mais peuvent bien avoir l'effet inverse². Cette observation est vraie pour les Etats qui tentent de fondre leurs citoyens dans une seule nation, et tout autant pour les mouvements nationalistes non-étatiques.

Une mobilité géographique et sociale sans précédent a fait de l'identité une question sur laquelle chacun dispose d'une certaine liberté de choix. Dans des circonstances extraordinaires, on peut s'efforcer de changer complètement d'identité ethnique, comme l'ont fait ces Arméniens convertis à l'Islam et devenus Kurdes à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. De façon plus habituelle, un individu peut, parmi des identités différentes et imbriquées, privilégier tantôt l'une tantôt l'autre. L'identité qu'il choisit de mettre en valeur parmi les identités alternatives disponibles, dépend beaucoup des circonstances politiques et économiques. Au cours de ce siècle, un grand nombre de Kurdes, soumis à des pressions politiques ou économiques, se sont assimilés au groupe ethnique dominant de leur pays, mais même ce processus s'est montré réversible. Beaucoup de leurs enfants ou petits enfants ont "redécouvert" leur origines kurde. Actuellement, une certaine pression économique est exercée sur les Kurdes irakiens; s'ils se déclarent Turcomans, ils bénéficieront des secours accordés par la Turquie³.

¹ Le plus important de ces petits livres est, Zilfi Selcan, *Zaza milli meselesi hakkinda*, Ankara, Zaza Kültürü Yayinlari, 1994. Actuellement les journaux Zaza les plus importants sont *Desmala Sure* et *Ware*, publiés en Allemagne.

² Voir la critique ravageuse que fait Walker Connor de la notion de construction nationale longtemps admise par les politologues américains écrivant sur le Tiers-Monde, "Nation-buiding or nation-destroying?", *World Politics*, 24, 1972, pp. 319-55.

³ Une organisation patronée par la Turquie, IMTP, prétend représenter "deux millions et demi de Turcs irakiens", et tente de convaincre tout particulièrement

Peut-être, l'exemple le plus fascinant de recouvrement et de glissement des identités est donné par le Dersim, dont les habitants sont simultanément soumis à l'attraction de plusieurs identités. Comme citoyens de la Turquie, les Dersimis sont considérés comme Turcs et il est attendu d'eux qu'ils adhèrent à l'idéologie nationaliste kémaliste; selon la doctrine officielle, ils sont de véritables turcs originaires d'Asie centrale¹. Pour les nationalistes kurdes, le Dersim est une partie du Kurdistan, et la révolte du Dersim a été la dernière des grandes révoltes kurdes. Beaucoup de Dersimis s'identifient d'abord comme Alévïs, même si la revendication d'un Alévistan indépendant et autonome ne paraît pas devoir trouver de nombreux partisans. La nouvelle patrie imaginée du Zazaïstan, ne paraît pas non plus devoir exercer une grande attraction excepté parmi les intellectuels romantiques de l'exil, mais la renaissance zaza et un certain agacement face à l'arrogance culturelle kurmanji, semblent engendrer une insistance croissante sur l'identité zaza. Il y a enfin un fort particularisme du Dersim fondé sur la conscience de l'histoire spécifique du Dersim et de son identité culturelle; ce particularisme s'exprime par la réticence en face de l'appartenance à une identité plus large, et aussi, depuis 1980, par une méfiance croissante à l'égard même des mouvements politiques dans lesquels les Dersimis ont joué par le passé un rôle dirigeant.

Tout individu du Dersim ressent l'attraction de ces différents nationalismes; pas un de ces nationalismes n'est plus "naturel" qu'un autre, et donc plus susceptible de l'emporter à long terme. La liste des identités possibles n'est pas pour autant close. Des efforts ont récemment été déployés pour attirer les Alévïs dans le courant dominant de l'islam turc, et le Parti islamique du bien-être (*Refah*) a courtisé les électeurs alévïs avec des promesses de traitement égalitaire. Pour les élections municipales de 1994, il a même investi un Alévi du lieu comme son candidat à Tunceli (le candidat s'est cependant demis avant les élections).

L'organisation politique kurde qui a fait preuve de la plus grande sensibilité aux subdivisions ethniques entre kurdes, ne serait-ce que pour prévenir les tendances séparatistes, est le PKK. A l'époque où les autres organisations kurdes passaient graduellement du turc au kurde dans leur publications et leurs communications internes, le PKK a continué à s'exprimer presque exclusivement en turc. C'était probablement un choix délibéré qui cherchait à réduire la distance entre kurmanjophones, zazaphones et kurdes assimilés. Au milieu des

les groupes culturellement marginaux comme les Kaka'is et autres sectes hétérodoxes de leur identité turque; elle offre un appui libéral à ceux qui font acte formel de turquicité. Je dois cette information à Michiel Leezenberg.

¹ Cette thèse est soutenue par de nombreux ouvrages, et, de façon très "autorisée", par Edip Yavuz, *Tarih boyunca Türk kavimleri*, Ankara, Kurtulus Matbaası, 1968, devenu la référence standard des auteurs turcs postérieurs.

Nationalisme kurde et ethnicités intra-kurdes

années 80, le Parti a reconnu que l'islam exerçait encore une forte emprise sur la société rurale kurde, et a adopté une attitude plus respectueuse envers l'islam sunnite. Le Parti s'est aussi tourné vers les zazaphones et les Alévis, a reconnu et même soutenu leur culture spécifique, tout en leur disant clairement qu'ils étaient aussi kurdes et qu'on attendait d'eux qu'ils agissent en conséquence¹.

Pendant des années, je l'ai dit, le PKK n'a pas réussi à s'établir solidement dans le Dersim. Les Dersimis étaient nombreux dans ses rangs, mais la grande part de la population était peu enthousiaste pour le nationalisme kurde. Le flirt du PKK avec l'islam sunnite a rendu le Parti suspect à beaucoup de Dersimis. La renaissance générale de l'alévisme a aussi touché le Dersim, bien que beaucoup de Dersimis se soient méfiés des ouvertures que le gouvernement faisait à la communauté alévie. Il semble que le PKK ait choisi de forcer le Dersim à choisir s'il voulait être kurde ou non en le brouillant davantage avec l'Etat, tout comme plus tôt, il avait imposé ce choix à des régions plus à l'est. A la fin de l'été et à l'automne 1994, le Parti a, de façon dramatique, intensifié les activités de guérilla dans le Dersim, provoquant délibérément ainsi une nouvelle vague de répression militaire. La population de districts entiers, prise de panique, s'est enfuie, l'armée a mis le feu aux forêts et incendié des dizaines de villages. Le PKK et les autorités turques paraissent l'un et l'autre agir en fonction de l'hypothèse réaliste que les identités ethniques sont adoptées ou rejetées en raison des pressions exercées. Il semble pourtant peu probable qu'un surcroît de pression ait pour effet de réduire l'ambiguë de l'identité des Dersimis.

Utrecht
Institut d'études orientales
Novembre 1994

¹ Un périodique qui s'adresse aux Alévis, *Zülfikar* (d'après le nom de l'épée mythique de Ali), a pour devise, "celui qui nie ses origines est un bâtard" (*aslini inkar eden haramzadedir*).

ETHNIES/ETATS AU MOYEN-ORIENT LE CAS KURDE

Hosham DAWOD*

Nomades, tribus, pastoralisme, transhumance, paysannerie, autant de groupes et de genres de vie qui ont inspiré de nombreux récits et relations de voyage. L'idée traditionnelle que les Européens se faisaient des Kurdes (bergers nomades, guerriers tribaux, brigands montagnards) commence aujourd'hui à s'estomper¹, même si dans la littérature ethnographique des sociétés moyen-orientales, au total bien modeste, les Kurdes occupent une place plus que médiocre². Les sciences sociales, et, tout particulièrement, l'anthropologie sociale ont consacré fort peu de recherches détaillées au Moyen-Orient, et à ses Etats pluri-ethniques. En outre,

"La présence coloniale de l'entre-deux-guerres se signale par une non moins grande confusion des esprits - apologie d'un certain bédouinisme dionysien mais défiance voire racisme anti-arabe et/ou anti-musulman (déjà!), et exaltation de la 'mission civilisatrice' de l'Occident (...) [ce qui] aide à comprendre pourquoi l'ethnologie paraît

* Doctorant en anthropologie sociale; thèse en préparation sur la parenté et les organisations sociales traditionnelles dans la région kurde de Behdinan.

¹ Voir Martin Van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State, the social and political structures of Kurdistan*, Zed Books Ltd, London, 1992.

² Même dans un ouvrage scientifique édité par le CNRS sur la problématique ethnique en Iran et Afghanistan, le cas kurde se trouve écarté! Voir Jean-Pierre Digard (dir.), *Le fait ethnique en Iran et en Afghanistan*, Edition du CNRS, Paris 1988.

suspecte et teintée de colonialisme à beaucoup d'Orientaux. Aussi la plupart des gouvernements intéressés ne font-ils rien pour attirer chez eux les ethnologues, allant même jusqu'à prendre à l'encontre de ceux qui s'y risquent malgré tout, des mesures propres à décourager les plus acharnés..."¹

Par ailleurs, les pays intéressés, qui, à tort ou à raison, trouvent bien souvent plus de motifs de fierté dans leur passé que dans leur présent, ont accordé aux Orientalistes des faveurs et des facilités qu'ils refusent encore aux anthropologues. Finalement, le peu d'attention accordée par des chercheurs d'autres disciplines - sociologie, politologie et histoire - à l'ethno-nationalisme kurde n'a, à de rares exceptions près, été que descriptive et moralisatrice.

Existe donc un besoin caractérisé de mener des études socio-anthropologiques comparatives sur l'essor et le rôle du groupe ethnique kurde dans le monde du Moyen-Orient. Le souci principal est ici d'esquisser un début de réponse à ce besoin, en proposant quelques idées à propos des raisons de l'intensité des passions ethniques dans les sociétés contemporaines du Moyen-Orient. Dans cette région, où vivent une vingtaine de millions de Kurdes, plusieurs mouvements de libération nationale ou d'action séparatiste, en conflit ouvert avec des Etats centraux autoritaires, posent désormais de douloureux et épineux problèmes. Les événements en cours montrent à l'évidence que nous assistons à un développement parfois tragique et prolongé de ces mouvements contre lequel n'existe apparemment pas de remède efficace. Lucette Valensi écrivait ainsi :

"Le pluralisme ethnique, linguistique et religieux a surgi comme un phénomène social et politique auquel les sociétés contemporaines n'étaient généralement pas préparées. Loin de disparaître par un processus d'intégration et d'assimilation les particularismes résistent et reflourissent."²

Il suffit de constater l'essor des mouvements nationaux et ethniques un peu partout dans le monde pour se convaincre qu'il s'agit d'une question dont le Moyen-Orient n'a pas le monopole, bien que la situation dans laquelle elle y apparaît soit certainement spécifique. Aucun continent, aucun type de société n'est épargné, comme le montrent les crises prolongées, les explosions de violence, les guerres : de l'Inde à l'Afrique, de l'Europe centrale et orientale (ex-Yougoslavie et ex-URSS en particulier) à l'Irlande, du Canada à l'Algérie, des Etats-

¹ Carmen Bernard et Jean-Pierre Digard, "De Téhéran à Tehuantepec", in *Anthropologie, Etat des lieux*, ouvrage collectif publié dans la revue *L'Homme*, éditions Navarin, Paris, 1986, p. 57.

² Lucette Valensi, "La tour de Babel: groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord", *Annales ESC*, 4, pp. 817-838.

Unis à l'Espagne et la France, etc. Même en Suisse - citée à l'époque par Lénine comme l'exemple d'une solution heureuse du problème des nationalités dans le cadre de la société bourgeoise démocratique - le problème du Canton du Jura s'est posé avec acuité il y a une vingtaine d'années.

Rétrospectivement, il semble évident qu'en dépit de la confrontation idéologique entre Est et Ouest, existait entre marxisme soviétique et libéralisme occidental une convergence négative patente. Sous-estimant le phénomène du nationalisme et les différences ethno-culturelles des peuples, les deux doctrines faisaient preuve d'une représentation linéaire du progrès. L'expérience a cependant montré que l'effondrement des vieilles structures sociales, sous l'influence de l'industrialisation et la modernisation, produit les conséquences les plus inattendues; au lieu de se calmer, les passions nationales et ethniques sont de nos jours en recrudescence.

La théorie de l'origine et du caractère de la nation et de l'ethnie, devrait, semble-t-il, renoncer à l'idée répandue de leur archaïsme face à ce qu'il est convenu d'appeler la "modernisation". Celle-ci assimile le changement social à un passage du traditionnel au moderne, du simple au complexe, ou encore du "particularisme" à "l'universalisme", pour recourir aux concepts élaborés par Parsons dans le droit fil de la tradition wéberienne. Dans cette perspective, les problèmes ethniques appartiennent au monde "particulariste" ou "pré moderne". Spontanément associés à des "lutttes tribales" (selon la terminologie employée lorsque l'on parle de l'Afrique), ils ont un côté désuet, a-historique qui les rend suspects, ou qui les fait apparaître comme des "obstacles" au changement ou bien encore comme la conséquence d'une "modernisation incomplète", et donc d'un intérêt mineur pour le théoricien.

Dans la nouvelle situation de dépendance, la modernité et la vision moderniste se trouvent simulées dans les sociétés périphériques au moyen d'une "globalisation" où le global est taillé à la mesure du local et vice versa. Le résultat n'est pas une simple adaptation locale au paradigme de la modernité, mais une revivification des sentiments ethniques et nationalistes pour altérer la modernité occidentale dans son image d'origine. Il faut donc, écrit Maurice Godelier, :

"Sans cesse se rappeler que l'humanité n'a pu se développer qu'en se différenciant et que l'homogénéisation des manières d'agir et de penser sous une seule formule met à chaque fois en péril son avenir. Mais ceci ne doit pas nous cacher que pratiquement aucune société dans le monde aujourd'hui ne peut se reproduire sans incorporer en elle-même quelque chose qui vient de l'Occident, des outils, des armes, des techniques, des idées, des rapports sociaux. Même les communautés villageoises ou ethniques qui s'acharnent le plus à défendre leur identité ne peuvent le faire qu'en laissant partir

des centaines de leurs membres qui vont chercher leurs moyens d'existence dans la grande société qui les englobe et les domine. La défense de modes de pensée et de vie traditionnels, ou considérés comme tels, ne se fait paradoxalement que par l'intégration, à travers les migrations, le développement de l'économie de marché, etc, des communautés qui résistent au sein des structures globales qui menacent leur identité et minent en même temps leur résistance. C'est pour cela que beaucoup de structures dites archaïques ou "primitives" ne sont en fait que de faux primitivismes encastrés dans des processus globaux au sein desquels des formes de vie et de pensée anciennes prennent irrémédiablement un sens nouveau."¹

Le paradigme ethnique : un cadre théorique

Dans les sciences sociales, il arrive assez souvent que des concepts d'usage courant ne soient pas encore clairement définis, et qu'un nombre considérable de travaux soit ainsi suscités qui tentent d'en préciser le sens. Le terme figurant dans le sous-titre du présent article, l'ethnie, appartient à cette espèce. Le point mérite d'être analysé.

Sur la nature fondamentale de l'ethnicité, s'affrontent principalement deux positions analytiques. La première, inspirée du paradigme "primordialiste" insiste sur l'inhérence, la nature primordiale de l'appartenance au groupe ethnique, et sur l'importance d'une socialisation précoce et de l'intégration au groupe primaire. Elle tend aussi à considérer les spécificités culturelles - linguistiques, religieuses ou "raciales" - comme déterminant directement une certaine forme de conscience ethnique. Celui qui privilégie l'aspect primordial voit aussi un rapport entre ethnicité et parenté, en raison des puissants liens affectifs que tisse entre les hommes la conviction d'avoir des ancêtre communs et parfois un destin cosmique particulier². Insistant sur l'importance de la descendance commune, Max Weber définit ainsi le groupe ethnique :

"We shall call 'ethnic group' those human groups that entertain a subjective belief in their common descent ..., this belief must be important for the propagation of group formation; conversely, it does not matter whether or not an objective blood relationship exists. Ethnic

¹ Maurice Godelier, "L'Anthropologie sociale est-elle indissolublement liée à l'Occident, sa terre natale?" in *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 143, 1995.

² Anthony H. Richmond, "Le nationalisme ethnique et les paradigmes des sciences sociales", *Revue Internationales des Sciences Sociales*, 111, 1987, pp. 3-21.

Ethnies/Etats au Moyen-Orient

membership (*Gemeinsankeit*) differs from the kinship group precisely by being a presumed identity..."¹.

Cette définition fait apparaître une certaine analogie entre groupe ethnique et nation, quoique, plus loin dans le même ouvrage, Weber introduise une distinction claire entre les deux notions :

"The idea of the nation is apt to include the notions of common descent of an essential though frequently indefinite homogeneity. The 'nation' has these notions in common with the sentiment of solidarity of ethnic communities, which is also nourished from various sources, as we have seen before But the sentiment of ethnic solidarity does not by itself make a 'nation'."²

Se situant méthodologiquement dans la même mouvance "primordialiste", Guy Nicolas écrit :

"Une ethnie, à l'origine, c'est avant tout un ensemble social relativement clos et durable, enraciné dans un passé de caractère plus ou moins mythique. Ce groupe a un nom, des coutumes, des valeurs, généralement une langue propre. Il s'affirme comme différent de ses voisins. L'univers ethnique est constitué d'une mosaïque de tels ensemble collectifs, eux-mêmes le plus souvent divisés intérieurement en une mosaïque de lignages. Il existe une profonde parenté entre ethnie et lignage ou clan, parenté qui se trouve le plus souvent étayée par un vocabulaire familial, voire un mythe d'origine établissant la commune descendance des membres du groupe à partir d'un couple initial ou d'un héros mythique."³

D'une certaine façon, le sociologue britannique Anthony D. Smith partage en partie cette vision :

"Human beings have always felt themselves bounded by multiple identities. Even in prehistoric societies, the family, clan and settlement vied for their allegiances. By the time we meet historical societies with written records, to the familial and residential circles of identity must be added those of the city state social stratum and what I shall call the 'ethnic community' or ethnie. The ethnie can be defined as a human group whose members share common myths of origine and descent, historical memories, cultural patterns and values,

¹Max Weber, *Economy and Society*, Vol. 1, édité par Gunther Roth et Claus Wittich, New York, Bedminster Press, 1968, p. 389.

²Max Weber, *op. cit.*, p. 923

³Guy Nicolas, 'Fait 'ethnique' et usages du concept "d'ethnie"', *Cahiers internationaux de sociologie*, 54-55, 1973, pp. 95-126

association with a particular territory, and a sense of solidarity, at least among the élites."¹

La contribution sociologique d'Anthony D. Smith est importante et dépasse largement la perspective "primordialiste" et substantiviste qui apparaît quelque peu figée; on y reviendra.

La deuxième position qualifiée "d'instrumentaliste" considère que les frontières entre groupes ethniques sont malléables et perméables, et que l'ethnicité peut-être acquise ou abandonnée à volonté. "L'instrumentaliste" place les conflits d'intérêt au centre des concurrences politiques d'expression ethnique, il admet qu'un individu peut avoir deux ou plusieurs identités selon le rôle qu'il joue dans telle ou telle situation. L'appartenance au groupe ethnique peut dépendre plus de rituels d'acceptation sociale et d'identification subjective que de critères irréversibles imposés dès la naissance².

D'autres auteurs "instrumentalistes" proposent une approche plus dynamique et interactionnelle qui s'attache à montrer que l'ethnie est avant tout une catégorie dont la continuité relève des différences culturelles entre groupes voisins. Cette approche nouvelle, à partir de la logique instrumentaliste, conduit à un déplacement des mécanismes d'auto-définition et d'ethnogénèse. Les processus d'ethnification laissent une large part à l'histoire. L'ethnie devient alors un ensemble ouvert qui se construit et se déconstruit : elle se définit aussi bien de l'intérieur que de l'extérieur. Les ethnies sont des produits historiques dont la profondeur ne peut se réduire à l'histoire des origines des groupes qui la composent; elles découlent des rapports dialectiques entre plusieurs unités : il n'existe donc pas d'ethnie pure et au lieu de parler des origines d'une ethnie, il convient de se référer à celles des populations³.

Aucune de ces explications ne paraît toutefois, à elle seule, satisfaisante. Tout d'abord, si par culture,

"... nous entendons l'ensemble des représentations et des principes qui organisent consciemment les différents aspects de la vie sociale ainsi que l'ensemble des normes, positives ou négatives, et des valeurs qui sont attachées à ces manières d'agir et de penser."⁴, la culture d'un

¹ Anthony D. Smith, "The politics of culture: Ethnicity and Nationalism", in *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Edited by Tim Ingold, Routledge, London, 1994, pp. 706-733.

² Voir, W. W. Isaju, "Definition of ethnicity", *Ethnicity*, 1, 1, 1970.

³ Communication personnelle d'André Bourgeot (avril 1994).

⁴ Maurice Godelier, "Qu'est-ce qu'un acte sexuel ?", *Revue de Psychopathologie*, (à paraître 1995).

groupe n'est jamais, comme l'estime Clifford Geertz, une donnée figée ou un simple "construit"¹,

Ensuite, les mouvements ethniques ne naissent pas mécaniquement de conflits d'intérêt². Enfin, le processus de mobilisation politique des ressources ethniques ne relève pas uniquement d'une entreprise de manipulation des codes symboliques³. En effet, au-delà des "interactions symboliques", il reste à répondre à la question : pourquoi des hommes sont-ils tenus par le sentiment qu'il faut appartenir à une ethnie?

Une des plus importantes contributions à l'élaboration de la théorie de l'ethnicité est sans doute celle de Fredrik Barth, influencé par des auteurs allemands comme notamment Mühlmann, et aussi par les travaux de E. Goffman. Fredrik Barth a, dans les années cinquante, étudié un groupe tribal kurde du nord de l'Irak, et entrepris de déconstruire la notion de "culture" qu'il considérée comme un agrégat inconsciemment formé par des individus poursuivant chacun des objectifs distincts. Par des rencontres transactionnelles, les individus parviennent à un accord minimal sur un ensemble de valeurs. Telle est la proposition de F. Barth concernant le concept de "culture". Dans "Ethnic groups and boundaries", il poursuit la déconstruction en postulant que l'ethnie est avant tout une catégorie "d'ascription" dont la continuité dépend du maintien d'une frontière mouvante, instable, que le groupe ethnique entretient pour construire, négocier et reproduire son identité et donc d'une codification constamment renouvelée des différences culturelles entre groupes voisins :

"On peut parler de catégorisation ethnique quand on classe une personne selon son identité la plus fondamentale et la plus générale, qui est censée être déterminée par son origine et son passé. Dans la mesure où des agents utilisent des identités ethniques pour s'identifier et identifier les autres dans le but d'établir des interactions sociales, ils forment des groupes ethniques."⁴

Dans cette définition, les groupes ethniques ou les "cultures" forment des champs relativement distincts d'intégration des valeurs; la discontinuité les champs constitue les "frontières ethniques". Les cultures ne sont ainsi pas des entités mais des agrégats, et chaque individu peut s'écarter plus ou moins du groupe selon sa convenance.

¹ Clifford Geertz, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986.

² Anthony D. Smith, *Ethnic revival in the modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

³ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford, Blackwell, 1983.

⁴ Fredrik Barth (ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organisation of culture difference*, Boston, 1969, pp. 13-14.

L'appartenance ethnique doit alors être consciemment maintenue par une intense activité symbolique.

Même si F. Barth a introduit des modifications substantielles à sa théorie (en particulier à propos de la dimension historique)¹, il reste convaincu que l'identité ethnique est une question de choix. En admettant ce caractère fondamental de l'identité ethnique, F. Barth fait cependant apparaître un paradoxe qu'il ne résout pas : comment concevoir l'élaboration de telles entités quasi-objectives à partir de choix individuels? Si, pour le Moyen-Orient par exemple, nous admettons cet élément de choix dans l'identité ethnique, kurde ou autre, pouvons-nous expliquer la représentation d'un lien "sacré" entre peuple et terre?

Traitant de l'ethnicité au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, Dale Eickelman et Lawrence Rosen, à partir de prémisses différentes, soutiennent :

"...aucun trait de l'identité sociale ne reste central dans toutes les situations. Les obligations personnelles ne sont prescrites ni par la parenté, ni par l'affiliation ethnique et religieuse, ni par le métier, chacune de ces composantes de l'identité étant mise en action en fonction des circonstances. Ce qui compte, ce sont les réseaux personnels d'affiliation que l'individu construit, l'ethnicité n'étant que l'un des facteurs qui entrent en jeu (...). Point de vue paradoxal et, à la limite, intenable quand il s'agit de groupe religieux."²

La situation se présente d'une manière quelque peu différente dans les pays musulmans du Moyen-Orient où la conscience de l'identité ethnique peut, selon les circonstances, être remplacée par la conscience de l'appartenance à une même communauté religieuse. La population de ces pays est répertoriée par les statistiques essentiellement d'après le critère religieux, et les groupes ne professant pas l'Islam, religion politiquement dominante dans ces Etats, si l'on excepte le Liban et Israël, sont classés parmi les minorités nationales. Ainsi, en Iran, sont considérés comme minorités nationales non seulement les Arméniens, les Juifs et les Assyriens mais aussi les Zoroastriens, qui font pourtant partie du groupe ethnique persan. De même, dans certains pays arabes, il est d'usage de ranger parmi les minorités ethniques tous les non-musulmans, mais également les adeptes des courants islamiques non-dominants dans le pays.

Les différences religieuses sont donc susceptibles de constituer un facteur important de différenciation ethnique; cas des Yézidis, des

¹ Fredrik Barth, "Problem in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman", in D. Maybury (ed.) *The prospects for plural Societies*, Proceeding, American Ethnological Society, 1984.

² Lucette Valensi, op. cit. ; voir aussi, Dale F. Eickelman, *The Middle East. An Anthropological approach*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1981.

Shabaks, des Ahlou Al-Haques et des Alaouites qui occupent, en tant que groupes religieux, une place tout à fait à part parmi les Kurdes, ou des Druzes parmi les Arabes de Syrie et du Liban, ou encore des Coptes parmi les Egyptiens.

Des observations faites jusqu'ici, il résulte que, pour identifier un groupe ethnique, il convient de prendre en compte les paramètres qui le caractérisent en tant que groupe donné d'individus mais aussi de considérer les liens qu'il entretient avec d'autres communautés ethniques. La composition ethnique d'une population d'une région donnée ne peut s'établir correctement que grâce à l'utilisation des critères les plus variés. Or, les théories de l'ethnicité qui ont été rappelées sont d'une relative simplicité puisqu'elles proposent des relations monocausales entre certaines variables.

Les spécialistes toutefois se satisfont de moins en moins de généralisations et reconnaissent de plus en plus la complexité des variables dépendantes et des facteurs qui leur sont corrélés : niveaux de développement technologique, économique, politique et social des populations ethniques considérées et des Etats où elles sont implantées, pouvoir relatif de ces groupes, que reflètent leur nombre, leur organisation et leur accès aux ressources, rôle des élites, processus de maintien des frontières et apport des guerres extérieures et intérieures à la cohésion¹, appartenance linguistique, caractère du peuplement, contacts culturels avec les autres groupes ethniques.

En ce qui concerne l'appartenance et la proximité linguistique, de fréquentes tentatives ont d'ailleurs été faites, dans des publications politico-historiques, pour classer et positionner le groupe ethnique kurde parmi les autres groupes du Moyen-Orient.

A elle seule la langue ne permet pas toujours d'établir les distinctions entre peuples; l'on doit alors recourir à d'autres indices. Mais de tels écarts seraient également inévitables avec n'importe quel autre système de classification. Ce qui explique pourquoi, aujourd'hui encore, le critère langue est maintenu dans les sciences sociales pour établir une classification ethnolinguistique. Afin d'organiser les ethnies les unes par rapport aux autres, cette classification fait appel à la généalogie des langues qui permet de les réunir en familles selon leur indice de parenté lexicale et grammaticale. Les familles se divisent en groupes, dont certains se subdivisent en sous-groupes.

La langue kurde moderne avec l'ensemble de ses dialectes, par exemple, est ainsi classée parmi les langues indo-européennes de la branche aryenne, soit indo-iranienne, et dans le groupe nord-ouest de cette famille qui regroupe plusieurs langues modernes : ossète, persan, baloutche, pachtou, tâdjik, kurde, qui présentent entre elles de nombreuses affinités mais autant de différences qu'il en existe entre les langues des familles slave, germanique ou latine. Il existe donc, d'un

¹ Anthony H. Richmond, *op. cit.*

point de vue linguistique, plusieurs ethnies originellement iraniennes mais qui se distinguent aujourd'hui par la langue et le territoire¹.

Au Moyen-Orient, les frontières géographiques de la diffusion des familles et groupes linguistiques se sont continuellement modifiés tout au long de l'histoire, avec des changements, très perceptibles au cours même de périodes historiques relativement brèves. Ainsi, la langue arabe, que la population de la péninsule arabique était la seule à utiliser jusqu'au VIII^e siècle de notre ère, est actuellement en usage sur des territoires immenses allant de l'Asie du Sud-Ouest à l'Afrique du Nord, qui représentent près d'un dixième des terres émergées. De même, l'aire des langues du groupe turc, qui actuellement s'étend depuis la péninsule balkanique jusqu'au nord-est de la Sibérie, s'est considérablement élargie au cours des siècles.

Le système de classification ethnolinguistique en lui-même est loin d'être parfait. On n'a toujours pas méthodologiquement élaboré la prise en compte de problèmes tels que le bilinguisme ou le passage graduel d'une langue à une autre. Olivier Roy a rencontré le problème posé par le critère linguistique quand il a voulu distinguer les ethnies en Afghanistan et dans certaines Républiques d'Asie Centrale :

"Sur l'espace qui nous occupe, les gens de la ville étaient en général bilingues (turc/persan à Mazar-i Sharif, Tabriz, Boukhara et Samarkand, etc...; pachtou/persan à Kaboul et Kandahar), ce qui était aussi le cas dans bien des zones rurales. Mais même pour ceux qui font de la langue le caractère déterminant de l'ethnicité, il reste à définir ce qu'est une langue; par exemple le domaine persan a été arbitrairement divisé en *fârsi* (Iran), *dari* (Afghanistan) et *tâdjik* (URSS) : y a-t-il là une division réelle ou seulement politique, autrement dit la distinction est-elle fondée sur des critères purement linguistiques ou parce que les stratégies étatiques préfèrent voir trois ethnies différentes?"²

Il s'avère que l'on est dans certains cas obligé de s'écarter de la classification linguistique (sauf lorsque la parenté linguistique peut être établie à coup sûr)³, là où la proximité culturelle et historique des groupes ethniques existe et où une conscience stable de l'identité subsiste malgré le changement de langue. Ce qui explique pourquoi les recensements (effectués régulièrement dans certains pays depuis la fin

¹ Voir Iosif M. Oranskij, *Les langues iraniennes* (trad. Joyce Blau). Travaux de l'Institut d'Etudes iraniennes de l'Université de la Sorbonne-Nouvelle, Klincksieck, Paris, 1977.

² Olivier Roy, "Ethnies et politique en Asie Centrale", *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 59-60, 1991, pp. 17-36.

³ Voir Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Editions de Minuit, Paris, 1969.

du XVIIe siècle) se sont longtemps bornés à répertorier les langues. C'est en 1920 seulement, lors du premier recensement de la population soviétique, qu'une question directe sur l'appartenance ethnique (la "nationalité") est introduite dans les questionnaires de recensement. Au Moyen-Orient, cette question n'est introduite que dans les recensements de quelques pays (Liban, et, paradoxalement, Irak, les institutions politiques prenant en compte l'appartenance religieuse). Parfois, dans d'autres pays de la région, des questions sont posées sur l'appartenance tribale ou religieuse, le pays d'origine ou de naissance, elles aident à évaluer et à justifier (ou manipuler) les principaux déterminants ethniques (en l'absence de questions concernant la nationalité et la langue). Ces évaluations sont effectuées, entre autres, au plan gouvernemental et par divers organismes scientifiques et sociaux. L'effectif de nombreux groupes ethniques peut ainsi être décompté sur la base de ce matériel. Cependant, dans tous les pays du Moyen-Orient, les recensements de la population et autres statistiques sont tendancieux; les milieux dirigeants cherchent souvent à cacher l'existence des groupes ethniques, ethno-religieux, des minorités nationales et des problèmes qui leur sont liés.

Dans ces conditions, en raison essentiellement de politiques d'assimilation forcée, il est particulièrement difficile d'identifier objectivement les communautés ethniques et ethno-religieuses dans des pays comme la Turquie, l'Iran, l'Irak et la Syrie où les nationalités ne jouissent pas de l'égalité des droits. A quoi il faut ajouter que des chercheurs ignorent l'évolution historique des peuples et les processus ethniques en cours, soit qu'ils approuvent la politique des dirigeants, soit qu'ils découpent artificiellement les ethnies. Certains adressent d'ailleurs aux anthropologues et autres spécialistes des sciences sociales le reproche d'avoir dans leur quasi généralité "légitimé et entériné" une réalité ethnique qui n'est en définitive qu'une création coloniale¹, ou d'avoir favorisé le contrôle des populations et cultures qu'ils étudiaient, par le pouvoir en place². A ces reproches, Jean-Pierre Digard répond :

"Quelle est la question posée? Il s'agit de savoir si les identités culturelles, identités ethniques, forment une partie, mais une partie seulement, (car il existe aussi des identités de classes, etc.), si les identités culturelles, donc, ont un contenu objectif, que l'ethnologue peut appréhender empiriquement; sans hésitation possible, la réponse à cette question est : oui, un tel contenu existe. Contester cette évidence, perceptible par chacun, sous prétexte que toutes les

¹ Voir, entre autres, Amselle J-L. et M'Bokolo E. (dir.), *Au coeur de l'ethnie, tribalisme de l'Etat en Afrique*, Editions La Découverte, Paris, 1985.

² Critiques adressée par Richard Tapper aux anthropologues et géographes du monde iranien; in Jean-Pierre Digard, *op. cit.*

sociétés humaines ne sont pas répertoriables et analysables en termes d'ethnicité, serait aussi inutile et absurde que de nier, au nom de l'anti-racisme, l'existence de différences anthropologiques au sein de l'espèce humaine."¹

La conscience de l'identité nationale, à ne pas confondre avec la politisation de l'ethnicité, encore que celle-ci puisse aboutir à celle-là, constitue, lorsque rien ne fait obstacle à sa manifestation normale, le déterminant ethnique le plus important. Cristallisée au cours d'une longue période historique, cette conscience, bien qu'expression d'ensemble de tous éléments qui ont contribué à former la communauté ethnique, acquiert une certaine autonomie. Aussi peut-elle subsister lorsque tel ou tel groupe se sépare territorialement du noyau ethnique principal. La conscience de l'identité nationale est en mesure d'exercer en retour une action sur les facteurs qui l'ont autrefois engendrée, provoquant notamment des mouvements de renaissance et de promotion de la langue nationale. Le rôle des élites dans la formation de ces mouvements est central; elles commencent à chercher dans la culture et l'histoire la spécificité de leur communauté ethnique, ou à fabriquer de l'Histoire, comme ce fut le cas d'intellectuels kurdes faisant face à un nationalisme turc déchaîné, et rattachant l'origine de leur ethnie à la culture Zoroastrienne. Plus tard elles revendiquent l'autonomie.

Pour Anthony D. Smith, les "intellectuels" ethniques sont plutôt des "idéologues" prêts à organiser et diriger des activités politiques et la guérilla². Pour lui, la notion de "double légitimation" est fondamentale. La légitimation suppose des sources d'autorité; celles-ci peuvent se trouver, soit dans des communautés traditionnelles, soit dans "l'Etat scientifique", avec sa structure technocratique et son idéologie de "progrès". L'opposition entre "monde traditionnel" et "monde moderne", entre communauté ethnique et Etat est inhérente à la nature de ces institutions; lorsque les mécanismes "réformistes" et "assimilationnistes" ne parviennent pas à résoudre cette tension, l'ethno-nationalisme offre une solution, parce qu'il est finalement à la fois traditionaliste et moderniste³. Anthony D. Smith reconnaît que l'ethnie existe sous une forme ou sous une autre depuis l'ère pré-industrielle; mais il situe l'origine de sa réapparition récente comme fondement de mouvements politiques et culturels dans le contexte de la modernisation. Il rejette en outre l'idée que le nationalisme ethnique soit voué au déclin au fur et à mesure que les normes de réussite

¹ Jean-Pierre Digard, op. cit. , pp. 10-11.

² Anthony D. Smith, *Ethnic revival in the modern world*, Cambridge, Cambridge University, 1981, p. 108.

³ Anthony D. Smith, *Theories of nationalism*, London, Duckworth, 1971, p. 256.

"rationnelles universalistes" supplantent les normes "traditionnelles", "particularistes" et attributives en tant que bases de l'ordre social. Sa typologie des mouvements nationalistes distingue les variétés "territoriales" et les variétés "ethniques", avec la possibilité d'une hybridation entre les unes et les autres. Au-delà du devenir du mouvement et de ses phases antérieure et postérieure à l'indépendance, Anthony D. Smith reconnaît enfin l'effet du niveau de développement économique des pays concernés¹.

Revenons maintenant à notre question initiale : qu'est-ce qu'une ethnie? Dans son usage scientifique courant, le terme désigne un ensemble linguistique, culturel, historico-mythique et territorial,

"Cependant, écrit Maurice Godelier, il faut prendre garde qu'une ethnie en Nouvelle-Guinée n'est pas la même chose qu'un groupe ethnique européen. En Nouvelle-Guinée une ethnie est un ensemble de tribus issues d'une même souche, parlant des langues identiques ou voisines, et partageant des principes semblables d'organisation de la société et d'autres représentations. Mais une ethnie n'est pas, ne fait pas 'société' (...) et l'appartenance de plusieurs tribus à une même communauté ethnique ne les empêche pas de se faire la guerre. En Europe, par contre, depuis longtemps la souveraineté politique appartient à des Etats. C'est dans ce cadre que les ethnies ont continué à exister mais dans des rapports très différents avec la pouvoir politique et la souveraineté territoriale. D'où, en Europe aujourd'hui, comme dans d'autres parties du monde, des conflits ethniques qui sont nécessairement une composante de lutte politique pour s'approprier l'instrument du pouvoir qu'est l'Etat et, à travers lui, le contrôle exclusif d'un territoire, et réciproquement des luttes politiques qui prennent des dimensions ethniques."²

Les faits ethnique et ethno-nationaliste sont constitutifs du champ politique moyen-oriental. Là, comme ailleurs, certaines ethnies dominées se trouvent conduites à manifester leur identité pour revendiquer auprès du groupe ethnique dominant une répartition plus juste du pouvoir dans l'Etat et dans la société. Un processus identique s'observe en l'absence d'Etat, lorsque deux groupes ethniques (ou davantage) vivent sur le même territoire : tel est le cas par exemple des communautés ethno-religieuses chrétiennes dans leurs rapports, parfois difficiles, avec l'ethnie kurde.

¹ Voir aussi Anthony D. Smith, "Towards a theory of ethnic nationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 2, 1, pp.21-37.

² Maurice Godelier, "L'Occident miroir ou l'Occident mirage de l'évolution de l'humanité?", XIIIe congrès international des Sciences anthropologiques et ethnologiques, Mexico, 29 juillet 1993.

Au Moyen-Orient, jusqu'à la Première Guerre Mondiale, existaient des Empires pluri-ethniques qui transcendaient les frontières ethniques par un système complexe de partage et de répartition du pouvoir. Aujourd'hui par contre, il est une chose apparemment difficile à partager dans ce Moyen-Orient dirigé par des Etats, souvent autoritaires (c'est le moins qu'on puisse dire), le pouvoir. D'où l'extension, l'intensification des conflits entre Etats centraux et mouvements de libération nationale¹.

Le séparatisme ethnique au Moyen-Orient

Lorsqu'un Etat est annexé par un autre, la communauté internationale s'insurge, de manière à peu près unanime. Lorsque l'Irak, par exemple, envahit le Koweït, elle ne songe même pas à fonder sa réprobation sur la notion de violation du droit des peuples.

Est-ce à dire que la lutte des peuples pour le libre choix de leur destin est achevée, que sa tâche historique étant réalisée, que le droit des peuples a trouvé place au musée des idées mortes? Ce serait faire bon marché des aspirations de tous ces peuples qui, à travers le monde, combattent pour leur émancipation.

Moins spectaculaires (moins couverts que les "vraies" guerres par les médias) les tensions et conflits entre groupes ethniques différents vivant dans un même cadre étatique, restent dans leurs origines et leurs revendications le plus souvent obscurs pour l'opinion publique internationale. Ils n'en sont pas moins très meurtriers. L'anthropologue norvégien, Thomas Hylland Eriksen, remarque que :

"Thirty-five of the thirty-seven major conflicts in the world in 1991 were inter-national conflicts, and most of them - from Sri Lanka to Northern Ireland - could plausibly be described as ethnic conflicts."²

Le sociologue mexicain Rodolfo Stavenhagen, quant à lui, rappelle que, selon une étude, sur cent onze Etats en conflit armé, en 1988, on comptait "soixante trois conflits internes et trente-six autres qui sont qualifiés de 'guerres liées à la genèse d'un Etat, c'est-à-dire où s'affrontent un gouvernement et un groupe d'opposants réclamant l'autonomie ou la sécession pour une ethnie ou une région donnée' (...)". Une autre étude révèle "que les massacres perpétrés avec l'appui d'un Etat à l'encontre de certains groupes ethniques ont causé plus de pertes humaines que toutes les autres formes d'affrontements violents

¹ Philippe Ardant, "Que reste-t-il du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes" *Pouvoirs*, 1991, 57, pp. 43-45.

² Thomas H. Eriksen, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological perspectives*, Pluto Press, London, 1994, p. 2.

réunies (...). En moyenne, depuis la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, entre 1,6 million et 3,9 millions de civil non armés ont péri chaque année du fait de l'Etat..."¹

Ces conflits naissent de la conviction qu'éprouvent certains groupes, caractérisés par une langue, une religion ou une culture commune, que leurs droits ne sont pas reconnus là où ils sont contraints de vivre. Mais les situations dans lesquelles ils se trouvent sont elles-mêmes fort diverses, et Rodolfo Stavenhagen identifie au moins sept cas de figures distincts, selon que l'Etat reconnaît ou non le caractère pluri-ethnique de sa population, que le groupe en question est installé dans un ou plusieurs Etats (il peut être minoritaire dans l'un et majoritaire dans un autre), qu'il est le plus ancien sur le territoire ou, au contraire, constitué par immigration, déportation ou peuplement de la colonisation. Ces définitions ne sauraient cependant caractériser toutes les variantes moyen-orientales, auxquelles appartient le cas kurde.

Pour limiter notre champ de réflexion, considérons le cas du séparatisme en tant que mouvement radical d'un groupe ethnique dans une situation donnée. On observe là aussi plusieurs variétés : le séparatisme peut se présenter comme un mouvement nationaliste visant à séparer un territoire d'un Etat pour y créer un Etat "national" indépendant, ou comme un mouvement tendant à rattacher un territoire déterminé à un Etat voisin (irrédentisme). Reste l'objectif central d'un mouvement séparatiste :

"[It] is the recovery of a cultural identity allegedly lost to the community and corrupted by alien influences. The watchwords of ethnic separatism are identity, authenticity and diversity. For the ethnic movement separatism is not merely a means, but also an ideal in itself; it seeks through separation the restoration of a degraded community to its rightful status and dignity..."²

Cette définition du séparatisme, appliquée au Moyen-Orient, peut sembler fragile. Cette fragilité relève avant tout du choix comme critère principal de la définition, du mot d'ordre, du programme et des objectifs du mouvement. Il est notoire qu'on observe au Moyen-Orient une grande diversité et des changements fréquents de programme et de stratégie; on passe par exemple de l'exigence d'une indépendance totale à l'acceptation d'une autonomie (cas des Kurdes d'Iran depuis 1946) ou, inversement, d'une revendication autonomiste simple à une revendication d'indépendance ou de constitution d'un Etat fédéral (cas

¹ Rodolfo Stavenhagen, "Les conflits ethniques et leur impact sur la société internationale" *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 1991, 127, pp.123-138.

² Anthony D. Smith, "Towards a theory of ethnic separatism", *Ethnic and Racial Studies*, 2, 1, 1979, pp. 21-37.

des Kurdes d'Irak depuis 1992). En même temps, la pratique peut entrer en contradiction avec des programmes maximalistes, progressistes, marxiste-léniniste, stalino-maoïste (cas de la plupart des partis et des organisations politiques kurdes en Turquie).

Les "mouvements nationalistes" séparatistes ont souvent été perçus de façon négative. Pendant longtemps, on a, de manière quasi automatique, considéré que les tendances intégrationnistes, centralistes étaient progressistes et modernistes, et les tendances contraires réactionnaires et négatives. La réalité des pays pluri-ethniques à la périphérie de systèmes capitalistes économiquement développés s'est révélée autrement plus riche et diversifiée. On se rend aujourd'hui compte que le mot d'ordre intégrationniste a bien souvent couvert une politique de discrimination à l'égard des groupes ethniques minoritaires, d'écrasement de leur culture et d'assimilation violente (cas turc et irakien en particulier au Moyen-Orient). Les milieux dirigeants des Etats moyen-orientaux, au sein desquels vivent les Kurdes, considèrent toujours les mouvements ethniques et nationaux d'un œil exclusivement négatif; "scissionnistes", "suppôt des forces étrangères", "terroristes", etc., car toute atteinte à l'intégrité territoriale d'un Etat constitue en soi un défi direct au gouvernement central quel qu'il soit, indépendamment de son orientation politique. A cet égard, on peut se poser cette question : la séparation d'un territoire donné d'un Etat pluri-ethnique est-elle toujours et inmanquablement néfaste, non seulement pour ce territoire, mais encore pour l'ethnie dominante, ou l'Etat? Ou cette autre, y a-t-il des situations alternatives à la constitution d'Etats nationaux homogènes?

Ces questions ne sauraient avoir de réponse univoque. L'exemple du partage des Indes britanniques en deux Etats, puis de la formation du Bangladesh à partir du Pakistan montre que le processus a permis de mettre fin à des guerres intérieures acharnées. A l'opposé, dans le cas du Moyen-Orient, la non-reconnaissance des droits des minorités a été payée par des décennies d'instabilité, de drames, de guerre en Irak, en Turquie, en Iran. Les choses se compliquent quand interviennent des Etats et puissances étrangers. Ainsi la Turquie et certains Etats soutiennent de fait l'irrédentisme des Turcs de Chypre tandis que la majorité des pays du monde prend clairement le parti du gouvernement chypriote dans la défense de l'intégrité territoriale de l'île. De tels exemples sont nombreux; les positions des Etats à l'égard de tel ou tel conflit dépendent de leurs intérêts géopolitiques. Ainsi s'explique le soutien relatif qu'accordent les pays occidentaux aux Kurdes d'Irak tout en soutenant la guerre de l'Etat turc contre ces mêmes Kurdes de l'autre côté de la frontière. La position de la communauté internationale est à cet égard est intrinsèquement contradictoire : en cherchant à obtenir un ordre mondial stable, elle contribue au maintien de régimes instables par nature et capables d'actions imprévisibles. Cette position est le facteur

essentiel prévenant de la désagrégation certains pays pluri-ethniques du Moyen-Orient.

En revanche, les mouvements nationalistes et séparatistes trouvent un grand avantage dans les tensions entre Etats; ils profitent alors non seulement de livraisons d'armes, mais aussi de la possibilité d'utiliser des régions limitrophes d'un ou plusieurs pays voisins pour installer leurs bases, organiser leurs communications, leur recrutement, leur instruction militaire, etc (cas du PKK appuyé par la Syrie et l'Irak avant la Guerre du Golfe, des partis nationalistes kurdes irakiens appuyés par l'Iran il y a quelques années, par la Turquie aujourd'hui, ou encore des partis kurdes d'Iran qui bénéficiaient de l'aide du gouvernement irakien; les partis kurdes sont toutefois loin d'être tous en mesure de profiter d'une "frontière complice").

Chaque mouvement kurde présente des traits spécifiques déterminés par les conditions historiques concrètes de son développement, et, en même temps, des caractéristiques qu'il partage avec les autres mouvements kurdes. La première particularité, quasi omniprésente, est le morcellement : pour la sécession d'un seul et même territoire kurde sont en lutte plusieurs groupes politiques rivaux - parfois plus d'une dizaine! Les origines de cette fragmentation sont à rechercher dans la diversité sociale, confessionnelle (Alaouites et Sunnites par exemple), régionale (Souranis et Bahdinanis du Kurdistan irakien par exemple) ou tribale, des acteurs sociaux et dans la complexité objective de la centralisation du mouvement.

Des tentatives d'unification ou de coordination des activités des différents groupes ont été poursuivies, à l'initiative principalement d'organisations faibles et peu nombreuses. Les groupes politiques importants, de leur côté, cherchent à mettre à profit leur supériorité pour monopoliser l'autorité dans le mouvement séparatiste (voir l'attitude du PKK vis à vis des autres partis kurdes); les faibles doivent se soumettre ou être anéantis; ce qui a été le sort des petits partis kurdes irakiens depuis 1990. La suspicion réciproque, l'animosité ouverte souvent, sont la règle dans les rapports entre mouvements nationalistes kurdes; les hostilités éclatent dans la plupart des cas parce que des partis rivaux désirent s'approprier le contrôle d'une même région, que chacun proclame "partie intégrante de son territoire" (ce qui est largement le cas de la situation dans le Kurdistan irakien depuis 1990).

La lutte pour le pouvoir et le contrôle de territoires "litigieux" aboutissent ainsi, fréquemment, à des affrontements armés entre différentes factions. On doit cependant reconnaître que des actions coordonnées entre différents mouvements kurdes ont parfois eu lieu dans la lutte contre l'ennemi commun.

En guise de conclusion, je dirai que les frontières d'Etats héritées de l'époque coloniale ont divisé des "ethno-territoires" qui autrefois formaient une unité, et ainsi engendré difficultés et drames. Mais, la majorité des mouvements nationaux de masse, ethniques et

séparatistes du Moyen-Orient (les mouvements kurdes en particulier) doivent finalement leur apparition et leur persistance aux contradictions socio-politiques, économiques, culturelles et à la répression exercée par les centres étatiques sur leurs périphéries nationales.

En terminer avec le séparatisme en tant que phénomène socio-politique, suppose nécessairement que les pays pluri-ethniques du Moyen-Orient en viennent à une existence politique normalisée sur une base démocratique qui assure aux ethnies dominées une participation réelle à la vie du pays. Il faut se rendre à l'évidence, les guerres intestines, les massacres de populations civiles, les déportations massives de villageois, la destruction de la culture traditionnelle, les dépenses démesurées d'armement, les dommages matériels qu'entraînent les guerres, etc., conduisent inéluctablement à la dégradation de l'économie, au détournement des structures politiques, aux diktats de l'armée (situation actuelle en Turquie, Irak et Iran).

La solution ne relève donc pas des victoires militaires que du progrès socio-économique et politique des Etats pluri-ethniques du Moyen-Orient, et d'une politique réfléchie cherchant à surmonter préjugés et stéréotypes qui stigmatisent, et à élaborer et mettre en œuvre un système défendant l'égalité de tous les peuples de ces pays.

L'ALÉVISME KURDE

Hans Lukas KIESER*

L'alévisme anatolien, orientation ou voie (*yo/*) religieuse, culturelle, philosophique et existentielle a suscité l'intérêt des universitaires européens, et depuis les années 1960, avec l'immigration turque considérable en Europe occidentale, un plus large public. Au paravent, il avait attiré la curiosité des missionnaires, nombreux dans l'Anatolie des dernières décennies ottomanes, qui appréciaient l'accueil chaleureux - les sunnites majoritaires étaient à leur égard souvent réservés, sinon hostiles - et l'ouverture spirituelle des alévis. Ils leur paraissaient attendre une nouvelle société, moins injuste, qui les sauverait d'une position sociale fragile¹.

Au contraire des missionnaires qui soulignaient entre autres les dimensions crypto ou quasi-chrétiennes de l'alévisme, les auteurs turcs, jeunes turcs et républicains, qui n'ont commencé à s'y intéresser de

* Professeur d'histoire. En rapport avec les Universités de Bâle et de Strasbourg, poursuit des recherches sur l'histoire récente de l'Anatolie orientale.

¹ Dans le *Missionary Herald* (Boston) des articles sur les "Kuzzelbash" et les "Kuzzelbash Koords" apparaissent dès 1855. Lors de son voyage à travers le Dersim, le consul anglais Taylor, stationné à Erzerum, profite beaucoup des relations que ses amis, les missionnaires américains de Harput, avaient nouées avec les *Dersimi*. Cf. Taylor, J.G., "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dagħ, in 1866", in : *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, t. 38, p. 281-361, London, 1868, p. 312, 317-20, 345.

près qu'un demi-siècle plus tard, ont mis en avant les vieilles racines turques du *kizilbachisme* (pratiquement synonyme d'alévisme¹).

Lorsque les anciens Turcs avaient envahi l'Anatolie, ils n'avaient bien entendu pas pénétré dans un espace vide, mais dans une région très riche de traditions religieuses². Dans l'alévisme se rencontrent sans doute des éléments d'origines diverses, chrétiennes, judaïques, zoroastriennes, turques préislamiques, etc.³ Le repère théologique le plus marquant de l'alévisme est, son nom l'indique, la personne de 'Ali, gendre de Mohammed, qui, tel Jésus, peut prendre valeur de paraclet. Pour les sunnites, il est "seulement" l'un des quatre premiers califes "bien-guidés"; pour les chiites, qui ont foi dans les miracles qu'il a effectués, il est le seul légitime successeur du prophète, mais cependant pas "l'esprit éternel présent dans toute la prophétie" et "l'incarnation de Dieu"⁴, comme pour les alévis.

On souligne avec raison la prééminence de la langue turque comme langue culturelle, théologique et lyrique de l'alévisme, mais il est abusif de déclarer de façon généralisante les *kizilbachs* anatoliens comme des "Turcs véritables qui ont gardé la tradition nationale de la façon la plus pure"⁵. Il existe bel et bien depuis longtemps de fortes minorités

1 Le terme *alévi* semble remplacer celui de *kizilbach* au début de ce siècle (Méliakoff, Irène, "Le problème Kizilbas", in : *Turcica*, VI, Paris-Strasbourg, 1975, p. 49-50). V. p. ex. Grenard, F., "Une secte religieuse d'Asie mineure, les Kyzylbachs", in : *Journal Asiatique*, Dixième Série, t. 3, p. 511-521, Paris, 1904; van Rensselaer Trowerbridge, Stephen, "The Alevis, or deifiers of Ali", in : *Harvard Theological Review*, 2, p. 340-353, New York, 1909, et White, George E., "Some non-conforming Turks", in : *The Moslem World*, 8e année, p. 242-248, London/ New York, 1918; ces trois auteurs accentuent d'ailleurs la composante chrétienne.

2 L'omission de cet état de fait primordial, dans un livre sur l'alévisme d'Ethem Ruhi Figlali, paru en Turquie, a été récemment critiqué par le journaliste Melih Cevdet Anday (*Cumhuriyet Hafta*, 8-14.07.1994, p. 2).

3 V. particulièrement les articles d'Irène Melikoff, notamment "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", in : *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dedicata*, Napoli, 1982.

4 Cf. van Rensselaer 1909, p. 341 et 349; Öztürk, S., *Tunceli'de Alevilik*, Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Sosyoloji bölümü mezuniyet tezi, 1972, p. 38. Le travail d'Öztürk évacue d'ailleurs toute la question de la kurdicité.

5 Köprülü, Fuad, "Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleinasien", in : *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*, I, Vienne, 1922, p. 215. Köprülü, un proche de Ziya Gökalp et en bonnes relations avec Mustafa Kemal, fut ministre des Affaires étrangères de 1950-55 (voir. l'introduction du traducteur in Köprülü, Fuad, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, Translated, Edited, and with an Introduction by Gary Leiser, University of Utah Press, Salt Lake City, [1922] 1993). On ne s'étonne guère également des efforts actuels de récupération ethno-religieuse de l'alévisme de la part des Kurdes (v. Bender,

kizilbaches-alévies non-turques : les alévis kurdes. Sous cette dénomination, nous réunissons de manière pragmatique aussi bien ceux de langue maternelle *zaza*, majoritaires et peuplant surtout le Dersim¹, que les *kurmanci* qui habitent dans les régions de Maras et de Malatya². Des enclaves des deux groupes se trouvent notamment près d'Imranli (Sivas).

Ce problème de dénomination relève d'une double, voire triple précarité de l'alévisme kurde. Le kizilbachisme désigne de façon générale déjà un groupe qui, jusqu'au début de ce siècle, était fortement marginalisé au sein d'un empire dont il contestait la doctrine (sunnite de rite hanéfite). Reconnues comme *millet*, les minorités chrétiennes et juives se trouvaient dans une situation plus assurée. La précarité générale du groupe alévi ne s'est d'ailleurs pas vraiment modifiée avec le régime républicain. Les alévis kurdes se voient de surcroît, confrontés aussi bien à une majorité ethnique de Turcs³ qu'à une majorité confessionnelle de kurdes sunnite (de rite chaféite). Ces derniers ont, depuis le seizième siècle, le plus souvent fait jeu commun avec le sultan-calife. Complication supplémentaire encore, celle d'une

Cemsid, *Kürt Uygarliginda Alevilik*, Kaynak Yayinlari, Istanbul, [1991] 1993). Cf. à ce sujet aussi Mehmet Bayrak dans son édition annotée des mémoires de Dersimi, p. 234. Mehmet Nuri Dersimi (1892?-1973), intellectuel et fervent nationaliste kurde, est un témoin important du Dersim et de l'alévisme kurde du premier tiers de ce siècle : *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Komkar Yayinlari, Aleppo, 1952, et *Hatiratim*, Roja Nû Yayinlari, Stockholm, 1986 (édition annotée Özge, Ankara, 1992).

¹ L'appellation officielle est aujourd'hui *Tunceli* (quant à l'inspiration nationaliste turque de ce changement de nom, v. le discours du général Abdullah Alpdogan de 1936, cité in Dersimi 1992, p. 247).

² Une bonne proportion de Zazas sont sunnites de rite chaféite et habitent au sud-est du Dersim (entre Elazig et Diyarbakir) et dans la région de Bitlis. Les déportations au temps des jeunes Turcs et surtout de la jeune République, aujourd'hui de nouveau à l'ordre du jour sous la forme d'émigration forcée, puis l'émigration intérieure (surtout depuis la seconde guerre mondiale) et extérieure (depuis les années 1960) ont considérablement modifié le tissu démographique au cours de ce siècle. Les données les moins incomplètes, qui concernent la situation dans les années 1960 se trouvent dans Andrews, Peter, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, 1989 (elles sont représentées dans la carte géographique TAVO Nr. A VIII 14, Wiesbaden, 1987; cf. aussi Dersimi 1986, p. 148).

³ Au sein de l'association des alévis de la région de Bâle, fréquentée par des alévis de langue maternelle turque et kurde, la question de l'identité et de la solidarité ethniques devient souvent sujet de vives discussion, sans pourtant créer un clivage profond.

kurdicité à majorité non seulement sunnite mais aussi *kurmanci*¹ C'est l'emprise du groupe kurmanci que contestent notamment des groupes d'immigrés zaza en Europe².

Dans les quelques pages qui suivent, je me propose de montrer les caractéristiques sociales, culturelles, religieuses et historiques principales qui distinguent ce groupe sans doute particulièrement éprouvé, mais dont la culture et la religion, la genèse et l'histoire restent encore partiellement dans l'ombre en dépit de la fascination que le Dersim montagneux et quasi-impénétrable a exercé sur missionnaires et voyageurs occidentaux dès le XIXe siècle.

1

Tout d'abord quelques mots sur la délicate question de la genèse. Il est manifeste que les tribus turkmènes kizilbaches ont joué un rôle déterminant dans les conquêtes et dans la construction de l'Etat safavide au début du XVIe siècle. Mais le passage de beaucoup de bedreddinistes au kizilbachisme, mentionné dans les sources, et le fait que cheik Bedreddin³ ait compté des fidèles d'origines ethniques diverses, rend évidente une certaine diversité ethnique des kizilbachs ou de leurs sympathisants; d'autant plus qu'une partie défavorisée de la population sédentaire (ou sédentarisée) - notamment autochtone -, a pris le parti du cheik Cüneyt (grand-père du chah Ismail) et de ses successeurs⁴. Même si les preuves documentaires manquent, il est plausible que des tribus kurdes ont été touchées par la propagande safavide dès le cours du XVe siècle, et qu'en s'opposant à l'influence des puissants émirs kurdes sunnites, ils ont sympathisé avec les kizilbachs. Les sources mentionnent par contre une conversion plus tardive (seconde moitié du XVIe siècle) de tribus kurdes au kizilbachisme⁵, voire des conversions et apostasies successives, en

¹ Le *kurmanci* (au nord de la frontière turque) et le *sorani* (au sud de la frontière turque) sont les deux groupes principaux de dialectes kurdes. Le *kurmanci* est majoritaire. Cf. van Bruinessen, Martin, *Agha, Scheich und Staat, Politik und Gesellschaft Kurdistans*, Berlin, 1989, p. 37-39.

² Ils s'expriment dans des périodiques publiés en Europe et partiellement en langue zaza (notamment *Ware*, Zeitschrift der Dimili-Kirmanc-Zaza-Sprache und Kultur, Baiersbronn/Allemagne, édité depuis 1992, et *Piya*, publié en Suède depuis 1988).

³ Vers 1358-1416. Soufi hétérodoxe et rebelle d'un grand rayonnement.

⁴ Franz Babinger a déjà attiré l'attention sur le fait que la Safaviye, politisée dès Cüneyt, comptait parmi ses adeptes de nombreux bedreddinistes ("Scheich Bedr ed-Din, der Sohn des Richters von Simaw; ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich", in *Der Islam*, 11, 1921, p. 78-91).

⁵ En décembre 1577, une lettre du sancak beyi de Karahisar-i sarki (situé environ à mi-distance entre Sivas, Tokat et Bayburt) arriva à la Porte rapportant

fonction de la conjoncture politique (alliance avec les Safavides ou les Ottomans)¹.

Avant même Selim Ier (*Yavuz Selim*), des tribus kurdes ou turkmènes (?) ont probablement pénétré dans le Dersim. Les arbres généalogiques (*secereleler* ou *soy kütükleri*) de certaines tribus, écrits sur des peaux de gazelle, le suggèrent tout en affirmant une origine Horasienne². Pourtant, plusieurs indices montrent clairement que le Dersim, "berceau" de l'alévisme kurde, a connu une population d'origine au moins partiellement arménienne qui s'est en partie kurdisée³, en amalgamant ses anciens rites, pré-chrétiens y compris, et ceux du kizilbachisme, religion nominalement musulmane, mais d'une faculté d'assimilation et de transformation incomparable à celle d'une orthodoxie.

Il n'est pas exclu que, dès l'échec des grandes révoltes, à partir des années 1530, des tribus turkmènes kizilbaches se soient kurdisées (ou "zazaïsées") en s'intégrant dans des régions kurdes peu accessibles,

que beaucoup de Kurdes de la région avaient embrassé la croyance kizilbach, tenaient des réunions dans les villages et pratiquaient le brigandage. Comme la plupart des villages en question se trouvaient sur territoire libre (*serbest*), le sancak beyi ne pouvait pas y pénétrer, mais il demandait l'autorisation des chefs en question (*serbest sâhibleri*) afin d'arrêter les mécréants et de les punir selon la charia (Mühimme Defterleri 33.128.258, 8. xii. 1577; d'après Imber, Colin H., "The persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Mühimme defterleri. 1565-1585", in : *Der Islam*, 56, 1979, p. 258). Dans les années soixante-dix eut lieu une révolte - d'envergure mineure, comparée à celles des années 1511-1529 - qui commença en 1578 parmi les Turkmènes kizilbach du Sud-est anatolien. Imber en rapporte les éléments dans son travail basé sur les Mühimme Defterleri. Cette révolte avait à sa tête un homme qui disait être Chah Ismail. Dans l'hiver 1578/79 ce "faux Ismail" aurait semé la sédition parmi les membres de la tribu kurde *Beglü* de la fédération des *Boz Ulus* (p. 251-4).

¹ Cf. van Bruinessen, Martin, "Nationalismus und religiöser Konflikt : Der kurdische Widerstand im Iran", in : Greußing, Kurt, *Religion und Politik im Iran*, p. 372-409, Frankfurt, 1981, p. 378-81, et 1989, p. 232.

² D'après les indications d'Öztürk qui avait analysé quelques-uns de ces arbres généalogiques (1972, p. 34-35). Dersimi a déjà décrit ces *secereleler* (1986, p. 162). Cf. les précisions de Bayrak in Dersimi 1992, p. 235-6.

³ Il s'agit d'indices d'ordre archéologique, linguistique et rituel. La kurdisation des Arméniens s'est continuée et accentuée à la fin du XIXe et au début du XXe siècle; cf. Asatrian & Gevorgian, G.S. & N.K.H., "Zaza Miscellany : Notes on Some Religious Customs and Institutions", in : *Acta Iranica*, p. 499-508, Leiden, 1988 (ces deux auteurs se fondent sur les archives qu'a laissées à Erivan Gevorg Haljyan, un Arménien né en 1885 et vivant au Dersim jusqu'à l'âge de trente ans). Cf. aussi Molyneux-Seel, L. (Captain), "A Journey in Dersim", in : *Geographical Journal*, n° 1, juillet, p. 49-68, 1914; Taylor 1868 et der Alexanian, Jacques, *Le Ciel était noir sur l'Euphrate*, Paris, 1988.

notamment le Dersim, pour fuir les persécutions; les kizilbachs anatoliens ne pouvaient dès lors pratiquer leur confession qu'en semi-clandestinité, à l'abri de l'Etat et de l'orthodoxie¹.

Presque quatre siècles plus tard, Çelebi Cemalettin Efendi, représentant de l'ordre bektachi résidant au *tekke*² de Haci Bektas (petite ville appartenant à Kirsehir), tenta en vain d'entraîner en 1915 les Dersimis dans la guerre, bien qu'il se référa à "son ancêtre" Haci Bektas qui lui serait apparu dans un rêve. Dans un entretien avec Nuri Dersimi il aurait dit:

Il y a des siècles, mon ancêtre Haci Bektas Veli envoya des missionnaires dans la région du Dersim pour que, selon ses instructions, ils fissent adhérer les tribus du Dersim (aux bektachis). Mais après leur mort, le temps passant, les fils ont oublié mon prédécesseur et sont devenus des Kurdes à part entière. Ils ont créé, selon leur volonté et leur opinion, une religion hors de la raison et de la logique et entraîné les Dersimis vers ces principes...³

Spirituellement proches des kizilbachs, les bektachis jouissaient d'une position solide dans l'Empire ottoman. Au XVI^e siècle, probablement avec l'accord du sultan, les bektachis tentèrent de canaliser le potentiel non-conformiste des kizilbachs et de les organiser en *tarikât* (ordre religieux), mais n'y parvinrent pas dans la région montagnarde du Dersim⁴. Il paraît que certains *dede* ("grand-père", guide religieux) du Dersim jouissaient d'une autorité primordiale pour les alévis dans tout l'Est de l'Anatolie⁵. Ces derniers se distinguaient des

¹ Cf. Dersimi 1986, p. 164. Selon Dersimi, l'alévisme kurde du Dersim a une composante zoroastrienne ancienne, due aux tribus kurdes résidant depuis très longtemps dans la région, et une composante islamique hétérodoxe, due aux tribus kurdes immigrées du Horasan qui se seraient implantées au Dersim au temps des sultans *selçuk*, "mais c'est un mystère" (cf. la remarque d'Öztürk 1972, p. 32); les tribus kurdes *yezidi* par contre auraient émigré du Dersim (p. 162-3).

² *Tekke* : sorte de couvent-hospice, lieu de réunion, d'enseignement et auberge. Il en existait aussi quelques-uns au Dersim.

³ Dersimi 1952, p. 101.

⁴ Cf. Melikoff 1975, p. 53; Faroqi, Suraiya, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Vienne, 1981, p. 8-9. Les bektachis sont un ordre de derviches, portant le nom du soufi Haci Bektach Veli (XIII^e/XIV^e siècle). Peu conforme au sunnisme (religion d'Etat à partir du XVI^e siècle), l'ordre des bektachis entretint des liens avec les premiers Sultans. Haci Bektach Veli devint le patron des Janissaires. Un an après la suppression des Janissaires, l'ordre des bektachis fut dissous (1827) et resta interdit jusqu'en 1909. En 1925 Mustafa Kemal l'interdit de nouveau tout comme les autres ordres religieux, mesure dirigée en premier lieu contre les *nakçibendis*.

⁵ Van Rensselaer 1909, p. 345 et 347; Sykes, Mark, *The Caliphs' Last Heritage*, London, 1915, p. 572.

bektachis notamment par le *musahiplik* (dont il sera question plus loin) qui avec la descendance patrilinéaire est une condition primordiale pour être membre à part entière de la société alévie.

2

Un vieux *dede* de langue maternelle *zaza* vivant dans la région de Çayirli¹ nous a raconté son expérience de soldat lors de la campagne militaire en 1937-38 qui a définitivement brisé la quasi autonomie séculière du Dersim. Un des derniers jours de cette sanglante campagne, il jeta une feuille de papier dans le ruisseau au-dessous de Pülümür en adressant la parole à l'eau : "Oh torrent, et si mille et un pieds entraient dans un seul soulier au jour du jugement, je te demanderai ce service de confiance, à quand la fin de cette oppression? Emporte cette feuille à Kerbela." Six ou sept jours plus tard, on aurait entendu une détonation que les autres soldats tenaient pour le coup de canon qui annonce le Ramazan. "Mais le capitaine a dit : "Non, ce coup vient d'une puissance divine : dorénavant je ne veux plus vous voir profaner les cimetières." Ils y avaient abîmé un très beau bouc²." Quelques jours plus tard, le commandant de la gendarmerie aurait renvoyé les soldats sur ordre du maréchal Fevzi Çakmak. "Moi aussi j'ai pris mon billet de congé et je me suis rendu chez moi. Dans un rêve je me suis trouvé à Aksu. L'eau coulait très fort. Une voix est sortie du torrent, disant : "Oh Seyyid A., la demande que tu avais écrite est bien arrivée à Kerbela. Ça a pris fin ..." J'ai dit : "Salue *hazret* (saint) Hüseyin de ma part, baise le seuil de sa porte; j'ai reçu ce que je lui avais confié."³

Dans le discours de ce *dede*, l'eau, personnifiée et divinisée, est un messager (ange) qui transmet une demande à Kerbela où est le tombeau de Hüseyin, fils de 'Ali. Si la souffrance et la contestation (d'un pouvoir sunnite considéré comme illégitime) que symbolise Kerbela sont communes au chiisme, l'aspect panthéiste, l'importance accentuée aussi bien des rêves que des saints sont des traits caractéristiques de l'alévisme. Notons aussi l'importance du seuil de la porte⁴ et la sainteté de nombreuses sources et arbres qui, avec ou sans tombeau de saint, sont souvent des lieux de pèlerinage (*ziyaret*). La vénération ne se limite

¹ Entre Tercan et Erzincan. D'après une tradition orale, les alévis *zaza* vivant dans cette région tout comme ceux directement au nord de l'Euphrate auraient émigrés du Dersim (d'Ovacik et d'ailleurs) dans la seconde moitié du XIXe siècle.

² Typique des cimetières de cette région.

³ Enregistrement du 29.8.1992.

⁴ Cf. Kehl-Bodrogi, Krisztina, *Die Kizilbas-Aleviten - Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, 1988, p. 234.

pas aux saints et sanctuaires propres, mais comprend parfois ceux des Arméniens avec qui on a étroitement cohabité durant des siècles¹.

Les soldats de l'armée républicaine s'attaquèrent dans les années 1930 aussi bien aux gens qu'à leur culture. "Civiliser le Dersim"² voulait dire le soumettre au pouvoir central et le turquifier ("ethnocide"³). Les cimetières sont dans chaque culture, mais tout particulièrement pour les alévis⁴, des places intimes où des réunions régulières de recueillement avec distribution de *lokma* (don gratuit, souvent alimentaire) ont lieu⁵. La profanation de cimetières dont témoigne le *dede* correspondait à la volonté officielle de réduire à néant la culture alévie du Dersim (ou d'en faire un folklore géré par l'Etat).

Au contraire d'autres alévis qui, au début des années 1920, ont salué l'avènement de la république turque où ils espéraient enfin vivre sur un pied égal avec les sunnites majoritaires, la plupart des alévis du Dersim et de ses environs se méfiaient du *millî mücadele* ("lutte nationale" au lendemain de la première guerre mondiale) sous l'égide de Mustafa Kemal. Tout particulièrement en Anatolie orientale, d'où il lança le *millî mücadele*⁶, Mustafa Kemal mettait alors en avant la solidarité musulmane, de facto sunnite, avant de soumettre et d'incorporer

¹ Asatrian et Gevorgian, 1988, signalent d'autres affinités religieuses et linguistiques. Dersimi, 1952, p. 38, indique que les *Dersimi* épousaient des filles arméniennes (et vice-versa?). Cf. aussi Taylor 1868, p. 282 et 344, et les indications dans Kieser, Hans Lukas, "Les Kurdes alévis face au nationalisme turc. L'alévité du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçkiri 1919-1921)", *MERA (Middle East Research Associates; P.O. Box 10765, 1001 ET Amsterdam) Occasional Papers*, No. 18, Amsterdam, juillet 1993, p. 11-13.

² Le livre de Nasit Ulug, *Tunceli Medeniyete açılıyor* ("Le Tunceli est ouvert à la civilisation"), Istanbul, 1939, est un des nombreux exemples de ce type de discours, à peine modifié depuis lors (cf. l'allocution télévisée du premier ministre Tansu Çiller lors de sa visite à Tunceli, le 19.8.1994, TRT INT).

³ Cf. van Bruinessen, Martin, "Genocide in Kurdistan? The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38) and the Chemical War against the Iraqi Kurds (1988)", in : Andreopoulos, George, *Genocide - Conceptual and Historical Dimension*, p. 141-70, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994.

⁴ Fait déjà remarqué par Taylor, 1868, p. 303. Notons également que le jour où quelqu'un mourait dans un village alévi, tout le monde ne touchait plus à son travail mais allait aider la famille du défunt (Öztürk 1972, p. 98).

⁵ Pas seulement la réunion appelée *mezar kaldırma töresi*, pour donner une forme définitive aux tombes des défunts de l'année précédente, et qui avait généralement lieu au mois de juin (Öztürk, 1972, p. 99). A d'autres endroits, une cérémonie équivalente avait déjà lieu au mois de mars, lors du renouveau de la nature. Melikoff et d'autres l'interprètent comme réminiscence d'une coutume turque préislamique (cf. Melikoff 1982, p. 388).

⁶ Cf. les congrès d'Erzurum et de Sivas (été 1919).

l'aspect religieux au concept nationaliste. Les régiments kurdes sunnites, les anciens *Hamidiye*¹, qui, contrairement aux tribus du Dersim, avaient lutté dans les rangs de l'armée ottomane durant la guerre de 1914-18, participèrent également au *millî mücadele* qu'ils croyaient être, comme Mustafa Kemal les en assurait, une guerre sainte pour sauver le califat en danger. Mais des tribus alévis du Dersim et du Koçkiri (à la frontière occidentale du Dersim) déclenchèrent fin 1920 un soulèvement, préparé dès 1919, contre le nouvel ordre qui se dessinait². Mehmet Nuri Dersimi, l'un des leaders du soulèvement inspiré par l'idée nationale kurde³, se plaint dans ses mémoires :

Malheureusement, pendant les soulèvements au Kurdistan, les Kurdes alévis ne participèrent pas aux soulèvements des sunnites et les Kurdes sunnites pas du tout à ceux des alévis. La division des soulèvements en deux secteurs profita au gouvernement turc.⁴

La dure répression du soulèvement de Koçkiri-Dersim, au printemps 1921, préparait les bains de sang de 1938-38 que le consul anglais alors en poste à Trabzon comparera explicitement à ceux des Arméniens en 1915⁵. En fait, la peur de subir la même violence que les Arméniens hantait les alévis kurdes⁶, qui, à partir de 1915, avaient offert refuge à beaucoup d'Arméniens persécutés des environs⁷, voire avaient tenté de les venger⁸.

Les lieux saints et les réunions qu'on y organisait pouvaient jouer un rôle politique notable. Avant de déclencher le soulèvement de 1937-38, Seïd Riza aurait réuni plusieurs chefs de tribu au *ziyaret* du village Hayvori, pour jurer, en buvant l'eau sacrée de ce lieu, qu'ils lutteraient

1 Créés sous Abdulhamit aussi bien contre la menace russe que pour intimider les Arméniens et les alévis de l'Anatolie orientale.

2 Cf. notre papier à ce sujet (Kieser 1993).

3 Une idée qui pour d'autres partisans du mouvement, moins familiers avec les clubs kurdes d'Istanbul, alors "vraie capitale politique du Kurdistan" (selon la formule de Hamit Bozarслан), avait certes un poids très relatif comparé à la menace d'un front sunnite et à la lutte tribale traditionnelle.

4 Dersimi 1986, p. 99.

5 D'après van Bruinessen 1994 (chap. "An almost forgotten massacre : Dersim 1937-38").

6 Cf. les documents cités dans Kieser 1993, p. 12-13. Quant à l'assimilation des militants kurdes à l'ennemi arménien, cf. A. Maillard, "Turquie : le nettoyage ethnique", *L'hebdo*, 15.9.1994, p.27.

7 Un fait assuré notamment par les missionnaires de Harput (*25 Jahre im Orient Ein Gang durch die Arbeit des Deutschen Hilfsbundes für christliches Liebeswerk im Orient. 1896-1921*, Frankfurt, 1921, p. 22) et de Malatya (Christoffel, Ernst, *Aus dunklen Tiefen*, Berlin, 1921, p. 68).

8 Sevgen, Nazmi, "Koçkiri Aliser", in : *Tarih Dünyasi*, sayı 9, p. 377-81, Istanbul, 1950, p. 379.

jusqu'au bout¹. En 1916, effrayés par le massacre des Arméniens et afin que pareil crime ne puisse être commis contre eux, quelques tribus Kurdes alévis du Dersim se rendirent à *Düzgün Baba*, dans l'Est du Dersim, alors sous contrôle d'un *seyyid*, pour organiser une attaque préventive des garnisons ottomanes des alentours². En 1920, une importante réunion de préparation du soulèvement de Koçkiri se tint au *tekke* de Hüseyin Abdal à Yellice, district de Kangal. Le *tekke* de Hasan Baba, également dans la région de Kangal et Divrigi, était aussi un lieu de réunion où les militants s'exprimaient sur l'idée d'un Kurdistan libre³.

Chanson et poésie relèvent au Kurdistan surtout de la culture orale. Aussi peu de poèmes du soulèvement de Koçkiri ont-ils survécu comme celui-ci d'Alicher, l'un de ses leaders et poète doué, où les références à 'Ali et aux symboles alévis ressortent clairement :

Yemin edenler elmaya	Ceux qui ont prêté serment sur la pomme
Zülfikari Mürtezaya	Sur l'épée du saint 'Ali
Geriden teller çektiler	De l'arrière ils télégraphièrent :
Biz uymayiz eskiyaya	Nous n'avons rien à faire avec les bandits
Dilo yaman, yaman yaman	Ô malheur, malheur, malheur
Çıyan girto berf u duman	La neige et la brume ont couvert les montagnes
Mera bisin sahê merdan	Envoie-nous le chah des braves (i.e. 'Ali)
Ew dermanê hemu derdan ⁴	Il est le remède à tous les maux

Zülfikar (l'épée de 'Ali) la pomme coupée et partagée entre ceux qui prêtent serment, l'appel à 'Ali en tant que chah divin ou lion de Dieu sont des traces aléviées très fortes qui remontent au moins au temps des luttes kizilbaches au XVI^e siècle. Alicher les reprend en faisant prêter serment aux insurgés sur une épée qui représentait Zülfikar, en mangeant la pomme coupée par Zülfikar, et en invoquant les prières de Fatma, épouse de 'Ali⁵.

¹ Pamukçu, Ebubekir, *Dersim Zaza ayaklanmasin tarihsel kökenleri*, Istanbul, 1992, p. 123.

² La troupe ottomane qui mena la contre-attaque fut recrutée parmi les Zazas chaféites (cf. Bumke, Peter J., "The Kurdish Alevis - Boundaries and Perceptions", in : Andrews, Peter, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, 1989, p. 514).

³ Sahin, Tahir Erdogan, *Erzincan Tarihi*, t. II, Erzincan, 1987, p. 454.

⁴ Dersimi 1986 p. 112; 1952, p. 155.

⁵ V. Dersimi 1986, p. 112.

Les alévis se rassemblaient autrefois¹ régulièrement en *cem* (se prononce djém), réunion de caractère religieux et social : culte, fête, repas commun, mais aussi "parlement" (dans le sens propre du terme) et tribunal². Le *cem* pouvait avoir lieu dans une grande salle ou, en été, en plein air. Autour du *dede*, hommes, femmes et enfants se regroupaient selon l'âge. Même au Dersim, le *dede* disait une partie des prières et des chants en turc, sinon, on parlait *zaza* ou *kurmanç*³.

A cause de ces réunions du soir, les voisins sunnites nourrissaient des préjugés à l'égard des alévis et de leur *namus*⁴, bien que les alévis vivent (sauf rares exceptions) en stricte monogamie.

On peut distinguer cinq types de cérémonies. Le *cem* proprement dit, *ayin-i cem* ou *birlik merasimi* ("cérémonie de l'unité/égalité") ou *görgü* ("expérience/ éducation"), le *musahiplik* ("compagnonnage") ou *ikrar ayini* ("cérémonie de confirmation"), le *mihman meydani* ("place de l'hôte"), le *Kerbelâ meydani* ("place de Kerbela"), le *düchkünlük meydani* ("place de la déchéance").

L'*ayini-i cem* avait normalement lieu le jeudi soir et durait jusqu'au lendemain matin. Tous les alévis des villages du voisinage étaient invités, sauf ceux ou celles (*düchkün*) à qui on reprochait un délit grave, homicide, renvoi de l'épouse, adultère (homme ou femme adultère étant pareillement coupable⁵), vol et autres infractions à l'ordre social. Les personnes *düchkün* se voyaient isolées de l'organisation alévie. Dans les cas graves, elles étaient exclues du *cem* pendant sept ans. Après avoir accompli l'acte de compensation qu'on leur avait imposé (paiement, etc.), elles étaient réintégrées lors d'un *düchkünlük meydani* où elles se repentaient publiquement de sorte que l'assemblée les considérait comme purifiés et leur pardonnait. Ce procédé de punition/

¹ "Autrefois" désigne le passé. Dersimi a écrit - d'une manière certes trop générale - qu'au premier tiers de notre siècle, la jeunesse ne pratiquait plus les rites en question (1986, p. 171). Les lignes qui suivent se basent surtout sur Öztürk 1972, p. 53-81.

² En général pour les affaires quotidiennes. Un rapport de Baha Sait Bey sur les bektachis et les kizilbachs (v. Birdogan, Nejat, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayinlari, Hamburg, 1990, p. 371-377), établi pour le parti *Ittihat ve Terakki*, en 1917, note des mesures pénales aussi pour des crimes graves.

³ D'après des témoignages oraux et Dersimi 1986, p. 171. Les prières et chants à l'occasion des pèlerinages paraissent avoir été plus exclusivement en kurde (Dersimi 1952, p. 30).

⁴ Sens restreint : honneur sexuel qui concerne surtout les femmes.

⁵ Les positions sociales de l'homme et de la femme apparaissent en général plus égalitaires que dans le reste de l'Islam, mais sont loin de correspondre à l'enseignement égalitaire des *buyruk* (cf. Kehl-Bodrogi 1988, p. 225-227).

purification qui s'abstient de mesures violentes, n'a rien à voir avec les mesures punitives de la charia. Il ne faut pourtant pas se cacher que de nombreuses tensions privées, familiales ou tribales éclataient en querelles sanglantes et qu'un bon nombre de clans vivaient du brigandage¹.

PERSISTANCE DES CROYANCES ET DES LIEUX SAINTS

Sans doute, la géographie montagnarde peu accessible a-t-elle préservé de très anciennes traditions au Dersim. C'est notamment le cas pour les lieux saints dont il existe un grand nombre et dont la fonction date, en partie, probablement des temps préchrétiens². Lieux de *cem* (réunion) et de *ziyaret* (pèlerinage), ils sont souvent composés d'un tombeau de Saint, d'une source et d'arbres et se situent en des lieux reculés des montagnes. Encore aujourd'hui, à titre d'exemples, les *ziyaret* de Düzgün Baba où serait enseveli le fils de Munzur Baba, ou de Büyük Çesme, jouissent d'une grande réputation. Beaucoup d'Alévis y vont ou veulent y aller (même les émigrés d'Europe); certains disent que ce pèlerinage signifie pour eux surtout un beau goûter en famille, mais la plupart croient en une force surnaturelle et vont y prier. Les malades espèrent y obtenir la guérison; des couples qui n'ont pas d'enfant en attendent un changement, etc. Les rêves consécutifs à la visite peuvent montrer l'avenir³.

S'il fallait encore recevoir officiellement des hommes dans l'organisme alévi en leur assignant un *musahip* (compagnon), les responsables du *cem* (le *dede* et les douze *hizmet* choisis par lui⁴) organisaient au début de l'*ayin-i cem* un *ikrar ayini* qui unissait deux amis mariés et leurs familles par un lien de stricte solidarité tout en défendant le mariage entre les membres des deux familles.

Le *dede* demandait si, parmi les *can* (les "âmes", les "vies", c.à.d. les participants), quelqu'un ressentait de la rancune contre un autre, il fallait alors les réconcilier.

Tout le monde ensuite s'agenouillait et le culte commençait par une invocation de Dieu (*gülbank*). Le *dede* continuait en jouant du *saz* et en chantant des poèmes de Pir Sultan, de Chah Hatayi, de Yunus Emre, de

¹ Cf. p. ex. déjà les témoignages missionnaires (notamment *The Missionary Herald*, 1863, p. 117) et Dersimi 1952, p. 33-34, où il appelle *korn* la réunion du tribunal qui devrait régler les conflits.

² Cf. Dersimi 1952, p. 96-97 et 126.

³ Cf. Ferber & Grässlin 1988, p. 145-156, et les témoignages d'émigrés en Suisse, in : *Merhaba, Zeitschrift über die Emigration aus der Türkei*, Basel, 7e année 4/1990, p. 8-23.

⁴ Assistants qui remplissaient des tâches précises, du *mürchit* qui présidait le *cem* et prêchait, au *zakir* qui jouait du *saz*, au gardien qui veillait à ce que personne ne dérange la réunion tenue en secret, etc.

Hasan Dede, etc., ou, s'il en avait le don, des poèmes à contenu religieux et philosophique écrits par lui même. Un frémissement extatique qui pouvait se transformer en sanglots saisissait alors toute l'assemblée et se faisait entendre comme un choeur. Plus tard, le *dede* disait un autre *gûlbank* et demandait à l'assemblée de retrouver le calme. C'était alors le moment du *niyaz* (salutation) : chacun baisait l'épaule de son voisin. Puis on se mettait à boire, à fumer et à causer - une première récréation. Ensuite, le *dede* rappelait avec les paroles du *miracname* de Chah Hatayi l'ascension du prophète au ciel (*mirac*) par le biais de 'Ali et invoquait le "conseil des quarante" (*kirkklar meclisi*) qui n'aurait accueilli Mohammed qu'à son troisième essai, lorsqu'il ne disait plus être le prophète ou *hazret* Mohammed, mais le *seyyid* du peuple et le serviteur des pauvres (*seyyid-ül kavm ve hadim-ül fukara*). Plus tard, on donnait au *dede* un objet, appelé *ziyaret*, *tarik* ou *evliya*, une pièce de bois ou une pierre taillée d'un demi-mètre de longueur environ, gardée dans un fourreau vert au-dessus du foyer où avait lieu le *cem*. Cet objet symbolisait le mystère de la croyance alévie. Le *dede* la baisait trois fois, demandait une tasse d'eau, la lavait, la frottait des mains, la remettait dans le fourreau et la déposait par terre. Le *zakir* lisait des textes sur Kerbela et les douze imams. Tout le monde pleurait¹. Le *saka*, le responsable de l'eau et du *cherbet* (eau sucrée), prenait alors l'eau qui avait servi à laver le *tarik*, versait deux trois gouttes sur le brandon et en donnait à boire un petit peu à chacun. Puis venait une deuxième récréation.

Ensuite se déroulait une longue partie de *sema*, c.à.d. de danses religieuses très animées auxquelles participaient des hommes et des femmes. Celles-ci terminées, le *dede* s'adressait à l'assemblée et prêchait, utilisant des phrases comme :

Que votre visage soit clair en présence de Dieu, Mohammed et 'Ali pour que vous n'ayez pas honte dans le conseil du *pir*. Sachez, chers frères et soeurs (*ey canlar*) qu'il n'y a pas de séparation, pas de notions de toi et de moi (*senlik, benlik*). Vous êtes tous mère, père, frère et soeur. Ce droit chemin est plus étroit qu'un cheveu et plus aigu qu'une épée. L'esclave ne peut pas être parfait, que Dieu pardonne ses fautes et qu'il l'en garde. Celui qui marche sur ce chemin ne mangera pas ce qui est défendu, ne mentira pas, ne commettra pas l'adultère. Le droit du prochain est le droit de Dieu. Il est exclu de toucher au droit du prochain. Il ne peut jamais être question de briser un coeur ou d'abuser de la confiance. Notre *pir* vénéré a ordonné que chacun soit le maître de sa main, de sa langue et de ses reins...²

¹ Le *Kerbelâ meydani* proprement dit avait lieu après le jeûne du mois de *muharrem*, le soir du jour de la distribution de la soupe *achure* dans les villages. Il était un *ayini-i cem* qui prolongeait et approfondissait la partie sur Kerbela.

² Öztürk 1972, p. 66.

L'*ayin-i cem* se terminait par un repas commun, souvent de viande de *kurban* (offrande) et de riz, et l'on partageait les *niyaz* ou *lokma* (termes signifiant ici une offrande alimentaire, du pain, des fruits etc.) apportés par tout le monde.

De tels *lokma* se distribuaient également à la fin du jeûne des douze imams (à cette occasion il s'agit de la spécialité de la soupe *achure*) et du jeûne de Hizir. Prophète qui ne mourut pas, Hizir a tout particulièrement le pouvoir de bénir le ménage (l'héritage d'Elie et d'Elisée de l'Ancien Testament ne fait ici guère doute; 2, Rois, 2); dans la tradition des alévis du Dersim, il pouvait invisible rendre visite aux familles qu'il voulait bénir durant les jours du jeûne (en janvier ou février, selon la région); lorsqu'il passait, la trace de sa main restait à la surface de la farine qu'on ne couvrait pas ces jours-là. Il pouvait encore rendre visite à n'importe quel moment de l'année, sous l'apparence de pauvres gens. C'est pourquoi, l'hospitalité était très importante. On se réunissait en l'honneur de l'hôte et l'on parlait, en présence si possible du *dede*, de sujets religieux et philosophiques (*mihman meydani*).

La distribution du *lokma* pendant le culte et à l'occasion des fêtes était un motif de partage, elle symbolisait le partage dans la famille, le voisinage, entre villages, etc. La répartition des biens entre villages se faisait concrètement par le canal de *dede* itinérants. Aux fortes structures communautaires de la société alévie correspondait l'utopie d'une entente et d'un partage universels, formulée d'une façon peu doctrinaire bien avant que les jeunes des années 1970 s'enthousiasment pour le communisme¹.

4

Revenons encore un peu sur l'histoire de la première moitié de ce siècle. Une brochure interne de la gendarmerie, des années 1930, qualifie la condition sociale des "chiïtes" (alévis) du Dersim par les phrases suivantes :

Les sunnites rendent service à l'Etat et lui sont attachés. Les chiïtes, majoritaires au Dersim, sont la cause principale des maux. Ils sont guidés par des *dede* et des *seyyid*, qui célèbrent les mariages et les funérailles, lavent les morts etc., et qui, sur le plan religieux et psychologique, à travers leur parole et le jeu du *saz* (sorte de guitare populaire), possèdent l'autorité sur ses sentiments. Le peuple est l'otage des *aga* hypocrites et séditeux, teintés de banditisme, qui ont plein pouvoir dans les affaires séculières.²

¹ V. Taylor 1868, p. 312.

² Cité d'après Bulut, Faik, *Belgelere Dersim Raporlari*, YÖN, Istanbul, 1991, p. 120.

Cette image caricaturale, en stigmatisant la société alévie, explique le malaise de la région. Celle-ci n'a certes pas été à l'abri d'une exploitation qui s'effectuait à l'intérieur des hiérarchies tribales (*achiret reisi*, chef de tribu, *aga*, chef de section tribale, dominant un peuple sans propriété foncière) et religieuses (guides religieux *pir*, *mürchit* et *rehber*, souvent englobés dans la notion générale de *dede* ou de *seyyid*¹, d'un peuple attaché et soumis). Presque tous vivaient dans la pauvreté, payaient des tributs en forme de produits du sol ou de service à leurs *aga* et s'adonnaient parfois au brigandage pour survivre. Les *dede* demandaient à être entretenus même si tous n'étaient pas à la hauteur de leur tâche². Pourtant, dit Bumke, "à aucune époque ne s'était développé dans le Dersim un système de prestations aussi élaboré que dans d'autres territoires kurdes"³. De plus, jusque dans les années 1930, les *Dersimi* avaient réussi à se soustraire aux impôts et au service militaire dus à l'Etat central.

Comment s'exprime en termes religieux le clivage sunnite-alévi que la dernière citation souligne? Nous avons déjà signalé la position de 'Ali, significative à elle seule de l'hétérodoxie, ainsi que, troublantes pour l'orthodoxie, des pratiques religieuses communes avec les Arméniens. En fait, jugés au canon sunnite et de la charia, les alévis sont clairement des hérétiques : ils n'acceptent pas la charia, ne considèrent pas comme obligatoires les cinq piliers de l'Islam, ne pratiquent pas les ablutions rituelles, n'attribuent aux livres saints qu'une importance de témoignage⁴, ne se réunissent pas dans les mosquées et ne respectent pas l'arabe comme langue de culte. Leur morale s'exprime dans la devise brève : *eline, diline, beline sahip ol* (sois le maître de ta main, de ta langue et de tes reins).

L'alévisme se distingue très fortement également du chiisme orthodoxe, devenu, dans la forme de la *caferiya*, la religion officielle de la Perse depuis le XVI^e siècle. La *caferiya* tout comme le sunnisme accepte la charia comme système de règles normatives de l'islam, déduites du Coran et des hadiths⁵.

¹ Les *dede* prétendaient souvent descendre de 'Ali. Cette descendance n'était pourtant pas obligatoire pour exercer les fonctions de *dede* (cf. Öztürk 1972, p. 50).

² Ce reproche apparaît encore souvent aujourd'hui dans le souvenir des alévis.

³ Bumke 1989, p. 514.

⁴ Ils n'accordent pas de vérité littérale absolue au Coran ni aux autres livres. D'après le *dede* interviewé par van Rensselaer, il s'agit des "cinq livres saints d'Abraham (cf. Coran 87), de Moïse (Thora), de David (Psaumes), de Jésus (Evangile) et de Mohammed (Coran)". Van Rensselaer 1909, p. 346 et 350-351.

⁵ Cf. Laçiner, Ömer, "Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei", in : Blaschke & van Bruinessen, Jochen & Martin (éd.), *Islam und Politik in der Türkei*, p. 233-54, Berlin, 1989, p. 236-237, et Öztürk 1972, p. 23.

Le regard traditionnellement haineux et dévalorisant du majoritaire sur l'hérétique se traduit dans une devise que les jeunes Kurdes et Turcs contemporains connaissent encore : "Celui qui tue deux (ou trois...) alévis mérite le paradis." Ou encore : "Un alévi, avant qu'il puisse embrasser le véritable islam, doit devenir juif, puis chrétien." Un auteur alévi se plaignit en 1972 que beaucoup d'universitaires ne se soient pas débarrassés de ces préjugés et que les alévis soient périodiquement cible de haine¹. Parole tristement vraie.

MARGINALISÉS, BEAUCOUP DE KURDES ALÉVIS ONT ÉMIGRÉ

C'est bien contraints et forcés que la plus grande partie de notre article est écrite au passé. Le tissu organisationnel de l'alévisme, et de l'alévisme kurde en particulier, s'est pratiquement dissous dès les années 1970. La plupart des alévis ne fréquentent alors plus le *cem*, sinon sporadiquement. C'est bien avant que le *cem* a commencé à perdre la fonction sociale primordiale qu'il a eue jadis. A la fin des années 1960, une bonne partie des jeunes alévis se sont mis à adopter les idées marxistes et se sont liés à de tels groupes. A la double stigmatisation qui frappait le kizilbachisme et la kurdcité des Kurdes alévis en Turquie, s'ajouta celle du communisme.

A la recherche d'une nouvelle existence, un grand nombre de Kurdes alévis de la région de Tunceli, de Malatya et de Marach ont participé à la vague d'émigration qui, souvent après une migration intérieure préalable vers les métropoles de l'ouest, les a conduit en Europe occidentale. Fuyant la répression, beaucoup de jeunes (et de moins jeunes) politiquement engagés les ont suivis à la fin des années 1970 et surtout après le coup d'Etat du 12 septembre 1980.

L'exode des régions en question s'accélère aujourd'hui de manière dramatique avec la guerre entre le PKK et l'armée. A titre d'exemple, Senek, le village au-dessous de Büyük Çesme - un *ziyaret* important dans le Dersim septentrional, facilement accessible également pour les alévis des villages entre Erzincan et Tercan - dont la population s'est déjà réduite d'une trentaine de familles dans les années 1970 à une dizaine au début des années 1990, est complètement vide dès ce printemps, les habitants, tout en sympathisant avec la guérilla, craignaient que celle-ci enrôle les jeunes et ne supportaient plus les menaces et la répression des forces de l'ordre. Tout récemment, sous le poids des témoignages, le Ministre d'Etat, A. Köylüoglu, a avoué que l'armée a brûlé plus de deux cent maisons durant les dernières opérations au Tunceli. Plus de 1.200 hommes, femmes et enfants sont ainsi contraints de vivre ailleurs².

¹ Öztürk 1972, p. 28 et 30.

² *Cumhuriyet*, 11.10.1994.

L'alévisme kurde

En 1978, des sympathisants de l'extrême droite et du fondamentalisme religieux¹ ont abattu des centaines d'alévis dans les rues de Marach. Plus récemment, on a vu à la télévision les images de l'incendie qui a tué 37 intellectuels et artistes, en bonne partie Alévis, à Sivas, le 2 juillet 1993, et on a pu constater l'inactivité, voire la complicité des forces de l'ordre².

L'Etat a construit des mosquées dont l'absence est signe de l'alévitité, dans bon nombre de villages, notamment au cours des années 1980. Mais les mesures de sunnisation n'ont pas abouti bien que les réunions des alévis en *cem* ne soient plus que sporadiques et que peu de *dede* exercent encore leurs fonctions. Les villageois, s'ils n'ont pas émigré entre-temps, utilisent ces mosquées indésirables comme entrepôts ou les laissent à des fonctionnaires venant de l'extérieur³.

En dépit de la rareté, accentuée dans l'émigration, d'attributs visibles de leur alévitité, les alévis restent attachés à leur identité, certains par une disposition mentale d'ouverture et de solidarité, d'autres par le souvenir souvent vague de bribes de pratiques (concernant les rêves, les jeûnes, les couches et l'accouchement⁴, l'abstention de viande de lièvre, l'*achure çorbasi*⁵ etc.) et ne veulent décidément pas être confondus avec les sunnites. Ils sont fiers de la liberté individuelle laissée à chacun de jeûner ou pas.

Peu d'Alévis, après avoir quitté leur village, s'efforcent, pour faciliter leur intégration dans une ville de Turquie, de s'assimiler à la religion du groupe majoritaire, en fréquentant par exemple la mosquée ou en envoyant leurs enfants à l'école coranique. Comme si le vieux mot *ölmek var, dönme yok* (on peut mourir, mais pas renier) gardait pour beaucoup d'entre eux sa signification.

Bâle
Août 1994

1 Il s'agit de sympathisants des partis *Milliyetçi Hareket Partisi* et *Milli Selamet Partisi*.

2 Cf. aussi le dossier dans *Cumhuriyet Hafta*, 8.-14.07.1994.

3 Ferber & Grässlin, Oda & Doris, *Die Herrenlosen - Leben in einem kurdischen Dorf*, édition CON, Bremen, 1988, p. 139.

4 Cf. Öztürk 1972, p. 99-100.

5 Ou *on iki imam çorbasi*. C'est une "soupe" sucrée de grains et de fruits séchés. On la fait après le jeûne des 12 imams, qui dure 12 jours, au treizième jour du mois de *Muharrem* (cf. Öztürk 1972, p. 76). *Achure* est pour les chiites la commémoration de la bataille de Kerbela où l'imam Hüseyin a été tué le dixième (= *ashura*) jour du mois de Muharrem en l'an 680.

BIBLIOGRAPHIE

- 25 Jahre im Orient. Ein Gang durch die Arbeit des Deutschen Hilfsbundes für christliches Liebeswerk im Orient. 1896-1921*, Frankfurt, 1921
- The Missionary Herald*, American Board of Commissioners for Foreign Missions, Boston; voir surtout la dizaine d'années qui suivent 1855
- Andrews, Peter, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, 1989
- Asatrian & Gevorgian, G.S. & N.K.H., "Zaza Miscellany : Notes on Some Religious Customs and Institutions", in : *Acta Iranica*, p. 499-508, Leiden, 1988
- Bender, Cemsid, *Kürt Uygarliginda Alevilik*, Kaynak Yayinlari, Istanbul, 1993 (1991)
- Birdogan, Nejat, *Anadolu'nun Gizli Kültürü Alevilik*, Hamburg Alevi Kültür Merkezi Yayinlari, Hamburg, 1990
- Bulut, Faik, *Belgelerle Dersim Raporlari*, Yön, Istanbul, 1991
- Bumke, Peter J., "Kizilbas-Kurden in Dersim (Tunceli/Türkei), Marginalität und Heresie", in : *Anthropos*, 74, p. 530-348, 1979
- Bumke, Peter J., "The Kurdish Alevis - Boundaries and Perceptions", in : Andrews, Peter, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, p. 510-518, Wiesbaden, 1989
- Christoffel, Ernst, *Aus dunklen Tiefen*, Berlin, 1921
- Dersimi, Mehmet Nuri, *Kürdistan Tarihinde Dersim*, Komkar Yayinlari, Aleppo, 1952
- Dersimi, Mehmet Nuri, *Hatiratim*, Roja Nû Yayinlari, Stockholm, 1986 (Mehmet Bayrak a établi une édition annotée de ce livre, Özge, Ankara, 1992)
- Grenard, F., "Une secte religieuse d'Asie mineure, les Kyzylbachs", in : *Journal Asiatique*, Dixième Série, t. 3, p. 511-521, Paris, 1904
- Faroqhi, Suraiya, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Vienne, 1981
- Ferber & Grässlin, Oda & Doris, *Die Herrenlosen - Leben in einem kurdischen Dorf*, edition CON, Bremen, 1988
- Imber, Colin H., "The persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Mühimme defterleri. 1565-1585", in : *Der Islam*, 56, p. 245-273, 1979

L'alévisme kurde

- Kemali, 'Ali, *Erzincan Tarihi*, Istanbul, 1930 (2e édition, partielle, en turc moderne : Istanbul, 1992)
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, *Die Kizilbas-Aleviten - Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, 1988
- Kieser, Hans Lukas, "Les Kurdes alévis face au nationalisme turc. L'alévitité du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçkiri 1919-1921)", *MERA (Middle East Research Associates) Occasional Papers*, No. 18, Amsterdam, juillet 1993
- Köprülü, Fuad, "Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleinasiens", in : *Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte*, I, p. 203-222, Vienne, 1922
- Köprülü, Fuad, *Islam in Anatolia after the Turkish Invasion (Prolegomena)*, Translated, Edited, and with an Introduction by Gary Leiser, University of Utah Press, Salt Lake City, (1922) 1993
- Laçiner, Ömer, "Der Konflikt zwischen Sunniten und Aleviten in der Türkei", in : Blaschke & van Bruinessen, Jochen & Martin (éd.), *Islam und Politik in der Türkei*, p. 233-54, Berlin, 1989
- Melikoff, Irène, "Le problème Kizilbas", in : *Turcica*, VI, p. 49-67, Paris-Strasbourg, 1975
- Melikoff, Irène, "Recherches sur les composantes du syncrétisme Bektachi-Alevi", in : *Studia Turcologica Memoriae Alexii Bombaci Dedicata*, Napoli, 1982
- Melikoff, Irène, "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", in : *Turcica*, XX, p. 7-18, Paris-Strasbourg, 1988
- Molyneux-Seel, L. (Captain), "A Journey in Dersim", in : *Geographical Journal*, n° 1, juillet, p. 49-68, 1914
- Öztürk, S., *Tunceli'de Alevilik*, Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Sosyoloji bölümü mezuniyet tezi, 1972
- Sevgen, Nazmi, "Koçkiri Aliser", in : *Tarih Dünyası*, sayı 9, p. 377-81, Istanbul, 1950
- Sykes, Mark, *The Caliphs' Last Heritage*, London, 1915
- Taylor, J.G., "Journal of a Tour in Armenia, Kurdistan, and Upper Mesopotamia, with Notes of Researches in the Deyrsim Dag, in 1866", in : *The Journal of the Royal Geographical Society of London*, t. 38, p. 281-361, London, 1868

- van Bruinessen, Martin, "Nationalismus und religiöser Konflikt : Der kurdische Widerstand im Iran", in : Greußing, Kurt, *Religion und Politik im Iran*, p. 372-409, Frankfurt, 1981
- van Bruinessen, Martin, *Agha, Scheich und Staat, Politik und Gesellschaft Kurdistans*, Berlin, 1989
- van Bruinessen, Martin, "Genocide in Kurdistan? The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38) and the Chemical War against the Iraqi Kurds (1988)", in : Andreopoulos, George, *Genocide - Conceptual and Historical Dimension*, p. 141-70, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1994
- van Rensselaer Trowerbridge, Stephen, "The Alevis, or deifiers of Ali", in : *Harvard Theological Review*, 2, p. 340-353, New York, 1909
- White, George E., "Some non-conforming Turks", in : *The Moslem World*, 8e année, p. 242-248, London/ New York, 1918

LA LITTÉRATURE KURDE

Joyce BLAU

Il y a toujours eu une élite intellectuelle chez les Kurdes. Pendant des siècles, elle s'est exprimée dans la langue du conquérant. C'est ainsi qu'elle a écrit en arabe, en persan, en turc. Ce fait est signalé dès le XIII^e siècle dans *al-Kâmil* de 'Izz al-Dîn abû l-Hasan 'Ali Ibn al 'Athîr (m. 630/1233), historien et biographe d'origine kurde qui a écrit en arabe. C'est aussi le cas du kurde Ibn Khallikân (m. 681/1282) auteur de notices biographiques d'hommes célèbres et de Abû l-Fidâ' (m. 732/1331), historien et géographe. Idris Hakim Bitlisi (m. 926/1520), haut dignitaire ottoman d'origine kurde, a écrit en persan, le *Hacht Bahacht* (Les huit paradis) qui retrace pour la première fois la vie des huit premiers sultans ottomans. Le prince Charaf Khan ibn Shamsaddin Bidlisi (1543-1604) souverain de la principauté kurde de Bitlis, élevé à la cour de Chah Tahmasp, a également écrit en persan, à la fin du XVI^e siècle, le *Charaf nama* ou Histoire de la nation kurde, histoire des différentes dynasties et des princes kurdes, qui demeure aujourd'hui encore la base des connaissances sur l'histoire médiévale kurde. Le voyageur Ewliya Chelebi décrit dans le livre de ses voyages (1682) son étonnement devant l'immense bibliothèque de "Abdal Khan, Seigneur kurde de Bitlis au XVII^e siècle, et ses trésors" (A. Sakisian, dans *J.A.*, CCXXIX (1957), 253-76).

La langue kurde appartient au groupe irano-aryen qui fait partie de la grande famille des langues indo-européennes. Le kurde, le lien le plus fort qui unit le peuple kurde installé sur un territoire aussi vaste que la France, est un ensemble de dialectes rapprochés qui n'ont jamais eu l'occasion de s'unifier. En effet, ni le cadre montagneux, ni le mode de

vie tribal n'ont favorisé la constitution d'un Etat national et l'unification de la langue kurde.

Les divers dialectes kurdes sont généralement répartis en trois groupes nettement apparentés. Le groupe septentrional est le plus important par le nombre de ses locuteurs. Il est appelé *kurmanji* / *kermanji* au Kurdistan de Turquie, de Syrie et d'Iran, ainsi que par les communautés kurdes vivant dans l'ex-URSS, et *badinani* dans la partie occidentale du Kurdistan d'Iraq. Appartiennent également à ce groupe linguistique les 750.000 Kurdes vivant dans le Khorassan iranien, les Kurdes autour de Kaboul (Afghanistan) ainsi qu'au Liban. Ce groupe a donné naissance à une langue littéraire.

Le groupe central comprend le kurde parlé dans la partie orientale du Kurdistan d'Iraq où il est appelé *sorani*, et autour la région de Mahabad où il est appelé *mokrî* ainsi que dans la province de Sanandaj (Sine, en kurde) où il est appelé *sine'i*. Ce groupe a également donné naissance à une langue littéraire.

Le groupe méridional, composé de dialectes hétérogènes tels le *kermanschahi*, le *sanjabi*, le *kalhari*, le *lori* ou le *lakki*, etc. parlés au sud du Kurdistan d'Iran, n'a pas réussi à donner naissance à une langue littéraire.

Comme le persan et le turc ottoman, le kurde s'écrivait jusqu'à la première guerre mondiale, au moyen de l'alphabet arabe auquel ont été ajoutés les signes diacritiques adoptés pour la transcription du persan. Cet alphabet, dont l'adaptation aux phonèmes particuliers du *sorani* a été sans cesse améliorée, est utilisé par les lettrés kurdes en Iraq et en Iran. Depuis les années 1920, des alphabets latin et cyrillique, auxquels des signes diacritiques ont été ajoutés pour reproduire les phonèmes du *kurmanji*, sont utilisés essentiellement en Turquie, en Syrie et dans la diaspora, pour écrire le kurde *kurmanji*.

La littérature écrite n'a été longtemps accessible qu'aux Kurdes citadins. L'immense majorité des paysans et bergers ont privilégié la littérature orale qui tient une place toute particulière dans le folklore mondial. A travers les siècles, chaque tribu a conservé et développé son propre fonds de récits, de légendes, de proverbes. Les Kurdes sont entrés en contact avec des peuples riches en tradition tels que les Persans, les Arabes, les Turcs, les Arméniens et les Géorgiens. Ils ont échangé des thèmes que les Kurdes ont adaptés à leur façon.

Les Kurdes excellent dans les proverbes, les énigmes et les devinettes, ainsi que dans les contes d'animaux, les contes satiriques ou les contes historiques. La poésie a sa place dans le folklore et plus particulièrement les courtes poésies lyriques à vers rimés. La chanson aussi est un genre fécond avec ses airs de danse, d'amour, de guerre, les chants du printemps au moment du départ aux alpages, du retour vers la plaine en automne, les berceuses, les épithalames, les chants de deuil.

A côté de ces genres mineurs que pratiquent tous les Kurdes, il existe une expression plus achevée de la littérature orale qui est celle des longs récits où la prose se mêle aux vers. Ces récits sont plus structurés et comportent plusieurs personnages. Cette forme d'expression, qui constitue la transition entre littérature orale et littérature écrite, fait partie de l'héritage commun de tous les Kurdes. Les récits sont très nombreux et cette multiplicité confirme qu'on se trouve en présence d'une forme d'expression spécifique dont la perpétuation exige l'existence de véritables poètes "professionnels", les *dangbêj* et *tchirokbêj*, formés dans des *medrese* (écoles) ouvertes par des princes kurdes, amis des arts et des lettres. Ces hommes, au répertoire inépuisable, doués du don de l'improvisation, ont transmis des poèmes de plusieurs milliers de vers venus des temps les plus reculés. Par delà les exploits locaux et régionaux, c'est l'aspiration plus ou moins précise des Kurdes à leur indépendance qu'expriment ces épopées.

Dès le XIXe siècle, des spécialistes européens : J.A. Lerch (1857-1858), Friedrich Miller, A. Jaba (1860), Eugen Prym et Albert Socin (1887-1890), Albert van Lecoq (1903) Oskar Mann (1906) et de nombreux autres ont recueilli et publié de nombreux textes du folklore kurde.

Les origines de la littérature kurde écrite sont obscures. On ne sait rien encore de la culture pré-islamique des Kurdes et on ignore combien de textes ont disparu dans la tourmente des incessants conflits qui se sont déroulés, et qui se déroulent toujours, sur le territoire des Kurdes, qui au Moyen-Age était beaucoup plus étendu que le Kurdistan actuel.

Le premier à faire connaître cette littérature est le Polonais Alexandre Jaba, consul russe à Erzerum (au Kurdistan ottoman). Dans son *Recueil de notices et récits kourdes servant à la connaissance de la langue, de la littérature et des tribus du Kourdistan* (St.-Petersbourg, 1860), il donne une brève biographie de huit poètes : "Ali Hariri, Mela'i Djizri (Melaye Jiziri), Feqii Teiran, Mela'i Bate, Ahmed Xani, Ismail Bayazidi, Serefi-Xan, Murad-Xan" qui auraient tous écrits en *kurmanji*. La première "Anthologie des lettrés", paraît à Istanbul en 1920 (2e éd. Bagdad, 1983), et son auteur Emin Feyzi (1860-1923) est un brillant intellectuel kurde. Il faudra attendre encore vingt ans pour que Kemal Bapir (Eli Bapir Agha, 1887-1975) fasse paraître un "Bouquet de poètes de mon temps" (Sulaimaniya, 1939). Plus sérieuse est l'étude du Kurde Rafiq Hilmi (1898-1960) sur l'histoire de "La poésie et la littérature kurdes" qui paraît, à Bagdad, en deux volumes en 1941 et 1956 respectivement (2e éd. Bagdad 1988). En 1956 paraît aussi à Bagdad *Histoire de la Littérature kurde* où l'auteur 'Ala' al-din Sijjadi (1915-1984) parle de 300 poètes décédés, originaires seulement d'Iraq et d'Iran, c'est-à-dire s'exprimant en *sorani* (kurde central). Ni les prosateurs, ni les auteurs des autres régions kurdes, ni les écrivains vivants ne sont cités. C'est dire l'importance de la littérature kurde sur laquelle nous allons nous contenter de jeter un rapide coup d'œil.

Les premiers monuments littéraires kurdes connus sont nés parallèlement et en opposition à la consolidation des empires ottoman et persan, tandis que les Kurdes ne réussissaient pas à établir leur propre Etat. Le Kurdistan est l'enjeu de la convoitise de ses puissants voisins qui ne cessent de se disputer le territoire des Kurdes avec son cortège de malheurs pour les peuples de la région qui s'appauvrit.

Les premières poésies qui nous sont parvenues manifestent une technique poétique constituée. Les poètes avaient alors adopté les formes de base de la poésie arabo-persane, disposant ainsi d'une grande quantité de genres et de moyens stylistiques.

Certains spécialistes tiennent à considérer Ali Tarmuki du XV^e siècle comme le premier poète connu. Ses thèmes préférés sont déjà ceux que ses compatriotes traiteront le plus souvent : l'amour de la patrie, de ses beautés naturelles et le charme de ses fils.

Le poète le plus connu est le chaikh Ahmad Nichani (1570-1640), surnommé Malaye Djiziri ("le mollah de la principauté de Djazira", dont le prince était Umad addin). Il connaissait, comme de nombreux lettrés de l'époque, l'arabe, le persan et le turc. Son *divan* (recueil de poèmes lyriques classés selon l'ordre alphabétique des rimes), formé de plus de deux mille vers, est resté très populaire; il est toujours enseigné dans les *medrese* (écoles religieuses) au Kurdistan. Son inspiration ardente, influencée par les poètes persans, et surtout par le grand Hâfez, s'insère dans le cadre du mysticisme sufi. C'est ainsi que le poète célèbre le vin de l'extase, les joies et les peines de l'amour mystique sous ses formes les plus idéales et aussi l'attente du retour au principe universel.

Ton nom est inscrit au registre éternel

Ta plume de la Connaissance a tracé un signe dans le Grand Livre
Tout n'est que formes et lignes dans le cercle et les points de
l'Amour.

Ces figures sont des symboles parmi les hallucinations du néant.

La lettre *mim* a rendu le lever du soleil de l'Unité étincelant comme un
miroir.

Elle scintille et son éclat parti d'entre les Arabes va frapper la coupe
de Perse

Afin que nous puissions contempler les témoins des Noms Divins
sous tous leurs aspects.

Elle a enivré l'un de l'Eternel, à l'autre elle a livré la forme de l'idole.

L'un est épris de la chevelure, à l'autre est apparu le grain de beauté.

Elle a donné le miroir à Alexandre et la coupe à Djam.

Les âmes saintes désirent la nuit de ton Qadr

Ta lumière est le flambeau qui éclaire la lampe du sanctuaire.

Afin de pouvoir, lorsque je te rencontrerai, trouver, grâce à toi, la vie
dans l'éternité.

J'ai livré par avance au néant l'essence de mon cœur et de mon âme.

Les marchands de rubis ont brisé le diamant dans leur main,

La littérature kurde

Cette tablette de diamant marquée par le Dessinateur,
Seigneur, comment mes lèvres pourraient-elles cesser de chanter ta
louange? Grâce soient rendues à Dieu qui, à son esclave, le Mala
A dispensé l'élixir de peine et d'amour, sans dinar ni dirham.

Malaye Djaziri voyagea à travers le Kurdistan et se fit de nombreux disciples. Mentionnons parmi eux le curieux Faqiye Tayran (v. 1590-1660) - surnommé "le juriste des oiseaux" parce que, comme saint François d'Assise, il connaissait, disait-on, le langage des oiseaux - qui a composé, outre de nombreux *qasida* (poème lyrique monorime de plus de 15 distiques et de moins de trente) et *ghazal* (courte poésie de 5 à 12 distiques) : "l'Histoire du Chaikh San'an", "le Coursier noir", une élégie sur la mort de son maître Malaye Djaziri...

L'époque voit naître Ahmade Khani (1650-1707), le premier poète à définir les éléments de l'indépendance kurde. Son œuvre majeure *Mem o Zin* - long *masnawi* (vers à rime interne à chaque distique) de 2 655 distiques riches en imagerie poétique et scènes lyriques - est la mise en vers de l'épopée populaire *Mame Alan* qui raconte l'amour pur et divin de Mam et de la princesse Zin. Si le poète emprunte ses comparaisons et ses métaphores au répertoire des poètes persans, tels Nizami ou Djami, la triste romance des deux héros est cependant chargée d'un symbolisme national et les professions de foi patriotiques y sont nombreuses. Le poète devance son époque en réagissant contre le nationalisme grandissant des empires ottoman et séfévide et en proclamant la personnalité des Kurdes et leur droit à l'indépendance, et l'émancipation du peuple kurde déchiré par des luttes intestines.

La fortune nous deviendra-t-elle favorable?
Nous réveillerons-nous un jour de notre sommeil?
Des profondeurs du monde où il est caché
Qu'un Padichah se révèle à nous,
Notre art du sabre sera (alors) reconnu
La valeur de notre culture, appréciée.
Si nous avons un Roi,
Plein de générosité et d'éloquence,
Notre argent deviendrait de la monnaie frappée
Et ne resterait pas sans avoir cours, douteux.
Aussi pur et aussi fin qu'il puisse être
L'argent n'est cher que s'il est frappé.
Si nous avons un Padichah
Dieu nous donnerait un diadème digne de lui.
S'il pouvait être désigné pour un trône
Grâce à ce trône nous nous manifesterions.
S'il portait une couronne
Nous en tirerions une grande considération.
Il nous consolerait, orphelins que nous sommes,

Joyce Blau

Il nous tirerait d'entre les mains des fourbes.
Ces Roums cesseraient de nous dominer
Nos terres d'être dévastées et asservies.
[Nous d'être] assujettis, réduits à la mendicité
Vaincus et dominés par les Turcs et les Tadjiks.
Mais Dieu pour notre châtement
A placé au-dessus de nous ces Roums et ces Persans.
Si la dépendance à leur égard est une honte
Cette honte retombe sur les Seigneurs.
L'honneur n'appartient qu'aux Princes et aux Emirs
Que peuvent les poètes et les pauvres?...
Pourquoi les Kurdes sont-ils restés démunis?
Pour quelle raison en somme ont-ils été assujettis?
Ils ont conquis par l'épée la Cité de la Renommée
Ils se sont emparés du Pays de la Noblesse.
Chacun de leurs hommes est un Hatem pour la générosité
Un Rostam pour le combat.
Réfléchis! Du pays des Arabes à celui des Géorgiens
Les Kurdes se dressent comme des citadelles.
Ces Roums et ces Persans s'en font des remparts
Les Kurdes les entourent des quatre côtés.
Les deux camps ont fait du peuple kurde
Une cible pour la flèche du destin.
On dirait que [les Kurdes] sont les clés des frontières
Chaque tribu contient comme un barrage.
La mer des Roums et l'océan des Tadjiks
Lorsqu'ils se dressent, se rejoignent et s'affrontent.
Les Kurdes en sont éclaboussés de sang
Ils les séparent comme un fossé.
Générosité, magnanimité, noblesse,
Autorité, ardeur, courage.
Tout cela est la marque du peuple des Kurdes,
Ils s'appuient sur l'épée et sur la puissance du droit.
Autant ils tiennent au courage
Autant ils détestent les faveurs.
Leur fierté et leur noblesse
Font qu'ils refusent de porter le poids de la reconnaissance.
C'est pourquoi ils sont toujours divisés
Toujours en révolte, toujours en désaccord.
Si l'entente existait entre nous
Tous, nous nous soumettrions les uns aux autres.
Alors Roums, Arabes, Persans, tous
Nous serviraient comme les valets.
Nous porterions à leur apogée la Religion et l'Etat
Nous acquerions la Science et la Sagesse.

La littérature kurde

Dans tous ces domaines [les Kurdes] s'illustreraient
Ils seraient reconnus comme des parfaits!

A la même époque, au Kurdistan persan, à la cour des vali d'Ardalan et d'Awroman apparaît une véritable école en *gorani* qui, comme le kurde, est classé parmi les langues irano-aryennes du groupe nord-occidental. Le *gorani*, aujourd'hui parlé par quelques centaines de milliers de personnes, a développé une poésie avec ses genres lyrique, épique et religieux qui est fondée sur un mètre décasyllabique, avec pause à l'hémistiche, particulier à la poésie populaire. Les deux hémistiches riment entre eux. Des poètes tels que Yusuf Yaska (1592? - 1636), le chaikh Ahmad Takhti Mardokhi (1617-1692), le chaikh Mustafa Bisarani (1641-1702), Ahmad Bagi Komasi (1795-1877), et d'autres, se signalent pour leurs *ghazal* lyriques, tandis que Khanay Qubadi (1700-1759) est connu pour l'épopée romantique *Shirin o Khosrow* ; Mulla Bulad Khan (m. v. 1885) pour un *Leyli w Majnun*, et surtout Mawlawi (Seyyed Abdolrahim Tawgozi, 1806-1882) qui composa des *ghazal* et des élégies mystico-religieuses. Le *gorani* est aussi la langue des *Ahl-e Haqq* (Gens de la Vérité), importante secte religieuse ésotérique née au Kurdistan persan qui s'est largement répandue.

Au début du XIXe siècle, rien ne va au Kurdistan. Il est divisé, son économie est stagnante, l'analphabétisme est généralisé. La population saignée par des épidémies de peste, de choléra et surtout par les guerres incessantes qui se mènent sur son territoire est en diminution constante. La Porte tente d'affirmer sa domination sur ses populations musulmanes en liquidant les féodalités qui tentent de résister. Un véritable mouvement national va se développer mais ne pourra résister à l'armée ottomane, appuyée par les puissances européennes qui, malgré leurs divergences, s'accordent pour maintenir le *statu quo* dans l'empire ottoman. Les chefs héréditaires sont assassinés ou bannis, et le Kurdistan ainsi déstructuré devient alors le théâtre d'un désordre indescriptible. Les vastes régions qui avaient, durant des siècles, appartenu entre autres aux prestigieux princes de Botan, de Hakkari, les Baban, les Soran, sont à l'abandon et livrées à la déprédation de petits chefs tribaux qui sèment la violence et l'insécurité.

Avec un certain retard dû à l'éloignement, l'isolement, la déstructuration de la société kurde, une nouvelle littérature s'épanouit. Elle a d'abord une tonalité religieuse - c'est l'époque de l'épanouissement des confréries mystiques - mais ce sont les poètes lyriques qui ont le plus de succès : Molla Khidri Ahmadi Chawaysi Mikaeli, plus connu sous le nom de Nali (1797-1856), premier poète à écrire des *qasida* et des *ghazal* en kurde central. Il est généralement considéré comme le précurseur de la poésie *sorani* et fera de très nombreux disciples.

Une nouvelle étape est franchie avec le poète Hajji Qadiri Koyi (1816-1894) dont l'œuvre se distingue par une *qasida* à contenu social dont la langue sera simplifiée pour être comprise de tous.

Parmi tous les peuples, seuls les Kurdes
sont privés du droit d'apprendre à lire et à écrire.
L'Etranger, lui, traduit tout dans sa langue
il apprend ainsi tous les secrets des peuples.
Si tu considères l'ensemble des savants kurdes
petits et grands, ils n'ont jamais lu deux mots en kurde.
Les Kurdes sont passés maîtres dans les trois langues
mais pour ce qui est de leur langue, ils sont ignorants.

Un bon nombre de ses vers sont devenus des proverbes et des maximes.

Chaikh Rezay Talabani (1835-1910) est le fondateur de la poésie satirique qu'il manie avec une certaine férocité. Il a écrit également en persan et en turc. Cette période verra naître des poètes doués : Salim ('Abdullah Beg Sahibqiran 1805-1866), Kurdi (Mustafa Beg, 1809-1851), Mahwi (Muhammad Mela Wesmani Balkhi, 1832-1906) dont les *qasida* et *ghazal* à tonalité *sufie* se distinguent par leur grande douceur; Wafayi (1836-1892), Hariq (Mela Salih; 1851-1907) Bêkhud (1878-1955)... Plus à l'est, dans le Mukriyan, au Kurdistan persan, on trouve 'Abdullah Beg Ahmad Ibrahim, plus connu sous nom de Adab, Misbah ul-Divan (La Torche de l'Assemblée, 1859-1916) dont l'œuvre, empreinte d'une grande richesse esthétique, est inspirée par l'amour qu'il portait à sa femme, Nusrat Khanum.

Le XIXe siècle voit aussi l'éveil du mouvement d'émancipation des femmes. Signalons Mâh Sharaf Khanom Kordestani (1805-1847), plus connue sous le nom de Mastura (la Chaste), épouse de Khosrow Khan Nakam, prince d'Ardalan, la première historienne du Moyen-Orient, les poétesses Mihraban (1858-1905), fille de Molla Husni Barwari, Sire Khanum (1814-1865) de Diyarbekir, Khato Khurchid (1881-1931) fille de chaikh Maaruf Kawlos, et d'autres encore.

La presse accompagne le développement du mouvement national kurde et le premier journal kurde qui porte le titre significatif de *Kurdistan* paraît au Caire en 1898. Son fondateur est Miqdad Midhat Beg, fils de Bedir Khan Pacha, prince de Djazire Botan, Les exilés kurdes qui l'entourent sont influencés par les idées nouvelles et la culture européenne et soutiennent les idées nationalistes kurdes. Ils publieront, en particulier, une condamnation des massacres des Arméniens. Ces prises de position obligent les rédacteurs du journal à déplacer le siège de la revue à Genève, Londres, Folkestone (en Grande-Bretagne) et encore une fois à Genève où paraît la dernière livraison (14 avril 1902). Le mouvement national kurde ne cessera de se développer malgré les persécutions.

Le déclenchement de la première guerre mondiale et ses séquelles modifient la situation des Kurdes. A la division du Kurdistan entre les empires ottoman et persan, en dépit de la violente opposition des Kurdes, succède la division de leur territoire entre Turquie, Perse/Iran,

Iraq et Syrie, sans compter l'existence de communautés dans le Caucase soviétique. Le sort des Kurdes, le développement de leur langue et de leur littérature dépendront du degré de libertés qui leur seront accordées par le pouvoir central de chacun des pays dont ils dépendent.

En Arménie soviétique, malgré leur petit nombre (moins de 2% de l'ensemble de la population kurde) les Kurdes sont considérés comme une "nationalité" avec reconnaissance de leur langue. Leurs communautés ont bénéficié de l'encouragement de l'Etat arménien et disposé d'écoles, d'une presse, d'émissions radiophonique, d'éditions. Il fallut d'abord élaborer un alphabet et c'est le latin qui fut choisi. L'analphabétisme est bientôt vaincu et une élite intellectuelle s'épanouit : Emine Avdal (1910-), Hajjiye Jindi (1908-1990), le poète Jasim Jalil (1908-) qui, dès 1930, fait paraître ses premières œuvres dans le bi-hebdomadaire *Riya Taze* (La voie Nouvelle) publié à Erevan, puis participe aux quatre "Almanachs des Ecrivains soviétiques kurdes" ainsi qu'à d'autres recueils. Le poète Wazire Nadir (1911-1947) publie en 1935 une pièce de théâtre *Reva Jin* (Le Rapt)... Arabe Chamo (1897-1978), le plus fécond des romanciers kurdes, publie également en 1935 "Le Berger kurde", un roman autobiographique. Repris et augmenté, ce roman reparait en 1958 sous le titre de "L'Aube". L'auteur y décrit, avec poésie et talent, dans le détail du quotidien, son enfance de pâtre. Son *Dimdim*, premier roman en *kurmanji*, est publié en 1966. Il a pour fondement la célèbre épopée narrant la défense héroïque au début du XVII^e siècle de la forteresse *Dimdim* sous le commandement du Khan-au-bras-d'Or, prince des Baradost, contre les agresseurs séfévides.

Durant la période du mandat français en Syrie, la langue et la littérature kurdes connaîtront une période d'épanouissement remarquable. Les intellectuels kurdes qui ne pouvaient plus vivre dans la Turquie kémaliste, se regroupent à Damas autour de l'émir Djeladet Bedir Khan (1893-1951) et de son frère l'émir Kamuran Bedir Khan (1895-1979), artisans inlassables de la promotion culturelle kurde. Ils mettent au point un alphabet latin, proche de celui qui venait d'être adopté en Turquie et qui sera diffusé dans les revues *Hawar* (L'appel, 1932-1943), *Ronahi* (La clarté, 1942-1944) et *Roja Nu* (Le jour nouveau, 1943-1946), au sein desquels s'effectue un important travail de recherches linguistiques, sociologiques, historiques, littéraires... révélateur des possibilités du *kurmanji* en tant que langue littéraire moderne. Parmi les auteurs, le poète Chaykhmus Hasan (1903-1984), plus connu sous le nom de Cegerxwin (Cœur Meurtri) dont les poèmes de forme classique, d'inspiration patriotique, expriment l'amour du poète pour sa patrie. Héritier de l'immense folklore kurde, il écrit souvent des fables qui sont des paraboles transparentes où l'auteur appelle à l'union des Kurdes.

Joyce Blau

L'hiver est venu et c'est un fameux hiver.
La neige a blanchi ces montagnes et ces alpages.
Tantôt elle est venue en flocons, la neige blanche comme coton,
Tantôt par-dessus le clapotement des pluies.
Murmures et soupirs de cent vallées, de cent ruisseaux
Gorges et défilés s'emplissent de brouillards et de brumes.
Les bêlements des bouquetins passent à travers les arbres
Et le joli gloussement des perdrix mâles par-dessus les rochers.
Dans les hauteurs s'entend le cri de la grue-qui-s'est-brisé-les-ailes
Elle a perdu sa route, les traces et vestiges ont été son mirage.
Loin de sa troupe, elle est restée, cette grue malheureuse
Comme moi son cœur est triste et blessé, sans espoir.
Il ne sait plus s'il fait chaud, s'il fait froid, ce cœur meurtri
Janvier et février sont pour lui comme juin.
Cette grue, c'est la grue de notre Patrie de là-haut,
Son perchoir et son nid, les ennemis en ont fait des ruines.
Notre grue a quitté son campement par force
Elle ne peut plus y retourner, comme un homme sans âme.
Des chasseurs assassins ont mis le canon de leur fusil
Sur la poitrine de ma grue, Miséricorde.
En bas, en haut, à droite, à gauche, au milieu
Ils sont venus, ma grue, avec des cris et des fanfaronnades.
Eh oui, grue, qui de ta troupe es tout simplement tombée
Où que nous allions, c'est l'assassinat ou les fers.
Mais ne crains point ce monde tortueux et de travers
Qu'on prend parfois pour le printemps et parfois pour l'hiver.
Tu n'es pas seule à avoir le cœur meurtri, grue, et je ne suis pas seul
Retourne à l'Ararat, à Sassoun, parmi les Kurdes.
Regarde les jeunes gens, au cou large et au cœur triste
Nus, pieds-nus, affamés, sans nourriture ni provende.
Au-dessus d'eux les avions ennemis filent
En bas, c'est le crépitement de la fusillade et du canon.
Les potences, au Kurdistan, grincent sans cesse
On y pend les nobles kurdes.
Grue, que te dirai-je donc? C'est une grande honte pour nous
D'être en fuite de notre patrie, le Kurdistan
Toi, Cœur blessé, et moi, Cegerxwin, que ferons-nous
Rejetons des Kurdes, ignorants, pauvres et misérables.

Il faut aussi citer Uthman Sabri (1905-1993), un conteur-né, les poètes Rachid Kurd (1910-1968) et Qadrican (1914-1972), Nuradin Zaza (1919-), etc. Mais après la seconde guerre mondiale, dans la Syrie indépendante, les Kurdes perdent leurs libertés et les écrivains prennent le chemin de l'exil.

La Turquie kémaliste poursuit une politique d'assimilation forcée des millions de Kurdes. Au nom de l'unité nationale, le kurde, qualifié

La littérature kurde

d'archaïque et de rétrograde, doit disparaître. Les écoles et les publications kurdes sont interdites, leur identité niée. Les mots "kurde" et "Kurdistan" sont effacés du vocabulaire officiel et les Kurdes sont dès lors des "Turcs montagnards" vivant en "Anatolie orientale" ou "à l'Est". Les révoltes succèdent aux répressions sanglantes, et une chape de plomb recouvre le Kurdistan qui devient zone interdite jusqu'au début des années 1960.

En Perse (Iran en 1935), comme en Turquie, les autorités mènent une politique d'assimilation du peuple kurde. Les écoles et les publications kurdes sont strictement interdites. Les intellectuels ont recours à la contrebande pour se procurer de la littérature kurde publiée en Iraq. La grande période de la langue et la littérature kurdes est, à la fin de la deuxième guerre mondiale, celle de la République du Kurdistan, qui malgré sa brièveté - elle ne dura que onze mois - amena un essor des lettres kurdes. La sanglante répression qui suit la chute de la République, contraint les intellectuels kurdes à l'exil : les poètes nationaux Hemin (Muhammadi Amini Hasan Chaikhulislami, 1921-1986) et Hajar (Abdulrahman Charafkandi, 1920-1991), avec le nouvelliste Hasan Qizilji (1914-1985), se réfugient en Iraq, tandis que Rahimi Qazi (1929-1992) prend la route de Bakou.

Le centre de la vie culturelle kurde se transporte en Iraq, sous influence britannique, où l'identité kurde est reconnue. Mais les Kurdes, devenus citoyens du jeune Etat Iraquien arabe, où une communauté de vie intellectuelle est imposée à tous, sont contraints d'adopter l'alphabet arabe bien que, sur le plan technique, cet alphabet se prête mal à la transcription du kurde dont le système vocalique n'est pas accessoire mais fait partie du radical. Le département de l'éducation publie en 1920 le "Premier livre de lecture kurde" destiné aux écoles kurdes. A Bagdad, Arbil (Hawler, en kurde) et surtout Sulaimaniya, la production littéraire va aller en se développant dès la seconde partie des années 1920. Le contact avec l'Occident (traductions de Pouchkine, Schiller, Goethe, Byron, Shelley) sort les Kurdes d'Iraq de leur isolement et bientôt bouleverse les données poétiques. L'innovation, dans une première étape, réside dans le contenu : expression des sentiments d'amour, de désespoir, de colère. La poésie traditionnelle est enrichie par la relation avec le monde intérieur de l'auteur. Cependant la thématique réaliste, patriotique et sociale domine et reflète l'événementiel. Le poète chante l'amour de la patrie, la gloire de la liberté. Caractéristique de cette tendance nouvelle est le poème "Les Etoiles et moi" de Piramerd (Hajji Tawfiq, 1867-1950)

Les étoiles lointaines brillent dans la nuit
Aussi tristes que moi, elles n'ont ni repos ni sommeil.
Il y a des années que nous connaissons, elles et moi, des nuits de
veille
Combien de fois ne posons-nous pas, elles et moi, la tête sur
l'oreiller.

Joyce Blau

Hier, à l'aube, elles pleuraient sur mon sort
Misérable parmi amis et ennemis, elles me voyaient perdu.
Je n'avais encore connu telle sollicitude : quelqu'un pleurait sur mon
sort comme un nuage qui crève.

C'était bien les larmes des étoiles, moi qui croyais que c'était la
rosée.

J'ai prié le vent de leur demander la raison de leur tristesse
Car les étoiles ne sont pas comme nous : elles sont près de la cour du
Seigneur.

Leur messenger, à l'aide de la rosée, avait écrit sur l'herbe
"Le rayon de la douleur des Kurdes a atteint le firmament
Le cri des Kurdes du Nord est parvenu au ciel
C'est le souffle de leurs soupirs qui fait couler nos larmes".

Ahmed Mukhtar Jaf (1897-1935) dont la production poétique oscille du romantisme au social, Hamdi Fattah Beg Sahibqiran (1878-1936) défendra la lutte commune des peuples kurde et arabe, comme le feront Abdulwahid Nuri (1903-1946), Zewar (Abdullah Muhammad, 1875-1948)... En même temps que de nouveaux genres sont adoptés - drame lyrico-épique et poésie dramatique - qui permettent de rendre vivant de façon dramatique le combat des Kurdes, ce sont les cadres de la poésie classique et traditionnelle qui craquent. Dans les années 1930, les vers syllabiques proches de la poésie orale kurde font leur entrée dans la poésie. Chaikh Nuri chaikh Salih (1897-1958) est le premier à rompre avec la tradition. Il est presque aussitôt suivi par l'incomparable Goran (Abdullah Sulaiman, 1904-1962) qui abandonne le *aruz* et utilise divers rimes et rythmes dans ses poésies qui sonnent comme des hymnes révolutionnaires et dont la plupart ont été mis en musique.

L'âme

O âme, j'ignore qui tu es
toi, douce compagne de la vie,
Source des mouvements de mon corps
De la fraîcheur, de la chaleur de mes sens
De la passion de mon amour
De l'élan de ma raison, de mon cœur.
Constante compagne de ma vie
Du début jusqu'à la fin des temps.
Qui es-tu? Qui suis-je? Je ne sais
Ne suis-je pas toi? N'es-tu pas moi?
Suis-je ta vie? Es-tu ma vie?
As-tu réussi à t'y glisser ?
Toi et la vie, qui est qui?
Laquelle est la flamme de ma lampe?
Laquelle est rayon de lumière?
Chacune ? Toutes les deux ?

La littérature kurde

Je ne sais, pauvre de moi
O mystère de ma vie.
Mais il est certain
Qu'au bout du chemin c'est la séparation.
Un jour... demain, le jour suivant,
Personne ne sait comment et quand
Tu disparaîtras et le corps s'éteindra,
Un corps, avec une tombe pour tout souvenir.
Laisse-moi encore un petit moment !
Mais, ô âme, où es-tu donc ?
Le signe de ta présence, celle de ton absence :
Est-ce ton tombeau ou ta gloire ?

Ay raqib (O ennemi) de Dildar (Yunis Mela Ra'uf, 1918-1948), dont les œuvres lyriques constituent un cycle particulier, devient l'hymne national de la République du Kurdistan et est ensuite adopté par les nationalistes kurdes. Les poètes sont nombreux : Ahmad Hardi (1922-), romantique pur, Salim (Chaikh Salim chaikh Ahmad Azabani, 1892-1959), Dilzar (Ahmad Mustafa Hama agha, 1920-) qui a écrit ses plus beaux vers en prison, comme ce fut le cas de Goran et de Bekas (Faiq Abdallah, 1905-1948) dont le fils, Cherko (1940-) est la figure de proue de la nouvelle vague de poètes, Kameran Mokri (1929-1989), Kakey Fallah (1928-), Muhammad Husain Barzinji (qui signe sous les initiales *Ain-Ha-Ba*, 1922-)... Leurs œuvres paraissent dans les revues et magazines publiés à Sulaimaniya et à Bagdad.

La prose naît au moment de l'épanouissement des revues kurdes : *Peshkawtin* (Le Progrès, Sulaimaniya, 1919-1922), *Jin et Jiyan* (La vie, à Sulaimaniya, 1926-1938), *Ronaki* (La lumière, à Erbil, 1935-1936), *Galawej* (Sirius, à Bagdad, 1939-1949), *Dangi Geti Taza* (La voix du monde nouveau, 1943-1947), *Hiwa* (L'espoir, à Bagdad, 1957-1963)... sont le véhicule des essais poétiques et narratifs, des nouvelles, des nouvelles historico-légendaires... qui confirment la vitalité du *sorani*. La première nouvelle, "Dans mon rêve" de Jamil Sa'ib (1887-1950) paraît en feuilleton dès 1925 dans *Jiyanawa* (La renaissance, 1924-1925, hebdomadaire publié par la municipalité de Sulaimaniya).

Les meilleurs représentants du courant romantique, né au lendemain de la première guerre mondiale, sont Piramerd (Tawfiq Mahmud, 1867-1950), Husain Hozni Mukriyani (1893-1947), ... traitent de problèmes sociaux, de la femme, de l'éducation, de la famille, tandis que "Une question de conscience", nouvelle écrite en 1926 par Ahmad Mukhtar Jaf (1898-1935), qui est un pamphlet contre la corruption, ne paraît qu'en 1970.

La trêve conclue entre les autorités irakiennes et les insurgés kurdes (1970-1974) est l'occasion d'un essor considérable de la littérature kurde en Iraq. Elle aura une influence décisive sur le développement littéraire des Kurdes en Iran, en Turquie ainsi que dans la diaspora kurde en Europe.

Les auteurs kurdes ont enfin la possibilité de publier leurs œuvres sans contrainte en Iraq. Parmi les nombreux essais qui foisonnent, à côté d'œuvres d'érudition, il est difficile de faire un choix. Ibrahim Ahmad (1914-), homme politique, poète et romancier kurde peut, en 1972, publier "La douleur du peuple" roman qui contribue à la définition du réalisme socialiste au Kurdistan. Ce premier roman, écrit en *sorani* et dont les premiers chapitres avaient paru dans *Rizgari* (Libération), relate la lutte des Kurdes rendus conscients. Marif Barzinji (1921-1963), le fécond Husain Arif (1937-), qui avec "La Ville" (1987), où il aborde le problème national dans la région de Sulaimaniya, inaugure une nouvelle étape dans la prose kurde. Il est suivi par le poète Abd ul-Razzak Bimar (1936-) qui se spécialise dans le théâtre et fait paraître "La nuit de noces" (1960), et "le Spectacle du Kurdistan" (en vers, 1961), Qaus Quftan (1936-) publie d'excellents recueils de nouvelles et de contes, Mam (Muhammad Mawlud, 1927-), Abdullah Sarraj (Abdullah Najim, 1937-) ...

Les poètes kurdes Hejar et Hemin, persécutés en Iran, se réfugient en Iraq où ils peuvent enfin publier leurs œuvres. Il en est de même pour le talentueux Hasan Qizilji (1914-1985), nouvelliste doué d'un exceptionnel sens de l'observation, qui publie en 1973 un délicieux recueil sous le titre de "Le sourire du mendiant".

De nombreuses femmes participent à l'élan littéraire : les nouvellistes Ahlam Mansur (1951-), Shirin K (qui a réussi à conserver l'anonymat), Galawêj (Sajida Salih Fattah, 1930-) la première romancière kurde, les poétesses Mahabad Qaradaghi (1966-) et Kajal Ahmad (1967-)...

Durant cette rare période de liberté, phénomène qui se répétera dans d'autres circonstances, de nombreux Kurdes, vivant dans différentes régions d'Iraq et qui jusque-là s'étaient relativement intégrés dans la vie intellectuelle arabe, vont se "kurdiser". Journalistes, historiens, linguistes, ingénieurs... vont écrire en kurde.

La création littéraire, qui se développait de façon remarquable, va subir les contrecoups de l'échec de l'insurrection kurde en 1974. Les guerres irano-iraquiennes, la Guerre du Golfe et leurs conséquences ont des suites catastrophiques sur la production littéraire kurde. Poètes et écrivains ont recours aux maigres ressources des presses des *peshmerga* (maquisards kurdes). Cherko Bekas fait paraître *Halo* (l'Aigle, 1986), triple recueil de poèmes. Sur les mêmes presses paraissent le beau roman lyrique *Haras* (L'avalanche 1985) ainsi que *Tola* (La vengeance,) de Muhammad Mokri (1952-), le plus doué des romanciers contemporains. Le magazine *Nûserî Kurdistan* (L'écrivain du Kurdistan) paraît dès 1981, ainsi que *Gizing* (Le Rayon)...

Au début des années 1970, les écrivains et poètes kurdes de Turquie et de Syrie, pays dans lesquels toute expression culturelle kurde est interdite, se réfugient en Europe où ils rejoignent les centaines de milliers de travailleurs kurdes immigrés. L'attitude des pays d'accueil européens à l'égard des immigrés a varié.

C'est en Suède, qui pratique une politique active d'intégration des immigrés en favorisant leur identité culturelle, qu'on assiste à une remarquable renaissance de la littérature *kurmanji* qui s'étiolait faute de liberté. Aux Kurdes (12.000 environ), dont l'identité est officiellement reconnue, les autorités suédoises attribuent des subsides relativement importants pour le développement de leur culture et l'éducation de leurs enfants. Les intellectuels kurdes se regroupent autour de maisons d'édition qui font paraître des magazines, des revues, des livres en kurde. Il a fallu beaucoup de courage et de persévérance à ces jeunes intellectuels, exilés dans une contrée aussi éloignée de leur patrie, pour "kurdiser" leur écriture alors qu'ils écrivaient jusqu'ici en turc, seule langue enseignée en Turquie. Il leur fallait tout ré-inventer.

Poètes et écrivains font d'abord paraître leurs œuvres dans des revues et magazines : *Armanç* (Le but, n° 1, mai 1979, Spanga), *Berbang* (L'aube, n° 1, juillet 1982, Stockholm), *Roja Nû* (Le jour nouveau, n° 1, 1983, Stockholm), *Tchuwartchira* (Le carrefour, n° 1, février 1986, Spanga), *Bergeh* (Perspectives, n° 1, 1989 Stockholm, *Nûdem* (Les temps nouveaux, n° 1, 1992, Morgongava)... Les maisons d'édition spécialisées dans la publication d'œuvres kurdes se multiplient. Les éditions *Jîna Nû* (La vie nouvelle, Uppsala), *Roja Nû* (Le jour nouveau, Stockholm), *Welat* (Le pays, Stockholm), *Çanda kurdî* (La culture kurde, Stockholm), *Kurdistan* (Stockholm), *Deng* (La voix, Bora), *Kitebkhana Sara* (La librairie Sara, Stockholm), *Komela jinên Kurdistanê li Swêdê* (Association des Femmes du Kurdistan en Suède, Stockholm) et bien d'autres, font paraître les œuvres des écrivains du Kurdistan septentrional. Ils publient à partir de 1980 six recueils poétiques du vieux poète Cegerxwin, écrits depuis plus de vingt ans; deux recueils de poèmes de Gundî (1981 et 1986) ainsi que les œuvres poétiques de Rojên Barnas (1945-), Firat Ceweri, Seydayê Kelesh (1930-), de Kemal Burkay (1937-). Emine Bozarçlan fait paraître une série de contes pour enfants. Le journaliste et écrivain Mahmut Baksî (1944-), est le premier membre étranger élu au Comité directeur de l'Union des Ecrivains Suédois. Le talentueux Mehmed Uzun, l'un des plus brillants romanciers kurdes contemporains (1954-), auteur de plusieurs romans à succès, l'a remplacé dans cette fonction. Bavê Nazê (1940?-), Nûrî Shemdîn, Ahmet Cantekin, Shahînê B. Sorekli (1946-), Ihsan Aksoy (1944-) font paraître leurs œuvres. Des spécialistes publient des manuscrits inédits kurdes suivis de commentaires et d'annotations.

Des maisons d'édition spécialisées dans les publications en sorani (kurde central) font paraître *Mamostaye Kurd* (Le maître kurde, n° 1, avril 1985, Stockholm), *Serdemi Nwe* (Les temps nouveaux, Stockholm), *Ala* (Le drapeau, n°1, 1988, Uppsala), *Rabûn* (Le soulèvement, n° 1, 1992 Stockholm), *Runakbiri* (Clairvoyance, n° 1 mars 1992, Stockholm), où Ferhad Shakely (1951-), Anwar Qadir Muhammad, Jamshid Haydari, Hama Said Hasan, Rizgar Abdullah, Rafiq Sabir, et d'autres poètes et

écrivains kurdes originaires d'Iraq et d'Iran, publient poèmes et nouvelles.

Le poète, écrivain et linguiste Mehmet Tayfun publie des textes zaza et s'emploie activement à développer cette langue qui est parlée par plusieurs millions de Kurdes en Turquie. Il aura des disciples, et des intellectuels d'origine zaza font paraître des revues culturelles parmi lesquelles *Ayre* (Le Moulin, n° 1, début 1986, Stockholm), *Piya* (Ensemble, n° 1, avril 1988, Skärholmen)...

Avec les dizaines de titres paraissant en kurde chaque année, la Suède est devenue le centre de la plus grosse production littéraire kurde.

En ex-République fédérale d'Allemagne, Bali Xan et Rohat font paraître en 1982 une anthologie de la poésie kurde, et le jeune romancier Brîndar (Ziwer, né en 1963 à Hatke, dans la région de Nisibin, au Kurdistan de Turquie) fait paraître deux romans. Derwesh M. Ferho publie ses poèmes en Belgique,

En France, une douzaine d'intellectuels kurdes - rejoints plus tard par quelques centaines d'autres intellectuels vivant dans divers pays européens et américains - fondent en février 1983 le premier institut scientifique kurde en Occident. Devenu, en 1993, Fondation d'utilité publique, l'Institut kurde de Paris se donne pour but de promouvoir la langue, la littérature et la culture kurdes. En faisant paraître une revue semestrielle *Hêvi/Hiwa* (L'espoir, n° 1, septembre 1983, Paris), en *kurmanji*, *sorani* et en *dimili/zaza*, l'Institut a été le premier à encourager le développement du *dimili/zaza*. Il organise au printemps et en automne de chaque année un séminaire au cours duquel des écrivains kurdes *kurmanji* étudient les problèmes de l'écriture et de la modernisation de leur langue. Le bulletin *Kurmancî* (n° 1, printemps 1987, Paris) est publié à l'issue de chaque séminaire.

D'autres centres culturels animés par de jeunes intellectuels voient le jour : The Kurdish Cultural Centre à Londres, fondé en 1984, fait paraître la revue *Peyv* (Le mot, n° 1, juillet 1987, Londres), The Kurdish Library, à New York (1986), fait paraître régulièrement *The Kurdish Times* (revue semestrielle, n° 1, printemps 1986, New York), l'Institut kurde de Bruxelles (1989). Des centres et associations sont créés en Allemagne, en Hollande, en Suède, en Suisse, en Australie, aux Etats-Unis, tous ont pour but de promouvoir la langue et la culture kurdes.

La chute de la monarchie pehlevie en Iran suscite de vifs espoirs dans la population kurde. Les partis politiques kurdes, qui réclament l'autonomie du Kurdistan d'Iran, donnent la priorité dans leur programme à l'enseignement de la langue kurde et au développement de la littérature et de la culture kurdes. De nombreux écrivains et poètes assistent au premier "Congrès des intellectuels kurdes" qui se tient à Mahabad les 25-27 septembre 1986. Mais leurs efforts s'avèrent vains puisque les publications kurdes sont soumises à une stricte censure. Les publications qui paraissent ne correspondent pas aux aspirations

La littérature kurde

des Kurdes. Bravant les interdits, Ahmad Qadi (1935-) fait paraître "Le lien" (1981) et Hawar (Ali Hasanyani, 1939-) "La ville détruite" à Urumiye en 1984 qui traitent de problèmes sociaux. Les poètes Fatih Chaikholeslami (1936-) et Suwarey Ilkhanizada (1936-) publient leurs œuvres clandestinement. La langue kurde n'est toujours pas enseignée dans les écoles au Kurdistan d'Iran, ni à l'université. Les Kurdes ne sont pas autorisés à publier un quotidien. Mentionnons le seul mensuel littéraire et culturel, *Sirwa* (Le vent du matin) qui paraît régulièrement depuis le printemps 1985, à Urmiya, et qui lui aussi est soumis à la censure.

Lorsqu'en 1991, sous la pression des démocrates kurdes et des organisations internationales des Droits de l'Homme, la coalition gouvernementale turque, présidée par M. Turgut Ozal reconnaît la langue kurde, après soixante-dix ans d'interdiction totale, et de ce fait l'existence d'une entité kurde en Turquie, les intellectuels kurdes se regroupent pour faire paraître des journaux, des hebdomadaires, des magazines kurdes. A Istanbul, Ankara et Diyarbekir, les maisons d'édition *Deng* (La voix), *Sosyal Yayinlari* (Les éditions sociales), *Demokrasi Yayinlari* (Les éditions démocratiques), *Komal* (Association), *Yön Yayıncılık Ltd.*, *Güney Yayıncılık*, *Alan Yayıncılık*, *Dilan Yayinlari*, et bien d'autres, publient des livres en kurde et des ouvrages scientifiques en turc traitant de la langue, la littérature, l'histoire et la culture kurdes. On traduit les études de spécialistes européens (Vladimir Minorsky, Basile Nikitine, Thomas Bois, Roger Lescot, William Eagleton Jr., Martin van Bruinessen, M. A. Gasratian, M. S. Lazarev, Jalile Jalil ...). Les maisons d'édition reproduisent les œuvres kurdes publiées en Suède. Bravant les multiples difficultés, les interdictions, les menaces, malgré l'assassinat de dizaines de leurs écrivains et journalistes - Musa Anter, né en 1917, est assassiné à Diyarbekir en septembre 1992 - les patriotes kurdes ont fait paraître depuis 1991 plusieurs centaines de titres en Turquie.

Tout au long de leur histoire mouvementée, les Kurdes ont lutté inlassablement pour la préservation de leur identité culturelle. A l'époque moderne, d'abord au sein de vastes empires multi-ethniques, et ensuite dans les Etats-nations entre lesquels leur pays - le Kurdistan - s'est trouvé partagé au lendemain de la première guerre mondiale, le difficile combat des Kurdes pour la reconnaissance de leurs droits nationaux est étroitement lié à l'épanouissement de leur langue et de sa littérature. L'éclosion de poètes, d'écrivains, d'intellectuels kurdes en Iraq et en U.R.S.S. d'abord, ensuite en Iran et aujourd'hui en Turquie, illustre de façon frappante le parallélisme entre développement national et développement culturel.

Paris
INALCO
Octobre 1994

Bibliographie sélective en langue française

- T. Bois, "La littérature kurde", in : *Islamologie*, Beyrouth 1957-1963; "Kurdes et Kurdistan : Folklore et littérature", in *Encyclopédie de l'Islam*, 2e éd., V., 1981.
- A. Jaba, *Recueil de notices et de récits kourdes*, Saint-Petersbourg, 1860.
- R. Lescot, "La littérature kurde"; in : *Histoire des Littératures*, Paris, Gallimard, "Pléiade", 1977, 795-805, *Textes Kurdes*, t. I, Geuthner, 1940; t. II Beyrouth, Institut français de Damas, 1942.
- J. Blau, *Mémoire du Kurdistan, recueil de la tradition littéraire orale et écrite*, Paris 1984; "Kurdes (Folklore et littérature)", in : *Dictionnaire Universel des Littératures*, P.U.F. 1994 vol. 2, pp. 1952-1955.

LA CULTURE MATÉRIELLE DES KURDES SYRIENS ET TURCS

Karin KREN

L'étude de la culture matérielle est importante pour la connaissance d'une culture. Elle l'est d'autant plus pour la culture kurde qu'elle est menacée*. Je ne donnerai ici qu'un bref aperçu de la diversité de la culture kurde, et je mettrai l'accent sur quelques aspects seulement.

Pour l'ethnologie, la culture matérielle ce n'est pas seulement des objets beaux et artistiques, mais surtout des objets utilisés quotidiennement. La tâche principale, parfois ingrate, de l'ethnologue consiste à attribuer à ces objets de la vie quotidienne une fonction sociale. Au cours de l'enquête sur le terrain, il doit alors caractériser les processus technologiques, la forme, la fonction et l'utilisation des objets. Son approche des objets relève de deux sciences, la technologie et l'ergologie. La technologie est la science de la fabrication des objets par des procédés chimiques et physiques, l'ergologie celle des formes et utilisations des objets.

La classification technologique correspond à celle des matériaux - distinction du travail de la pierre, du bois, du tissu, des os - mais aussi des procédés, céramiques ou métallurgiques par exemple. La caractérisation des procédés technologiques de fabrication, accorde une grande importance à leur intégration structurelle et fonctionnelle dans la culture.

Le principe de classification ergologique est le champ de l'application. On distingue outils et armes d'après leur utilisation (chasse,

* Texte traduit de l'allemand par Irene Buchmayer.

pêche et combat), instruments agricoles, vêtements et bijoux (tatouages et déformations inclus) ainsi que les formes d'habitation. En se basant sur la science des matériaux, les deux méthodes, l'ergologie et la technologie, sont indispensables à la description et à la caractérisation d'une culture. Un important instrument méthodologique a été développé par l'anthropologue américain George Peter Murdock dans "Outlines of Cultural Materials"¹. Cette œuvre propose les paramètres nécessaires à la caractérisation d'une culture et représente un instrument indispensable à l'enquête sur le terrain. Une documentation exacte sur les procédés technologiques, l'utilisation et l'application des objets ne permet pas seulement d'établir des parallèles inter- et intraculturels, mais aussi de relever et de combler des lacunes de la littérature existante.

L'origine d'un objet doit être étudiée en remontant jusqu'au producteur. Le milieu social doit être caractérisé de façon détaillée pour obtenir des informations sur la division sexuelle et sociale du travail. On constate par exemple que la plupart des orfèvres du Kurdistan étaient des juifs et que les Nestoriens s'étaient spécialisés dans la fabrication de tissus en poil de chèvre dans la région de Hakkari, en Turquie.

La terminologie des procédés de fabrication et des ustensiles doit être rapportée dans la langue régionale. Pour la culture kurde, c'est d'autant plus important que l'emploi du kurde est interdit dans toutes les régions du Kurdistan sauf dans la zone protégée du Nord de l'Irak. Le kurde qui n'est ni enseigné, ni transmis par l'écrit, est ainsi soumis à de nombreuses infiltrations d'expressions non-kurdes. Tous ceux qui s'occupent de la langue kurde soulignent les différences importantes entre régions, locuteurs, sexes et âges. Lors de mes enquêtes sur le terrain dans le Kurdistan syrien, j'ai pu constater que le kurde parlé par les hommes diffère largement de celui des femmes, conséquence logique des contacts socio-économiques des hommes avec l'environnement arabe et turc².

L'âge d'un objet doit être déterminé et l'on doit vérifier si les processus de production traditionnels sont encore utilisés et transmis.

Toutes ces indications doivent être clairement enregistrées. Il faut en outre consulter la littérature correspondante pour étayer les résultats obtenus au cours des enquêtes sur le terrain ou pour combler les lacunes relevées dans cette littérature.

¹ Murdock, G.P. et al.: "Outline of Cultural Materials". *Yale Anthropological Studies*, Volume II, Yale University Press 1945

² Lors de ma première enquête sur le terrain, j'ai dressé une liste d'environ 2 500 mots utilisés sur place. Leur standardisation a révélé que seulement un tiers est kurde tandis le reste est d'origine arabe ou turque. Ces mots sont en partie "kurdisés", c'est-à-dire qu'on les conjugue par ex. à l'aide de terminaisons kurdes.

La culture matérielle des Kurdes

Tous ces paramètres sont (avec l'histoire orale et l'histoire personnelle relevées sur place) des indices des transformations d'une culture. La totalité de la culture matérielle reflète la stratification sociale d'une société. Ainsi une culture matérielle consciencieusement caractérisée peut-elle être la base d'études comparatives approfondies.

Peu de documentation existe sur la culture kurde. En dehors des premières recherches de H. H. Hansen qui, dans les années 50, a réuni pour le Musée national de Copenhague environ 100 objets provenant du Kurdistan irakien¹, existe une collection à Leipzig² et une autre de vêtements traditionnels du Proche Orient qui comprend des costumes kurdes³. Il semble qu'existent d'autres collections kurdes au musée Horniman à Londres et au musée ethnologique de Berlin, mais la documentation à leur sujet fait défaut⁴. C'est pourquoi il faut insister sur l'importance et la valeur exceptionnelle du Musée ethnologique de Vienne qui dispose d'une collection de plus de 1000 objets de toutes les régions du Kurdistan. La plus grande part de ces objets sont d'usage quotidien : tapis, vêtements, instruments agricoles et ménagers ainsi que des bijoux. Les objets ont été réunis par un collectionneur autrichien au cours des 25 dernières années. Le musée ethnographique abrite en outre dans sa collection kurde des objets probablement uniques en leur genre comme l'équipement complet d'un guerrier kurde : veste en peau et pantalon en poil de chèvre, bottes en cuir rouge, étriers en fer forgé avec des incrustations d'or, poignard et rondache. Ces objets ont été collectionnés par un voyageur autrichien du XIXe siècle et représentent vraisemblablement une documentation unique sur la société kurde du siècle passé.

Naturellement la culture matérielle kurde est loin d'être homogène. Ses manifestations concrètes dépendent de différents facteurs, sa variété reflète la diversité des régions de résidence, de l'économie et des structures sociales. Il faut prendre en considération l'environnement écologique (haute montagne ou steppe), les structures socio-économiques (tribus nomades, semi-nomades ou sédentaires, sociétés rurales ou urbaines), l'influence de l'environnement non-kurde ainsi que les conséquences de la migration temporaire ou permanente. De plus, il ne faut pas oublier l'intention des Etats voisins d'assimiler la population kurde.

¹ Hansen, H.H.: *A kurdish woman's life*, National museet Kopenhagen, VIII/1961

² Stein, L.: "Eine neue Sammlung iraqischer Ethnographika im Museum für Völkerkunde zu Leipzig", Teil II, 3 Kurden und andere nationale Minderheiten", *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, Band XXI, 1965, pp 81-90

³ Scarce, J.M.: *Middle Eastern Costume from Tribes and Cities of Iran and Turkey*, The Royal Scottish Museum, Edinburgh 1981

⁴ Cette énumération ne tient pas compte des collections de tapis kurdes.

La description qui suit de la culture matérielle kurde se base principalement sur les résultats de mes enquêtes sur le terrain dans le Kurdistan syrien¹.

Vêtements et bijoux

Vêtements

Les vêtements traditionnels d'une femme kurde syrienne se composent d'un pantalon long et léger, *derpa*, d'un sous-vêtement, *cilê binî*, d'une robe, *kiras*, d'un manteau, *xaftan*, d'un tablier, *bervenek*, et d'un foulard, *destmal*. Les femmes plus âgées mettent encore un corselet sans manche qu'elles portent sur la robe appelé le *sixme*. Le *xaftan* se caractérise par des fentes sur les côtés qui vont jusqu'aux hanches, les parties latérales étant nouées dans le dos. Une variante, le *malut*, n'a pas de fentes et vient, paraît-il, des Bédouins. Les femmes le mettent surtout en hiver. Tous, hommes et femmes, portent des chaussures en plastique appelées *sol* ou *qondere*; s'il y a encore des sabots, on les appelle de façon onomatopéique *qabqab*.

La coiffure diffère selon l'âge et la position sociale : dans la vie quotidienne, les jeunes filles mettent un simple foulard, le *destmal*, attaché derrière la nuque ou sous le menton. Les jeunes femmes mariées portent un foulard en soie de 140x140cm, le *koton*, qu'elles arrangent de façon typique autour du menton, du front et de la partie supérieure de la tête, puis elles le nouent à la partie postérieure de la tête. Les femmes âgées et aisées mettent en plus autour de ce *koton* un foulard en damas multicolore de même dimension avec des ficelles de 140x140cm. Ces *shars* sont spécialement produits en vert et en lilas pour les femmes kurdes dans les usines de tissage d'Alep. Les femmes très âgées et surtout les veuves mettent en plus un turban noir, *amo*, sous le *koton* blanc. Autrefois, *xaftan* et *kiras* étaient en coton ou en soie, le *bervenek* en velours ou en dentelle, mais aujourd'hui, les vêtements sont souvent faits en tissus synthétiques.

Le costume de fête des femmes kurdes semi-nomades des pâturages montagnards du Taurus oriental se composait de manteaux somptueux, *fistan*, tissés en poil de chèvre et brochés de fils d'or ou

¹ En 1988 et 1990, j'ai mené deux enquêtes sur le terrain dans le Mohafazat d'Alep, dans la tribu Mîr, membre de la confédération des tribus de Berazî. Je me sers des termes utilisés sur place, l'orthographe suit celui du dictionnaire *Kurdî-Elmanî* de Feryad Fazil Omar, Berlin 1992. Le traitement de texte utilisé n'ayant pas le "s" avec cédille, celui-ci est transcrit par "sh".

d'argent. Comme coiffure on se servait de magnifiques foulards en coton de 1,5m x 1,5m, les *posi* ou *pûshî*, avec des ornements en argent et des pompons multicolores. Ce costume traditionnel était complété par une écharpe qui était non seulement décorative, mais protégeait les reins du froid.

Le tatouage, dû à l'influence bédouine, est une particularité des femmes kurdes de Syrie. Ce sont surtout les femmes entre 40 et 50 ans qui sont souvent richement tatouées au front, au menton et à la main. Les tatouages sont appliqués par des gitanes qui introduisent soit de la bile de chèvre soit un mélange de lait et de suie sous l'épiderme. Ces tatouages ne sont pas uniquement esthétiques, mais ont aussi une signification magique et curative. On retrouve ainsi souvent le motif du scorpion, de l'épi et du cercle, celui-ci étant souvent interprété comme symbole du puits. Aujourd'hui, on se contente de tatouer des points au dos de la main, des traits à l'extérieur du nez ou sur la lèvre inférieure; chez les hommes, on trouve quelquefois des points à la tempe ou au bout du nez.

Les vêtements traditionnels de l'homme s'appellent *shal* et *shapik*, ce qui signifie pantalon et veste. Les hommes du département Ain el Arab en Syrie ne s'habillent plus selon la tradition kurde; soit ils portent le vêtement arabe, soit des vêtements influencés par l'Occident. Il ne s'agit pas d'un fait récent, le géographe allemand Ewald Banse notait déjà en 1913 que les kurdes entre Birecik et Nizip s'habillaient en costume syro-mésopotamien¹. De même, Mark Sykes disait des kurdes de cette région qu'ils étaient "partly arabized"². Un exemplaire remarquable de *shal u shapik* datant de la première moitié du siècle existe cependant au Musée de l'Homme à Paris (Département Asie)³.

Les *shal u shapik* sont tissés en poil de chèvre finement filé. L'art de la fileuse consiste à filer à l'aide d'un fuseau, le *teshî*, un fil très long qui donne au tissu un reflet de soie caractéristique. Le tissage se fait traditionnellement sur un métier à pédale de 30cm de large, mais d'une longueur pouvant atteindre 6m. Après le tissage, on soumet les lés à un processus de pressage qui leur donne l'apprêt permanent typique lui aussi du *shal u shapik*. Une chemise sans col dont les volants sont enroulés autour des manches complète le *shal u shapik*. Les producteurs traditionnels de ce tissu en poil de chèvre étaient les

¹ Banse, Ewald: "Auf den Spuren der Bagdadbahn", *Abenteuer und Forschung im Orient*, Bd. IV, Weimar 1913:147

² Sykes, Marc: "The kurdish tribes of the Ottoman Empire". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, London 38, 1908: 451-486

³ Rondot, Pierre: "Vêtue masculine et artisanat du vêtement chez les Kurdes de la Haute Djéireh Syrienne à la veille de la Deuxième Guerre Mondiale", *Bulletin d'Etudes orientales de l'Institut Français Damas*, 1972, 25:258-267

Chrétiens nestoriens. En raison des migrations récentes en Turquie de l'est, il est difficile de dire si cet artisanat traditionnel existe encore.

Les kurdes ruraux du Kurd Dagh à l'Afrin portent le *sherwal*, pantalon bouffant, très large de la taille et du fond, plissé et serré à la ceinture. Les hommes âgés et renommés de la région Ain el-Arab mettent sous la coiffure une *kippa* au crochet, offerte traditionnellement aux hommes à l'occasion d'un mariage¹. En hiver, on met quelquefois le *qaput*, manteau doublé en forme de cape.

Bijoux

Les bijoux suivent la tradition du Proche Orient, mais il est extrêmement difficile de les définir, parce que l'influence des éléments égyptiens, caucasiens, yéménites, turcs, persans, asiatiques et occidentaux est évidente. On ne retrouve cependant pas de motifs provenant du Maghreb. Il est impossible d'attribuer les motifs à des tribus précises, une classification selon le système économique (nomade, sédentaire, urbain ou rural) est cependant possible. Lorsqu'on parle de bijoux kurdes, il s'agit de ceux qu'ils portent.

Les bijoux offerts à la jeune mariée sont en quelque sorte son assurance sociale en cas de divorce et font partie de ses biens personnels. Aujourd'hui encore, la quantité de bijoux est un élément central des négociations en vue du mariage, bien que les bijoux puissent très vite servir à payer les acquisitions communes du couple. La matière la plus souvent utilisée pour la fabrication des bijoux était l'argent, combiné quelquefois à des pierres soit précieuses, soit simplement décoratives. Grâce à la puissance magique attribuée à la couleur, les pierres pouvaient être remplacées par du verre dès lors que celui-ci avait la même couleur. Les éléments filigranés et granulés reflètent l'influence islamique, tandis que l'émail champlévé et l'émail cloisonné sont considérés comme des éléments occidentaux.

Les ceintures *qembar* constituent les bijoux les plus importants ayant une fonction pratique. Les boucles des ceintures kurdes typiques ont la forme de *boteh* ou bien elles sont rondes. Selon Berliner/Borchart les couvre-chefs en argent *taç* étaient aussi portés par les garçons². Il s'agit de disques avec des ornements en filigrane ou utilisant la technique du poussé-repoussé. Les *taç* pour les femmes ont encore des chaînes munies de breloques. Le *taç* était attaché au foulard. Une technique remarquable, utilisée encore à Damas et à Mosoul surtout, pour réaliser

¹ Aujourd'hui les cadeaux offerts aux hôtes à l'occasion d'un mariage sont en général des serviettes (de bain), *destmal*, et des chaussettes, *goren*, c'est pourquoi on les appelle *destmal-goren*.

² Berliner, R., Borchart, R.: *Silberschmiedearbeiten aus Kurdistan*, Berlin 1922

La culture matérielle des Kurdes

des ornements, est la niellure; aussi presque chaque femme kurde possède-t-elle une bague niellée. La niellure est une technique où l'on remplit des dessins gravés dans les bijoux d'un alliage fondu de cuivre, d'argent et de plomb mélangé à du borax. On obtient le lustre bleu-noir caractéristique par polissage.

En général, les orfèvres étaient juifs au Kurdistan, et arméniens en Syrie. Arbil, Mosoul, Suleimaniye et Ourmia étaient d'importants centres de l'orfèvrerie juive. Mais existaient également des orfèvres ambulants qui travaillaient chez le client.

À côté de cette parure décorative, il y a la parure protectrice. On protège les petits enfants au moyen de coussins minuscules dans lesquels sont cousues des sourates du Coran et qu'on attache aux vêtements, ils sont appelés *duabend*. Dans les sociétés rurales, des vertèbres de serpent, des squelettes de têtes de rongeurs, des dents de loup et de l'alun servent de talismans, remplaçant les garde-amulette cylindriques, triangulaires ou rectangulaires typiques de l'Islam.

Techniques traditionnelles encore en usage : poterie, tannerie, fabrication de tapis.

Poterie

L'institut d'ethnologie de l'Université de Berlin a caractérisé la poterie kurde lors d'une expédition à Siirt et Hakkari en 1958¹. Selon cette étude, la poterie était exclusivement une occupation des femmes kurdes semi-nomades dans les quartiers d'hiver. Les femmes transmettaient en général cette technique à leurs filles. Il s'agit de la technique de la poterie bourrelée : on monte le récipient à partir de bourrelets d'argile, après quoi on lisse. Selon l'utilisation prévue, on produit les objets les plus divers, tous cuits par les femmes elles-mêmes. De la multitude d'objets céramiques récents qui se trouve parmi les collections du Musée ethnologique de Vienne, on peut conclure que la technique est encore en usage, au moins de façon marginale.

Tannage

On utilise la technique du tannage à l'alun en ajoutant, selon l'utilisation envisagée de la peau, des pelures de grenade ou du sirop

¹ Christensen, N. u. D.: "Notizen zur kurdischen Töpferei", *Baessler Archiv*, Neue Folge Band VII, 32, 1959:351-359

de raisin. Avant de tanner on fait macérer la peau, *alurkirin*, on nettoie la peau à la main et on coud l'anus avec des fils de coton. Par l'ouverture du cou on remplit la peau d'une bouillie de farine, sel et *dew* (petit lait). Après environ sept jours, la bouillie a séché, le processus de décomposition permet d'arracher les poils à la main. Ensuite on tanne la peau planée à l'aide d'alun et de pelures de grenades ou à l'aide de yaourt et de sirop de raisin. Dans le cas du tannage à l'alun, on frotte l'alun, *sheb*, avec de la poudre de pelure de grenade, *hinartovil* et *dew*, contre la peau planée jusqu'à ce que celle-ci ait absorbé cette bouillie. Le résultat de la technique est une couleur jaune caractéristique. Cette peau jaune, *meshk*, sert uniquement à la production du beurre. Le tannage est répété tous les 10 jours à peu près. Pour les peaux de moutons et de chèvres qui servent au stockage du beurre fondu on combine le tannage à l'alun et le tannage à la graisse. On appelle ces peaux *hîze* et le beurre fondu *runê hîze*.

Fabrication des tapis

L'analyse des motifs, dessins, et techniques de production laisse supposer que les tapis kurdes existaient déjà à l'époque des Seldjouks. Il semble que les tapis kurdes aient exercé une certaine influence sur les motifs des tapis seldjouks. En raison de la variété des matériaux, des qualités et des dessins, il serait risqué de parler "du tapis kurde"; les tapis kurdes vont du Senneh, tapis persan très fin, au Yürük, tapis très grossier. Le tapis kurde à points noués est normalement un tapis à poil long ou mi-long aux couleurs mates. Il y a aussi les tapis de Van, dont le fond est plutôt blanc, et les tapis de Hakkari à fond bleu. En général les dessins sont géométriques et des parties nouées sont souvent combinées avec des parties tissées.

Pour leurs besoins personnels, les femmes kurdes de Syrie utilisent un métier horizontal ainsi composé :

- la poitrinière et le rouleau de chaîne se trouvent par terre et sont fixés par des piquets,
- la chaîne fait parfois jusqu'à 20 mètres,
- les pas sont formés d'une ou plusieurs perches à lisse,
- tous les éléments du métier horizontal sont fabriqués par les femmes elles-mêmes¹

Les tapis sont désignés et distingués par la technologie de fabrication et l'utilisation.

¹ Selon Ling Roth, les instruments de tissage décrits font partie du type "Madagascar mat loom" (Roth, Ling: *Studies in primitive looms*, Reprint Bedford 1977:40. Grâce aux perches à lisse immobiles, on peut préciser davantage et les attribuer à "horizontal fixed heddle loom", (Seiler-Baldinger, A.: *Textile Techniken*, Basel 1973)

La culture matérielle des Kurdes

Xalî / xaliçe est un tapis noué. *Xalî mezin* et *xalî ortê* sont des tapis somptueux qui soulignent l'importance de la chambre des hommes. *Palas* est un tissage plat qui se trouve au milieu d'une pièce. Aujourd'hui, celui-ci est souvent en plastique et peut s'acheter. *Sifre / sofreh* est un tissage plat doublé que l'on met par terre lors des repas et de la fabrication du pain. Le pain cuit, enveloppé dans le *sifre*, est ainsi conservé. A l'origine, le *sifre* est associé à la fabrication traditionnelle du pain sur le *sêl* au cours d'un mariage¹. Les Kurdes de Khorasan sont connus pour leurs *sofreh* très longs. Le terme *sofreh* montre bien le changement de sens; dans le dictionnaire allemand-kurde, publié à Vienne en 1992, on traduit *sifre* sans autre explication par "table à manger"². *Kolev* est un tapis de feutre en poil de chèvre que l'on étend le long des murs et qui sert de siège dans la vie quotidienne. *Çewal* (*çuwal, çiwal, chuwal, jowal, juwal, tschowal*) est un sac. Le même terme est employé par les turkmènes en Asie centrale et par les tribus turques en Iran et en Anatolie. Le *çewal* est une longue bande tissée de 46 x 183 cm. La taille et la forme étant toujours les mêmes, le *çewal* est aussi une unité de mesure qui vaut environ 120 kg. La matière de départ des tapis est le plus souvent la laine de mouton, quelquefois aussi le coton. Surtout en Anatolie occidentale, il y a des tapis en poil de chèvres angora extrêmement fin qui impressionnent par leur texture très dense et luisante.

Après le tonte, la toison est lavée et mise à sécher pour être ensuite cardée ce qui dispose les fibres parallèlement les unes aux autres et facilite ensuite le filage à la "rotation suivant l'axe Z". Le fil ainsi obtenu est quelquefois retordu avant d'être utilisé. En général, les tapis kurdes sont fabriqués à partir de nœuds symétriques de Gîrdes. Plus importants sont cependant les tissages plats. Leur technique de tissage est plus ancienne et demande moins de temps et de matériel. Ces produits multiples servent surtout à la vie quotidienne : couvertures, kelims, coussins, sacs sont tissés de cette manière et décorés à l'aide de techniques différentes. Une de ces méthodes s'appelle *cicim* où l'on ajoute une trame à brocher à la trame principale. Une autre technique de brochage est le *soumakh* où l'on fait glisser la trame au-dessus d'un certain nombre de fils de chaîne pour la ramener ensuite sur un nombre plus petit. Ce sont surtout les sacs à dos des kurdes de Hakkari, les *parzin*, qui exhibent cette multitude impressionnante d'ornements.

Les couleurs végétales ne sont plus utilisées, seuls les Kurdes syriens recourent encore quelquefois à la teinte jaune/marron faite à base d'une plante appartenant à la famille des lythracées que l'on ramasse après la récolte dans les champs. La teinte bleue demande beaucoup d'efforts et était souvent effectuée par les juifs du Kurdistan. La couleur bleue est obtenue à base d'indigo qui est une cuve de

¹ Néf, Gerd: "Sofreh und Ru-Korssi", *Hali*, 5, .2, 1982, p.125-126

² Amirxan: *Wörterbuch Deutsch- Kurdisch, Kurdî-Almanî*, Ismaning 1992

teinture, ce qui veut dire que la couleur bleue naît seulement de l'oxydation.

Formes d'habitation

Les kurdes du Mohafazat d'Alep vivaient traditionnellement dans des maisons en pain de sucre. Ces maisons s'adaptent bien aux grandes différences de température typiques du nord de la Syrie. Grâce à leur grand espace intérieur - dû à la coupole - les maisons en pain de sucre restent plus fraîches même en été lors des grandes chaleurs, tandis qu'en hiver elles sont plus tempérées que les maisons à toit plat. L'origine des maisons en pain de sucre s'explique d'abord par le manque de bois d'œuvre, absolument nécessaire à la construction d'un toit plat, et par la présence de loess. En Syrie du nord, les maisons en pain de sucre remontent au cinquième-quatrième siècle avant Jésus Christ¹. Dans l'histoire de l'architecture, les maisons rondes représentent la première forme d'habitation reconnue. Sur des fondements carrés, on place un toit conique à l'aide d'une fausse voûte. Normalement, deux carrés - chacun couvert d'un toit conique - forment une unité rectangulaire. Cette unité sert de cuisine et de garde-manger. Le four est construit à l'écart. La pièce qui fait fonction de salon, de chambre d'hôte et de chambre à coucher, appelée *ode*, se trouve un peu à l'écart et est couverte d'un toit plat. Devant l'*ode* se trouve - attenante ou un peu à l'écart - la terrasse *seku* qui sert de chambre d'hôte et de chambre à coucher en été. Dans ce cas, la terrasse est entourée d'une barrière en chanvre, le *çît*. Les matériaux de construction sont des briques crues séchées au soleil, les *kelpîç*, liées et recouvertes à l'aide d'un mélange de terre, d'eau et de paille hachée. Bien que l'on appelle les constructeurs *xosta* ce qui veut dire "maître d'œuvre", ils ne sont pas des spécialistes au sens strict de la distribution sociale du travail. Ils font plutôt partie de la catégorie des artisans ruraux parce qu'ils cultivent également leurs terres en plus de leur métier principal.

La ferme traditionnelle s'appelle *mal*, terme qui signifie aussi famille, et se compose d'un ou de plusieurs *koliks*, d'un *ode* et d'un *seku*. Au nombre de fils mariés qui vivent dans la maison correspond le nombre de lits, *text*, installés autour de la maison. Ces fermes traditionnelles sont en voie de disparition, et remplacées par des maisons "modernes". Celles-ci sont rectangulaires, n'ont pas d'étage, sont couvertes d'un toit plat et bâties en briques creuses de mortier au ciment. Dans ces maisons modernes, la séparation des sexes est pratiquée (une partie

¹ Wirth, Eugen: "Syrien. Eine geographische Landeskunde", *Wissenschaftliche Länderkunde*. Band 4/5, Darmstadt 1971:245

La culture matérielle des Kurdes

est réservée à la famille ou aux femmes, une autre aux hommes ou aux hôtes); la ségrégation y est plus visible que dans les habitations traditionnelles. La maison moderne réunit toutes les pièces sous le même toit, tandis que la ferme traditionnelle n'était qu'un assemblage d'éléments disparates. Les pièces n'étant pas destinées au logement ont disparu, en partie parce que beaucoup de kurdes ont renoncé à l'économie de subsistance et sont devenus des salariés, en partie parce qu'on utilise les *kolik* encore existant mais en ruine comme bâtiments d'exploitation.

Signalons au passage que les maisons d'hôtes publiques n'existent plus chez les Kurdes de Syrie. L'Etat syrien les a fermées dans les années 60 pour prévenir la naissance de tendances nationalistes kurdes¹. Aujourd'hui la chambre d'hôte privée, la plus grande, assure la fonction de centre de communication, ainsi celle-ci n'est-elle pas seulement le symbole de la prospérité économique de la maison mais aussi le foyer de la vie sociale.

Les maisons kurdes de l'Anatolie de l'est sont décrites - entre autre - par Peters². Selon lui, la construction se sert de façon exemplaire des ressources locales. Les villages construits sur les pentes en terrasses s'adaptent parfaitement aux données topographiques. Les maisons sont des rectangles aux toits plats, construites avec des briques crues séchées au soleil. Sur des fondements en pierres - de différentes hauteurs - on élève des murs en argile en utilisant des poutres pour des raisons statiques. Le toit se compose de poutres sur lesquelles on met une couche d'argile. L'étage supérieur est beaucoup plus modeste et la capacité de chargement du bois d'œuvre régional - le peuplier - impose aux pièces une taille limitée. Le toit en argile doit être incliné d'au moins 3° pour que l'eau puisse s'écouler. L'humidité est extraite à l'aide d'un rouleau en pierre, appelé *loqtash*. Au rez-de-chaussée se trouve le poêle en terre, le *tendur* qui n'existe pas chez les kurdes syriens.

Deux sortes d'habitations temporaires, la tente et la maison du métayer, existent par ailleurs. Dans la région d'Alep, la tente sert encore de logement pendant la récolte ou bien comme chambre d'hôte à l'occasion de mariages et d'enterrements. Les personnes âgées se rappellent encore son utilisation comme habitation d'été montée hors du village. La forme économique de l'époque - transhumance à amplitude limitée - exigeait qu'une partie des villageois passe l'été avec les troupeaux de chèvres, de vaches et de moutons à proximité du village. Mais ce nomadisme limité a été progressivement abandonné vers la fin des années 50, parallèlement à la Réforme agraire en Syrie. Là où se trouvaient autrefois les camps d'été, on cultive aujourd'hui de

¹ Bruinessen, M.M., v.: *Agha, shaikh and state: on the Social and political Organization of Kurdistan*, Utrecht 1978:82

² Peters, Eckart: "Kurdenhäuser in Ostanatolien", *Zeitschrift der technischen Universität Hannover*, 3, 1976: 8-14

grandes surfaces selon les méthodes de l'économie du marché. L'élevage bovin ne se fait plus à cause de la baisse du niveau de la nappe phréatique.

Dans la littérature, on se sert la plupart du temps du terme turc *yayla* pour désigner les pâturages d'été. Les kurdes préfèrent leur mot *zozan*, les kurdes syriens l'appellent *çolê* ce qui signifie "à l'extérieur, dans la région inhabitée".

La tente noire en poil de chèvre est munie d'une ossature portante. Elle consiste en une bâche rectangulaire obtenue en cousant des bandes étroites en poil de chèvre tissées. La bâche tendue par des ficelles et des cordes est soutenue par des poteaux en bois. Les poteaux dépassant la bâche sont considérés comme typiques de la tente kurde. Pour se protéger du vent et des regards curieux, des clôtures en chanvre, *çîts*, sont érigées. Le lieu du feu, *koçik*, se trouve devant la tente. Blau, Rondot et Nikitine traduisent *koçik* par foyer¹. Les Mîr appellent la pierre qui sert de foyer *koçik*, n'importe quelle autre pierre s'appelle *kevir*.

Dans le Mohafazat d'Alep, l'autre forme d'habitation temporaire est étroitement liée au système du métayage. Lorsqu'il y a le plus de travail, le métayer, *oxtax*, s'installe avec sa famille à proximité des terres à cultiver et y construit un logement temporaire, *sîbât*. Ce séjour étant de courte durée, il se contente de monter une espèce de paravent sans toit qui, abandonné, tombe en ruine. Le nom vient de l'arabe, *sîbât* signifie la demeure d'été des Anezes qui vivent au bord du cours moyen de l'Euphrate².

Je termine ici de bref aperçu de la culture matérielle des kurdes syriens et turcs. Il serait souhaitable de le compléter par des recherches détaillées sur les influence mutuelles et sur les changements en cours.

Vienne
Novembre 1994,

¹ Blau, J.: *Dictionnaire Kurde-Français-Anglais*, Bruxelles, s.a.:135; Rondot, P.: "Les tribus montagnards de l'Asie antérieure", *Bulletin d'études Orientales d'Institut Français de Damas*, Tome VI, 1936:38; Nikitine, B.: "La vie domestique Kurde", *Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires*, 3,12, 1922:334

² Charles, H., S.J.: *La Sédentarisation entre Euphrate et Balik*, Note d'Ethnosociologie, Beyrouth 1942.

TRADITION ET MODERNITÉ AU KURDISTAN ET EN DIASPORA

Anne VEGA

Je présenterai succinctement certains résultats d'un travail effectué, d'une part, à Beytussebab (Kurdistan de Turquie) sur l'organisation tribale et matrimoniale traditionnelle, et, d'autre part, auprès de la diaspora kurde de la région parisienne à propos des représentations et pratiques relatives à la naissance, et des traditions au pays d'origine¹. Il convient toutefois auparavant de resituer ce travail dans les bouleversements socio-culturels récents des sociétés kurdes.

Les populations kurdes (25 à 30 millions d'habitants) sont majoritairement sunnites, de rite shaféite, et parlent de nombreux dialectes dont principalement le Kurmancî, qui se rattachent à la famille des langues indo-européennes. L'étude de la culture kurde fait apparaître de nombreuses différenciations dialectales et surtout religieuses², sociales et régionales (pays/provinces, ville/campagne, régions à majorité tribale/faiblement tribale, ...) qui fondent une hiérarchisation des populations kurdes, et marquant leur identité.

Les traits essentiels de l'identité sociale et culturelle, notre principal sujet d'intérêt, se situent pour tous les Kurdes, dans le département de Hakkâri, et sont liés à une organisation patrilinéaire que l'on retrouve à la fois dans le système tribal et dans celui de la parenté.

¹ Voir en annexe une présentation de l'enquête effectuée.

² La complexité de l'identité ethnique Kurdayetî, notamment parmi les groupes minoritaires kurdes, non sunnites-kurmancî a fait l'objet de deux articles (voir bibliographie).

- Le système tribal, divisé en groupes patrilinéaires, garde une certaine importance dans les structures politico-sociales de la société (tous les Kurdes ne sont pas organisés en tribu, mais l'organisation tribale implique d'une manière ou d'une autre toutes les populations kurdes en marquant le comportement social), et donne lieu à des catégories d'identité distinctes particulièrement dans les régions traditionnelles.

Le regard étranger est surtout frappé par la prégnance des relations tribales, même transformées, et par le sentiment d'honneur et ses corollaires, la vengeance par le sang¹, particulièrement sanglante, et le rapt (rapt et dons de femmes entraînent et clôturent souvent les conflits tribaux), qui semblent caractériser la majorité de la population sunnite-kurmançî.

- Le principe de la patrilinéarité s'exprime également dans le domaine de la parenté : comme chez les Iraniens, les Arabes et les Turcs, existe une quasi transmission de l'héritage (*wêris* de WRS en arabe) du père au fils (les femmes n'héritent pas), le versement d'un prix de la fiancée (*naxt* de *naqid* en arabe, argent comptant) au père de la fille à marier.

Pourtant, les sociétés kurdes vivent actuellement des bouleversements profonds, tant économiques que démographiques et culturels. Depuis 1960, le pouvoir des *agha*(s) et de la parenté comme forme la plus adéquate de reproduction et de fonctionnement de la société (système de distribution des titres, des biens, des rôles...) sont en perte de vitesse (centralisation politique de l'Etat turc, fluctuation du système tribal, dépassé économiquement et techniquement depuis l'ouverture des marchés locaux). L'image que l'Occident s'est faite des Kurdes ne correspond plus de nos jours à grand chose², et l'on peut proposer quelques repères pour appréhender les sociétés kurdes actuelles :

- Les populations kurdes sont actuellement majoritairement sédentaires et pratiquent une céréaliculture pluviale familiale assez

¹ Selon A. Unsal, *Tuer pour survivre, la vendetta*, L'Harmattan, Paris, 1990. L'Anatolie est avec le littoral de la mer noire, un haut lieux de la vengeance en Méditerranée.

² Les stéréotypes de combattants courageux et de rudes bergers nomades, organisés en tribus ont été véhiculés par les récits de voyageurs et de savants, et par le souvenir des massacres des Arméniens en 1914. Cette typologie à partir de traits moraux, physiques ou psychiques se perpétue actuellement parmi les auteurs de monographie, dans les écrits de Kurdes eux-mêmes et dans le folklore des pays voisins du Kurdistan. Ainsi, cette expression arménienne, "Tu ressembles à un Kurde", c'est-à-dire, tu es grossier, barbare, ou certains récits Iraniens qui font des *pesmerga* des coupeurs de têtes...

pauvre (riz, blé, orge, melon, tabac, coton)¹. La proportion d'habitants en milieu rural, jadis fortement majoritaire, a été évaluée à 55 % en 1987 (*Studia Kurdica*, p. 5).

- Plus d'un quart de la population vit désormais dans les grandes métropoles hors du Kurdistan, en Turquie, au Liban, en passant par l'Iran..., et jusqu'en Afghanistan² (déplacements forcés depuis le XVe siècle jusqu'à nos jours, incidence d'un sous-développement de la plupart des régions kurdes, obligeant les jeunes kurdes à s'expatrier pour échapper au chômage, répression).

On estime la diaspora kurde à un demi million en RFA, et à près de 35.000 en France. L'Institut kurde de Paris propose des chiffres un peu différents :

- 60.000 Kurdes en France, majoritairement originaires de Turquie, dont au moins 40% en Ile-de-France,
- de 400 à 600.000 Kurdes en Occident (Europe, Etats-Unis, Canada).

En Europe, la vague des travailleurs immigrés dans les années 1960 et 1970 et rejoints par leur famille auraient été "kurdifiée" (rendue plus conscients de sa spécificité parmi les autres immigrés turcs) par l'arrivée d'une seconde vague de réfugiés (rejoints eux aussi par leur famille) plus politisés (L. G. Eriksson, *Conférence Internationale de Paris*, p 93)³.

L'importance de la diaspora est l'une des transformations qui touchent la société kurde, et qui entraînera certainement à long terme des modifications socio-culturelle importantes parmi les Kurdes immigrés, qui ici ne seront abordées que superficiellement.

¹ Cependant, l'élevage de moutons à queue grasse et de chèvres angora (pour l'alimentation et le tissage), la cueillette et la chasse restent la base de la culture kurde. Seuls certains groupes particulièrement tribalisés qui y ont été autorisés par les autorités centrales, pratiquent avec leurs troupeaux de courts déplacements pastoraux d'été (cette pratique millénaire est répandue parmi les tribus en Afghanistan, au Turkmenistan (où elle est en perte de vitesse en raison de la politique de sédentarisation de l'Union Soviétique) et en Iran, parmi des tribus voisines des Kurdes comme les Baxtyâri, étudiés par J.P. Digard. Chaliand estimait à 30 000, le nombre des semi-nomades en 1978 (p. 74). Les grandes tribus nomades, qui n'auraient jamais représenté plus de la moitié de la société kurde, auraient, selon M. Van Bruinessen, été contraintes de se sédentariser dès les années 20 par suite de l'établissement de nouvelles frontières et de la volonté des Etats centraux (1990, p. 39).

² De vastes quartiers kurdes, représentant au moins d'un tiers à un quart de la population existeraient dans les villes d'Ankara, Izmir, Damas et Bagdad (idem, p. 43).

³ Pour plus d'informations, voir K. Nezan, *Hommes et Migrations*, 1116, novembre 1988, p. 29-35).

- Malgré les tentatives des Etats pour intégrer et anéantir la culture kurde (qui ne bénéficie toujours pas de réelles conditions d'épanouissement), elle subsiste¹ et connaît depuis peu un réveil, notamment parmi les populations immigrées.

C'est en partie hors du Kurdistan, parmi les Kurdes immigrés en région parisienne, qu'une "ethnicité" continue à s'élaborer. Peut-être existe-t-il ainsi une "kurdicité" spécifique aux Kurdes européens.

D'un point de vue culturel, nos informateurs se réclament tous de la "modernité" (fin de l'application rigide des coutumes, participation au progrès économique) par opposition à leur milieu d'origine, qui reste selon eux "arriéré" et sous l'emprise du "féodalisme"². Les Kurdes de la diaspora réélaborent aujourd'hui une identité kurde *kurdayetî*, tout en rejetant avec véhémence une partie des institutions anciennes ("le tribalisme" contradictoire avec la constitution d'un état moderne, le mariage entre cousins, le prix de la fiancée, pratique coûteuse de plus en plus mal perçue, remplacée par la liste de mariage). Il semble cependant que dans les faits l'organisation tribale, les mariages endogamiques, le rapt continuent à occuper une place significative à l'étranger.

- Un profond sentiment de différence par rapport à des voisins non Kurdes n'a pas toujours impliqué la résorption de nombreuses disparités au sein de la culture kurde, qui réapparaissent dans la manière de manifester son identité en région parisienne.

Ainsi, malgré les discours globalisants de la diaspora intellectuelle et politisée³, les Maras situés à la limite du Kurdistan de la Turquie, sont toujours déconsidérés aux yeux des autres Kurdes; ils sont perçus comme le symbole de la perte de l'identité kurde... L'identité "séparatiste" de minorités religieuses comme les Alévis de Tunceli-

¹ Durant l'été 1989, les Kurdes de Turquie, à Diarbekir, portaient le costume traditionnel et parlaient kurde devant les autorités Turques. M. Van Bruinessen a noté également que l'émigration rurale massive vers les grandes villes cosmopolites ainsi que la répression physique qu'ont eu à subir les Kurdes d'Irak et d'Iran, loin d'amenuiser leur "kurdicité distinctive" ont rendu au contraire les populations Kurdes "conscientes de leur particularité ethnique (redécouverte de la langue, de l'histoire Kurde, publications diverses en Turquie et en Europe de l'Ouest...), renforçant leur conscience nationale" (*Conférence de Paris*, 1989, p. 43)

² Les termes entre guillemets correspondent habituellement aux discours des Kurdes rencontrés.

³ Cette globalisation est liée à la volonté de créer au-delà des antagonismes politiques, linguistiques et religieux, une identité kurde. "C'est effectivement l'éloignement social et géographique qui, dans le monde entier, permet de donner pureté et homogénéité à un milieu hétérogène et hiérarchisé" (J. L. Amselle., *Encyclopedia Universalis*, 1990, p. 973).

Dersim ou les groupes Yézidis de Syrie, est intimement liée à un passé historique qui les a conduit à se tourner vers l'Occident. Au sein de la culture kurde, nous sommes en présence de plusieurs groupes ethniques distincts (F. Barth, 1969, p. 13-14), pour lesquels l'opposition aux Sunnites est fondamentale.

L'organisation sociale à Beytussebab

Malgré les bouleversements qui touchent la société kurde, l'organisation sociale en tribus se maintient à Hakkâri. Mais les bases matérielles de la vie ont beaucoup changé, expliquant l'affaiblissement de certains rapports tribaux et l'apparition de nouvelles dépendances vis-à-vis de l'Etat. L'important dans la terminologie tribale est moins la hiérarchie des niveaux d'organisations (Barth et Leach ont vainement tenté d'appliquer le modèle occidental clans-tribus-lignages), que l'idée que chaque niveau de l'organisation tribale kurde est un ensemble de sections qui se confrontent et coopèrent les unes avec les autres (rappelons cependant que tous les Kurdes n'appartiennent pas à des tribus).

L'organisation tribale : quelques catégories d'identité

= *Ashiret* (*ashiret* en turc, ensemble de la tribu ou confédération de tribus), ne regroupe pas forcément des gens apparentés (groupes patrilinéaires fictifs ou réels) et descendant ou se référant à la même famille d'origine, réelle ou fictive. L'*ashiret* est associé à un territoire qui porte le même nom.

Dans le département d'Hakkâri, les *ashiret* détenaient un ou plusieurs villages (*gund*). Ils sont dirigés par les *agha(s)*, assistés par un conseil de sages. L'unité de la tribu est visible lors des conflits armés avec l'Etat et les autres tribus.

A Beytussebab, les terres sont de fait détenues par les tribus et confiées à leur chef, l'*agha*, qui "possède encore la force de pousser les gens à travailler pour son troupeau et à cultiver son terrain". Les *agha(s)* partent traditionnellement pendant les trois à quatre mois d'été avec leur groupe. Seuls quelques guerriers, les jeunes et les vieillards restent au village, les hommes descendent parfois pour travailler les champs¹.

¹ A côté des agriculteurs, souvent métayers, ces petites fractions de Kurdes pratiquent encore de courts déplacements pastoraux dans les montagnes, utilisant les différents étages écologiques au cours de l'année (alpages d'été et pâturages d'hiver, en Kurde, respectivement *kwêstan* ou *zozân* et *garmiyân*).

Le *dîwan* ou *dîwanxane* (*mêwanxane* ou *odayê gund*), maison d'invités ou chambre de village, sert à l'*agha* de lieu de discussions politico-économiques avec les hommes de sa famille et les *rî spî* (barbes blanches), avec sa "milice", et, par excellence, de lieu d'hospitalité des hôtes (recueil d'informations). C'est un lieu de contrôle social, où sont réglées les affaires locales à tous les niveaux et la levée des impôts.

L'*agha* (chef de tribu) possède des fonctions sociales importantes au niveau du groupe local, villageois ou montagnard : tirant profit de la segmentation entre les groupes, il soutient et représente l'unité de l'*ashiret*, à l'extérieur, répartit et prélève les richesses des populations... Le rôle de l'*agha* est traditionnellement lié aux querelles et à leur médiation. Les villageois de Beytussebab avaient des contacts économiques et familiaux avec des semi-nomades (*koçer*) installés dans les tentes noires traditionnelles pour l'été, à proximité du village (à l'époque, les *koçer* devaient encore payer un impôt de passage aux tribus sédentaires). Un conseil tribal dirigeait l'ensemble des ces populations, organisées en *rêyet*.

= Les *rêyet* (pluriel *reaya*) sont des groupes sociaux généralement plus petits que les *ashiret*, mais placés sous leur protection car ne possédant pas d'*agha* ou d'autres chefs représentatifs. Selon Van Bruinessen, *rêyet* désigne aussi toutes les populations n'appartenant pas à la classe militaire (*non tribal subject peasantry*), par opposition aux *ashiret* (1978, p. 423).

Le conseil tribal du *rêyet* de Beytussebab était composé de 10 à 15 hommes sélectionnés dans chaque famille, et de 40 guerriers payés par l'Etat (300.000 Livres turques). Cette "milice", transformée par les pouvoirs administratifs en police locale, contrecarrait parfois le pouvoir de l'*agha* de Beytussebab.

Face à ces hommes armés, à ceux travaillant dans l'administration nationale, et aux leaders nationalistes, l'*agha* n'était plus le membre le plus riche ni le plus prestigieux de sa tribu ou des *rêyet* qu'il contrôlait. Ce sont les chefs de la guérilla kurde qui maintenant lèvent les taxes.

Pour les Kurdes des régions plus occidentales de la Turquie, comme les Maras, le rôle de l'*agha* est toujours "d'arbitrer les problèmes d'argent, de travail ou de mariage entre les familles". Mais l'*agha* est aussi "celui qui est le plus riche", qui a un poste de député ou de chef de parti. Les *agha(s)* deviennent de plus en plus des patrons politiques, capables de mobiliser leur électorat; ils gouvernent en obtenant des postes administratifs ou des postes de député dans tel ou tel parti, des crédits pour l'agriculture et la construction de routes, en évitant les taxes excessives et le service militaire... Ce qui explique la nécessité pour les groupes sans *agha* de se ranger sous leur patronage. Les tribus ne se définissent plus par leur autonomie politique, mais par le fait d'avoir à leur tête un personnage fort, collaborant s'il le faut avec le gouvernement (d'où la facilité avec laquelle l'Etat a pu s'immiscer dans l'organisation

sociale kurde, la logique de la segmentation poussant à chercher sans cesse des supports extérieurs).

M. Van Bruinessen remarque que c'est le "leitmotiv de l'histoire kurde", "lié à son caractère tribal, et exacerbé par l'intervention de l'Etat (conflit et querelles endémiques) : certains *agha(s)* travaillent pour le gouvernement turc, espérant gagner un pouvoir supplémentaire contre leurs rivaux, qui deviennent "rebelle du pouvoir central". L'affiliation aux partis politiques suit cette même logique et, même si "la plupart des politiciens et intellectuels kurdes, urbanisés, abhorrent le tribalisme et la politique des tribus, jusqu'à présent, le mouvement kurde n'a pas été capable de se passer des tribus" (1990, p. 39).

La logique tribale pousse aussi les riches familles d'anciens notables kurdes à scolariser leurs enfants dans les villes pour en faire des avocats, des ingénieurs ou des médecins, à organiser de nouveaux réseaux de solidarité et de clientèle parmi les membres de leurs tribus.

= *Qebîle* se situe juste en dessous de *ashiret* dans tout le pays kurde central. Nous avons trouvé également *soyad* à ce niveau, sous section de *rêyet*..

A proximité de Beytussebab, nous avons assisté à un mariage chez les Cinler, appartenant au *rêyet* Elkililer (tribu sans *agha*) qui regroupait environ 50 familles de 8 à 10 membres). Le groupe vivait de la vente et de la consommation des produits du troupeau qui broutait sur des pacages collectifs (1000 têtes); les moutons étaient vendus aux commerçants arabes de Siirt, qui les acheminaient par des voies officielles en Irak, et la laine de chèvre était utilisée sur place pour la confection par les femmes de tissus, cordes et toiles de tentes. Le *soyad* des Cinler prétendait être de même origine, remontant à Barzani. Généralement, "les chefs kurdes font remonter leurs généalogies à de grands hommes de l'histoire de l'Islam, souvent arabes" (M. Van Bruinessen, 1978, p. 256). L'identité arabe est hautement valorisante, par le prestige religieux qui lui est attaché.

Les membres des Cinler ne payaient plus de tribut à l'*agha* de Beytussebab depuis 1982, "à cause de l'éducation des jeunes" (affaiblissement de la dépendance du groupe par rapport à l'*agha* est justifié par un langage progressiste).

Chaque *soyad* ou *qebilet*, avait son propre conseil de personnes âgées (barbes blanches), chargé du règlement des affaires internes de justice et de mariages, mais aussi du choix du candidat à soutenir au moment des élections locales (les Cinler ont voté massivement lors des dernières élections municipales pour le candidat de la Mère patrie, parti du Président de la République, Turgut Özal).

= Hors de la région kurde de Turquie, *taïfe* ou *hoz* désigne le lignage, souvent dans un sens abstrait, exprimant plutôt une fraternité, une confrérie à parenté réelle ou fictive (*ahl el haqq...*). On dit ainsi *tevayefê kurd*, ou *taïfe sunnî*.

Le lignage, qui, comme la tribu peut accueillir des étrangers assimilés en deux ou trois générations, est visible lors d'actions hors du commun et peut agir contre sa propre tribu en certaines occasions : *tîre* (mot d'origine Iranienne) ou *fexr* en kurde exprime ce principe de segmentation, applicable à chaque section, selon le contexte.

= Les Kurdes de Turquie utilisent plutôt comme sous division de la tribu, le *bavik* (de *bav*, père), organisation rencontrée dans certains villages, composée de *mal(s)*, lignages purs (l'appartenance à ces lignages est établie selon des lignes patrilinéaires, mais l'adoption est également répandue).

Les *bavik* servent à régler les conflits au niveau des *mal(s)* et ne sont pas étendus ou dispersés sur plus d'un village. Ils ne peuvent être comparés à des clans, puisqu'ils permettent à des étrangers adoptés de se référer à leurs propres ancêtres.

A tous les niveaux, le chef est nommé *agha*, sauf celui des *bavik*, appelé *maqûl* ou *mezin* (utilisé couramment comme adjectif signifiant grand).

= *Mal* est utilisé dans le contexte tribal où il désigne le lignage (l'appartenance à ces lignages est établie selon des lignes patrilinéaires, mais l'adoption est également répandue); il est aussi utilisé dans la parenté, il désigne alors la famille, mais aussi le patrimoine, les descendants et l'héritage de titres, de prestige qui leur est lié.

Parenté et choix matrimoniaux

Dans les villages et les petites villes, la maison kurde traditionnelle (*mal*) regroupe le père et la mère, parfois un fils récemment marié avec son épouse et ses premiers enfants, des fils et des filles non mariés. Il est possible de trouver aussi les grands-parents et/ou des femmes mariées "délaissées" par leur mari émigré, retournées chez leur parents. Dans ce système, extrêmement fluide, la parenté est structurée par des principes politiques et économiques; par exemple, *mala Ali Durmus* fait référence à la maison d'Ali, chef de famille étendue ou de lignage ayant un certain rang social dans la société (à la manière des maisons paysannes ou nobles du Moyen Age occidental), appartenant à la sous section de tribu Durmus.

Malbat désigne "toute la famille, ancêtre y compris", et demander à quelqu'un de quel *malbat* il est, revient à lui demander le nom de sa famille ou de sa maison, souvent associé à celui d'un grand-parent illustre, son clan ou sa tribu. (la mémoire généalogique des kurdes rencontrés à Hakkâri n'allait pas au-delà de trois générations; "on ne se souvient que des arrières grands-parents parce que les *ashiret* sont en crise.")

Les Kurdes pratiquent l'alliance avec les consanguins, en favorisant les mariages du côté du père. Les consanguins sont des alliés

potentiels (héritage des titres, des biens et stratégies matrimoniales concernant les femmes de la même lignée), comme dans le système "arabe". Le mariage entre proches parents, plus spécialement avec la cousine parallèle paternelle (mariage dit arabe) et la solidarité existant entre cousins (parallèles paternels) s'effectuent prioritairement au sein des *mal(s)* et sont des marqueurs importants de l'identité sociale des Kurdes sunnites-kurmançî.

Dans le village de Beytussebab, les frères du père vivent à proximité les uns-des-autres, permettant la socialisation commune des cousins (qui sont élevés ensemble et pris en charge par tous les adultes des maisons voisines) et des formes de coopération entre maisons¹.

Le mariage "arabe" est pratiqué majoritairement, parfois associé "au mariage à la turque"², chez les paysans et citadins vivant aux limites de la région kurde de Turquie (populations kurdes maras). Mais l'endogamie villageoise, tribale, religieuse et la pratique d'échanges de partenaires entre germains (*bêrdeli*, de la forme "arabe" BDL, contrepartie), caractérisent aussi l'alliance chez les Kurdes. Le rôle des parents dans le choix des époux reste important et explique la persistance, même au sein de la communauté kurde immigrée, de la coutume du rapt.

Les femmes dans les grandes villes kurdes et la diaspora n'ont plus d'aide pour garder les enfants et une partie des femmes kurdes rencontrées en région parisienne regrettent la famille (sociabilité) puis la terre (village et habitat). Elles souhaitent faire venir des sœurs et mères pour leur tenir compagnie. Les hommes se plaignent plutôt d'avoir à accepter des emplois mal payés qu'ils auraient refusés chez eux, la sociabilité masculine semble en effet assez développée, au moins à Paris : réunions dans les cafés, associations politiques (où les déceptions à propos de l'esprit démocratique français et allemand, vanté dans les pays d'origines, sont parfois amères).

¹ L. Yalçın a aussi noté l'existence à Hakkâri d'un système de coopération plus ou moins égalitaire, *zibare*, entre fils de frères, idéalement entre cousins patrilineaires (fils et filles du frère). Il comprend le travail au champ en groupe, le partage des champs ou pacage d'été et même le vote politique entre lignées de cousins paternels parallèles (*Ethnic groups in the Republic of Turkey*, p. 623).

² L'usage du mariage "arabe" chez les Kurdes, ne doit pas étonner, en effet, "on peut en outre étendre son domaine au-delà de l'ensemble Arabo-berbère, jusqu'au domaine Sémitique tout entier, et même plus loin encore : sur l'ensemble de l'ancien monde". (G. Tillion, p. 120). L'usage du mariage à la Turquie est explicité dans l'article de A. Gokalp, "Mariage alla turca", *Archives de sciences sociales des religions*, XXXIV, juil.-sept. 1989.

*Le mariage dans la famille,
le village, la tribu, la secte religieuse*

a) *Zawaca dotmam û pismaman li azmanan hatiyê birin* (le mariage entre cousins et cousines paternels est scellé par le ciel)

Le mariage endogamique avec la fille du frère du père, très répandu dans les régions peu détribalisées pratiquant encore le semi-nomadisme, a l'avantage de préserver le patrimoine et d'éviter d'avoir à payer de prix de la fiancée. "Quand les familles sont pauvres, on fait un échange de frères et sœurs, comme ça on ne paie rien, sauf les frais de la noce."

La pratique de l'échange de partenaires entre germains (*bêrdeli*, échange de sœurs) caractérise aussi l'alliance chez les Kurdes¹, ce types de mariages a aussi l'avantage de faire tomber le prix de la fiancée (il est méprisé en Irak).

Un échange de sœurs n'entraîne pas (ou plus) systématiquement sa répétition à la génération suivante, mais est souvent le point de départ de futurs mariages endogamiques. En *sorani*, la pratique est appelée *jin ba jin* (une femme contre une femme) et si une famille à un statut supérieur à l'autre, il est prévu des compensations en argent, voire le don de deux femmes pour une. Les informatrices se sont souvent plaintes de cette pratique qui entraîne la rupture obligatoire des deux couples si l'un des frères est mal marié. *Gawra ba biçuk* (S) est le fait de promettre sa sœur aînée à un jeune garçon de la famille de l'épouse, lorsque le mari n'a pas de sœur en âge de mariage à échanger. Enfin, chez les Kurdes Mokri (Kurdistan iranien), comme chez certains Turcs, si le marié n'a aucune ressource, il passe un contrat de travail avec son beau-père, comme ouvrier agricole. La pratique est appelée *zavara* (selon *Eftekhari*, travail universitaire non publié, septembre 1984).

Avec le mariage "arabe", la socialisation de la bru est plus aisée ("on connaît la fille à marier" et aucune nouvelle relation d'alliance n'est créée car les consanguins gardent les mêmes relations)². Il est aussi lié à la nécessité économique et politique de se rapprocher, en créant des

¹ "Outre certaines coutumes locales où l'échange réciproque est au cœur de la tradition sous la forme *berder* (déformation turque de la forme arabe BDL, contrepartie), en pays kurde ou dans les régions frontalières du monde arabe, le mariage entre proches parents occupe une place considérable (chez les Turcs), et intervient dans le cadre d'une endogamie quasi totale au plan de la communauté villageoise." (A. Gokalp, 1986, p. 54).

² Le mariage "arabe" permet aussi le cumul de rôles parentaux et donc des stratégies d'alliances personnelles (pas seulement économiques) au sein des lignées (constitution de "parentèles" donnant à ce type de mariages endogames un caractère proche des systèmes d'alliance "indifférenciés" ou "cognatiques" occidentaux).

liens multiples entre les enfants de frères, les plus enclins à se séparer dans l'organisation sociale tribale. De plus, la majorité des familles est pauvre et semble préférer rester effacée face aux compétitions d'honneurs que nécessite le mariage avec des lignages étrangers¹.

Ce type de mariage endogamique et de préférence patrilatérale est moins pratiqué chez les paysans et citadins vivant aux limites de la région kurde de Turquie (Maras, Sivas, Kars). M. Van Bruinessen (1978, p. 117) l'a aussi noté. Il est parfois associé, parmi les populations kurdes Maras, "au mariage à la turque" (mariage avec la fille de la sœur de la mère) qui présente des risques de dispersion pour des groupes mobiles, et est donc couplé au mariage "arabe". Le mariage avec la cousine maternelle, considérée par d'autres Kurdes comme une quasi sœur, représenterait de 60 à 70% des mariages dans cette communauté. Les raisons invoquées sont très pragmatiques : "Cela ne fait pas d'histoire avec les femmes" (c'est un homme qui parle), ce qui laisse supposer que le mariage du côté paternel en fait. Une femme ne veut pas que sa fille passe sous l'autorité de l'épouse du frère du mari, moins proche a priori que l'épouse de son propre frère. Elle renforce son autorité dans son foyer en mariant sa fille au fils de son frère, ou son fils avec la fille de sa sœur. Ce n'est pas le cas si son fils se marie avec une fille du frère du père.

La rivalité entre l'oncle paternel et ses agnats, caractéristique des sociétés segmentaires est clairement énoncée et peut être rapprochée du proverbe des groupes berbérophones *iqa'iyen* du Rif occidental : "Ton oncle paternel ne veut pas ta mort, cependant, il veut ta ruine". (Jamous, p 132); le patrilineage est dans les deux sociétés le lieu de la plus forte compétition et de la plus forte solidarité.

- les mariages entre enfants d'une sœur et d'un frère semblent symboliser un attachement très grand entre germains de sexe opposé chez les Kurdes (mais aussi chez les Iraniens). L'oncle maternel (*xal*) est plus proche, plus amical (relations plus "sucrées") que l'oncle paternel. Les femmes ne font pas de différence entre leurs enfants et ceux de leur frère, certaines considèrent *xal* comme un quasi frère, c'est à dire un protecteur : *Bala xwe bide xala, jina bine mala* (si tu veux te marier à une fille, sois attentif pour l'oncle maternel). Les liens entre germains de sexe différent sont autant, voire plus célébrés que ceux de l'alliance de type "arabe" et se répercutent à la génération des enfants : *xal* est, au nom de cet "amour", d'autant plus attaché aux enfants de sa sœur que, n'étant pas de la même lignée, il n'entre pas en compétition avec eux. Il

¹ La recherche d'alliances politiques, obtenues également par le mariage avec des étrangers (exogamie), était une caractéristique des chefs tribaux, notables citadins et hauts dignitaires religieux, avec la polygamie. (*Cheref-Nâme*, p. 33). Le mariage avec la fille du frère du père est, selon Leach une forme d'alliance politique à la manière des arrangements matrimoniaux de l'Europe médiévale

est donc l'allié le plus proche et le plus sûr pour les enfants de sa sœur : *xal xwarza radihin, ap brazîya dadikin* (l'oncle maternel élève le rang des enfants de ses sœurs, l'oncle paternel fait chuter les enfants de son frère).

Dans la diaspora kurde en région parisienne, le mariage "arabe" est considéré comme une tradition typiquement kurde, parfois difficile à expliquer et en perte de vitesse. "Même si les Arabes font la même chose, on le faisait avant eux", dit une femme kurde de Syrie qui a été promise au fils de son frère mais a préféré un ami de son frère, avec la collaboration de sa mère et de sa belle-mère. Son mari a été pourchassé par la famille du promis et "le frère de mon père a dit qu'il ne savait pas s'il allait aimer mes enfants".

"Le mariage avec la fille du frère du père existe depuis toujours et partout, le Christianisme n'en a plus voulu, l'Islam oui, parce que c'était important pour les Arabes." "Il a permis de maintenir la cohésion des *ashiret* au Kurdistan ou il n'y avait pas de territoires unis et peu d'organisation centralisée." (intellectuels kurdes). "Avec la scolarisation, la télévision, ce type de mariage diminue, mais il y a trente ou quarante ans, il était obligatoire (...), maintenant il est préférable mais pas obligé s'il n'y a pas d'amour."

b) Selon les principaux intéressés, le mariage entre cousins quelqu'en soit le type représente au moins la moitié des unions dans les campagnes et régions "typiquement" kurdes. A Beytussebab, sur le terrain, seulement 10% des mariages se font en dehors de la parenté. Nous avons retrouvé sur le terrain le même résultat que E. Leach, la priorité donnée aux cousines paternelles.

Le sujet est controversé au Kurdistan et en région parisienne : "C'est normal et même si la médecine l'interdit avec des preuves scientifiques, au Kurdistan on a toujours fait ça et les enfants ne sont pas anormaux." "C'est des mauvais mariages, en diminution car c'est dangereux pour le sang." (femmes kurdes de Syrie et personnes rencontrées à Beytussebab).

Les critiques se référant à la nocivité du mariage entre cousins ne semblent pas avoir de conséquence sur les pratiques endogamiques; elles restent fortes, sauf dans une minorité d'intellectuels "modernistes" kurdes des grandes villes kurdes et de la diaspora. Cependant, comme parmi les populations Maras, dans les grandes villes turques ou syriennes et en situation d'immigration, le discours sur l'endogamie tend à changer.

"Faut-il ou non se marier avec ses cousins?" remplace le très théorique "Quels cousins choisir?" La question n'est plus tant de choisir entre le côté paternel et le côté maternel, que de préserver l'endogamie : la fille du frère du père (*dotmam*) est une femme de la même tribu ou de la même parenté, une préférence, correspondant à l'idéal agnatique, non exclusive au sein du mariage entre proches (on doit chercher une épouse dans son cercle ou sa parenté). Les autres cousines peuvent

être un équivalent pratique, pour peu qu'elles habitent la même maison, en indivision, sous la conduite d'un ancien (Bourdieu, p 278).

c) "On cherche d'abord dans la famille, dans le village parmi les Alévis (ou les Sunnites), ou dans un autre village, mais dans deux *ashiret* qui s'entendent bien."

Si le mariage "arabe" n'a pas lieu, les femmes kurdes ont toutes les chances de se marier avec un fils de leur famille ou de leur village, appartenant à la même tribu (avec un de leurs cousins). Les futurs époux doivent être kurdes musulmans de même confession, l'endogamie religieuse parmi les Sunnites, Alévis et Yézidis reste très forte.

- Le mariage entre Kurdes (ou Turcs) Sunnites et Alévis ou Yézidis est souvent impensable et risque de déclencher des affaires de sang ou "des meurtres modernes", ou, en cas de rapt, de véritables guerres civiles (Kurdes Maras). Il est considéré comme un quasi mariage mixte : les familles n'exercent aucune pression sur les mariés mais ne prennent pas en charge les frais du mariage (ce qui pose d'énormes problèmes) et l'une d'elles n'assiste pas aux cérémonies (vérifié sur place).

- Les mariages au sein de sections de tribu se font aussi bien avec des cousines réelles que classificatoires (endogamie moins stricte qu'au sein des *mal(s)*). "Les Gabaras se marient toujours entre eux, c'est mieux dans leur tête, comme ça ils ont plus d'enfants garçons pour eux." Le fonctionnement économique et social de la société Kurde correspond approximativement à celui décrit par Bourdieu à propos des Kabyles. Les hommes ne représentent pas seulement une main d'œuvre, mais aussi une force "politique" (défense physique ou symbolique du groupe et de ses biens). Selon M. Van Bruinessen et L. Yalçın, la préférence endogamique au sein des tribus, est l'une des causes de la sévérité et de la longueur des conflits entre tribus. Il existe aussi une tendance à privilégier l'inter-mariage dans les familles ou lignages où se recrutent les chefs tribaux : il n'y a pas de règle établie pour la succession du fils au père à la tête des tribus, mais l'esprit de primogéniture et de caste empêchent les mariages avec les gens du commun.

Aux dires des Kurdes rencontrés en région parisienne, les mariages au sein de la même tribu diminueraient aussi, mais sur le terrain les *koçer* continuent à se marier au sein du même *ashiret*, une sous section donne une fille et attend une contrepartie à venir.

Leach note en 1938 que les mariages au sein des clans patrilocaux formant les *ashiret* se maintiennent chez les paysans et bergers, en prévoyant toutefois que les bouleversements économiques (construction de routes...) risquent d'entamer le système. Selon nous, l'échange restreint a peut-être été pratiqué lorsque l'organisation tribale régissait plus fermement les alliances puisqu'à Hakkâri, les échanges entre sous sections sont réglementés.

- L'endogamie villageoise semble très forte : se marier dans le même village, c'est connaître la richesse de l'autre groupe et "savoir si la fille est en de bonnes mains".

Ainsi, dans le village de Petland, près de Bitlis, les mariages ont lieu uniquement au sein du village, le mariage préféré étant toujours avec la fille du frère du père. De même, 75 à 80% des mariages chez les Maras se font au sein du village. Cependant, tous les villages n'ont pas la parenté pour principe exclusif d'existence et d'organisation. Le village est souvent habité par une tribu qui accueille en son sein des étrangers et des populations non tribales.

S'il est possible de faire des échanges entre deux *küy* (turc), les mariages inter-régionaux qui s'intensifient avec l'exode rural et le chômage posent des problèmes : "On a peur que la fille se retrouve seule", et une femme seule, même revenue chez ses parents dévalue le groupe. De plus, "l'important est que sa fille n'aille pas se marier ailleurs, avec un étranger", mais "tout est possible à partir du moment où des proches de la fille ou du garçon jugent le mariage heureux; les deux caractères vont bien ensemble. Dans ce cas, il faut prendre beaucoup de renseignements parce qu'on ne connaît pas la famille."

- La proximité d'âge et de condition sociale (*hinkûfen hev*) des deux époux, sont d'autres conditions préalables à tout mariage. L'isogamie (choix d'un conjoint de même niveau social) est rendue possible par des enquêtes préalables aux accordsailles, fiançailles et cérémonie de mariage. Elles sont informellement organisées par les femmes (réputation morale, qualités personnelles, passé familial, origine sociale des jeunes gens).

Comme parmi les Berbérophones étudiés par P. Bourdieu dans *Le sens pratique*, outre les qualités personnelles, on prend en compte l'âge, l'écart d'âges, le rang à la naissance, voire les histoires matrimoniales antérieures de la famille ou de la lignée.

Les jeunes Kurdes se marient de nos jours plus tard mais l'écart d'âge entre les deux sexes reste constant (environ cinq ans) et, théoriquement, les aînés germains respectifs des deux futurs époux doivent être déjà mariés. Les chants traditionnels kurdes, souvent composés par des femmes, reprennent les plaintes de jeunes filles promises à 12 ou 13 ans à des hommes d'âge mûr.

Si les femmes tardent à se marier, "on commence à discuter le pourquoi, on remet en cause leurs compétences physiques". Le principal risque pour une femme qui tarde à se marier est une mésalliance avec un homme plus âgé. Dans les couches privilégiées de la population, ayant accès à l'université, le risque de mésalliance est multiplié. "La pauvre, elle a trop de diplômes pour trouver un mari, mais elle est trop orgueilleuse aussi."

Le rôle des parents

"Les parents peuvent choisir une épouse pour leur fils, quatre à cinq ans à l'avance (voire "depuis le ventre de la mère" chez les *koçer* rencontrés sur le terrain), car "ça va être leur fille".

Dans les villes traditionnelles et les campagnes, la décision finale revient au père et à la mère du garçon, les avis des deux futurs étant en principe pris en considération. Dans la région kurde de Syrie, le frère aîné peut aussi donner son avis sur la fille, "ça permet ensuite d'avoir de bonnes relations entre les oncles des deux côtés".

Il ne faut pas oublier qu'à l'image des groupes étudiés par Bourdieu dans *Le sens pratique*, chez les Kurdes "la seule menace contre la puissance du groupe, en dehors de la stérilité des femmes, est la fragmentation du patrimoine symbolique et matériel résultant de la discorde entre les hommes" (Bourdieu, p 317).

Dans les faits, ce sont les femmes qui organisent les mariages (Bourdieu : les femmes qui organisent les mariages, et les hommes qui les officialisent). Le garçon demande autour de lui, à ses sœurs, belles-sœurs, cousines et amies si elles connaissent une fille de son âge avec qui il pourrait se marier. Précédant sa volonté, sa mère peut s'être déjà renseignée. B. Nikitine parle des visites de la mère au *hammam*, chez les voisines, rapportant parfois à son fils une image de la jeune fille. "C'est pendant les fêtes de mariage et les deuils que les parents proches d'autres villages ont l'occasion d'aller chercher la fille." Dans les villages autour de Kars, l'hébergement que ces événements occasionnent pendant deux à trois jours rend possible une enquête sur la fille, voire un début d'engagement (promesses). La majorité des femmes kurdes rencontrées à Paris ont ainsi connu leur mari lors de fêtes de mariage, présenté par leur frère. Les Kurdes rencontrés en Syrie, citadins, se sont quasiment tous connus à l'université, mais ou le jeune homme et le frères de la fille étaient amis ou les parents se connaissaient (venant du même village, de la même école ou ayant fait le service militaire ensemble), et ils sont tous de même appartenance religieuse.

C'est seulement lorsque, à la suite des investigations des femmes, le risque de refus de la demande est écarté, que les parents masculins du garçon (frère aîné, père) accompagnés souvent d'un notable, "des vieux" ou d'un ami proche, entament le marchandage sur la dot de la fille (*cihêz de çeyiz*, terme turc), les cadeaux (*xelat*) à offrir à la fille et à sa famille (ainsi que le prix de la fiancée, dont le montant est réglé avant les fiançailles, lors de la conclusion du mariage, B. Nikitine, p. 108). Quant au frère aîné, il joue souvent le rôle d'initiateur et de support psychologique auprès de son frère cadet.

Les négociations sont les plus longues dans les mariages à l'extérieur du lignage ou avec des "étrangers", où interviennent de nombreux intermédiaires connaissant les deux familles, ou des membres importants de l'*ashiret*.

De nombreux Kurdes de la diaspora nuancent l'importance des parents dans les mariages : "Maintenant on est plus mûrs et plus conscients, on demande l'avis du garçon et de la fille." Aujourd'hui, en milieu citadin, la famille décide encore, mais le garçon prend de plus en plus d'indépendance "à cause du travail salarié et des études". Il peut refuser le mariage de "devoir" avec une cousine; "à la ville, la liberté est plus grande, les jeunes gens rencontrent d'autres cultures; Sunnites et Yézidis et Alévis travaillent ensemble."

En France, les mères restées au pays, ou certaines associations politico-culturelles kurdes choisissent les épouses. Selon le responsable d'une association kurde à Paris, l'une des fonctions de son organisation consiste à contacter des familles au Kurdistan, et, en utilisant des photographies, à envoyer ensuite "des colis recommandés du même village".

L'autorité des parents s'exprime aussi par l'interdiction faite au futur gendre de rendre visite à la promise entre fiançailles et mariage. Les visites du fiancé à famille de la fiancée sont réglementées par les parents de cette dernière, et sont l'occasion pour le premier de connaître sa belle famille. Mais cette réglementation est de moins en moins acceptée : "Maintenant, tout dépend des familles, moi j'ai attendu huit mois et je me suis fait mettre dehors après juste une seule visite (rires)." "Je suis passé chez ma femme lors de la nuit du Henné, pour casser les traditions qui sont très vieilles et pour montrer l'exemple aux jeunes générations."

La coutume du rapt persiste, même dans la communauté kurde immigrée, en cas d'opposition des parents au mariage. Egalement très développée dans l'imagerie populaire turque, elle est statistiquement plus fréquente en milieu turc. Pour Lale Yalçın, le rapt est l'occasion de continuel défis, à partir du moment où aucune médiation, aucun paiement, aucun don d'une autre femme en dédommagement, n'intervient (*Ethnic groups of Turkey*, p 624). Le déshonneur qui entache désormais les parents de la jeune fille conduit généralement à une vengeance soutenue par le clan. Mais le cycle de la vendetta peut être brisé par le don d'une femme du groupe du meurtrier aux proches de la victime (*Hawar*, 52, p 765).

Les cas de rapt sont fréquents (dans les régions comprises entre les villes de Serdest en Iran et Qaladezeh en Irak, une femme qui n'a pas fait l'objet d'une tentative de rapt peut être ridiculisée en public). Nous en avons recueilli de multiples exemples sur le terrain et parmi les femmes kurdes rencontrées à Paris, qui rapportaient des cas récents en France qui ont mal tourné.

Une fois leur choix arrêté, les parents doivent engager des pourparlers et des négociations parfois longues où interviennent l'économique et le politique (stratégies d'alliances entre tribus ou notables locaux).

Les transactions matrimoniales :

prix de la fiancée, bijoux et quêtes

"Traditionnellement, les Kurdes demandent de l'argent (en billets de banque) pour le père de la fille, de l'or et des bijoux." Autrefois le *xelat* se payait le plus souvent en nature, c'est aujourd'hui une somme payée en espèces et un ensemble de cadeaux que le garçon doit au père de la fille. Dans la tradition, et chez les *koçer* encore, la mère et les sœurs de la fille, ses oncles maternels et paternels, ainsi que leurs épouses reçoivent aussi de l'argent ou des cadeaux, et, lors de la visite des mariés, dix jours après le mariage "on ne vient pas les mains vides non plus"; le mariage est une occasion d'échange de multiples cadeaux.

Les Kurdes utilisent les termes *naxt* (prix de la fiancée, de *naqid*, terme arabe, argent comptant), ou *qelen* (ou en Soranî, *sîrbaî*), ou les turcs *baslik* ou *kal'm* (qui a donné *qalin* (d) en Kurde).

Le paiement du prix de la fiancée implique la passation des droits du père sur la fille à son mari et comme chez les groupes berbérophones du Rif oriental cités par R. Jamous, le paiement du prix de la fiancée donne des droits au mari sur sa descendance, la femme donnée en mariage devant procréer. Le mariage entre cousins n'entraîne pas un *naxt* élevé, puisqu'il n'y a pas de véritable transfert de droit sur la descendance. Entre un tiers et la moitié du *naxt* est réservé à la fille, en cas de répudiation, mort du mari ou divorce (plus la somme allouée à la femme est élevée et plus l'alliance est difficile à dénouer). Le mariage hypogamique entraînait la diminution, voire l'annulation du *naxt* (cf. *Hawar*, 52).

Les avis des Kurdes de la diaspora à propos du *naxt* sont divisés.

- "Il y a des pères qui donnent leur fille sans la mettre au courant, uniquement pour de l'argent, même si le garçon est déjà marié. Mais le garçon est obligé d'acheter la fille car le père dit que jusqu'à 16 ans il l'a nourrie."¹ Pour Tawusparêz, le *naxt* était pourtant une sorte "de dépôt de garantie, dont la remise s'effectuait parfois un an après le mariage, si l'épouse était satisfaite" (idem, p 768).

- Des informateurs politisés, considèrent que le *naxt* est une source d'endettement (vente de biens immobiliers...) qui n'a pas de sens, que l'achat d'une fille est lié à "une mentalité retardataire typiquement orientale" héritée des Arabes et des Musulmans.

Il semble pourtant que le prix de la fiancée et les dépenses de mariages soient partagés par toute la communauté, souvent grâce à des quêtes effectuées tout au long des cérémonies. Ces quêtes

¹ "La vérité déniée de l'économie des échanges entre parents ne s'exprime ouvertement qu'à l'occasion des crises qui ont précisément pour effet de faire resurgir le calcul continûment refoulé ou sublimé dans la générosité aveugle du sentiment." (Bourdieu, p. 269).

traditionnelles sont prévues avant les fiançailles car, dans toutes les communautés, "le marié peut compter sur la solidarité d'autrui" avant le mariage, lors des invitations. L'argent récolté va au couple, qui peut le dépenser dans les frais de cérémonie ou le garder pour le ménage.

Chez les Sunnites, les quêtes ont lieu avant les festivités (vérifié à Beytussebab, où le mari et l'épouse ont récolté l'équivalent du prix de la fiancée). Parmi les Alévis, elles ont lieu lors de la présentation de la fiancée. Les Alévis tendent de plus en plus à faire une seule quête à la fin des danses du mariage (perpétuation à Paris). De même, B. Nikitine évoque chez les Kurdes Yézidis d'URSS la possibilité pour le fiancé de choisir un associé, *arkadas* (terme turc), prenant en charge une partie des frais du mariage, en lui rendant ultérieurement la pareille. Parmi les Kurdes du Bothan, un équivalent semble exister avec le frère de mariage, *birasû* (terme kurde).

R. Jamous mentionne un système de dons différés en argent au cours du mariage chez les Iqual'ien. Chez les *koçer*, le prix de la fiancée est partagé à moitié par les proches du fiancé, soit le père soit "l'oncle s'il a une bonne situation", mais "avec la crise économique, on évite de payer le *baslik*, les frais sont partagés des deux côtés".

Le sens de la prestation matrimoniale semble évoluer. Tous les informateurs insistent sur le fait que l'achat des cadeaux, or, meubles, voire maison sont de plus en plus pris en charge par les parents des deux époux, et uniquement dans la but d'aider le jeune ménage; la prestation est de moins en moins pensée comme une compensation (le prix de la fiancée), elle est en grande partie utilisée pour les besoins du ménage et prise en charge par les deux côtés également, comme parmi les citadins en Iran et en Turquie (avec, par exemple, une division sexuelle des achats de meubles : la femme s'occupe de la cuisine et de la chambre à coucher, l'homme du salon et du reste). "Tout revient au couple et non plus à la famille; deux familles s'unissent avec les promesses, les fiançailles; le père du fils à marier s'accorde avec celui de la fille, pour acheter tout pour la maison."

Dans les régions limitrophes du pays kurde et dans les grandes villes (Kars, Maras, Damas), des cadeaux sont échangés entre les époux et "le prix de la fiancée" n'existe pratiquement plus, il est remplacé soit par une liste de mariage exigée par la fille, à la manière occidentale : "On visite une pièce composée de la dot de la fille, et sa famille, celle du mari et les amis complètent ce qui manque", soit par des systèmes de dons renforcés : "A Istanbul (et à Paris), le *baslik* n'existe plus depuis dix ans, mais on se réunit en quartiers et on fait des quêtes dans une salle louée de 13 à 18 heures." La location de salles à la façon turque ou iranienne (dans les villes) et l'achat de meubles et de matériel moderne par les couples, grâce en partie à cet argent, ont considérablement augmenté les coûts du mariage. Ainsi à Maras, les coûts auraient été multipliés par cinq environ, ce qui peut aussi s'expliquer par le fait que l'option

matrilatérale fait normalement monter les enchères par rapport aux mariages "arabes" (Gokalp, 1986, p. 55).

Le mariage "arabe" intervient à l'intérieur d'un même lignage, et cherche à consolider une position de pouvoir au sein d'un réseau d'alliance, alors que l'option matrilatérale permet un nombre illimité de partenaires et la gestion de statuts et de pouvoirs différents.

L'emploi de plusieurs stratégies matrimoniales chez les Maras, s'adapte peut être mieux à des groupes plus engagés dans l'économie marchande, et qualifiés "d'assimilés" par les autres Kurdes (ces stratégies matrimoniales ne sont pas le seul fait des Turcs étudiés par A. Gokalp). Or, "quand le privilège du parent disparaît, que l'appartenance à un segment plutôt qu'à un autre cesse même d'être considérée, alors toutes les femmes deviennent équivalentes, et ne se distinguent plus que par le prix, expression de leur rareté relative" (Cuisenier, p 462).

L'exposition des cadeaux de mariage, et d'un contrat détaillé dans une pièce est une occasion de rivalité entre les deux familles qui affichent publiquement leur rang et leur générosité. La règle voudrait que la fille ne s'occupe de rien et que sa famille ne dépense pas plus que celle du garçon. Partout, l'achat de bijoux en or par le fiancé ou sa famille reste une part importante des frais supportés pour la fiancée (environ un tiers des dépenses totales). Le père du garçon tire prestige de l'acceptation des demandes du père de la fille (qui doit apporter les bijoux reçus dans le ménage : ils sont susceptibles d'être revendus avec son autorisation si le couple est en difficulté). Le trousseau de la fille, composé essentiellement de linges, couvertures, matelas en laine, au regret de nombreuses femmes, ne peut souvent pas être emporté en diaspora. Le père, selon sa richesse, ajoute meubles, matériel vidéo et bijoux (ce que la fille emporte accroît son prestige).

L'épousée (entre 17 et 18 ans), vient habiter chez le père de son mari (résidence patrilocale) qui est donc souvent un proche parent (endogamie). Sa belle famille régleme ses visites chez son père après le mariage, mais elle peut toujours trouver refuge chez son frère. Pourvu qu'elle donne naissance à un héritier, la répudiation, suivie ou non du divorce, ne constitue pas une menace permanente pour la femme. Enfin, les déceptions et frustrations qu'entraînent en général les mariages arrangés semblent atténuées par rapport à d'autres cultures (Kabylie, Algérie ou Maroc).

Dans les tribus et villages, la jeune mariée (*buk*) se soumet à l'autorité de sa belle-mère (*xesû*)¹ et devient la principale travailleuse de sa belle

¹ La majorité des femmes sont analphabètes et ne parlent que le kurde; en 1977, le taux d'alphabétisés dans les trois régions kurdes de Turquie était de 55,8% pour les hommes contre 24, 2% pour les femmes, soit 29,2% pour l'ensemble des Kurdes, contre 61, 6% pour l'ensemble de la Turquie, A. Gokalp, p. 55.

famille, c'est pourquoi l'épouse idéale "doit être ronde et avoir la force" (travail et accouchement).

Selon les femmes kurdes rencontrées à Paris, "la femme a un peu plus de liberté" en diaspora, notamment vis-à-vis de sa belle-mère, absente : "Tu n'as plus ta belle-mère et la famille, les voisins qui te surveillent. Tu fais ce que tu veux chez toi." "A Istanbul la circulation des femmes ne pose pas de problèmes avec les beaux-parents car on a perdu la tradition."

"La femme kurde est née pour travailler et faire des enfants"

La principale mission de la femme kurde est d'assurer à son mari et surtout à sa belle famille une descendance masculine. Les conditions de l'accouchement dans les campagnes du Kurdistan sont encore très dures¹. Les catastrophes naturelles, maladies, naissances, morts dépendent de la volonté divine, et la fragilité des mères et des nouveaux-nés est combattue par des rites prophylactiques contre le mauvais œil. Les discours des femmes kurdes sur la fécondité², révèlent de nombreuses croyances répandues de façon quasi-universelle, souvent exprimées en terme d'oppositions (chaud/froid, sec/humide...), qui ont trait aux rites concernant les envies, à la prédiction des sexes, aux interdits alimentaires et de contacts pour la mère.

Etre dans les mains des sages femmes (zan dibir pîrikan deye)

Une femme enceinte primipare peut se faire confirmer son état par les autres femmes. La grossesse est appelée *zikêyekem* (de *zik*, ventre et *yekem*, produit) et la première grossesse *berêyekem* (premier produit). Les signes reconnus de sa grossesse sont tous physiologiques, mais certaines informatrices parlent aussi des envies alimentaires, avec un certain amusement, comme s'il s'agissait de traditions folkloriques.

- Pour les femmes rurales, villageoises, l'accouchement en clinique ou avec l'aide d'un médecin sont le derniers recours, car, sans parler des difficultés de transport, mettre au monde est une affaire de femmes et dans certains milieux traditionalistes, "aller à l'hôpital, c'est manquer de courage".

¹ Mortalité infantile : 160 pour 1.000 en 1979, en Anatolie de l'est (A. Ulusan).

² Nomenclature relevée chez les Kurdes kurmancî de Syrie (Yézidis), habitant en région parisienne.

La jeune femme enceinte d'origine rurale cache son ventre le plus longtemps possible, car "elle a honte et ne veut pas tenter le mauvais œil"; elle continue à travailler, d'où de nombreuses fausses couches (*beravêtin*, se débarrasser du fruit, du produit de l'arbre ou *ji bercûn*) et des accouchements "n'importe où".

Quand il n'y a personne, la femme accouche seule¹, parfois aidée de son mari. La sage femme, *pîrik* ou *cerê* est appelée à la dernière minute, car "on ne connaît pas le jour de l'accouchement".

La *pîrik* (racine *pîr* signifiant à la fois vieux, femme, et autorité religieuse chez les Yézidis; *dapirk* selon B. Nikitine, p 107) est n'importe quelle femme (voisine, mère ou belle mère, sœur...) à qui ont fait confiance : elle doit être discrète et ne pas divulguer les conditions de l'accouchement. Plus expérimentée, elle est d'habitude chargée de masser le ventres des femmes enceintes et de vérifier l'état de leur vagin en cours de grossesse, de redresser la position des enfants ou de raccommoier les cols en cas de déchirure..., "elle a du courage, et elle peut dire à l'avance si c'est un garçon ou une fille".

- Cependant, beaucoup d'informatrices citadines, mères de deux ou trois enfants, ont accouché en clinique ou chez une sage femme diplômée, au contraire de leurs mères qui toutes ont accouché chez elles, au moins une dizaine de fois.

- Enceintes à Paris, les aînées de famille, primipares retournent parfois dans leur région d'origine, chez leur belle-mère, pour accoucher avec l'assistance d'une sage femme diplômée. "C'est la coutume, et c'est comme un cadeau à la famille du mari."

D'autres utilisent toutes les techniques occidentales, en rupture totale avec les coutumes kurdes : échographies, péridurales, présence à l'accouchement du mari et de médecins masculins, considérés comme de simples thérapeutes, alors que, sur place, "les femmes préfèrent mourir plutôt que d'être entre leur mains".

- Ainsi, traditionnellement, la position accroupie est préférée. La parturiente peut également s'accrocher à quelque chose (traditionnellement une corde) ou à une autre femme devant elle, sans s'asseoir. Il existe aussi des positions à genoux ou "à quatre pattes" (pression sur le bas du dos) et allongée dans une couverture, balancée par les autres femmes.

Pour accélérer la naissance, les femmes kurdes utilisent des techniques répandues dans l'ensemble culturel arabo-musulman². Elle

¹ Cas d'une des informatrice qui a accouché seule dans une étable et n'a pas pu sauver son nouveau-né, étranglé par le cordon ombilical.

² Nous avons retrouvé les moyens cités par B. Nikitine : la parturiente se fait dénouer les nattes par une jeune fille, elle souffle dans une bouteille, la *pîrik* l'enduit d'huiles ou utilise des tisanes émoullientes ou eaux chaudes pour dilater le col. Une prière spéciale à la mosquée la plus proche peut être demandée au Mollah.

peut "sauter de haut" si les difficultés se prolongent. La responsabilité de la mort de nombreuses femmes en couches, par suite souvent d'hémorragies, incombe à "Dieu et au manque d'hôpitaux". "Une femme dont les enfants sont morts-nés ou mal formés, c'est à cause de Dieu ou c'est elle qui porte le malheur, surtout si ça se répète, c'est la belle-mère le juge."

De même, en cas de naissances répétées de filles ("qui ne servent à rien, car elles quittent la maison"), la mère est jugée responsable, "les autres femmes de la famille de son mari ne lui adressent plus la parole."

En cas de décès du nouveau-né, il existe des rituels. Par exemple, la mère doit aller dans sept maisons, quémander de la nourriture et des habits pour son enfant, "comme les gitans", pendant sept ans.

Envies et mauvais œil

Comme dans d'autres sociétés, les envies (*nêbiran*) des femmes enceintes, sont, selon les hommes, excessifs et impérieux. Ils se fixent sur des mets hors saison (fruits trop verts ou trop mûrs), ou se situent en deçà de la cuisine (savon, terre). La famille et les voisins doivent contenter ces désirs féminins imprévisibles : la frustration d'une femme enceinte risque de marquer le corps de l'enfant¹. De même, la rencontre d'un chien ou d'un chat peut entraîner une ressemblance fâcheuse du nouveau-né avec ces animaux (logique de liens symboliques complexes entre mère et enfant).

Nous avons relevé de nombreux traits communs des croyances populaires kurdes avec les turques (M. Nicolas, 1972), françaises (N. Verdier, 1979), iraniennes (H. Massé, 1954, N. Riahi-Teheran, 1983), de tradition hippocratique. Les envies sont perçues comme intimement liées au sexe de l'enfant à venir. La prédiction est organisée autour d'oppositions duelles, basées sur la différenciation entre les caractères masculins et féminins (voir tableau page suivante).

Couteau, ciseaux, aiguilles (instruments piquants, en fer) étaient aussi jadis soigneusement cachés sous l'oreiller de la parturiente, ainsi que le Coran, pour éloigner les *djinn* (arabe, *jân*) ou le mauvais œil, *kespik* ou *nazar* (turc signifiant le regard²). De nos jours dans les villages,

¹ Cependant, dans les campagnes, "les femmes sont souvent frustrées parce qu'il n'y a rien, et qu'elles ont honte de le dire devant quelqu'un de plus âgé qu'elle".

² Les agresseurs sont "une partie des gens ayant des yeux très noirs, très sombres, souvent des vieillards, mais aussi des adultes, des enfants, des gens de ta famille, qui ont les yeux du feu, des rayons venant du désir intérieur". Les yeux bleus ou verts, porteurs du *nazar* sont auto-immunisés contre un mal qui semble être fait involontairement : "même si une personne est suspectée, on ne peut pas la punir, elle ne fait pas exprès".

Tradition et modernité

on protège les beaux enfants et les jumeaux (*cewi*) - signes de bonheur - avec des *nazarlik* (objet naturel ou fabriqué sensé protéger du mauvais œil) : verroteries bleues-vertes, accrochées au front ou dans les cheveux, dès leur sortie de la maison à partir d'un an. Il suffit parfois de les enduire de charbon "pour que personne ne dise qu'ils sont beaux".

	Garçon	Fille
Régime alimentaire conseillé de la mère	Citron, grenade, oranges, raisins non mûrs, c.a.d. acides ¹	aliments sucrés
Envies	Sucre et gâteaux	Aliments acides
Développement du ventre	Côté droit Rond et pointu "comme un concombre"	Côté gauche, place du foyer Ovale, large et plat
Auréole des seins	Rose	Tétons noirs, violets
Comportement de la mère	Calme et belle Peu de mouvements du fœtus	Plus grosse, fatiguée et énervée
Objets caractéristiques (divination par surprise) ²	Couteau	Aiguille, ciseaux
Jet de coquillages	Face ronde	Face creuse
Cadeaux à la mère	Argent liquide ³	Or (bijoux), œufs

Ainsi, les garçons sont parfois aussi habillés en filles et une femme enceinte, surtout si elle est très belle, doit aussi se couvrir, mettre des vêtements bleus ou verts, ne pas se laver, s'enlaidir.

¹ Il s'agit peut-être, comme en Iran, de modifier la teneur en acide du vagin, qui, plus alcalin serait susceptible d'accueillir les "germes mâles" (si le mari suit un régime alimentaire opposé).

² On demande à une mère de s'asseoir sur un divan sur lequel se trouvent deux coussins cachant des objets caractéristiques, ou bien à un enfant de trois ans, debout sur les mains de la belle mère de la femme enceinte, de lever un pied (cette dernière peut alors reexprimer ses vœux d'une descendance mâle). Le rite du plomb, pratiqué chez les Kurdes de Syrie, mais aussi en Algérie, permet de découvrir si un mauvais sort a été jeté : on verse du plomb bouillant au dessus de la tête de la femme et des spécialistes lisent les dessins de la pâte dans de l'eau. Des rites similaires existent en Turquie et en Iran pratiqués dans le lait (M. Nicolas, p. 127; H. Massé, p. 10).

³ De plus, si c'est un fils, une fête est organisée : *dabunaye bimbarek be* (le troisième est venu). "On sacrifie un mouton et on danse et on ne s'occupe plus de la femme."

Dans les tribus semi-nomades, on attache des petits sachets magiques (amulettes écrites par les Seyyid(s) ou *hoca* mentionnées par B. Nikitine, p 84, et Henny Harald Hansen, 1960, p. 134) aux vêtements des enfants parfois jusqu'à 10-12 ans.

Si ces précautions ne sont pas prises, la mort de la femme enceinte ou du nouveau-né sont à prévoir : "beaucoup de gens en meurent. La femme enceinte peut-être sûre qu'elle est prise par le *nazar* si elle est mal ou si elle est tombée en marchant alors qu'elle a vu son médecin qui lui a dit qu'elle n'a rien."

Rites autour de la naissance¹

Le cordon (*navik*, milieu), coupé cinq minutes après l'accouchement (donc avant la délivrance) avec une lame de rasoir, est parfois jeté pour prédire la vie de l'enfant (s'il tombe par exemple sur un livre, un crayon, l'enfant fera des études; il en sera de même si l'on place le morceau noué, une fois séché et tombé de l'ombilic, dans un livre). Substituts de l'enfant, le cordon et le placenta (*pizdan*, endroit de l'enfant, ou *heval cemî*, compagnon) sont enterrés dans un trou d'environ 50 cm auprès de la maison. Ils sont enveloppés dans un linge blanc propre et neuf, comme pour un enterrement, par les femmes ayant participé à l'accouchement².

Celles-ci doivent rester trois nuits dans la chambre de la parturiente, en maintenant la lumière allumée, et sans qu'aucun objet ne sorte de la pièce.

Les prénoms des enfants sont traditionnellement donnés par les grands-parents, lors d'une réunion de famille ("les plus âgés décident"), le jour même de la naissance, parfois un mois plus tard. Le prénom des enfants reflète l'attente des parents (prise en compte des naissances antérieures). Ainsi, on donne au premier enfant, surtout si c'est un garçon un nom arabe, ou celui d'un animal brave pour le différencier des ses germains.

Les quarante jours qui suivent l'accouchement sont, pour la femme, une période d'impureté entraînant un certain nombre d'interdits, et,

¹ "Comme dans la plupart des sociétés, la naissance est considérée comme l'un des rites de passage les plus importants de la vie humaine, puisque la venue au monde d'enfants conditionne la reproduction sociale et qu'elle requiert des actes et rituels destinés à intégrer ceux-ci dans la société." (Dictionnaire d'ethnologie, p. 503.

² "On enterre tout ce qui sort, alors qu'à l'hôpital, on jette tout." Le manquement à la coutume (attention particulière au devenir des appendices et phanères du corps) ne semble pas choquer particulièrement les informatrices rencontrées.

pour l'enfant, de fragilité (particulièrement les troisième et septième jours)¹; la période est clôturée par des rites de purification par l'eau.

Le comput des relevailles (*zystânî*, hivernal) est à la fois symbolique et physiologique.

- Trois : montée du lait de la femme et début des fièvres et infections puerpérales.

- Sept : dessèchement du cordon ombilical, qui tombe vers le dixième jour. Tétanos ombilical.

- Quarante : fin des écoulements vaginaux et retour possible des menstruations, correspondant, dans le Lévitique, à l'équivalent de la somme de sept jours de menstruations et de 33 jours de purification du sang.

Les principaux interdits de la femme "non sortie de ses quarante jours" (*jina zistanî*) sont liés :

- à la consommation de viande et beurre de chèvre. On considère que la femme a des difficultés à digérer un surcroît de nourriture (peut-être parce que la femme a du sang en quantité suffisante²?). La femme ne doit pas non plus boire de l'eau froide ("qui refroidirait l'utérus", la femme étant déjà en processus de refroidissement³), mais peut boire un peu d'eau chaude.

- aux travaux (non respecté dans les campagnes); la femme doit rester à la maison, jamais seule (risques de cauchemars⁴ et de malheurs en général).

- aux relations sexuelles (impureté des lochies entraînant l'interdiction de la toilette).

- aux contacts avec une autre femme enceinte ou ayant accouché la même semaine, ou quarante jours avant⁵; la femme qui engage la conversation risquerait d'avoir un enfant plus maigre que l'autre

¹ Le cap des sept premiers jours est dangereux pour l'enfant qui "peut-être pris par la maladie (*heftek*)". La même période de vulnérabilité est attestée notamment en Iran et en Egypte.

² D'après l'exemple de l'Inde du sud cité par F. Héritier, pp. 432/433, (1986/1987).

³ Dans les villages, on réchauffe parfois la femme qui vient d'accoucher (*zeristanî*) en la couchant sur de la terre fine chauffée, recouverte d'un plastique, à côté de son nouveau-né. Ce qui permet aussi "d'arrêter le sang".

⁴ Les cauchemars de la femme ayant accouché sont fréquents, mais ne semblent ni correspondre à la légende turque de la femme anthropophage, *Hal-anassy*, ni à *Al-ki*, géant à figure repoussante, apparaissant également lors de la maladie et de la mort, mentionné par B. Nikitine (p. 106 et 247), qui semble correspondre à l'ogresse *Al* que l'on retrouve en Asie Centrale, en Iran et en Arménie.

⁵ Ceci est valable pour les puristes lorsqu'il y a trois jours d'écart entre l'accouchement des deux femmes.

(croissance de l'enfant arrêtée, troubles du sommeil) ou son lait se tarirait. ("et les poules qui couvent mangeraient leurs propres œufs"). La logique de cet interdit semble être que le contact de deux matrices fertiles ou l'ayant été récemment, provoque une attraction de forces froides et sèches chez la femme non sortie de l'état de fragilité de quarante jours ou ayant accouché la dernière. On recherche donc l'isolement ou la distance parfaite (intermédiaires) ou l'échange symbolique qui brise les effets du malheur. Les échanges entre les deux femmes doivent se faire par des intermédiaires. Si la rencontre prohibée a lieu par hasard, il faut échanger un objet (traditionnellement une aiguille) ou s'embrasser, et ne pas se parler¹.

Le quarantième jour est l'occasion d'un bain final (eau mélangée parfois de blé ou de sel) pour l'enfant, parfois avec sa mère. L'enfant est aspergé d'eau, dès la première semaine jusqu'au quarantième jour de quarante cuillerées d'eau provenant de quarante bols différents. Cependant, le nouveau-né ne doit pas prendre de bain la première semaine (protection naturelle), mais il est huilé, enduit de sel ou de myrrhe aux aisselles, puis emmaillotté² dans un tissu fin, "très serré comme le ventre de la femme", et placé dans un berceau (*gergûs* ou *dergûs*), à proximité du matelas de la mère (voir H.H. Hansen, p. 130).

L'enfant est ensuite, selon les coutumes, aspergé quarante ou quatre fois d'eau, tandis que l'on chante : "Que le ciel soit témoin que cet enfant a quarante jours."³ Les femmes récupèrent l'eau "sacrée de l'enfant" pour laver des vêtements ou imbiber ceux de l'enfant.

Le quarantième jour, la femme fait aussi sa toilette intime dans un bol parfois incrusté de versets coraniques (et peut reprendre les relations sexuelles avec son mari). Les deux parents s'aspergent quarante fois d'eau en proclamant : "Nos quarante jours sont finis" (*çelê xwe xelas kir*), et "Elle a coupé les quarante jours" (*çelbirrîn*).

¹ En Iran, ce sont les femmes mariées en même temps qui doivent échanger des aiguilles ou épingles pour éviter de perdre leurs pouvoirs d'enfantement (N. Riahi-Teheran, p. 34).

² L'emmaillotage, qui persiste aujourd'hui, est réputé consolider les os; il est l'objet de nombreux sarcasmes à l'âge adulte (jambes arquées). Les femmes manipulent parfois le cou et la mâchoire de l'enfant "pour le faire grandir". Pour durcir la fontanelle, on confectionnait autrefois des onguents à base d'œufs, d'excréments de poule, de sel, savon et farine, que l'on plaçait aussi sur le nombril. On posait aussi traditionnellement un pois chiche sur le menton...

³ Les autres rites de passage importants pour les enfants, qui perdurent dans les foyers d'immigrés en région parisienne, sont l'apprentissage de la marche et la circoncision pour les garçons, pratiquée parfois dès la naissance, entre une semaine et un an.

Allaitement, contraception, stérilité

- Comme dans tout le monde musulman, l'allaitement se prolonge jusqu'à deux, trois voire quatre ans pour les fils (à qui les femmes donnent leur lait également plus tôt, dès le troisième jour), bien au delà de l'arrivée des dents de lait (du sixième au neuvième mois), jusqu'à épuisement du lait (*sir*). Ce qui fortifierait les enfants. Dans ces conditions, existait, selon B. Nikitine, un prix du lait que le mari devait payer à la mère de son épouse.

Les femmes pendant l'allaitement ont l'habitude de mettre du lait sur les yeux des enfants, "pour qu'ils soient grands et noirs".

En région parisienne, nous avons noté que nombreux sont les maris qui poussent leurs femmes à allaiter plus longtemps. Au Kurdistan, le prolongement de l'allaitement est le premier et souvent unique contraceptif. Cependant, l'espacement des naissances est parfois faible (18 à 24 mois).

L'allaitement est stoppé en cas d'attente d'un second enfant; le lait est alors *sirkêram* (pas bon), son débit diminue et les seins sont irrités. On considère que le fœtus boit le lait de son germain.

Dans le monde arabe, le lait provient de la femme mais surtout de son partenaire (apport humorale). Les femmes kurdes rencontrées à Paris le considèrent comme une substance nourricière dérivant uniquement de l'alimentation de la femme ("vitamines et nourriture") et ne véhiculant pas de substances agnatiques (P. Bonte). Cependant, B. Nikitine (p. 107) et H. H. Hansen (1960, p. 89) parlent de réticence des femmes à mettre leur enfant en nourrice si elles n'ont plus de lait.

Nous n'avons pas retrouvé ce trait, peut-être parce que nos informatrices ont été influencées par des explications médicales; pour elles, les femmes kurdes allaiteraient volontiers ailleurs, avec cependant l'autorisation de leur mari. Reste que les relations de lait prohibent les mariages sur une génération.

Des seins trop gonflés et douloureux sont liés à une envie alimentaire frustrée (souvent, l'odeur d'un plat de la maison voisine déclenche le processus qui prend fin dès que la femme mange le mets convoité, Turquie). Si le mal (le lait devient "sec") persiste une fois le médecin rencontré, il faut que la femme aille dans sept maisons réclamer du pain ou donner à manger à la personne qui lui a refusé son envie.

Si le lait s'écoule mal, c'est que la femme est "froide", qu'elle n'aime pas ses enfants ou qu'elle est prise par le mauvais œil. Le lait maternel peut être remplacé par du lait de chèvre coupé d'eau (sinon il est "trop lourd") ou du lait en poudre.

- En dehors de l'allaitement prolongé et du coïtus interruptus, certaines femmes des villages utilisent la pilule qui était interdite aux mères de nos informatrices. Elle est souvent jugée trop compliquée

(arrêt incompréhensible de sept jours, risque de se tromper...), cause des douleurs d'estomac et des problèmes d'allaitement, mais son action chimique est jugée plus "naturelle" que le stérilet qui, posé par des sages-femmes, semble être utilisé dans les villes, mais demeure "un corps étranger, cancérigène et cause d'hémorragies".

La méthode des températures (continence périodique) ne semble pas être reconnue comme fiable : "Les femmes ne savent pas compter les jours, elles ont en moyenne six à sept enfants, ce qui correspond à chaque rapport avec leur mari."

Les suppositoires vaginaux à base de savon, d'extrait de citron (*limon tozu*), ou les cachets d'aspirine (spermicides acides) sont utilisés couramment (par toutes les femmes rurales de Turquie), ainsi qu'une sorte de préservatif masculin (peut-être traditionnellement confectionné à partir d'intestins de mouton).

L'avortement délibéré (*jiber xwe kirin*, se débarrasser de quelque chose qui est proche, ou *ber avêtin*) est fréquent. "Tous les moyens sont bons, sauter dans l'escalier, porter quelque chose de lourd, se faire masser le ventre (moyens mécaniques), prendre du savon vert ou manger des choses acides", "pour faire revenir les règles" (utilisation des propriétés emménagogues et abortives de certaines plantes ou produits).

L'avortement n'est jamais pratiqué à plus de deux ou trois mois de grossesse; après trois mois, la femme devient *ducani* (deux âmes)¹. Les femmes le jugent nécessaire lorsqu'elles ont trop d'enfants ou "ne veulent pas voir leurs enfants se mêler à ceux de la famille de leur mari".

L'image de la femme stérile (*avis*, celle qui ne peut pas avoir d'enfant, terme péjoratif, aussi employé pour les animaux, ou encore *zarokan nine*, moins péjoratif mais cependant impoli).est à la fois négative et positive. "La femme stérile doit chercher une autre épouse à son mari² et vivre avec elle". Elle garde généralement une chambre à part mais, confinée aux travaux domestiques, elle perd son statut chez elle comme chez ses parents.

Cependant "Elle est comme une vierge, son vagin n'est pas distendu par les grossesses, elle donne plus de plaisir à son mari", "elle est belle et elle s'y fait parce qu'elle est moins fatiguée que les autres par les grossesses, le manque de sommeil, les allaitements pénibles." "Elle a de petits seins, le ventre plat d'un homme et la peau dure comme une poule qu'on n'arrive pas à cuire."

¹ Nous avons à ce propos relevé des refus d'avortement thérapeutique au-delà de trois mois de grossesse, chez des femmes hospitalisées en région parisienne.

² La polygamie (qui rend les épouses *hevi*) permettant des mariages avec des non musulmanes (souvent des Arméniennes), était surtout l'apanage de la génération des grands-parents, de rang social élevé. Elle est encore de règle en cas de stérilité ou d'attente trop longue d'un garçon.

La stérilité, *stewr*, est une décision de Dieu, mais peut aussi être causée par la non observance des purifications rituelles après les relations sexuelles. "Le jour du mariage, une femme a couché avec son mari sans se laver après et est entrée comme ça chez ma sœur qui est devenue stérile." "Le dogme musulman a inventorié, répertorié et soigneusement délimité les domaines du licite et de l'illicite, du pur et de l'impur, vis-à-vis de l'ensemble des sécrétions corporelles et particulièrement du sperme." (M. Chebel, p. 100). "C'est la relation sexuelle qui engendre l'impureté de l'homme tout autant que de la femme. Non pas en elle même, mais en raison des excréta¹ qu'elle dégage" (A. Bouhdiba, p. 25).

Un refroidissement brusque peut aussi détruire la fécondité des femmes. "Après avoir eu des enfants, c'est parce qu'on a attrapé le froid (en raison de travaux ménagers, pieds nus dans l'humidité) mais on peut toujours guérir."² La stérilité est associée à l'idée de froid, comme chez les Turcs, et elle est transmissible, "Il faut réchauffer la femme et ne pas l'approcher."³

La stérilité est aussi synonyme de sécheresse, comme dans le nord-est algérien⁴, par opposition à la fertilité qui suppose l'humidité de la matrice : *xwedê bejna te sîn!* (que Dieu te rende humide; *sîn* exprime aussi l'idée d'une plante qui pousse).

Dire d'une femme qu'elle est sèche signifie cependant plutôt qu'elle n'a plus de menstruations; les hommes utilisent l'expression détournée : *paçen xwe hatin* (ses chiffons sont venus à elle) où *paç* fait référence aux chiffons utilisés par les femmes en période de règle. Les femmes usent d'une expression négative : *kêmaniyê xwe hatine* (ses manques, ses fautes, ses vices sont venus); elles ne doivent pas se laver à l'eau froide, ne pas faire l'amour, elles ne doivent pas prier en commun car "leur utérus est fatigué" (l'utérus est "la maison de l'enfant", *malika dergûsê*). Les femmes ménauposées disent encore : "Je ne vois ni blanc ni rouge" par référence à la femme féconde qui connaît des phases d'allaitement et des phases de règles.

¹ La purification du couple est obligatoire après l'émission de sperme ou la pénétration; celle de la femme à la fin de l'écoulement des règles ou des lochies. Pour tout musulman, le lavage complet du corps (propreté rituelle) lave de l'impureté.

² En Egypte, au Caire, on retrouve, parmi les facteurs qui peuvent bloquer la fertilité des femmes "le froid qu'on prend de l'intérieur" (M.J. Janicot, p. 23-24).

³ Pour les mêmes raisons en Iran, la femme stérile ne doit pas pénétrer dans la chambre de l'accouchée et le pouvoir d'enfantement de cette dernière peut lui être communiqué au cours du bain de l'accouchée, le 40e jour (N. Riahi-Tehran, p. 34).

⁴ La femme stérile est un "corps en creux, sans vie, impuissant et sec" (M. Chebel, p. 33).

Toutes les informatrices connaissent des recettes populaires contre la stérilité, infusions de plantes de montagnes à inhaler et bouillies (de substituts du blé et d'aliments de nature chaude, comme la courgette) à appliquer avec un linge sur le ventre. Les femmes peuvent s'asseoir aussi sur des tisanes d'orge (fumigation). Des bains dans certaines sources naturelles sont conseillés.

Pour les jeunes mariés, le manque de connaissances sexuelles est souvent reconnu comme l'origine d'une "stérilité" passagère (éjaculation précoce, sperme trop liquide, mauvaise ovulation de la femme)¹. La stérilité masculine n'est pas évoquée par les femmes en présence des hommes. Pour ceux-ci, les Sheikh(s)² sont les spécialistes de traitements qui peuvent durer des années. Les visites de couples stériles chez le médecin sont fréquentes dans les villes.

La sexualité est l'objet de discussions très ouvertes dans les villages entre femmes et dans les couples, mais les jeunes filles sont tenues à l'écart. Celles-ci acquièrent des connaissances en discutant avec leurs amies et non avec des femmes plus âgées, mères ou tantes, mais parfois avec des grand-mères. L'éveil sexuel des jeunes est souvent lié à la vue des ébats amoureux d'un frère récemment marié, vivant encore chez ses parents.

Il semble que l'on ne parle ouvertement de la virginité (*qîz* ou *keç*, jeunes filles)³ que lors des affaires de rapt ou de scandales. "La fille était tombée enceinte alors qu'elle était encore vierge selon le médecin; elle savait comment faire plaisir à l'homme et à elle, mais comme à l'intérieur c'est comme de la laine, elle était quand même enceinte. On les a tués tous les deux."

La nuit de noce est considérée comme l'étape la plus importante du mariage. "On a peur parce qu'on ne sait pas comment ça se passe, alors que pour l'accouchement on y a déjà assisté."

La conception (*niyandin*) vient de Dieu, par le mélange de la substance de la femme avec celle de l'homme, jugée souvent "plus forte", ayant un rôle plus important dans la formation de l'enfant. Plus généralement, les femmes pensent avoir une fille si leurs substances sont plus fortes que celle du mari et vice-versa. "Le fœtus grandit grâce à la nourriture de la femme". Il faut cependant "un peu de sang et d'eau

¹ "Certaines femmes ont leur ovule caché dans le corps, le sperme ne peut pas les atteindre. D'autres ne produisent des ovules que le matin (alors que toutes les autres en produisent tout le temps)."

² Le fait pour les femmes de se laver après l'amour n'est pas expliqué : "Il faut se laver les cheveux et tout et tout, c'est *h'alâl* (licite)."

³ Pour éviter de la perdre, les mères interdisent souvent les jeux brutaux aux jeunes filles.

pour qu'il grandisse", ce qui correspondrait aux règles "qui restent jusqu'à la naissance"¹.

Gulêvan ou *nêm* (synonyme de *pue*) désignent à la fois les substances de l'homme, de la femme et des animaux. Pour parler du sperme en restant poli, on peut utiliser comme chez les Arabes, le terme eau (*avik* qui donne *avazilam*), sinon la terminologie est *kîr*, sexe de l'homme ou *zeker* qui signifie masculin, dérivé de l'Arabe. Beaucoup de femmes ne savaient pas qu'il existait une substance spécifiquement féminine *quz* ou *bixwîneye*, différente du sang menstruel et des pertes blanches, ou la confondaient avec l'ovule.

La jouissance de l'homme et de la femme est située dans le dos, ce qui conduit à penser que les substances sexuelles sont stockées dans la colonne vertébrale (par l'intermédiaire du cerveau?) (*pista xwe hat*, son dos est venu). Comme chez les Turcs et les Chinois, il y aurait peut être une identification de la moelle épinière et du sperme.

Pendant la grossesse, les relations sexuelles ne sont pas prohibées, "parce qu'il n'y a rien dans le Coran" (les femmes rencontrées ne semblent pas penser que le sperme puisse façonner le fœtus). Les pressions du mari sont souvent mal vécues. "C'est souvent difficile, les maris exigent cela alors qu'à partir de quatre à cinq mois on ne peut plus s'allonger."

Conclusion

Dans les discours de la diaspora, on peut noter la prégnance de traits culturels traditionnels plus ou moins bien acceptés, mais aussi le désir de "modernité".

Les femmes immigrées dans les villes kurdes et celles de la diaspora des grandes villes hors du Kurdistan regrettent la sociabilité de la maison villageoise traditionnelle (de la famille, lieu de gestation et de reproduction sociale par excellence), au contraire des hommes qui ont su développer des réseaux d'entraide. Mais les femmes rencontrées ont aussi un désir d'émancipation sur le modèle de la femme occidentale : exercer une profession, se décharger de la garde d'enfants, se libérer des pressions de la belle-famille. "Ici c'est moderne, les deux partenaires sont à égalité ou presque, d'ailleurs c'est ma mère qui commande ici." (jeune fille alévie). "Les filles n'arrêtent pas l'école à douze ans, elles font des études et peuvent mieux choisir leur mari." "Les femmes européennes, travaillent, sont indépendantes et libres, pas obligées de rester à la maison à s'occuper des enfants." "Ici, comme dans d'autres capitales, la femme a beaucoup de chance, elle peut aller

¹ Selon Aristote, le fœtus se nourrit du sang des règles "retenues", mais aussi du sperme.

au café toute seule, elle peut se déplacer et vivre sans qu'on la surveille." (une femme seule, divorcée).

L'Occident c'est aussi pour les femmes la possibilité de "s'habiller comme toutes les femmes d'ici", de "ne plus porter des tissus lourds, longs à n'en plus finir". Le vêtement moderne est la jupe droite, par opposition au pantalon bouffant traditionnel. Pour ces femmes de la diaspora de Paris, lors du retour au pays d'origine on prend ses distances par rapport aux beaux-parents, "on impose les vêtements occidentaux, ce que l'on sait sur la maladie et l'accouchement".

Pour les femmes kurdes de la région parisienne, la France, "c'est moderne quand même" et "il y a la Sécurité sociale, alors que dans les villages on peut mourir de faim; tu travailles un jour et après tu ne sais pas" (femme Maras), "on peut bénéficier du confort, parce que la Turquie n'est pas développée (opinion partagé par les hommes Maras, pour qui l'Occident est aussi "la magouille et l'argent").

En fait, peu de femmes kurdes en région parisienne parviennent à travailler, en raison des enfants en bas âge dont elles ont la charge, et de la difficulté à communiquer en français. La barrière linguistique est la première chose que les femmes évoquent lorsqu'elles parlent des difficultés de leur vie.

Hommes et femmes notent avec un certain plaisir les changements intervenus parmi les femmes kurdes d'Istanbul; la crise économique persistante en Turquie depuis 1980 a obligé beaucoup de couples à rechercher un double salaire et nombreuses sont les familles qui ont envoyé leur fille ou leur bru travailler en ville, mettant fin "à l'isolement de femmes qui ne sont plus cloîtrées chez elles", "ça permet leur éveil". On insiste aussi sur le plus grande liberté laissée aux individus, tant à Istanbul qu'à Paris, dans le choix du conjoint, dans le règlement du prix de la fiancée.

A propos de l'accouchement, les femmes semblent avoir aussi choisi les attitudes et pratiques occidentales. Elles considèrent parfois dépassées les coutumes du pays d'origine, et pourtant en gardent avec précision la mémoire. De même, la récurrence en exode ou en diaspora de traditions kurdes (rapt, mariage avec le cousin) sont objet de rejet, tout comme pour les jeunes du Kurdistan qui restent attachés à leur culture, mais ces traditions "rétrogrades" s'opposent à la société moderne à laquelle ils aspirent.

L'immigration entraîne un travail sur l'identité sociale et culturelle qui s'exprime dans un idéal partagé par tous, "garder en France ce qu'il y a de meilleur dans la coutume, et le reste on s'en fiche maintenant qu'on est ici". Elle ouvre des possibilités nouvelles, permet de remanier la tradition. "L'individu ne cesse de construire et de déconstruire l'identité de son groupe et la sienne propre, en valorisant les traits subculturels de l'ethnie qui lui permettent de correspondre le plus adéquatement à une situation sociale donnée" (S. Abou, p. 212).

Bibliographie

- Abou, S., *Identité culturelle : relations inter-ethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981.
- Alford, Andrews P., (compilé et édité par) *Ethnic groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, 1989.
- "Anthropologie, état des lieux", *L'homme*, Paris, Navarin, Le Livre de Poche, 1986.
- Barth, F. (édit.), *Ethnic groups and boundaries*, Oslo, 1970.
- Barth, F., *Principle of social organisation in Southern Kurdistan*, Oslo, 1953.
- Barth, F., "Father's brother's daughter marriage in Kurdistan", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1954, pp 164-171.
- Bedir-Khan, K., "La femme kurde", *Hawar*, 19/6-8, 1933.
- Besikçi I., *Transformation et problème structural de l'est : la tribu nomade des Alikans*, (en turc), Ankara, 1969.
- Bonte, P., *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autoutr de la Méditerranée*, Ed. de l'EHESS, Paris, 1994.
- Bourdieu, P., *Le sens pratique*, Paris, Editions de Minuit, 1980.
- Bouhdiba, A., *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, 1975.
- Caratini, S., "A propos du mariage arabe", *L'Homme*, avr.-juin, 1989, p 30.
- *Conférence internationale de Paris : les Kurdes, droits de l'homme et identité culturelle*, Institut Kurde de Paris, 1989.
- Cuisenier, J., *Economie et parenté, essai de comparaison des terminologies turques et arabes*, Paris, Mouton-La Haye, 1975.
- Cuisenier, J., et Miquel A., "la terminologie arabe de la parenté", *L'Homme*, Juillet/Décembre 1965.
- Dawod, H., "La société traditionnelle kurde", *La pensée*, 281, 1991..
- *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.
- Digard, J.P., "Jeux de structures, segmentarité et pouvoir chez les nomades Baxtyâri d'Iran", *L'Homme*, avr.-juin 1987.
- Digard, J.P., *Techniques des nomades Baxtyâri d'Iran*, Cambridge University Press, Paris-London, 1981.

- Gokalp, A., (dir.), "La Turquie en transition", Paris, Maisonneuve et Larose, 1986.
- Gokalp, A., "La migration", *Revue internationale des Sciences sociales*, 26, 3, 1984.
- Gokalp, A., "Mariage alla turca", *Archives de sciences sociales des religions*, 34, juil.-sept. 1986.
- Hansen, H H., *Daughter of Allah, among Moslem women in Kurdistan*, Ruskin House, George Allen and Unwin, London, 1960.
- Hansen, H H., *The Kurdish Woman's life*, Copenhagen, 1963.
- Héritier, F., "Fécondité et stérilité", *Le fait féminin*, Paris, éditions Fayard, 1978, pp. 209-243.
- Héritier, F., "Le sperme et le sang ", *NRP*, 32, p 111-122.
- Héritier, F., "Etude comparée des sociétés africaines", cours de l'EHESS, 1984-85 et 1986-87.
- Janicot, M.J., "Avoir un enfant en Egypte : enquête sur les rites et comportements", Le Caire, *Dossiers du CEDEJ*, 4, 1988.
- Jamous, R., *Honneur et Baraka, les structures traditionnelles dans le Rif*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1981.
- Kahn, M., *Children of the Jinn, in search for the Kurds and their country*, Wideview Books, New York, 1980.
- Leach, E., *Social and economic organisation of Rawanduz Kurds*, London School of economics and political science, monographs on social Anthropology 3, 1940.
- Massé, H., *Persian Beliefs and Customs*, Human Relations Area Files, 1954.
- Münch-Bucak, Y., *Kurden, Alltag und Widerstand*, Bremen, 1988.
- Murphy, R., et Kasdan L., "The structure of parallel cousin marriage", *American Anthropologist*, LX, février 1959.
- Nicolas, M., "Croyances et pratiques populaires turques concernant la naissance", *Orientaliste de France*, Paris, 1972.
- Nikitine, B., *Les Kurdes, étude sociologique et historique*, (préface de Louis Massignon), Editions d'aujourd'hui, 1956.
- Petek-Salom, G., Hukum P., "Après Kemal Ataturk, qu'en est t-il de l'émancipation des femmes?", *Femmes de la Méditerranée, Peuples Méditerranéens*, 22-23, janvier-juin 1983.

Tradition et modernité

- Riahi-Tehran, "Médecine populaire en Iran : enfantement", (Maîtrise d'ethnologie de Paris 7), 1983.
- *Studia Kurdica*, 1-5, Institut kurde de Paris, 1988.
- Tawusparêz, "Le mariage chez les Kurdes", *Hawar*, 52/12-16, 1943.
- Tillion, G., *Le harem et ses cousins*, Paris, 1960.
- Ulasan, A., *Sens et modèle de la maternité chez la femme turque d'origine rurale*, (thèse de doctorat UER sciences psychologiques et sciences de l'éducation), Paris 10, 1978.
- Van Bruinessen, M., *Agha, Shaikh and State, the social and political organisation of Kurdistan*, Utrecht, 1978.
- Van Bruinessen, M., "Kurdistan in search of ethnic identity" (contribution), Utrecht, University of Utrecht, juin 1990.
- Vega, A., "L'identité ethnique kurde, kurdayéti", *Droit et cultures*, 27, 1994, pp. 195-217.
- Vega, A., "L'identité ethnique kurde en France", *Journal des anthropologues*, 52, printemps-été 1993, pp 29-42.
- Yalçın, L., *Kinship and Tribal Organisation in the province of Hakkari, Southeast Turkey*, (thèse), London School of economics and Political Science, 1986.(chap. 6).

Annexe

Dans le cadre d'une maîtrise d'anthropologie spécialisée dans le domaine turc et d'un certificat d'anthropologie médicale (Université de Nanterre, sous la direction de L. Mallart) nous avons été accueillis, durant l'été 1989, par une famille de la ville de Beytussebab, 50.000 habitants, au sud-est de la Turquie, à la frontière avec l'Irak. Nous avons choisi cette ville, située dans le département de Hakkâri (depuis elle a été rattachée au département de Sirnak), en raison de sa réputation chez les Kurdes de berceau des "vrais Kurdes", et de "traditionalisme". La région de Hakkâri est associée à "l'arriération de coutumes" "dures et sauvages" mais authentiques, image qui marque souvent les Kurdes d'Iran. La région est unanimement reconnue comme le haut lieu du tribalisme, des trafics frontaliers et de la guerre civile entre nationalistes *pesmerga* et gouvernements centraux. Le nom de *pesmerga* (ceux qui vont au-delà de la mort) a d'abord désigné les combattants kurdes irakiens, puis été repris par les combattants kurdes d'Iran et de Turquie.

Les leaders nationalistes kurdes rattachent Hakkâri avec Van au centre de l'extrême sud-est de la Turquie, pauvre et sous-urbanisé (M. Bazin, *La Turquie en transition*, 1979) à la région du Bothan, associée à celle du Béhédan; les grandes villes comme Siirt, Diarbekir, Mardin et Bitlis y sont toutes peuplées majoritairement de sunnites, parlant

Kurmancî, maîtrisant assez mal la langue turque; ce sont des lieux de forte revendication politique kurde. On note cependant qu'à Beytussebab, les grands parents, tout comme des marchands de Siirt, parlent parfois encore l'Arabe qu'ils utilisaient dans le commerce en Irak.

Nous y avons relevé les grands traits de l'organisation sociale et tribale, mais la difficulté, voire l'impossibilité de travailler dans de bonnes conditions en région kurde de Turquie (tracasseries policières, guerre civile), nous a conduit à mener durant une année des enquêtes auprès d'une dizaine de familles kurdes de la région parisienne à propos du mariage et de la naissance au Kurdistan de Syrie et de Turquie, ce qui nous a ouvert la voie de la connaissance de la communauté des femmes kurdes et de la notion d'identité Kurde (*kurdayetî*). Les Kurdes de la région de Hakkâri sont cependant peu présents en région parisienne, et nous y avons surtout rencontré des Kurdes parlant le Kurmancî de Syrie (Yézidis) et de Maras (Alévis de Turquie). Ce travail en milieu urbain, sur des populations urbaines, ne cherchait pas à mettre à jour des processus de transformation (recomposition des groupes familiaux et ethniques) ou de création de valeurs nouvelles. L'urbanisation induit souvent des changements sociaux spectaculaires, impliquant des tensions culturelles, psychologiques... difficiles à appréhender. Il s'agissait davantage de repérer dans l'expérience subjective de femmes kurdes vivant en région parisienne, des discours, des perceptions, des jugements de valeurs de Kurdes de la diaspora relatifs aux coutumes kurdes. Notre mémoire propose donc des aperçus sur les institutions emblématiques de l'identité et de la reproduction sociale : la famille (mise à jour de la terminologie de la parenté kurde kurmancî par comparaison aux systèmes arabes, persans et turcs), le mariage (étude du mariage et des logiques d'alliances en relation avec le mariage "arabe"), l'accouchement (aspects des représentations de la fécondité et des coutumes liées à la naissance), au travers de la place et du rôle des femmes parmi les semi-nomades, dans les villages et les grandes villes kurdes, mais aussi hors du Kurdistan¹.

¹ Nous avons fait ce choix car les femmes kurdes, véritables gardiennes de la langue, sont notamment les organisatrices traditionnelles des mariages, bien que de manière informelle, et des éléments économique hyperactifs de la société kurde.

GENÈSE ET STRUCTURE DU NATIONALISME KURDE EN IRAN

Abbas VALI

Une opinion très répandue dans la littérature historique kurde fait remonter les origines du mouvement national kurde en Iran à la révolte de Shaikh Ubaid Allah contre l'Empire ottoman à la fin du XIXe siècle^{*}. Cette révolte, soutient-on, a jeté les semences du nationalisme moderne dans le sol kurde de l'Iran, lorsque, s'étendant vers l'est, elle a submergé la frontière iranienne et s'est répandue dans l'espace situé au nord-ouest du lac d'Urmia. Le mouvement national s'est alors développé selon un processus cumulatif, culminant dans les événements qui ont conduit à l'établissement de la République de Mahabad en 1946. Les activités politiques des forces kurdes dans leur relation à l'Etat iranien durant la période 1882-1946, qu'elles soient premières ou réactives, sont ainsi considérées comme nationalistes sans égard à leur structure sociale, leur organisation politique, leur formation idéologique, leurs objectifs stratégiques¹.

* Cet essai est le produit d'un projet de recherche dirigé par l'auteur, "Politique des nations sans Etat : les Kurdes au Moyen Orient moderne". Ce projet a bénéficié en août 1994, d'un financement de l'Economic and Social Research Council britannique. L'auteur remercie l'ESRC pour son aide et sa contribution à la finalisation de la recherche dont la publication est envisagée sous le même titre par I.B. Tauris, en 1996. L'article est traduit de l'anglais par Alban Albini.

¹ Cette représentation a, semble-t-il, d'abord été exprimée par Basil Nikitine, observateur attentif des transformations du Kurdistan iranien. Elle a été plus

L'étude présente conteste cette représentation historiciste de la genèse et du développement du nationalisme kurde dans le Kurdistan iranien et la conception essentialiste de la nation kurde qui la fonde. Elle soutient que la nationalisme kurde en Iran est un phénomène moderne, le résultat de la dislocation socio-économique et culturelle engendrée par la modernisation rouillée et perverse consécutive à l'avènement de l'absolutisme pahlavi après la première guerre mondiale. La réponse kurde à la politique de centralisation territoriale et au procès culturel de construction d'une identité "nationale" iranienne uniforme, poursuivis par l'Etat pahlavi, a posé les conditions discursives et non-discursives de la formation du mouvement national qui a culminé dans la République de Mahabad. La République, soutient encore cette étude, marque l'avènement du nationalisme moderne au Kurdistan : ses structures sociales et institutionnelles, ses organisations politiques et idéologiques ont été déterminées par une multiplicité de relations et facteurs différents qui ne peuvent être ramenés à une origine historique uniforme.

L'Iran est entré dans le XXe siècle dans le sillage de l'intégration progressive de son économie précapitaliste au marché mondial, processus concrètement à l'œuvre depuis le début du XIXe siècle. L'extension de la production marchande et de l'économie monétaire avait, d'un côté, attiré la masse de la grande propriété foncière vers le marché, et, de l'autre, gonflé, dans les grands centres urbains, les rangs d'une puissante bourgeoisie marchande. Le développement économique avait engendré dislocation sociale et conflits idéologiques, entraînant ainsi une contestation politique parmi les forces sociales touchées par la nouvelle culture de la modernité. La grande propriété foncière et une bourgeoisie marchande qui prospère, certes pas assez puissantes pour se dépouiller de leur peau précapitaliste, en venaient à s'opposer à la structure croulante de l'autocratie Qadjar qui, dans le besoin extrême de ressources nouvelles, rognait de façon croissante leurs revenus. La dépréciation de la monnaie d'argent, l'augmentation des taxes, des droits de douanes élevés grevaient la production agraire pour le marché, qui était la source tant du revenu foncier que du profit marchand. L'alliance politique en conséquence conclue entre les deux

tard reprise avec autorité par Wadie Jwaideh dans sa thèse de doctorat non publiée mais souvent utilisée, *The Kurdish National Movement : Its Origins and Development*, Syracuse University, 1960. Cette thèse a été la source principale d'affirmations ultérieures de la même position. Voir par exemple, Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism, 1880-1925*, Texas University Press, 1989. Parmi les chercheurs kurdes, l'origine du mouvement nationaliste en Iran est aussi fréquemment rapportée au mouvement de Shaikh Ubaid Allah; voir par exemple, Abdul Rahman Ghassemlou, *Kurdistan and the Kurds*, Czechoslovak Academy of Science, Prague, 1965, et Kamal Mazhar Ahmad, *Kurdistan le Salekani Shari Yekami Jihami da*, Stockholm, 1990.

classes, avait un fondement économique solide, une forme politique, une cohésion idéologique et une audience populaire. Elle devint efficace lorsque l'intelligentsia traditionnelle et moderne lui apporta un appui actif et soutint sa revendication de réforme socio-économique et politique. La Révolution de 1905-06 qui remplace le pouvoir autocratique par une monarchie constitutionnelle, marque aussi les débuts du nationalisme persan. La notion de nation iranienne qui lors du mouvement constitutionnel était la manifestation du rassemblement de l'opposition démocratique populaire à l'autocratie, est alors entrée dans le discours politique officiel. Dans la constitution du nouvel Etat, elle se donnait comme source de la souveraineté et de la légitimité. La souveraineté, disait la Constitution, était indivisible et permanente; l'unité de la nation iranienne et l'intégrité territoriale de l'Iran étaient les conditions de son indivisibilité et de sa permanence. Elle était conférée au gouvernement par le moyen du suffrage populaire exercé par des élections périodiques.

La Constitution de 1905 déjà désormais construit le lien conceptuel entre nation et Etat sur la base démocratique de la séparation des pouvoirs et de la souveraineté populaire. Bien que la forme institutionnelle et la structure organisationnelle de l'Etat soient clairement définies dans la Constitution, le document demeurait tout à fait ambigu sur la nature et les conditions de la citoyenneté dans le nouvel Etat¹. Elle contenait la notion démocratique de la citoyenneté comme lieu des droits et obligations qui définissent la relation entre l'individu et l'Etat, mais la valeur de cette notion était réduite par deux séries de critères respectivement liées aux conditions de la souveraineté populaire et aux conditions de l'identité nationale. La Constitution réservait le droit de vote à la population mâle alphabétisée, excluant ainsi les femmes et les analphabètes du processus politique formel. Dans l'état de la société iranienne du début du XXe siècle, les conditions de sexe et d'alphabétisation revenaient à réserver en fait l'exercice de la souveraineté populaire et les droits démocratiques de participation au processus politique à une infime minorité de citoyens, essentiellement aux hommes alphabétisés résidents dans les grandes villes. Les femmes iraniennes et l'écrasante majorité de la population rurale mâle devaient reconnaître l'Etat sans avoir le droit d'intervenir

¹ La notion de *sharvand*, citoyen, est une construction relativement récente en persan. Elle est apparue dans la littérature populaire, démocratique et de gauche, dans les années 1960; c'est depuis cette époque seulement qu'elle est devenue d'usage courant dans le discours politique et juridique en Iran. La Constitution de 1905 considérait les Iraniens comme des sujets (*atba*) du monarque, mais la notion était le lieu de droits et devoirs habituellement associés à la notion de citoyen dans la théorie démocratique. Pour la traduction anglaise du texte de la Constitution de 1905, voir E. Brown, *The Persian Revolution of 1905-09*, Cambridge University press, 1910.

dans le processus politique. La définition des éléments constitutifs de l'identité nationale (pour autant qu'ils étaient définis) restreignait encore les conditions de citoyenneté dans l'Etat constitutionnel. La Constitution spécifiait que le persan était la langue officielle de la nation, la langue de l'administration et de l'enseignement, et l'élevait ainsi au-dessus des autres langues locales et régionales, le kurde y compris. Ces langues n'étaient ni reconnues ni rejetées; la même chose était vraie des ethnicités non-persanes. La Constitution demeurait silencieuse sur le sujet de l'ethnicité. Les relations ethniques étaient subsumées sous la notion générale de nation iranienne dont l'identité était partiellement définie par la langue persane (et le shi'isme duodécimain), et partiellement obscure. Le persan devint ainsi la langue du souverain, de la politique et du pouvoir, le moyen d'accès au savoir et l'instrument de la modernité et du progrès.

L'identité nationale iranienne était l'identité des citoyens, l'instrument de leur incorporation dans le nouveau régime démocratique, le lieu de leurs droits et obligations civiles et politiques. Elle requérait l'unité et la permanence, ce qui entraînait la marginalisation des différences ethniques et leur expulsion du processus politique. Alors que la Constitution de 1905 ne contenait pas de définition ethnique des conditions de la citoyenneté, l'exclusion des différences ethniques du processus politique revenait à nier l'identité ethnique, et à rompre ainsi ses liens avec la sphère des droits. Ce déni était caché par le silence de la Constitution dans sa position formelle à propos de la diversité ethnique et culturelle de la nation. Il ne fallut pourtant pas longtemps pour que le nationalisme iranien naissant rompe ce silence dans le discours officiel : lorsque l'argumentation de la renaissance nationale et du progrès eut posé pour précondition le besoin urgent de modernisation politique et administrative. La modernisation était perçue comme requérant avant tout la centralisation politique et administrative : une bureaucratie moderne, une armée nationale, un système fiscal uniforme, une éducation laïque. La relation étroite du centralisme politique et de la modernité dans le discours officiel faisait que les forces et tendances décentralisatrices pouvaient désormais être désignées comme traditionnelles, c'est-à-dire, arriérées, obscurantistes, et comme anti-historiques, puisqu'elles en appelaient à un retour réel ou allégué au passé. L'accent mis sur la centralisation politique, certes très justifié dans les conditions économiques et sociales de la société iranienne à l'époque de la Constitution, a révélé l'autoritarisme latent du discours de la modernisation, qui est devenu plus tard, sous le régime des Pahlavis, la marque distinctive du nationalisme officiel.

Au cours de la période constitutionnelle, les Kurdes d'Iran ne pouvaient s'opposer au déni de leur identité dans la Constitution du nouvel Etat. Il n'est pas exagéré de dire qu'une conscience nationale collective kurde - au sens de conscience commune d'une existence historique commune, et d'intention politique commune - n'existait pas

parmi les Kurdes d'Iran. Il est peu douteux que les événements politiques et idéologiques du territoire kurde de l'Empire ottoman voisin affectèrent bien le Kurdistan iranien. Le mouvement de Shaikh Ubaid Allah, censé avoir combattu pour un Kurdistan unifié, a recouvert une part importante du territoire kurde de l'Iran, et peut bien avoir conduit à l'éclosion de l'idée nationaliste; cette idée a pu ensuite être renforcée par l'effondrement de l'autorité centrale iranienne et les incursions et interventions turques qui se sont répétées au cours de la période constitutionnelle¹. Mais le fait est là; pendant les années agitées du mouvement constitutionnel en Iran, n'est pas apparue au Kurdistan une intelligentsia kurde d'orientation nationaliste en politique ou en littérature, et, pas davantage, une force politique kurde cohérente disposant d'une organisation politique moderne et poursuivant des objectifs nationalistes même limités et rudimentaires. L'idée nationaliste peut bien avoir été là sous une forme rudimentaire chez un petit nombre d'individus voire de cercles informés, mais aucun discours politique ou littéraire n'est apparu qui indiquerait l'existence de processus et de pratiques nationalistes en politique ou littérature². En dépit de prétentions contraires, les Kurdes sont largement restés à l'écart du processus révolutionnaire, et dans la plupart des cas où une participation kurde a été étudiée, elle était contre-révolutionnaire³. Les

¹ On pense très souvent que Shaikh Ubaid Allah a été le premier véritable nationaliste kurde, épousant l'idée d'une nation kurde unifiée s'étendant sur un Kurdistan unifié et indépendant. Cette représentation est généralement étayée par la référence à la lettre de juillet 1880 de Shaikh Ubaid Allah à Clayton, vice-consul britannique à Baskale, dans laquelle il parle de "la *nation* kurde comme d'un peuple à part", et déclare : "Nous voulons nous occuper nous mêmes de nos affaires" (les italiques sont de moi; voir Olson, *op. cit.*, p. 2). Le consul britannique tendait à penser que Shaikh Ubaid Allah avait un "plan d'ensemble pour l'unification des Kurdes dans un Etat indépendant, sous son autorité" (Clayton à Trotter, Van, 27 octobre 1880; *Turkey*, 5, 1891, p. 33. Cité par Jwaideh, *op. cit.*, p. 225. Voir aussi, G. Curzon, *Persia and the Persian Question*, Londres, 1892). Mais, regarder Shaikh Ubaid Allah comme le pionnier du nationalisme kurde moderne, ou lui dénier ce rôle dépend largement de l'idée que l'on se fait de la nation, de l'identité nationale et du nationalisme. Sur les différentes conceptions de la nation et du nationalisme kurde, voir mon essai à paraître, "Constructions nationalistes de l'histoire kurde", *Economy and Society*, 1995.

² *Language and Nationalism in Kurdistan*, de Amir Hassanpour (1992), travail le mieux documenté et le plus compréhensif sur la formation et le développement du discours littéraire et politique au Kurdistan, soutient ce point.

³ Le discours historique et nationaliste affirme que la participation kurde dans la politique nationaliste et démocratique de l'époque a été importante, bien que les opinions sur les causes premières de cette participation varient

chefferies tribales kurdes ont joint leurs forces aux forces contre-révolutionnaires en Azerbeïdjan dans une tentative malheureuse de maintien et restauration de l'Ancien Régime¹. Leur but était le maintien de la structure de domination féodale à laquelle ils participaient depuis l'époque safavide au moins, et qui préservait leur autonomie financière et administrative par rapport à l'autorité politique centrale². La raison

considérablement. Abdul Jabbar Muhammad Jabbari soutient que les populations des principaux centres urbains du Kurdistan étaient activement impliquées dans le mouvement constitutionnel, et avaient formé des associations révolutionnaires à Mahabad, Saqqiz et Senna en 1905-11. Il ajoute que Ja'afar Agha i Shikak, frère aîné de Semko, militait pour l'autonomie kurde dans le cadre d'un Etat constitutionnel en Iran; voir son *Meju i Roznamaguri Kurdi*, Kirkuk, 1970, p. 136; mais il n'apporte aucun élément de preuve pour étayer sa thèse. Ghassemloo note aussi un engagement kurde étendu dans la politique révolutionnaire au cours de la période constitutionnelle; il évoque la formation d'*anjumans* (associations révolutionnaires) dans de grands centres urbains comme Mahabad, Saqqiz, Senna et Kermanshah, et aussi la révolte autonomiste de Ja'afar Agha dans la région d'Urmia. Le récit de Ghassemloo est plus détaillé que celui de Jabbari. Il note que l'*anjuman* de Mahabad était dirigée par Ghazi Fattah, grand oncle de Ghazi Muhammad, président de la brève République de Mahabad en 1946-47, qui fut ensuite assassiné par l'armée tsariste occupant la ville en 1915, et que les révolutionnaires de Kermanshah, formèrent jusqu'à dix *anjumans* dans la ville. Malgré ces détails, Ghassemloo, ne parvient pas à prouver sa thèse (Ghassemloo, *op. cit.*, p. 44). Jwaideh adopte la thèse de Ghassemloo à propos de la participation de Ghazi Fattah au mouvement constitutionnel et de son meurtre ultérieur par l'armée tsariste à Mahabad (*op. cit.*, pp. 757-8); mais aucune des deux sources qu'il cite à l'appui, ne se réfère à une preuve documentaire sur ce point particulier (B. Nikitine, *Les Kurdes*, Paris, 1956, p. 36; et un texte persan de N. Peysan, *Marg Bud va Bazaghasht ham Bud*, Tehran, 1947, p. 152).

¹ La participation active à la contre-révolution des chefs de tribus kurdes est bien établie par les histoires de la période constitutionnelle. Voir par exemple, A. Kasravi, *Tarikh i Mashruteh i Iran*, Téhéran, 1961, et M. Malekzadeh, *Tarikh i Inqilab i Mashrutiyat i Iran*, Téhéran, 1949, 5 vol. Très récemment, elle est démontrée par David McDowall dans son ouvrage à paraître, *A Modern History of Kurds*, I.B. Tauris, 1996.

² Les notes de Walter Smart, consul britannique à Tabriz en 1910, sont une source de valeur sur l'administration politique et financière du Kurdistan durant la période constitutionnelle, et particulièrement sur la relation entre le gouvernement central et tant la classe des propriétaires fonciers que des chefs de tribus kurdes. Voir F.O. 371/953, Smart to Barclay, Tabriz, 3 janv 1910; Barclay to Gray, Téhéran, 23 janv. 1910, encl. n° 1. Voir aussi G. Curzon, *op. cit.*, vol. 2, pp. 470-2, p. 492. Curzon note aussi les liens lâches entre gouvernement central de Téhéran et province kurde. Il affirme aussi que les tribus kurdes détenaient de la terre en contre-partie de services militaires

principale de l'absence des Kurdes de la scène politique dans la période constitutionnelle était toutefois structurelle, et se situe dans les fondements mêmes de la société kurde de l'époque.

La société kurde à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, était très largement précapitaliste et agraire. Les relations marchandes avaient peu affecté la structure précapitaliste de la production agricole; cette structure précapitaliste dominait aussi l'économie urbaine. Négoce et commerce étaient ainsi sous-développés, et leur impact sur le développement des forces productives, la différenciation sociale et le progrès culturel était faible. La vie urbaine était en majeure partie dominée par les relations, loyautés et valeurs primaires, caractéristiques de la propriété foncière tribale. La population urbaine était relativement petite, elle dépendait largement de la production agraire et de la propriété foncière. Elle n'était pas suffisamment développée pour engendrer une culture urbaine cohérente, ouverte à ces idées de réforme sociale et de modernisation politique que l'intelligentsia azérie et persane avaient adoptées et propageaient. La strate supérieure de la classe marchande traditionnelle, engagée dans le commerce à longue distance avec la Russie tsariste et l'Empire ottoman, était en contact avec les idées de réforme et de progrès, et avec la culture de la modernité, mais elle était trop peu nombreuse et trop faible pour produire un changement significatif dans l'organisation culturelle de la vie urbaine des principales villes kurdes d'Iran. Les chefs de tribus, avec leur armée et leur escorte locale qui comprenait souvent des éléments de l'intelligentsia traditionnelle (des jeunes clercs sunnites surtout, connaissant bien la littérature et l'histoire persanes, arabes et, dans une moindre mesure, turques) étaient, en général, les seuls éléments politiquement actifs de la population. Le Kurdistan iranien était relativement la partie la moins développée du territoire kurde, et, à la différence des Kurdes ottomans, les Kurdes d'Iran n'avaient pas produit d'intelligentsia laïque au début du XXe siècle¹.

La politique des tribus qui était importante, se faisait, de façon caractéristique, au travers du lignage, et le réseau complexe des loyautés fondé sur le lignage constituait la seule structure cohérente d'organisation et d'exercice de l'autorité². Dans l'organisation tribale, la

rendus, et que le gouvernement central avait activement soutenu le tribalisme contre les principautés kurdes. Les deux sources sont citées par McDowall, *op. cit.* Je remercie David McDowall de m'avoir autorisé à me référer et à citer le manuscrit de son livre à paraître.

¹ Sur ce point, voir Hassanpour, *op. cit.* L'étude détaillée de Hassanpour sur les développements littéraires et culturels dans différentes parties du Kurdistan est une bonne base pour les études comparatives du développement culturel et intellectuel du territoire kurde en Irak, Iran et Turquie depuis 1918.

² La relation complexe entre lignages tribaux et structure organisationnelle de l'autorité politique est discutée de façon assez précise par Barth et van

hiérarchie de commandement et d'obédience était verticale, l'autorité se transmettait du haut vers le bas. La structure verticale de commandement était assortie d'un réseau horizontal composé de fractions de clans ou fractions de tribus avec leur propre organisation politique, qui soutenait le pouvoir du clan ou du lignage dominant. L'organisation politique et militaire des tribus kurdes était étayée sur une structure économique fondamentalement semblable à celle qui prévalait dans l'agriculture non-tribale du Kurdistan, et ailleurs en Iran¹. A l'exception des tribus nomades principalement adonnées à l'élevage, la production agraire sur les terres tribales était organisée sur le ménage - habituellement la famille nucléaire - qui détenait un droit de culture en contre-partie d'une part du produit livrée au propriétaire. Le droit de culture était le plus souvent un droit du lignage qui était assigné au ménage. Mais les relations de production étaient réglées par un contrat de location, soit métayage ou soit loyer fixe en nature, qui était le mécanisme d'exploitation économique dans la tribu. La terre tribale était la propriété privée du chef de la tribu, et le fondement réel de son pouvoir économique. C'était aussi l'instrument essentiel d'incorporation de la chefferie tribale kurde et de l'organisation politique et militaire des Kurdes dans la structure plus vaste de pouvoir et d'autorité de l'Etat et de la société iraniennes.

Le lignage tribal en tant que principe d'organisation politique du Kurdistan iranien était le produit des conditions créées par la destruction forcée des principautés kurdes après la première division du Kurdistan. Les principautés, situées à la périphérie de l'Etat iranien, entretenaient avec lui une relation tributaire, dans un système de vassalité qui garantissait leur autonomie intérieure, organisationnelle et fonctionnelle². Les relations entre tribus kurdes et Etat iranien étaient

Bruinessen. Voir F. Barth, *Principles of Social Organisation in Southern Kurdistan*, Oslo, 1953; M. van Bruinessen, *Agha, shaikh and state : The Social and Political Structure of Kurdistan*, Zed Press, 1992. Le livre de C. J. Rich, *Narrative of a Residence in Koordistan*, 1836, 2 Vol., est une source incomparable pour le début du XIXe siècle, particulièrement à propos des relations entre tribus et principautés kurdes et leur organisation administrative et politique.

¹ Sur ce problème, voir A.K.S. Lambton, *Landlord and peasant in Persia*, Londres, 1953, A. Vali, *Pre-Capitalist Iran: A Theoretical History*, Londres, 1993, chapitre 7.

² La destruction contrainte des principautés kurdes avait commencé avant l'avènement des Safavides, et s'était accélérée après les Chaldirans en 1514. Voir J.E. Woods, *Aqqoyunlu: Clan, Confederation, Empire: A Study in the 15th/9th Century Turco-Iranian Politics*, Minneapolis/Chicago, Biblioteca Islamica, 1976, A. Allouche, *The Origins and Development of the Ottoman-Safavid Conflict (906-962/1500-1555)*, Berlin, 1983. Sur les relations entre l'Etat safavide et les Kurdes voir des observations importantes (quoique plutôt

aussi de mode féodal, elles étaient entretenues par l'échange entre souverain et leader tribaux, de la terre contre des contingents armés. L'articulation entre revenu foncier et service militaire était la dimension essentielle de la relation; les autres prestations telles que taxes et droits étaient souvent très lâchement définies, donnant ainsi à la chefferie tribale une grande autonomie dans l'organisation de ses rapports économiques et politiques avec les membres de la tribu. La structure de domination était entretenue et reproduite par l'articulation de la propriété foncière et du lignage qui assurait l'extraction du surplus économique des membres de la tribu, et qui, à son tour payait pour l'entretien du contingent militaire du seigneur. Cette relation tripartite entre Etat iranien, direction tribale kurde et membres de la tribu, n'était pas spécifique au Kurdistan, mais un fait général des relations agraires dans les territoires tribaux de l'Iran¹. Ce qui était spécifique à la relation tribu-Etat au Kurdistan, était par contre la position stratégique de la région, à la frontière du territoire ottoman. L'Etat ottoman avait déjà, en 1514, annexé à son territoire une grande partie des régions kurdes en concluant une alliance politique et militaire avec quelques unes des plus grandes principautés kurdes qui supportaient de plus en plus mal la tendance des Safavides à la centralisation et à la shi'ification. La promesse d'autonomie politique et de liberté religieuse par les Ottomans sunnites avait été assez efficace pour persuader les princes

dispersées) dans Eskander Beg Monshi, *History of Shah Abbas the Great*, trad. R.M. Savory, Boulder, 1978, 2 Vol. Les sources bien informées sur la structure politique et l'organisation institutionnelle des principautés du Kurdistan iranien sont rares. Parmi les sources disponibles cependant, les suivantes contiennent des observations historiques détaillées: Mah Sharaf Khanom Ghaderi (Mastoreh Kurdistani), *Tarikh i Ardalan*, Téhéran, 1343, Shaikh Muhammad Mardukh, *Tarikh i Kurdistan*, Téhéran, 1346, Mirza Shokr Allah Sanandaji, *Tohfeh i Nasserî: dar Tarikh va Geoghrafiyeh Kurdistan*, ed. H. Tabibi, Téhéran, 1366. Ces sources, particulièrement Ghaderi et Sanandaji, traitent de la principauté des Ardalan, de sa formation, de son développement et de sa chute au temps des Qajars. Le travail de Sanandaji est à ce titre particulièrement intéressant, puisqu'il attribue la chute de la principauté dans la dernière période du règne de Nasir al-Din Shah, non pas tant à la pression du centre qu'à une décadence croissante, interne, politique et administrative de la principauté elle-même. Sur la structure politique et administrative des principautés kurdes, voir les observations de van Bruinessen, *op. cit.*, et Rich, *op. cit.*

¹ Pour une analyse théorique détaillée de la structure de l'autorité politique et de la relation entre confédération tribale et Etat en Iran, voir A. Vali, *op. cit.*, chapitre 5, pages 155-161 surtout, van Bruinessen, *op. cit.*, chapitres 2 et 3, R. Tapper (dir.), *The Conflict of Tribe and the State in Iran and Afghanistan*, Londres, 1983, particulièrement l'article de van Bruinessen dans cet ouvrage collectif.

kurdes de changer d'alliance. Les pouvoirs qui ont suivi en Iran, ont craint la répétition de cette amère expérience, et cette peur a été la principale raison de la destruction rapide des principautés kurdes qui restaient, et aussi du nouveau système de sécurité et de contrôle, qui, fonctionnant par l'intermédiaire de l'organisation politique des tribus, après 1514, a progressivement remplacé les principautés.

L'Etat iranien adoptait ainsi une attitude assez différente à l'égard des tribus kurdes; elles étaient soumises à un contrôle politique plus stricte et à un contrôle financier plus lâche que les tribus d'autres régions d'Iran¹. Le but principal de cette politique était de s'assurer l'appui politique et militaire des tribus kurdes dans les relations frontalières avec l'Etat ottoman, tout en prévenant la formation de confédérations tribales importantes et puissantes dans le Kurdistan iranien. Ces confédérations avaient été le fondement de l'organisation politique des principautés kurdes et la source de leur pouvoir militaire. Bien que les relations pratiques entre Etat iranien et tribus kurdes aient beaucoup dépendu du rapport de force politique et militaire entre eux, la politique de l'Etat iranien eut des conséquences durables sur le développement structurel et l'orientation politique des tribus dans la politique kurde au cours des périodes suivantes.

La fourniture de contingents militaires à l'Etat dans le cadre d'une structure politique décentralisée n'était pas la seule fonction des chefferies tribales kurdes. Le vide de pouvoir créé dans les centres urbains kurdes après la destruction de principautés fut aussi rempli par les chefferies tribales. Les leaders tribaux étaient nommés gouverneurs et les villes kurdes devinrent le siège du pouvoir tribal. Les relations primaires et de lignage s'étendirent ainsi pour étayer des structures politiques et administratives rudimentaires, ce qui eut des effets retardateurs sur le développement de la culture urbaine kurde. Cette pratique s'est poursuivie jusqu'à la fin du XIXe siècle, lorsque le gouvernement qadjar, pris dans les affres d'un déclin politique et économique sans espoir, décida de remplacer les chefs tribaux kurdes par des membres de la famille régnante. Cette politique a pu être adoptée en partie pour des raisons de sécurité, en réponse aux répercussions du mouvement de Shaikh Ubaid Allah, elle a pu tout aussi bien représenter l'application de la pratique alors répandue de vente des offices pour remédier à l'effondrement des revenus de l'Etat. Quelle que soit la raison, cette politique était impopulaire et a exacerbé le désordre et l'anarchie déjà là. Les gouverneurs qadjars étaient des étrangers, manquant de toute base locale d'influence. Ils gouvernaient des villes qui étaient en large mesure sous le contrôle économique et politique de chefs tribaux sans le consentement et la coopération desquels les affaires de gouvernement auraient été bloquées. Les gouverneurs qadjars commencèrent alors à jouer les chefs tribaux les

¹ Voir les sources citées ci-dessus à la note 7.

uns contre les autres pour renforcer une autorité déclinante; cette pratique se développait sans frein au moment où la révolution constitutionnelle éclata.

A l'époque constitutionnelle, la participation des chefferies tribales à la contre-révolution était sans aucun doute motivée en grande mesure par des objectifs conservateurs et de restauration. Il s'agissait d'une tentative de maintenir ou restaurer une autocratie féodale qui avait sauvegardé son pouvoir et ses privilèges durant les quatre derniers siècles. Maintenir la structure existante de la propriété foncière dans les campagnes, et restaurer la direction politique perdue dans les villes, étaient les raisons de l'action. Des considérations comme la défense des Kurdes, de leur identité, de leurs droits ethniques, qui étaient alors subsumés sous la notion générale d'identité iranienne dans le document de la Constitution et dans le discours officiel du gouvernement constitutionnel, étaient tout simplement étrangères aux représentations politiques des chefferies tribales. Dans la période constitutionnelle, la direction politique de la société kurde manquait de conscience nationale.

Le Gouvernement constitutionnel luttait maintenant pour sa survie, et, après la révolution, le cours des événements privait le corps constitutionnel de son âme démocratique, avant qu'il ne soit finalement étranglé par l'absolutisme pahlavi. L'alliance politique entre grande propriété foncière et capital marchand, et la coopération active entre intelligentsia traditionnelle et moderne dans les domaines politiques et idéologiques, qui avaient assuré le triomphe du mouvement constitutionnel, ne durèrent pas. Elles se désintégrèrent peu après 1912, lorsque fut brisé par les forces constitutionnelles le dernier effort de l'autocrate qadjar déposé et de ses alliés internes et externes pour restaurer l'Ancien Régime. La lutte pour le pouvoir entre propriété foncière et bourgeoisie marchande, et ses prolongements politiques et idéologiques dans les rangs de segments encore actifs de l'intelligentsia traditionnelle et moderne, fit obstacle à l'institutionnalisation du pouvoir de l'Etat dans le pays. Des tentatives répétées pour créer une armée moderne, un régime fiscal uniforme, une éducation laïque universelle, échouèrent. Le gouvernement se montra incapable de créer une centralisation territoriale efficace, nécessaire pour uniformiser l'exercice de la souveraineté dans le pays. La coquille institutionnelle moderne manquait du contenu capable d'engendrer le processus politique et culturel de construction d'une identité iranienne uniforme. La révolution constitutionnelle avait toutes les caractéristiques d'une révolution passive dans le sens gramscien du mot.

L'échec de l'institutionnalisation du pouvoir d'Etat créa une instabilité politique et un désordre social croissants qui s'exacerbèrent encore lorsque l'Iran fut, tout à fait à contrecœur, entraîné dans la Première Guerre Mondiale. Le Kurdistan devint ainsi un champ de bataille pour les

forces opposées. Turques, Russes et Anglais envahirent le territoire et en occupèrent différentes parties à tour de rôle ou ensemble, conduisant à un effondrement total de l'autorité et de l'administration, à l'arrêt de la production agricole et du commerce dans la région¹. Le chaos social croissant et la crise économique coupèrent effectivement les relations déjà ténues entre le territoire kurde et le centre, préparant ainsi la voie de la première révolte kurde en Iran.

Ismail Agha Shikak, leader du clan des Abdui de la confédération tribale des Shikak, mieux connu sous le nom de Semko, conduisit un mouvement contre le gouvernement iranien; il a été défini de différentes manières : nationaliste, autonomiste, tribal, brigandage à grande échelle. Les appréciations portées sur le mouvement, celles de nationaliste ou de séparatiste sont communes aux partisans et opposants; le sont aussi les appréciations plus négatives de tribalisme et brigandage². Ces différences dans l'appréciation du mouvement et la caractérisation de ses objectifs proviennent principalement d'interprétations différentes de son histoire politique et des paroles rapportées de son leader en différents contextes et occasions. La caractérisation du mouvement et de ses objectifs par les commentateurs kurdes est étroitement liée à leur conception du nationalisme kurde, de sa genèse, et de son développement; mais on a prêté peu d'attention à la structure sociale, à l'organisation politique, à la formation idéologique et aux objectifs stratégiques du mouvement lui-même, dans le contexte plus vaste de l'histoire et de la politique iranienne de l'époque.

La structure sociale, l'organisation politique et la direction du mouvement de Semko étaient à prédominance tribale. Le comportement politique du mouvement, tant de sa direction que de sa base, était aussi entièrement tribale. Ainsi, le moyen le plus commun et

¹ Les effets destructeurs de la première guerre mondiale sur le Kurdistan sont analysés en détail dans Ahmad, *op. cit.* Voir aussi ce qu'en dit Jwaideh, *op. cit.*

² Ainsi, à la fois Kasravi, opposant iranien au nationalisme kurde, et Ghassemloou, l'un des protagonistes du nationalisme kurde en Iran, définissent Semko comme un nationaliste kurde, et lui attribuent l'idée de création d'un Etat kurde indépendant. Mais, chez Kasravi, le nationalisme moderne, kurde ou autre, prend une signification insultante, il renvoie à une ancienne conspiration de l'Europe pour détruire l'Orient. Ainsi, dire de Semko qu'il est nationaliste est cohérent avec les autres attributs négatifs accolés au mouvement : tribal, pillard, destructeur. Ghassemloou, à l'inverse, dans une veine typiquement nationaliste, ferme les yeux sur les aspects tribaux et destructeurs du mouvement, et ne s'attache à évaluer ni ses objectifs et ni ses résultats stratégiques. Voir Kasravi, *Tarikh i Hijdah Saleh i Azerbayejan*, Téhéran, 1967, 2 Vol., vol. 2, pp. 830-1, A.R. Ghassemloou, *op. cit.*, 1965, pp. 72-3. Pour un récit plus sobre et dépassionné du mouvement de Semko, voir l'article de M. van Bruinessen, "La révolte de Semko", in R. Tapper (dir.), *op. cit.*, 1983.

le plus efficace de lever des revenus pour payer le maintien de la solidarité tribale semble avoir été les razzias et le pillage des populations urbaines et rurales de la région, y compris les Kurdes non-tribalisés, les Azéris, les Arméniens et les Assyriens. Un ensemble de preuves citées à la fois par les partisans et les opposants du nationalisme kurde, suggèrent cependant que la direction tribale et Semko lui-même en particulier, nourrissaient l'idée nationaliste d'un Kurdistan indépendant et unifié. Selon son directeur, Mulla Muhammad Ghisilji (Turjanizadeh), le journal *Roj i Kurd*, publié à Urmia de 1919 à 1926 exprima parfois cette idée. Ce journal était publié en dialecte sorani; il représente la première utilisation officielle de la langue dans le Kurdistan iranien¹.

Bien que l'idée d'une patrie kurde unifiée et indépendante ait pu être adoptée par la direction du mouvement, il est peu douteux qu'elle n'a jamais été son objectif stratégique. Le discours politique de *Roj i Kurd* est, semble-t-il, demeuré largement étranger aux notions et principes les plus fondamentaux de la politique démocratique populaire qui caractérisent le discours nationaliste moderne, et qui, à la fin de l'époque ottomane, étaient assez courants dans le discours de l'intelligentsia kurde. La littérature historique nationaliste qui rejette cette caractérisation du mouvement, explique le plus souvent sa formation idéologique et ses objectifs stratégiques par référence aux vues et aux actes de sa direction qui défiait l'autorité politique centrale et contestait ses représentants dans le Kurdistan. L'idée de la nation kurde comme souveraine, sujet du procès historique de libération et d'indépendance, était remarquablement absente du discours politique de la direction tribale, de ses déclarations rhétoriques et diplomatiques, lorsque ces déclarations ont survécu aux vicissitudes de l'histoire kurde et régionale; et cette absence semble écorner son crédit nationaliste. Cruciale, cette absence met en évidence le paradoxe apparent de la caractérisation du mouvement de Semko comme nationaliste : une lutte contre l'oppression nationale qui ne déploie pas les notions de souveraineté populaire, de droits nationaux et de légitimité. Ce paradoxe est conforme à la nature du mouvement de Semko; il était essentiellement tribal et autonomiste.

Le mouvement de Semko atteignit une certaine popularité et obtint un certain soutien dans le Kurdistan iranien avant d'être vaincu par l'absolutisme modernisateur fondé par Réza Shah en 1925. Réza Shah a réussi à restaurer l'ordre dans le pays en concluant la lutte en cours pour le pouvoir au profit des forces politiques et sociales

¹ Entretien de l'auteur, à Tabriz, au début des années 1970, avec Mulla Muhammad Tarjanizadeh (Ghizilji), éditeur, en 1919-1926 à Urmia, de *Roj i Kurd*, plus tard, et jusqu'à sa mort au début des années 1980, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Tabriz. Pour plus d'informations sur ce journal, voir Hassanpour, *op. cit.*, 1992, Jabbari, *op. cit.*, 1970, J. Khaznadar, *Rabari Rojnamagari Kurdi*, 1973.

conservatrices¹. Celles-ci sont représentées par l'élection au Majlis, à partir de 1912, d'un nombre croissant de grands propriétaires fonciers et de clercs traditionalistes. Les couches supérieures et moyennes de la puissante bourgeoisie marchande, et la masse de l'intelligentsia libérale qui avait formé l'aile radicale et progressiste du mouvement constitutionnel, se retournait maintenant vers les conservateurs. La montée de mouvements sociaux radicaux en Azerbeïdjan et au Guilan, parallèlement au mouvement de Semko au Kurdistan, avait en effet brisé l'alliance libérale-progressiste au Majlis, et le besoin croissant d'un Etat central fort faisait pencher en faveur de la stabilité, de la loi et de l'ordre une balance des forces déjà précaire. L'Etat de Réza Shah, soutenu par ce nouveau regroupement des forces de l'éventail politique, était essentiellement le régime de la grande propriété foncière. Il reconstituait la structure du pouvoir précapitaliste traditionnel et le redéployait sur une base moderne. Une structure soutenait ce curieux amalgame, celle des relations marchandes en expansion, qui trouvait son dynamisme dans l'articulation de la propriété foncière capitaliste et d'un procès de travail précapitaliste, dans l'organisation de la production agraire². L'appareil d'Etat moderne créé par Réza Shah se structurait d'abord sur la grande propriété foncière soutenue, d'un côté, par des prix de monopole pour la production agricole, et, de l'autre, par une politique protectionniste de l'Etat. L'absolutisme moderniste qui engageait le processus d'industrialisation et de développement capitaliste n'en était pas moins établi sur une base économique qui était principalement de forme agraire et de nature précapitaliste.

Réza Shah a créé les structures institutionnelles indispensables à la territorialisation des fonctions centrales de l'Etat dans une formation sociale à prédominance agraire. Le principal instrument d'actualisation de la centralisation politique était une armée moderne, institutionnellement appuyée sur un nouveau système fiscal uniforme et sur la propriété foncière agraire restructurée. La destruction de la structure politique et de l'organisation militaire des tribus comme centres et instruments principaux de contestation et de révolte a été le premier objectif stratégique de la politique de centralisation. Le champ de cette politique était cependant beaucoup plus étendu que le Kurdistan; il s'agissait du tribalisme dans l'ensemble de l'Iran. De fait, en termes

¹ Sur la montée au pouvoir des forces traditionnelles et conservatrices, puis sur leur représentation dans l'appareil d'Etat et leur contrôle de cet appareil, voir E. Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton, N.J., 1982, H. Katouzian, *The Political Economy of Modern Iran*, London, 1981, N. Keddie, *Roots of Revolution*, Yale University Press, 1981. Pour une étude d'ensemble du changement de la composition du Parlement iranien, voir Z. Shadjii'i, *Nemayandegan i Majlis i Showra i Melli dar Bist-u-Yek Dawreh i Qanunguzari*, Université de Téhéran, 1965.

² Sur cette question, voir A. Vali, *op. cit.*, 1993, Chapitre 7 et conclusion.

politiques et militaires, les tribus du sud et du sud-ouest, les Bakhtiari et les Qashqai, représentaient un danger beaucoup plus grand pour l'autorité politique du gouvernement central que les tribus kurdes. En Turquie, la constitution d'un Etat militaire centralisé fort hostile aux Kurdes et à leurs aspirations politiques, et, en Irak, les événements qui avaient permis la consolidation du pouvoir des Hachémites avaient considérablement réduit le danger de mouvements ethniques et nationalistes parmi les tribus kurdes. La destruction de l'organisation politique et militaire des Kurdes plutôt que de leur identité ethnique constituait en conséquence l'objectif stratégique de la politique de centralisation territoriale au temps de Réza Shah¹. L'absence au Kurdistan iranien dans son ensemble, d'une organisation politique efficace disposant d'une idéologie et d'un programme nationalistes cohérents, étaye cette thèse. L'ethnicité représentait dans les années 1930 un danger négligeable pour l'absolutisme pahlavi. Le tribalisme était au Kurdistan la principale source d'instabilité et de menace pour l'autorité de l'Etat.

¹ Ce qui ne veut pourtant pas dire que l'Etat, sous Réza Shah, ignorait la menace kurde pour la souveraineté nationale et l'intégrité territoriale de l'Iran, ou sous-estimait son développement potentiel comme facteur de désagrégation du processus de centralisation territoriale et de modernisation institutionnelle. Au contraire, des recherches récentes montrent que, dès 1920, l'Etat iranien s'inquiétait des changements intervenus dans le territoire kurde de l'Etat ottoman voisin, et était particulièrement attentif à la représentation kurde auprès de la Société des Nations, et à la considération de la question kurde par la SDN. Ayant mesuré la menace que constituerait un Etat kurde indépendant dans le territoire ottoman, Foroughi, représentant de l'Iran auprès de la SDN, recommandait au gouvernement de Téhéran d'adopter une politique d'assimilation culturelle plutôt que de coercition politique et de suppression de l'identité ethnique kurde. En 1927, frappé par l'échelle et la force du mouvement de Shaikh Said en Turquie, et par les effets déstabilisateurs des activités de Semko dans la région, le même Foroughi, maintenant ambassadeur d'Iran en Turquie, proposait des mesures de coopération turco-iranienne contre les mouvements kurdes. Des extraits de la correspondance confidentielle de Foroughi sont publiés dans *Yaghma*, 7, 3, 1329/1950, et 8, 2, 1337/1958; ils sont cités et commentés par Hassanpour, *op. cit.*, 1992. Mais après la consolidation de son pouvoir, au milieu des années 1930, l'Etat iranien n'avait guère à s'inquiéter de la menace kurde. Le désarmement des tribus kurdes, jumelé à l'absence d'une organisation politique kurde efficace et jouissant d'un soutien important dans les grands centres urbains kurdes avait largement marginalisé, mais non éliminé, la menace kurde sur la stabilité politique de l'Etat absolu. La participation au Pacte de Saadabad en 1937, qui régionalisait la question kurde dans le cadre d'une alliance anti-communiste, montre la persistance de l'inquiétude à propos d'une menace possible de l'ethnicité kurde pour l'Etat, si les conditions régionales devenaient favorables.

La politique de centralisation territoriale et de consolidation du pouvoir étatique au Kurdistan à la suite de la mort de Semko en 1930, illustre de façon particulièrement éclatante le caractère ambigu de l'absolutisme pahlavi, la forme capitaliste et la nature précapitaliste du pouvoir d'Etat. La centralisation et la consolidation du pouvoir de l'Etat a eu un double effet sur les structures socio-économiques et l'organisation politique du Kurdistan. D'une part, il a assené un coup massif à l'organisation politique et militaire des tribus kurdes et à la propriété tribale, affaiblissant considérablement la base politique traditionnelle et le prestige militaire des leaders tribaux hostiles ou potentiellement hostiles. Mais, par ailleurs, il a réorganisé le cadre juridico-politique de la propriété foncière tribale, consolidant ainsi les fondements économiques du pouvoir des chefferies. Exemple typique de la politique du bâton et de la carotte, dont les propriétaires fonciers tribaux, à contrecœur mais sans résistance, furent les sujets. La propriété foncière kurde était ainsi réintégrée dans les structures économiques et politiques du pouvoir par l'absolutisme pahlavi.

Le désarmement des tribus kurdes et la redéfinition du statut des chefferies tribales ont été suivis par des tentatives de reconstruction de l'identité nationale iranienne sur un fondement culturel uniforme. La création de la conscription nationale a été le premier pas dans cette direction. La défense du territoire était ainsi considérée comme une obligation naturelle de tout sujet mâle, sans égard à son origine ethnique, à sa croyance ou à son statut social. Ce sentiment d'obligation nationale était la base de l'armée moderne. L'Etat était en droit d'exiger le service militaire, et manquer de s'y soumettre était un crime équivalent à la trahison. Les hommes kurdes furent ainsi enrôlés dans la nouvelle armée et eurent à servir sous le nouveau drapeau national. Les loyautés primaires traditionnelles devaient être remplacées par l'allégeance à l'Etat qui incarnait la souveraineté nationale. La fonction idéologique de la conscription nationale était de créer une loyauté nouvelle, uniforme remplaçant les loyautés primaires et ethniques. Cette transformation était renforcée par la création de l'école primaire universelle, instrument idéologique le plus puissant pour diffuser le discours officiel, désormais indubitablement de nature nationaliste. Les écoles d'Etat et le nouveau programme national étaient conçus pour créer le sentiment de l'identité nationale dans la nouvelle génération dont devaient sortir les fonctionnaires de l'Etat pahlavi. Mais ni la nouvelle armée nationale, ni la nouvelle éducation nationale ne pouvaient fonctionner sans une langue officielle uniforme. La dominance du persan, déjà déclaré langue officielle de l'Iran, devait maintenant être renforcée par la suppression de toutes les autres langues parlées en Iran. Un décret de 1935 décida ainsi de la fin du kurde comme langue écrite; l'élément le plus important

de l'identité ethnique kurde fut supprimé¹. La suppression du kurde en même temps que des autres langues régionales, était une condition discursive de la constitution d'une identité iranienne uniforme. La nouvelle identité nationale était enfin dotée d'une nouvelle apparence marquant la rupture avec le passé ethnique et primaire. L'apparence de la nouvelle identité nationale était européenne. L'Etat bannit les vêtements locaux des hommes et des femmes, et leur ordonna de s'habiller à l'européenne.

La conception de la nation et de l'identité nationale comme uniforme et indivisible, construite par l'Etat pahlavi, niait ainsi différences ethniques et pluralisme culturel. La différence ethnique devint en conséquence la cible stratégique du discours de l'identité nationale. Le Kurde était différent, et l'expression discursive de cette différence violait l'identité du souverain (l'ethnos persan dominant) et la territorialité de son autorité indivisible. La suppression de la langue, de l'histoire et la culture kurdes et le déni de l'ethnicité kurde faisaient ainsi partie intégrante des stratégies discursives de l'identité nationale dans l'Iran des Pahlavis. Le discours officiel, fondé dans la logique positiviste de la modernisation autoritaire, a contribué à convertir le Kurde dans l'Autre du souverain. Les images contrastées de l'un et de l'autre abondaient dans le discours de la modernité qui opposaient le rural-tribal et l'urbain-civilisé. Le kurde n'était plus la langue de la différence mais celle de l'altérité, de l'antagonisme et de la subversion. Il questionnait l'identité du souverain et la légitimité du nouvel ordre.

La suppression de l'identité kurde était inhérente à l'auto-définition de l'Etat-nation en formation en Iran, dont l'histoire brève et troublée n'avait pas été précédée par l'entreprise capitaliste et la culture politique libérale. La suppression de la langue kurde signifiait l'expulsion du kurde de la sphère de l'écrit. Elle était symptomatique de la mort imminente de la société civile dans le Kurdistan iranien, la disparition soudaine d'une formation discursive naissante qui médiatisait les rapports entre le politique et le personnel. La mort de la société civile en tant que telle signifiait que l'expression publique de la différence, de l'identité ethnique des Kurdes, ne pouvait se faire que par la violence.

Le discours officiel dépouillait les Kurdes de leur identité ethnique. En tant qu'Iraniens, ils acquéraient une nouvelle identité dont les éléments constitutifs provenaient de l'ethnicité, de la culture et de l'histoire persane. C'est la résistance kurde à cette identité imposée et leur insistance à exprimer leur différence qui a posé les fondements de la formation d'un nationalisme kurde au Kurdistan iranien. L'altérité par rapport au souverain qui leur était attribuée devint ainsi la source de leur commune identité de Kurdes, s'opposant au discours hégémoniste de l'absolutisme pahlavi. Les auteurs et praticiens du nouveau discours

¹ Sur le texte de ce décret et sa mise en œuvre au Kurdistan, voir Hassanpour, *op. cit.*, 1992.

nationaliste sortaient l'intelligentsia urbaine; ils avaient été formés dans les écoles et les garnisons militaires de Réza Shah. La politique de centralisation politique, les processus et la pratiques de la construction de l'identité nationale iranienne avait déjà fait glisser le centre de la politique kurde des campagnes vers les villes. La formation du Komala Jeyavana i Kurdistan (société de la renaissance du Kurdistan) en 1942 marque la naissance de la pensée et de la pratique nationaliste moderne au Kurdistan iranien.

Cette organisation semi-clandestine fut fondée à Mahabad. Ses fondateurs venaient de la petite bourgeoisie urbaine kurde, à la fois traditionnelle et moderne, mais surtout moderne. L'activité professionnelle de la majorité des membres fondateurs était directement ou indirectement liée au développement des fonctions politiques, économiques et administratives de l'Etat moderne au Kurdistan; l'organisation ne comprenait aucune représentation significative de la propriété foncière ou de la bourgeoisie marchande¹. La formation du Komala Jeyavana i Kurdistan signifiait la renaissance de la société civile au Kurdistan à la suite de l'abdication de Réza Shah et de l'effondrement du régime absolutiste en septembre 1941. L'écriture en kurde qui rapidement s'empara de la scène intellectuelle, était l'indice majeur de cette renaissance. Le kurde devint la langue du discours politique et culturel au sein d'un petit groupe de l'intelligentsia kurde dont la présence dans le champ politique signifiait le développement des relations marchandes, de l'éducation laïque et des procédures administratives modernes dans le Kurdistan iranien.

L'appartenance ethnique était la condition de l'adhésion au Komala Jeyavana i Kurdistan. Les Kurdes de toutes les parties du Kurdistan avaient le droit d'adhérer. Les chrétiens habitant le Kurdistan, les Assyriens en particulier, pouvaient aussi devenir membres, pourtant, la Constitution du Komala Jeyavana i Kurdistan faisait de l'islam la religion officielle du Kurdistan, et un verset coranique constituait l'exergue de *Nishtiman*, l'organe officiel². Le discours de *Nishtiman* demeurait cependant très laïque, et l'évocation religieuse était surtout populiste et

¹ Différentes perspectives sur la formation, le développement et la disparition de Komala J. K., sur sa structure sociale, son orientation idéologique et sa stratégie politique, sont données par, H. Arfa, *The Kurds; An Historical and Political Study*, Londres, 1966, W. Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, Londres, 1963, A. Roosevelt, "The Kurdish Republic of Mahabad", *Middle East Journal*, 1947, N.M. Amin, *Hokoumati Kurdistan*, Utrecht, 1993, J. Nebaz, *Gowari Nishtiman: Zimani Hali Komali J. K.*, Stockholm, 1985, S.M. Samadi, *Negahi Deegar be Komala i J. K.*, Mahabad, 1984.

² Dix livraisons de *Nishtiman* ont été publiées de juillet 1943 à mai 1944. Elles sont reprises dans Nebaz, *op. cit.*, 1985. Nebaz doit être remercié pour avoir rendu cette source de grande valeur disponible pour les chercheurs en histoire et politique kurdes.

fonctionnelle. Les références islamiques de l'organisation ont souvent été invoquées pour répondre aux accusations d'athéisme et de communisme qui le frappaient de façon croissante en provenance de milieux traditionnels de la société kurde : propriété foncière, communauté marchande, clergé en particulier, qui se sentaient menacés par sa rhétorique populiste-nationaliste¹.

La rhétorique idéologique du Komala Jeyavana i Kurdistan évoquait souvent les problèmes sociaux et économiques associés à la structure de classe de la société kurde. *Nishtiman* contient de fréquentes références à l'inégalité sociale entre nantis et démunis dans la société kurde, à la pauvreté et à l'ignorance des masses kurdes, de la paysannerie en particulier, comparée à l'accumulation des richesses par la propriété foncière et le commerce. Ces références parfois rapprochées d'articles, voire de poèmes à la gloire de Lénine et des succès de l'Union Soviétique, étaient manifestement suffisantes pour légitimer les accusations de communisme et d'athéisme. Mais le discours de *Nishtiman* ignorait les catégories de classe². Les problèmes sociaux et économiques soulevés étaient attribués aux qualités subjectives et aux intérêts des agents économiques de la société kurde. L'exploitation économique dans l'agriculture par exemple - loyers exorbitants et surexploitation de la paysannerie - était renvoyée non à la structure des relations dominantes de propriété dans les campagnes, mais à la rapacité personnelle et à l'immoralité des propriétaires fonciers. De même, la notion économique de profit marchand était absente lorsqu'il était question de l'inégalité économique croissante dans les villes. Le discours de *Nishtiman* ne faisait pas davantage appel aux réformes sociales pour modifier les conditions existantes et redresser les souffrances des pauvres et des exploités. Au contraire, le journal faisait appel à la bonne volonté et à l'humanité des propriétaires pour porter remède à l'âpreté des conditions et diminuer le poids de

¹ Sur les réponses de Komala à ces accusations, voir *Nishtiman*, 5 et 6. Ces accusations semblent s'être accentuées après la publication d'articles à la gloire de la Révolution d'octobre et de Lénine. La constitution de Komala faisait de l'islam la religion officielle du futur Etat kurde indépendant (Article sept, publié dans *Nishtiman*, 6). Elle considérait aussi nécessaire de mettre la législation séculière en conformité avec les principes de l'islam.

² Nebaz dans son introduction à *Nishtiman* mentionne avec raison ce point, soulignant que le Komala n'était pas une organisation marxiste-léniniste, et ne cachait pas un dessein communiste derrière son programme populaire-démocratique pour la création d'un Etat kurde libre et indépendant. Mais il ne va pas jusqu'à identifier le populisme du programme social du Komala, ou à explorer sa relation avec l'idéologie nationaliste de l'organisation. La rencontre constante entre populisme et nationalisme, et leur articulation dans le discours politique et idéologique du Komala, sont apparues essentielles dans la construction d'une identité nationale kurde sur le territoire kurde d'Iran.

l'exploitation. La radicalisme apparent du Komala Jeyavana i Kurdistan demeurait enveloppé dans une critique morale de la société kurde, dont le genre est traditionnellement associé aux populisme agraire des sociétés en transition. La notion de "peuple", dont faisait usage les discours de *Nishtiman*, possède les attributs essentiels de cette catégorie dans la structure conceptuelle du discours populiste. Le nationalisme du discours de *Nishtiman* ne le différencie pas du courant dominant du populisme agraire. Le constant chevauchement des deux notions de peuple kurde et de nation kurde dans ce discours rend en réalité compte de la radicalité de son message nationaliste, et non d'une influence cachée du marxisme-léninisme dans la formation idéologique de l'organisation, à laquelle on le renvoie souvent.

Dans le discours de *Nishtiman*, les deux notions de peuple kurde et de nation kurde sont synonymes et fréquemment interchangeable. La notion de peuple/nation kurde est centrale dans un récit très hétérogène, elle l'unifie autour du thème commun de patrie kurde indépendante. Ce thème forme le principal objectif stratégique du Komala Jeyavana i Kurdistan, et est clairement exprimé dans sa Constitution¹. Il organise la structure conceptuelle du récit de *Nishtiman*, prose et poésie, et lui assigne un caractère spécifiquement nationaliste. La création d'une patrie kurde indépendante est en outre perçue comme un but à atteindre par les efforts unis de la nation kurde, sujet de l'histoire kurde. Bien que, dans un moule strictement nationaliste, le sujet de l'histoire kurde en tant que telle suppose un tout uniforme et indifférencié, la stratégie politique pour atteindre l'objectif nationaliste proposée par le programme et la Constitution du Komala Jeyavana i Kurdistan, indique autre chose.

Le Komala Jeyavana i Kurdistan prône une stratégie nationaliste strictement politico-civile n'envisageant pas d'activités militaires. Cette rupture radicale avec la méthode politico-militaire, méthode kurde jusque-là classique et prévalante dans toutes les parties du Kurdistan, est très significative². Elle n'indique pas seulement qu'est jugée futile l'action militaire contre un ennemi supérieur par le nombre, la logistique et la technologie dans un territoire enclavé, mais aussi qu'est radicalement évaluée la structure sociale, l'organisation politique et l'orientation idéologique du pouvoir militaire au Kurdistan. Ce pouvoir était traditionnellement possédé, contrôlé, exercé par les chefferies

¹ Voir *Nishtiman*, 1, in Nebaz, *op. cit.*, 1985. La patrie qu'envisageait le Komala était le Grand Kurdistan. Parce que, soutenait-il dans un article intitulé "Taran-Angara" (Téhéran-Ankara), *Nishtiman*, 3-4, pp. 30-33, la question kurde avait cessé d'être une question locale depuis 1919, lorsque le général Sharif Pasha avait soumis ses propositions bien connues à la Conférence de la paix à Versailles. La question kurde était alors devenue une question internationale que l'on ne pouvait plus ignorer.

² *Nishtiman*, 1, in Nebaz, *op. cit.*, 1985.

tribales; son pivot était formé par les contingents tribaux armés. Aussi, prôner une stratégie nationaliste engageant le pouvoir militaire aurait-il signifié partager le pouvoir avec les chefferies tribales, et, en fin de compte, s'abandonner aux caprices politiques conservateurs et aux intérêts personnels à court terme de ces chefferies - ce qui s'était montré décisif dans la rapide débandade de la République de Mahabad. La prédominance des loyautés lignagières et primaires dans la structure sociale et dans l'organisation politique des mouvements kurdes s'était montrée défavorable au développement de la conscience nationale et d'une pratique politique nationaliste moderne au Kurdistan. La pénible réalisation de ce fait structurel de la société et de la politique kurde se reflétait clairement dans la Constitution et la structure politique du Komala. Le désintérêt pour la lutte armée comme moyen pour atteindre l'objectif nationaliste signifiait l'exclusion de la propriété foncière et des chefferies tribales de l'organisation politique et de la direction du mouvement¹. L'appréciation du rôle de la propriété foncière en général et des chefferies de tribus en particulier par le Komala, est cohérente avec sa pratique politique au cours de sa brève existence, jusqu'en 1944, au moment où il se transforme en Parti démocratique du Kurdistan.

Exclure la propriété foncière et les chefferies tribales du procès de réalisation des objectifs nationalistes, idéologiquement, signifiait tenter de redéfinir la notion de nation kurde sur un terrain politique. Dans le discours de Komala, il y a une différence entre la notion de nation kurde comme sujet indifférencié de l'histoire nationale, et la notion de nation kurde comme sujet différencié de la pratique politique nationaliste. La première notion, qui organise la rhétorique idéologique de Komala, est définie en termes ethniques; elle a pour fonction de marginaliser les différences socio-économiques et politiques existant dans la nation présentée comme un sujet uniforme et homogène de l'histoire nationale, investi de la mission de créer une patrie unifiée et indépendante au Kurdistan. La seconde notion, qui étaye la stratégie politique du Komala, prend appui sur les différences socio-économiques et politiques qui traversent les relations ethniques. Cette différence entre l'extérieur uniforme et l'intérieur différencié est la marque propre de l'identité politique moderne. Elle n'est jamais stable ou fixée, mais constamment redéfinie dans le cours de la lutte entre forces et relations qui participent à la politique nationaliste. L'hésitation

¹ Nebaz observe ce glissement fondamental d'accent dans la stratégie proposée par le Komala, mais il n'en voit pas l'importance sociale et politique. Pour Nebaz, le rejet de la lutte armée au profit de la voie civile-démocratique vers l'indépendance, est en rupture avec la tradition de la direction kurde classique; il manifeste l'influence d'idéologies étrangères en provenance d'Union soviétique et de Grande Bretagne, dont le Komala cherchait à s'assurer le soutien (*op. cit.*, pp. 34-35).

Abbas Vali

entre le nationalisme ethnique et le populisme agraire, et le chevauchement constant des notions de nation kurde et de peuple kurde dans le discours de Komala, indique la précarité foncière de l'identité nationale en formation au Kurdistan en Iran.

Swansea
University of Wales
Department of politics
Novembre 1994

BETWEEN THE MAP AND THE REALITY SOME FUNDAMENTAL MYTHS OF KURDISH NATIONALISM

Maria T. O'SHEA*

At the outset, let me state that Kurdistan exists. It is, at the very least, a cultural abstract that exists in the hearts and minds of Kurdish people. It exists on many levels of discourse amongst its inhabitants, supporters and those who would deny its very existence. Due to the prevailing dominant political dialogue in the region, even to claim the existence of Kurdistan as a cultural abstract may be fraught with danger. To claim Greater Kurdistan as a political aim is surely then madness. Yet people claim it, proclaim it and physically fight to realise or to deny it. Kurdistan's importance lies not in its existence as a geographical region, nor even as a geopolitical zone, but rather in its potential. We can easily see what Kurdistan is not. It is not a nation-state. It is argued that the Kurds do not constitute a nation. Certainly Kurdistan does not constitute a linguistically or confessionally homogeneous region. It does not have a

* Maria T. O'Shea is a doctoral student at the School of Oriental and African Studies, London University, in the Geography Department. Her thesis is an attempt to examine the genesis and survival of the concept of Greater Kurdistan, using a multidisciplinary approach. She teaches classes at SOAS on the political and cultural geography of the northern tier of the Middle East, and on minorities in the Middle East. She is a research associate of the Geopolitics and International Boundaries Research Unit at SOAS. Publications include works on Iran's boundaries, Kurdish cartography, mythology and material culture.

unified political leadership with a set agenda. It does not constitute an economically distinct region, and has few economic and communication links between its parts. It is not a clearly bounded territory, despite possessing a clearly perceptible core area, which has been documented by outsiders for over 100 years¹.

Yet despite its divisions and its inadequacies, Kurdistan, and the concept of Greater Kurdistan survive the reality as a powerful amalgam of myths, facts and ambitions. I would like to look at the use of myths in the creation of Kurdish nationalism and the consolidation of the concept of Greater Kurdistan as a cultural abstract or even a more concrete proposition. Some of those myths relate to Kurdish language and literature, history, clothing, music, cultural traditions and the creation of the symbols of nationhood. In particular I will describe how the spatial projection of Kurdistan has been served by, and to what extent it has been created by, the use of maps.

The Universality of Myths

"Because myths are beliefs that cannot be substantially verified by evidence, they are generally regarded as partly or completely false and therefore lacking in reality. But it cannot be denied that when people believe them their belief has reality, or that people act, even base their lives upon them, especially in times of crisis."²

"We have created our myth. The myth is a faith, it is a passion. It is not necessary that it be a reality. It is a passion. It is a reality by the fact that it is a good, a hope, a faith, that it is a courage. Our myth is the greatness of the nation! And to this myth, to this grandeur, that we wish to translate into a complete reality, we subordinate all the rest." Benito Mussolini 1922³.

To point out that Kurdish nationalism is based on a set of myths is neither an attempt to deny the Kurds the right to self-determination, nor to single out the Kurds as undeserving of a sense of collective identity. The Kurds are not singled out as frauds nor as deluded. Myths, and a collective mythology are universal to all human groups. All putative nations, throughout the world, base their claim to that identity on a

¹ Cf. M.T. O'Shea, "Greater Kurdistan, The Mapping of a Myth", in M.T. O'Shea (Ed.), *Kurdistan, Economic and Political Potential*, SOAS, 1992.

² Boyd C. Shafer, *Faces of Nationalism. New Realities and Old Myths*, p.313.

³ H. Finer, *Mussolini's Italy*, N.Y., 1935, p.218.

collective mythology. Where that mythology has become so common place as to be accepted as reality by outsiders, as well as the group/nation concerned, it is simply the case that the group has successfully utilised its collective myths over time to achieve its aims. As Mussolini pointed out, the reality starts with the myth.

Those groups who have effectively achieved their nationalist aims with the greatest degree of success can afford to allow academics to examine the mythological basis of their existence. However, amongst groups like the Kurds who are not only very far from achieving a collective identity, but engaged in an intellectual and practical struggle to that end, such challenges may be both unwelcome and threatening.

Perhaps the fundamental myth of Kurdish nationalism is that nationalism is somehow an inherent state of mind, rather than a political ideology. An attachment to a collective identity is not in itself nationalism, and it should not be presumed that all Kurds are nationalists, simply because they are attached to their Kurdish identity. However, the predominant political discourse amongst Kurds has become, at least ostensibly, that of the struggle for national self-determination.

Kurds, or at least the intellectuals and intelligentsia who generate the nationalist myths, tend to espouse the primordialist definition of a unique collective solidarity amongst Kurds. The role of myths in creating this common identity is usually rejected. The primordialists see nationalist sentiments as a universal attribute of humanity. They equate the modern nation with pre-modern ideas bearing similarities, such as biblical "peoples", and city-state formations. Nations and ethnic communities are considered to be the basic units of history and socio-biological arguments are used to claim the ethnic group as the basic unit of human organization. Diametrically opposed to this are the, mostly European, modernists, who perceive nations and nationalism as post XIXth century creations. Many Kurds see the modernists as denying them any right to a legitimate collective identity, as the emergence of modern Kurdish nationalism occurred considerably later than that of the nation-states responsible for the creation of the Middle East as we now see it.

It is possible however to adopt a middle ground in approach. A. D. Smith points out that one can argue that nations and nationalism of a sort have always existed in the historical record without being universal, nor in any sense more natural than other forms of socio-political organization. This he refers to as "perennialism"¹. This non-polemical approach is rare in either current Kurdish sources or in attempts to refute Kurdish nationalist aims.

¹ Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford 1993, p.12.

The Kurdish Nation

Even if we accept the proposition that Kurdistan has existed as a distinct geographical entity as we now know it for longer than a few hundred years; that the Kurds fulfill all the accepted criteria for nationhood; and that their legitimate collective aim should be to form an independent nation-state, it is still necessary for the Kurds to create an "imagined"¹, as it is necessary for all emergent nations.

Gellner points out that "nationalism is not the awakening of nations to self-consciousness: it invents nations where they do not exist."² Yet Gellner somehow ascribes this invention to fabrication and falsity, rather than the imaginative and creative process described by Anderson, where all communities larger than the primordial village must be imagined. The members of even a small nation cannot ever know most of its fellow members, they cannot share a sense of closeness with them based solely on ethnic origin, which cuts across social divisions alone. A mental image of ethnic and national identity must be constructed artificially, by which means the political community can be imagined and experienced by its putative inhabitants.

We can briefly explore some of the contentions underlying the Kurds projection of themselves as a nation. The term "nation" has the ideological connotation inherent in the political aim of nationalism, and also tends to be fairly rigidly defined by political theorists in organic terms, ignoring the supreme effort of will that can create a nation. I prefer Smith's term "ethnie", which involves the acceptance that "the core of ethnicity...resides in this quartet of myths, memories, values and symbols" and that "ethnicity is largely mythic and symbolic in character."³ An ethnie is defined as a group possessing a collective name, a common myth of descent, a shared history, a distinctive shared culture, association with a specific territory and a sense of solidarity.

The Kurds share a collective name, although the term Kurd has undergone several changes of use throughout history. It has been used to refer to either only the tribal elite, or to the cultivator class. A similar situation exists now with the term Kurmanj, which is used in Turkey to denote a Kurd, but in Iraq or Iran tends to denote either a villager or a speaker of the northern Kurdish languages. Most importantly, Kurd has become an accepted appellation by outsiders for a speaker of Kurdish or inhabitant of the Kurdish region.

¹ B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso and NLB, London 1983, p.15

² E. Gellner, *Thought and Change*, Weidenfield and Nicholson, 1964, p.169.

³ A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, pp. 15-16.

Between the Map and the Reality

A great deal of effort has been, and still is, expended by Kurds on creating a historical myth of common origins. The ancient history of the inhabitants of the Zagros mountain ranges is unclear to say the least, and yet many Kurdish intellectuals are remarkably attached to spurious accounts of Kurdish ancient history.

There is a truly mythological account of origin involving 40 Djinn and some captured virgins which certainly always used to fire the imagination of outsiders¹. Additionally, there exists an account in the Persian epic poem, *Shahnameh* by Ferdowsi, of the manner in which certain young people escaped the murderous intentions of a tyrant and escaped to the mountains. In particular the tale of a hero named Kawa the Blacksmith, who ultimately overthrew the tyrant have been exploited by the Kurds in Iraq to explain the origins of the Iranian New Year, as well as the origins of the Kurds. These fantastic accounts are now made redundant by the constant assertion that the Kurds are the descendents of the Medes, which undoubtedly they are in part. Until fairly recently, there was in these accounts an emphasis on philological evidence for the existence of Kurds in antiquity, usually beginning with reference to Xenophon's *Anabasis*, and his reference to combat with the Carduch in the Vth century B.C.² The next reference cited is usually that of Marco Polo in the XIth century. An emphasis is usually placed on references to these putative Kurds as unconquered and wild in temperament. More recently however, the claims for Kurdish history have been more fantastic. An excellent example of this trend exists in Izady's recent account, where a speculative account of Kurdish history from 10,000 B.C. onwards is given as if factual. In the introduction to his book, Izady admits to treating as Kurdish

"every community that has ever inhabited the territory of Kurdistan and has not acquired a separate identity to this day, or been unequivocally connected with another identifiable nation, the bulk of which was or is living outside the territories of Kurdistan"³.

As his definition of the territories of Kurdistan is extremely broad, and as much of his historical narrative is based on speculation about long extinct historical groups of whom we can know little, this gives the Kurds a glorious and continuous history far more complete than that of any other nation or ethnies in the Middle East. The history of Kurdistan in the Middle Ages is based on a couple of literary sources, whose effects on Kurdish consciousness I shall discuss later, when I touch on the perceptions of the extent of Kurdistan.

¹ For example, Margaret Khan, *Children of the Jinn*, Seaview Press, 1982.

² Xenophon, *The Persian Expedition*, Penguin, 1984, pp.173-92.

³ Mehrdad Izady, *The Kurds: A Concise Handbook*, pp. xv, 23-67.

Recent Kurdish history is ostensibly less problematic to trace, but may offer little to the cohesion of the ethnies, as it contains no pattern of Kurdish collective action, but rather several parallel histories of Kurds within different empires or states. Thus the shared memories and histories of Kurds tend to be nationally based. For example the history of the Kurdish struggle tends to have been that waged against the host government, and how it united the Kurds of one state against their government oppressors. Hence the importance of dwelling on a mythical ancient past when political divisions did not exist within Kurdistan. In the all important mythologised account of the division of Kurdistan after the First World War, it tends to be ignored that Kurdistan was already shared between more than one empire, and that the Kurds in Iran were not party to any plans for an independent Kurdistan¹.

The most common elements of a distinctive shared culture are usually language and religion. As I am not a linguist, I shall merely touch upon some of the salient features of language within the Kurdish cultural mind set. Smith points out, language is usually one of the most malleable and dependant cultural categories². In the case of the Kurds, language has become a very contentious issue, as many nationalists mistakenly believe that an ethnies must possess only one language, or at least be able to understand each other. In the case of Kurds this is patently not the case. There exist two main Kurdish languages or dialects. Kreyenbroek points out that they can be described as dislects only in that they have a common origin and that this reflects a sense of ethnic and linguistic unity amongst the Kurds. Yet he states that Sorani and Kurmanji, these two main languages, are as grammatically different as English and German, although with less differences in vocabulary and pronunciation. There are additionally many local and regional dialects, which may or may not be mutually intelligible to each other. The Gurani and Zaza languages are linguistically separate from Kurdish but act as markers of Kurdish ethnicity³. Sorani and Kurmanji have been developed fairly recently into written languages, adopting, respectively, the Arabic and the Latin (In the Soviet Union, Cyrillic) script, and based on the dominant dialect of that language. Debate rages over the correct form, and both languages are developing apace, in the case of Kurmanji largely in Europe. Many Kurds are reluctant to accept that this situation exists and would wish to either create an artificial synthesis of Kurdish, or to force all Kurds to adopt one standard written and possibly spoken language. Yet another lobby wish to deny the situation completely by claiming complete mutual intelligibility amongst Kurdish speakers. There

¹ Cf. O'Shea, *Greater Kurdistan, the Mapping of a Myth*.

² A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, p.27.

³ P. G. Kreyenbroek, "On the Kurdish Language", p.71, in Kreyenbroek and Sperl, *The Kurds*.

exists a great deal of confusion indeed. Izady claims that Sorani is a dialect of Kurmanji¹, not an opinion advanced by any linguists, nor by any Kurds living in Kurdistan. He also claims that the speakers of Kurmanji and Sorani can easily communicate, especially after a few days practice.

I like to use an analogy from mathematics, of the Venn diagram, whereby the different Kurdish languages are used in overlapping areas, and the inhabitants of those areas can at least understand, and are probably able to use, all the languages/dialects in that overlap, but those who live outside the area of overlap find speakers of other dialects unintelligible. This overlap can also occur artificially amongst the intellectuals and displaced Kurds, where familiarity with other Kurdish languages becomes common place over time, and where speakers make an effort to standardise their mode of speech. It is often hard for these Kurds to accept that mutual comprehension must be learned, that Kurdish is not simply one language.

Despite all its inherent difficulties, the Kurdish language remains possibly the most powerful tool of Kurdish unity and self-expression².

Religion is not usually a cultural marker amongst the Kurds, except in Iran, where the mainly Sunni Moslem Kurds differ confessionally from the Shia Moslem Persian majority. Probably 85% of Kurds are Sunni Moslems, although their devotion to Sufi orders may set them apart from other Sunnis. The dervish practices to be found particularly in southern Kurdistan are also peculiar to the region. The Christian and Jewish Kurds have a minimal role to play in the creation of Kurdish identity except in that their existence may allow Kurds to claim an identity that transcends that of religion. Also, Kurds often like to feel that they espouse greater inter-communal tolerance than their surrounding ethnic groups.

Of great interest to the myth-makers are the existence of two uniquely Kurdish religions amongst the Kurds, namely Yezidism in Iraq, Turkey and the old Soviet republics, and Yarsaranism in Iran. The pre-Islamic origin of these religions has appeal to those Kurds who wish to emphasise the supremacy of their ethnic identity over the religious. Thus these Kurdish religions have seen a surge of interest, both on the part of Kurdologists and Kurdish political activists. In 1992, slogans proclaiming that the Yezidis were the original Kurds were to be seen in northern Iraqi Kurdistan, signed by the Kurdish leader Masoud Barzani. All the Iraqi Kurdish political parties made determined efforts after the 1991 uprising to court the support of the Yezidis. This despite the often unfortunate history of intercommunal antipathy and even violence

¹ Mehrdad Izady, *The Kurds*, p.169.

² For a fuller account of the origins, history and current state of the Kurdish language, see P. G. Kreyenbroek, in Kreyenbroek and Sperl, *op.cit.*, pp.68-83.

amongst the Kurdish religious groups¹. In Turkey many Kurds are also Alevi, and many Alevi identify with Kurdish causes.

Recent works by Kurds have tended to overemphasise the importance of these religious groups in Kurdish culture rescuing them from the margins of mainstream Kurdish identity where they have languished for so long. For example, Izady claims that less than 60 % of Kurds are Sunni Moslems, and attempts to diminish the role of Islam in Kurdish culture. He also attempts to link the several heterodox sects in a way that make them simply remnants of an original Kurdish religion, a religion that he implies is more "natural" for Kurds than Islam² It is probably only in the former Soviet republics with a large number of Kurds, such as Georgia and Armenia, that the experience of being Kurdish is inherently bound up with Yezidism³.

There are many other aspects of Kurdish culture that can be, and are, emphasised to foster the unity of the ethnies. It is usually the case that the heterodox nature of Kurds is de-emphasised, and attempts made to thrust one or two manifestations of a particular cultural trait forward until they are accepted as standard Kurdish practice. For example, Kurdish clothing was in the past extremely diverse, with innumerable regional variations. Not only have many Kurdish costumes become extinct, but a form of dress, based on one regional variation has evolved, especially in Europe for ceremonial purposes and public display. I have attempted to elaborate on this process in a recent article⁴.

Maps and Myths

That Kurdistan is associated with a particular territory is undisputed, it is only the extent of that territory that is in dispute. The desire to be associated with a defined territory is a powerful one in all ethnic groups who wish to be acknowledged as such. As a geographer, I am particularly interested in the way in which the map has featured as one of the main vehicles for consolidation of the Kurdish ethnies. The nationalist myth with which most Kurds, regardless of political affiliation, identify is with the spatial abstraction of Kurdistan in the form of the map of Greater Kurdistan.

¹ P. G. Kreyenbroek, *Yezidism - Its Belief, Ritual and Practice*, undergoing publication, London 1994.

² Mehrdad Izady, *The Kurds*, pp. 131-65.

³ Cf. I.C. Vanly, "The Kurds in the Soviet Union", in, Kreyenbroek and Sperl, *The Kurds*, pp. 193-219.

⁴ M. T. O'Shea, "Kurdish Costume", in, Allison and P. G. Kreyenbroek, *Kurdish Cultural Identity*, undergoing publication, Zed Press, London, 1995.

Between the Map and the Reality

The area that can be generally described as Kurdistan consists of an arc of mountain chains enclosing a series of interior basins, astride the international boundaries of Iran, Iraq, Syria and Turkey. It includes the Pontic and Taurus mountains in the north, the northern and central Zagros mountains and some of the southern Zagros mountains. In the West, the mountains become rolling hills down to the Mesopotamian Plain; to the east lies the Iranian plateau; and to the north lie the highlands of Anatolia and Armenia. Perhaps the most salient geopolitical feature of Kurdistan is its essential land-lockedness. Its only access to the sea is either overland or to the Persian Gulf via the Euphrates river. Any route would involve passing through territory which cannot be considered part of Kurdistan. Recognition of this fact has led to concerted attempts on the part of Kurdish nationalists to create a vision of a Greater Kurdistan with sea access.

Literary Antecedents

Kurdish attempts to maximise the extent of Kurdistan are not new. The earliest surviving literary works in Kurdish from the XVIth and XVIIth century take a very broad view of Kurdistan. The *Sharafnameh*, an epic history of the Kurdish nation between 1290 and 1596 written by Sharaf Khan Bitlisi in 1596, displays extreme expansionist tendencies.

Would you, the Kurd, like to know where your friends live?
I shall tell you now: Kurdistan's boundary in the West stretches to
Eskandarun and the Taurus Mountains towards the Black Sea.
In the north to the Black Sea, Ardahan, and the River Aras
In the east to the Alvand peaks and the River Aras, and
from Ahwaz to the Euphrates.
Its southernmost border stretches along the Hamrin
Mountains, Sanjar, and the Nassibin road¹

Sharaf Khan appears to be claiming an extremely large area even by modern nationalist standards, as even Baghdad falls within these coordinates, Tehran lying just outside. As to be evident later, Armenian territories fall prey to Kurdish ambitions, as do the Laz areas and those of any other minorities. Sharaf Khan took a rather narrow elitist view of who was a Kurd, dismissing all but the tribal Kurds and the court elite of the Kurdish principalities. Cultivators were not considered dignified enough to call themselves Kurds. As the purpose of this work was to record the exploits of the Kurdish princes, exaggerating the extent of their spheres

¹ *Sharafnameh*, by Sharif Khan-e-Bitlisi. Translated in Kurdistan, Arshi & Zabihi.

of control was vital to the scope of the work, so it may not reflect the contemporary perception of Kurdistan.

The important Kurdish epic poem, *Mem u Zin*, based on a pre-existing folktale, was written by Ahmad-i-Khani in the XVIIth century. Ostensibly it tells the tale of two lovers who are separated by factors outside their control, but Khani weaves historical and geopolitical analyses into the narrative. In a surprisingly sophisticated work he bemoans the lack of Kurdish unity and leadership and envisages an era of strong Kurdish monarchy. He appreciates Kurdistan's manipulation as a buffer zone between the Ottoman and Persian empires, vividly portraying the region's unfortunate tribulations. His depiction of the Kurds as unique in their unfortunate location and alternating neglect and mistreatment at the hands of their neighbours still strikes a chord in the hearts of Kurds today. Many Kurds claim that Khani was exhorting Kurds to struggle against their enemies with the aim of creating a nation-state, thus pre-empting European political thinkers by several centuries¹. He makes no effort to define the borders of Kurdistan, but assumes that Kurdistan forms a coherent territorial unit, if not politically united.

A small sample of Khani's poetry shows the surprisingly sophisticated view he took of Kurdistan's location.

Look, from the Arabs to the Georgians,
The Kurds have become like towers.
The Turks and the Persians are surrounded by them,
The Kurds are on all four corners.
Both sides have made the Kurdish people,
Targets for arrows of fate.
They are said to be keys to the borders,
Each tribe forming a considerable bulwark.
Whenever the Black Sea (Ottomans) and the Caspian Sea (Persians)
flow out and agitate,
The Kurds get soaked in blood,
Separating them like an isthmus²

This view continued to be reflected in Kurdish literature. For example in the XIXth century, the poet, Haji Qadir Koyi wrote:

Trapped between Red-hats (Ottomans) and Black-hats (Persians),
We are wrecked and will be branded like cattle³.

¹ For a very polemical account of this view in English, see, F.Shakely, *Kurdish Nationalism in Mem u Zin of Ahmad Khani*.

² Translated by A. Hassanpour in, *The Language Factor in National Development: The Standardization of the Kurdish Language, 1918-1985*, p.50.

³ *Ibid*, p.51.

Between the Map and the Reality

Almost all Kurdish writers before the XXth century were employed by or patronised by the courts of the Kurdish principalities, thus their materials tended to be self-censored, and were likely to flatter their rulers, and not to lament the internecine conflicts throughout the region. Chief topics for literary attention were religious devotion, warrior epics, lovers' tales, general oral folktales. Obviously a lack of mobility meant that there were no known oral accounts of the extent of Kurdistan. Writers in the XXth century have concentrated on enhancing a sense of Kurdish historical separateness, and accept the extent of Kurdistan as given.

Indigenous Cartography

During the period of 1918-1920, when the Kurds had the greatest chance of attaining independence, there were no cartographic attempts by Kurds, and Kurdish opinions on the extent of Kurdistan differed wildly. The only attempts at drawing the borders of Kurdistan were by foreign agents, such as Major Noel, the British Political Agent¹.

Various claims as to Kurdistan's area were submitted to the authorities by various groups, often attracting derision at the grandiosity of the claims. A Kurdish group based in Cairo claimed Kurdistan as the following areas :

In the north to Zinvin under the Caucases; in the west to Erzerum, Erzingjan, Kamah, Arab Kir, Diwrik, Haran, Tel Aafar, Erbil, Kirkuk, Suleimania; and in the east to Sennah, Bah Kaleh and Mt. Ararat².

This claim obviously extended too far north, yet was very reticent concerning the southern, western and eastern borders.

Sharif Pasha, the official Kurdish representative at the Peace Conference, advanced that Kurdistan should include: Diarbakr, Kharpout, Bitlis, Van, Mosul, and the sanjak of Urfa. He had pragmatically accepted the loss of Iranian Kurdistan and southern Kurdistan. Few Kurds had any real idea about the extent of Kurdistan, as the nationalist consciousness had not really developed, and the topography of the area meant that most Kurdish communities were quite isolated. Tribal use of the area also meant that the ethnicity of an area might vary from season to season, and that many Kurds were more concerned with the extent of their tribal lands than with that of Kurdistan.

Drawing borders in such an area was difficult as : the locals had no cartographic competence, natural resources and land were used in

¹ Cf. M.T. O'Shea, *The Mapping of a Myth*.

² *Memorandum from Comité de l'indépendance Kurde*, 7/12/18 (F.O.608/95, No.365/1/1).

varying ways and tribal allegiances shifted. Expert outside help was unlikely to appreciate the local needs or to have them at heart¹.

The first known Kurdish map of the distribution of Kurds occurred in the Kurdish book, *The History of the Kurds and of Kurdistan*, written in the 1930's by Emin Zeki Bey, an Iraqi Kurd and minister in the Iraqi government. He used several sources, including : Mark Sykes' 1908 map of Kurdish tribes², a map drawn up by the Commission of Inquiry of the League of Nations of Iraq, and a secret Indian Army map from 1912.

The Second World War was a time when Kurdish national consciousness was heightened, with increased awareness of events in the rest of the world. Most commentators argue, like Pelletiere, that a Kurdish nationalist consciousness did not develop until during the latter half of the war, when a defensive nationalism occurred in response to the changes in the surrounding societies³

In the 1940's, the first substantial indigenous cartographic attempts came from Kurdistan, the most detailed of these was compiled by a Kurdish group in Egypt in 1947⁴. It is this map which survives, barely altered, until today as the widely accepted Kurdish propaganda maps. The map is presented as the result of "impartial" academic research, and there are accompanying notes which attempt to justify the results on very dubious grounds. The authors acknowledge the efforts of Zeki Bey, but denigrate his map for its general sloppiness.

The momentous event for the Kurds during this period was the only successful attempt, however short-lived, at creating an independent Kurdish state. In 1941, the Shah of Iran had been deposed, and the country occupied by the Soviet, British and Allied armies. The Mahabad (formerly known as Sauj Baluk) area in northern Iran remained unoccupied, resulting in a power vacuum. Stimulated by the ongoing Kurdish revolts in Iraq led by Mullah Mustafa Barzani, and encouraged by the Russians, Kurdish parties appeared, and ultimately the Mahabad Republic was declared on January 22nd, 1946. The flight of Barzani from Iraq with 3,000 followers aided the President, Qazi Mohammad, to form an administration. Unfortunately, the withdrawal of Russian aid, and the re-establishment of government in Iran, meant that the Republic was brought down by Iranian troops within eleven months of its inception. Although the territory consisted only of the town of Mahabad and the surrounding tribal lands, and lasted for less than a year, its achievements

¹. Cf. Allen, *Problems of Discerning Acceptable Legal Principles...*

² Mark Sykes, "The Kurdish Tribes of the Ottoman Empire", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 38, 1908, pp. 451-486.

³ S. Pelletiere, *The Kurds - An Unstable Element in the Gulf*, Westview Press, Boulder, 1984, p.95

⁴ *Map of Kurdistan*, Produced by an unknown Kurdish group in Cairo, 1947
Accompanying text. Courtesy of the RGS Map Room(Ref. Asia Div 27).

Between the Map and the Reality

in the ideological arena were great. It was a successful cooperation between Kurds from Iran and Iraq, who had after all been divided by a border for 400 years. Indeed, it was Barzani's troops who defended the Republic to the end. Kurdish culture flourished, and many traditions were rediscovered and used in the creation of a Kurdish national culture, with a national anthem, flag and nationalist mythology. The Republic was noted for its attempts to foster liberal democratic government and for the honesty of its leadership. This aborted state has remained an example of the fact that Kurds could work together, and that they could entertain non-traditional government. Importantly, Qazi also considered himself an Iranian, and sought autonomy within a democratic Iran, a policy which remains central to the Kurdish Democratic Party of Iran's manifesto.

Despite Qazi's moderate ambitions, he was also sympathetic to Pan-Kurdish ideals. As a new centre of Kurdish culture, interest abounded in the subject of Greater Kurdistan. Indeed, one of the charges brought against Qazi at his trial was possession of a map of Greater Kurdistan¹. In August 1944, a symbolic affirmation of Kurdish unity took place at the meeting point of the Iranian, Iraqi and Turkish frontiers, Mt. Dalanpar. The Pact of the Three Borders provided for mutual aid and support in the interests of a Greater Kurdistan.

In Iraq in 1946, shortly before the founding of the Mahabad Republic, the Rizgari party presented a map of Kurdistan to the American Legation in Baghdad, requesting that it be shown to the United Nations Organization². Although not actually showing the southern tip of the proposed area, one assumes that it has sea access to the Gulf as well as to the Mediterranean Sea. It still does not cover as large an area as the Cairo map which appeared a year later, being less extensive to the north-west, and not claiming Alexandretta. Nevertheless, it is very adventurous, but as no further information is available about its origins, I cannot say how the cartographers justified their projection. It was however, the first Kurdish projection of the whole of Kurdistan to be aimed at the outside world. An apparent version of this map, clearly showing access to The Gulf and expanded in the north-west, was presented at the 1945 Conference of San Francisco. This latter map claims a greater area to the northwest than the Rizgari map, and also expands the Kurdish territory inside Syria. On both of these maps the convention of hatching debated areas has been abandoned. From this time onwards, the maps of Kurdistan were to be increasingly dogmatic.

¹ W. Eagleton, *The Kurdish Republic of 1946*, Oxford University Press, 1963, pp.107. I have not found a copy of the map in question, but it is claimed by Eagleton to be one prepared in Beirut by the Kurdish Society, corresponding to the Cairo Map.

² *Memorandum from the Kurdish Rizgari Party addressed to the President of UNO through the US Legation Baghdad to the Secretary of State, Washington, 23/1/46, Foreign Service of the US No.1051, Andrews, P.83.*

The Cairo map is unique in that it has an accompanying text to justify the positions taken. At the outset, it is admitted that the map is not the result of original study or on the spot investigations. It also adopts the style of hatching the areas about which they are uncertain, thereby giving the map a pseudo air of objectivity.

"The presence of Kurds in any given area is only indicated where it is expressly stated by a trustworthy authority."¹

The truth of the matter is, then, that this map consists mostly of the mental spatial conceptions of certain areas by Kurdish people themselves. One has only to compare the different views voiced about the population of Eastern Anatolia after WWI, by the indigenous Armenians and Kurds, to realise the effect that living within a particular milieu has on one's perceptions of population figures and spatial allocation of ethnic groups. Local power struggles and land use patterns are just two of the factors that can influence individual perceptions of numerical strengths and extent of influence.

Many of the suppositions on which this map are based are of doubtful veracity, and merit further analysis. They do outline many of the difficulties which remain in creating an ethnographic map, although they show little understanding of blurred and permeable ethnic boundaries. The authors rightly point to the difficulties in defining the term "Kurd", claiming that linguistic affinities should not necessarily be the sole guide. The problems involved in defining Kurdish ethnicity are enormous and beyond the scope of this article, but it should be borne in mind that there are no accepted parameters of definition within which Kurds fall. Within every set of parameters may be found dissenters and exceptions. For example, the Lurs, an ethnic group living to the south of the Kurds in Iran, are presented by the authors of the Cairo map as "dilute" Kurds who would probably wish to become part of a Kurdish state. Lurs are of the Shi'ite branch of Islam, and they have inhabited an area to the south of Kurdistan, known as Luristan, at least since the XIIIth century². They also speak a variety of dialects, like the Kurds, and fall into similarly diverse categories regarding allegiances and common-feeling with neighbouring communities. Thus it is possible that some Lurs may feel closer to Kurds than to Persians, but it is equally possible that the opposite be true. The Cairo cartographers also feel that a large part of the traditional Bakhtiari lands fall inside Kurdistan, an argument that I can find little to commend.

The hatched areas which include the Mediterranean and those areas by The Gulf inhabited by the Arabs of Khuzistan, are blatantly

¹ Notes Concerning the Map of Kurdistan, p.3.

² T. Waugh (Trans.), *The Travels of Marco Polo*, Sidgwick and Jackson, London, 1986, p.30.

Between the Map and the Reality

inappropriately attached to Kurdistan, and represent a cynical attempt to provide sea access. No real justification is given in the text for these additions, but it is acknowledged that sea access is desirable for Kurdistan, a fact recognised by others who thus attempt to deny the Kurds their Kurdish origins.

A key phrase that occurs frequently in the accompanying notes is "in the absence of any other information". By means of this catch-all clause, all of the hatched areas are drawn, and a great deal of the border areas delineated. There is a fairly accurate depiction of the isolated Kurdish communities around Kurdistan that exist largely as a result of deportations, except perhaps in the case of the Yezidi Kurds in Georgia, who fled Muslim persecution. There were, and presumably still are, Kurdish communities in Baluchistan and in Afghanistan, not to mention the huge number of Kurds in the major cities of the region, especially Istanbul, Baghdad, Beirut, Aleppo, Damascus and Cairo. Despite including isolated communities of Kurds, the authors neglect completely to address themselves to the other communities within Kurdistan.

Despite its tenuous background of research and its age, this map, admittedly usually without the access to the Persian Gulf, continues to be reproduced by many organizations as Kurdistan. The naivety of the notes accompanying the original is touching, yet their tone and content also appear startlingly representative of contemporary indigenous commentaries. At least this map adopted the convention of hatching the wild excesses of Kurdish claims, a convention abandoned by modern Kurdish cartographers.

Unfortunate as it may be for Kurds, it is undoubtedly true that Kurdistan has been "shrinking" for some time due to both internal and external factors, and any remotely accurate ethnographic mapping of Kurdistan would reflect this. As I previously mentioned, ethnicity may not be a suitable sole basis of determining the extent of Kurdistan. Ethnic homogeneity has not been a feature of much of Kurdistan, and encroachment by the surrounding dominant groups has been extensive. Nevertheless, Van Bruinessen points out that emigration of many of the minorities from Kurdistan may mean that the area has become more ethnically homogeneous, if smaller¹.

Propaganda Cartography?

That "all maps are abstractions of reality"² is particularly salient in the case of maps of Kurdistan. There is no agreed reality to represent, yet

¹ Van Bruinessen, "Kurdish Society, Ethnicity, Nationalism and Refugee Problems", in, Kreyenbroek and Sperl, *The Kurds*, pp.33-67.

² A.H. Robinson, Sale, Morrison, Meehrcke, *Elements of Cartography*.

maps of Kurdistan are presented as the representation of something more than Kurdish nationalists' ambitions. Since the 1946 Cairo map, many maps of Kurdistan have been produced by Kurds and their sympathizers, yet none attempt to explain or justify their methodology. Few maps claim solely to be ethnographic maps showing where Kurds live, as this brief would not produce the general outline that has become a staple to the Kurdish nationalist movement. No one map is accepted by all Kurds, nor even by Kurdish political groups, although they are all very similar. These maps of Greater Kurdistan have not been used in any negotiations with the governments of host states. All maps of Kurdistan are propaganda maps, yet this suggests to most a map that is "untrue, evil, or salacious"¹. This is undeserved, as Kurdistan exists via its inhabitants perceptions, and its potential for realisation is unknown. The maps of Kurdistan depict a wish-fulfilment of extreme Kurdish nationalism. In the hearts and minds of many Kurds, the maps are a projection of the future; they represent the attempts of Kurds to grasp that mythical future and draw it nearer to the present. By a process of Jungian communal focus of wills, the imagined is to be transformed into accepted discourse.

The map most to be found in Kurdish homes, political offices and display is one labelled in the Latin form of Kurdish, produced in bright colours and with no ambiguous shading. Its simplicity, clarity and decisiveness have obvious appeal. It is produced cheaply (£10 retail price) and is striking glossy poster form, ideal for displaying on a wall.

Rather than use the negatively loaded term propaganda cartography to describe Kurdish attempts at mapping Kurdistan, we can use the term "persuasive cartography". Persuasive cartography's object or effect is to change or influence the reader's opinion, in contrast to most cartography which at least strives to be objective. Although all media is used as propaganda channels, the map is little discussed, yet maps are in the case of Kurdistan the most effective and visible means of disseminating the concept of Kurdistan amongst both Kurds and non-Kurds. Maps are useful as they are accepted by many people as truth and accuracy embodied. The difficulties inherent in map-making are rarely appreciated by the non-specialist, the generalisations, simplifications and exclusions are not noted. "Unintentional propaganda" may be generated, often in the form of maps, by the teaching of commonly held beliefs of a group. This may form the basis of much of education. Additionally, inept cartography may also be the source of unintentional propaganda². The Kurds are not in possession of a state apparatus to be able generate an unquestioned nationalist ideology. Yet they have created such a fairly static image of territorial

¹ J.A. Tyner, *Persuasive Cartography*.

² Cf. J.A. Tyner, *Persuasive Cartography*.

Between the Map and the Reality

extent amongst Kurdish nationalists with the aid of the constant use of maps of Greater Kurdistan.

The maps of Kurdistan can only be appreciated rather than dismissed as crude propaganda, if cartography is seen as a form of discourse, the only easily available channel for the consolidation and propagation of the discourse relating to both perceptions of Kurdistan and of Kurdish nationalist aspirations. The geographer, J. Pickles explains, "the propaganda map is a useful way to illustrate the text metaphor"¹. He denies a clear division between propaganda and perfect cartography, and emphasises that the historical issues in an area may be so complicated that map presentations show a bias towards a particular historical interpretation. The impossibility of rescinding the accepted maps and accepting the ravages of demographic changes is hinted at in Pickles' proposal that "like any text, the map takes on a life (and a context) of its own, beyond the author's control."². The Kurdish maps of Greater Kurdistan have been accepted by Kurds for so long that they have now a power of their own, they have become an espoused political aim as well as a commentary on ethnicity, spatial perceptions (which may now need to be adjusted to fit the map), historical ambition and irredentism.

Many of these themes are further explored by Harley, who sees maps as too important a means of discourse to be left in the hands of cartographers alone³. Harley points out that

"a conceptual vacuum lies between cartography and human geography... cartographic facts are facts only within a specific cultural perspective."⁴.

To politically aware Kurds, Kurds have an immutable historical right to certain territories. The other ethnic groups inhabiting those areas are either interlopers who deserve to be removed or were originally Kurds and thus should revert to being so. The maps represent what is right! Harley comments that

"the scientific rules of mapping are influenced by a quite different set of rules to those governing the cultural production of the map....rules relating to values such as ethnicity, politics..."⁵.

¹ J. Pickles, "Texts-Hermeneutics and Propaganda Maps", in, Barnes and Duncan, *Writing Worlds*.

² *Ibid.*, p.211.

³ J.B. Harley, "Deconstructing the Map", in Barnes and Duncan, *Writing Worlds*.

⁴ *Ibid.*, p.232.

⁵ *Ibid.*, p.236.

An example is the rule of ethnocentricity, whereby most historical and modern societies place themselves at the centre of cosmography or the world map.

For the Kurds who are usually placed by cartographers at the periphery of state maps, the desire for central representation has been continuously thwarted. Only in maps of the northern tier of the Middle East is Kurdistan centrally located, and then is not defined, or more usually not even depicted. So

"while the map is never the reality it helps to create a different reality. Maps are authentic images. Without our being aware of it, maps can re-enforce and legitimate the status quo... the map is never neutral."¹

In the case of the Kurds two parallel status quo exist and are maintained by two very different sets of maps, the status quo of the state, and the status quo of Greater Kurdistan.

Harley focuses on the use of propagandist cartography to the following ends : global empire building, preservation of the nation-state, and the assertion of local property rights. The connection between power and cartographic manipulation is made clear, yet what of its use by the powerless, such as the Kurds? Cartography to justify state irredentism is well documented, yet a powerless group like the Kurds also display a startling degree of irredentism. Harley's account, as well as other works on the topic apply more to the efforts of the state powers to deny Kurdistan. All their techniques are there : the representational ranking of certain cities as more important than Kurdish cultural centres; omission of places and features of importance to the Kurds; the suppression of indigenous place names in favour of the toponymy of the ruling group; inevitably placing a Kurdish region at the periphery of the map, cut off from the rest of Kurdistan. All "serious" maps of the Middle East ignore the socio-political concept of Kurdistan, then how accurate a representation of the region can they be?

The Kurdish propagandist maps have an obvious disadvantage to the Kurds in that they are too irredentist to be taken as serious political proposals. They may create friction with other minorities and the surrounding ethnic groups in the region, who might feel at risk of Kurdish domination if the Kurds are able to establish a state. The Kurds also display a reluctance to accept the realities of demographic change. If they are so ideologically inflexible over the question of the extent of Kurdistan, then all negotiations appear to be doomed.

Harley raises another reason for Kurds to be wary of concentrating on the map at the expense of other more intimate forms of Kurdish conceptualisation.

¹ *Ibid.*, p.247.

Between the Map and the Reality

"Maps as an impersonal type of knowledge tend to "desocialise" the territory they represent. They foster the notion of a socially empty space. The abstract quality of the map..... lessens the burden of conscience about people in the landscape. Decisions about the exercise of power are removed from the realm of immediate face to face contact."¹

The Kurds already have a problem in that they have been in many cases dehumanised by governments, portrayed as the enemy, demonised by opposing nationalists. It may be that rather than emphasising their separateness they should emphasise their common humanity, their longstanding integration into the region and their common cause with other groups.

London
Geography Department
School of Oriental and African Studies
London University
September 1994

¹ *Ibid.*, p.247.

ETATS ET MODES DE GESTION DU PROBLÈME KURDE

Hamit BOZARSLAN

Le problème kurde évolue dans le cadre étatique de quatre pays. Au Moyen-Orient le cadre étatique renvoie à un espace contrôlé par un centre autoritaire. Cet autoritarisme correspond à la définition de J. Leca:

"La solution technique "normale" par le recours à une concentration du pouvoir bureaucratique et militaire aux problèmes d'excès de demandes de sélection des groupes bénéficiaires du produit social, d'incitation à la production, etc., bref, de discipline sociale".

Le totalitarisme réalise, selon Leca, "la liaison paradoxale du messianisme et du positivisme"¹. Comme le premier, il est utopie et refus des divisions concrètes du social; comme le second, il fonde cette utopie sur une "science"... Il tente de réaliser, dans une société divisée l'obsession de l'un, le souverain se présentant comme le 'même' que le peuple." L'Etat du Moyen-Orient qui adopte parfois le positivisme comme dogme officiel², balance entre les deux seules issues possibles de l'autoritarisme : la démocratie et le totalitarisme. Dans la vision

¹ Jean Leca, "L'hypothèse totalitaire dans le Tiers Monde : les pays arabo-islamique" in G. Hermet, P. Hassner, J. Rupnik, (éd.), *Totalitarisme*, Paris, Economica, 1984, pp. 225-226.

² L'expression est d'Abdülhaq Adnan Adivar, "Islamic and Western Thought in Turkey", *The Middle East Journal*, 1, 2, 1947, p. 279. En Turquie, le 'positivisme' est devenu un quasi-dogme d'Etat durant l'époque kémaliste.

politique des dirigeants de nombreux pays du Moyen-Orient, l'Etat n'est pas la sphère où se légitiment les divisions sociales, politiques ou ethniques. Il est au contraire le centre coercitif qui permet leur suppression pour réaliser l'utopie de l'unité nationale. Il n'est pas "la réalité de la liberté concrète"; ne correspond pas à la définition qu'en donne Hegel :

"La personne individuelle avec ses intérêts particuliers trouve son développement total et la reconnaissance de son droit-pour-soi dans le système de la famille et de la société civile."¹

Cet Etat correspond certes, apparemment, à la définition de Weber :

"L'Etat moderne est un groupement de domination de caractère institutionnel qui a cherché (avec succès) à monopoliser, dans les limites d'un territoire, la violence physique légitime comme moyen de domination et qui, dans ce but, a réuni dans les mains des dirigeants les moyens matériels de gestion."²

La détention des moyens de la "violence légitime" ne suffit pourtant pas à caractériser l'Etat du Moyen-Orient, puisque cette caractéristique est aussi celle de l'Etat démocratique. Comprendre l'Etat du Moyen-Orient suppose que soit répondu à d'autres interrogations :

1° De quelle légitimité dote-t-il sa violence?

2° Dans quelle mesure recourt-il effectivement à la violence légitime, dans quelle mesure à une violence qui, au regard de ses textes fondateurs, est illégitime?

3° Quels autres mécanismes met-il en œuvre pour ne pas avoir recours à la violence légitime? Les institutions censées régler cette violence participent-elles à son exercice?

4° Quels autres mécanismes met-il en œuvre pour se légitimer ou s'imposer?

Répondre à ces questions suppose l'analyse des expériences étatiques depuis leur origine. Les Etats du Moyen-Orient des années 1980-1990 ne sont en effet pas les mêmes que ceux des années 1920. Au cours de ces décennies, ils ont pu se doter d'une puissance militaire et de moyens de répression internes considérables : rente pétrolière et rente sécuritaire ont contribué à leur surarmement. Elles leur ont aussi permis de devenir largement "redistributifs", et, sans nécessairement abandonner la "taxation", de se placer ainsi dans une position de non-responsabilité politique par rapport à la société, et, de lui imposer par la suite une politique interne et externe souvent brutale. L'acquisition de la puissance intérieure a rendu possible des projets hégémoniques au

¹ Cité par E. Weil, *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*, Paris, J. Vrin, 1985, p. 58.

² Max Weber, *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 1982, p. 108.

plan régional, ou du moins, la solution des contentieux inter-étatiques par des conflits ouverts ou larvés.

Les quatre Etats qui nous intéressent, Iran, Irak, Syrie, Turquie, sont aussi parvenus, mais non sans difficulté et au prix d'une répression souvent massive, à intégrer les "régions" kurdes à leur espace économique et politique. Dans les années 1940-1950, ils ont ainsi largement réussi l'un de leurs principaux paris, le pari scolaire, investissement considérable, dont l'objectif était la formation de générations de Kurdes turcophones, arabophones ou persanophones, plus attachés à la culture de l'Etat dans lequel ils vivent qu'au Kurdistan. S'ils n'ont pu entièrement détruire les relations inter-kurdes, ils ont réussi à créer des axes économiques et culturels intra-étatiques. Par ailleurs, l'exode rural et l'émigration politique ont abouti à l'implantation d'une partie importante de la population kurde dans des régions non kurdes de Turquie, d'Iran, d'Irak et de Syrie, ce qui a entraîné un double processus d'intégration des émigrés et de leur région d'origine. Ces mécanismes d'intégration ont, pour un temps, rendu les Etats moins vulnérables à la contestation kurde.

Enfin, les biens et services apportés par la modernité, ont certes fourni aux Kurdes les instruments de réponses nouvelles (organisationnelles, médiatiques, diplomatiques ...) à la répression subie et le moyen de freiner le processus de construction nationale, voire étatique, mais, en contrepartie, ils ont permis à l'Etat de conduire une répression infiniment plus efficace. La coercition interne semblait alors représenter un moyen de sécurité intérieure suffisant. Dans les années 60, à l'exception notable de l'Irak, les centres parviennent en effet à contrôler les régions kurdes, et les risques de contestation massive y paraissent éloignés.

En dépit de ces succès non négligeables, l'Etat du Moyen-Orient ne bénéficie que d'une légitimité réduite; sa "domination" est subie et non admise comme naturelle, allant de soi ou nécessaire. Plus qu'en Europe, au Moyen-Orient (Turquie y-comprise) la loyauté est découplée de l'obéissance. A l'exception de la Turquie, et partiellement de l'Iran, l'Etat y est privé d'institutions oppositionnelles qui, en se légitimant, le légitiment. En Syrie et en Irak, ou encore sous les régimes militaires turcs, sous le Chah ou sous Khomeyni en Iran, la légitimité de l'Etat repose sur le "Prince"¹. Dans la société, la coercition est subie plus que légitimée comme mal nécessaire garantissant la cohésion sociale et sa conformité à un contrat social. Elle n'est ni codifiée, ni réglementée. Les forces de la "violence physique légitime" ne sont pas les instruments d'exercice de la "violence", mais la source, et, parfois, la fin de la violence. Si la "coercition" légitime est une coercition réglementée par la loi, l'Etat du

¹ A. Dawisha, "Arab Regimes : Legitimacy and Foreign Policy", in A. Dawisha et I. W. Zartman (éd.), *Beyond Coercition. The Durability of the Arab State*, Londres, New York, Sydney, Croom Helm, 1988, pp. 262.

Moyen-Orient exerce une violence essentiellement "illégitime", autrement dit, "illégitime" dans ce sens où elle n'est pas prévue par des textes juridiques, et où elle est exercée clandestinement par un Etat qui émet l'existence.

L'essentiel de la "violence" exercée n'étant pas légitime, l'Etat du Moyen-Orient se doit, pour imposer sa légitimité et acquérir la fidélité de certains segments de la société, faire plus de concession de "souveraineté", devenir plus redistributeur que son homologue européen. Par cette politique de redistribution, il tente de satisfaire ou clientéliser certains groupes comme "corps constitués". Là encore, il doit faire fi de textes fondateurs. Ainsi, existe un lien d'interdépendance entre exercice de la violence "illégitime" d'un côté, clientélisation et redistribution "illégitimes" de l'autre. L'autoritarisme et le totalitarisme ne se distinguent pas seulement du modèle démocratique par le degré et la nature de la "violence", mais aussi par le degré et la nature de la redistribution. Le mode de gestion coercitif ne peut être l'unique mécanisme de gestion. La redistribution en est complémentaire. L'un et l'autre modes permettent la "domination". Il faut alors en saisir le dosage, et les raisons pour lesquelles, l'un comme l'autre, sortent du cadre légal. K. W. Deutch écrit :

"Tribes or other smaller ethnic or cultural groups could be politically related to the state and the nation in several ways : they may flatly deny membership in the nation, refuse obedience to the state, and rise in war against other groups of those which officially supposed to be their fellow citizens. If they are less hostile or less self-confident, they may passively obey the government and comply with its demands as long as they are being supervised more or less directly by government officials and soldiers, but they may rise against the state in times of crisis in order to secede."¹

Chaque Etat tente d'obtenir au minimum "l'obéissance passive" de sa population kurde, et, faute de pouvoir supprimer le problème, de le gérer. Comme dans d'autres domaines, où les Etats cherchent à se doter, parallèlement à une légitimité doctrinale de portée toujours limitée, d'une viabilité sociale, dans la gestion pratique du problème kurde, ils ne se contentent pas de coercition. Ils mettent en œuvre un second mode de gestion, le plus souvent redistributif, parfois intégrateur, qui consiste à faire participer certains segments de la société kurde aux dividendes du pouvoir ou aux richesses.

¹ Karl W. Deutch, "Nation Building and National Development : Some Issues for Political Research", in K.W. Deutsch, W.J. Foltz, *Nation Building*, Atherton Press, New York, 1963, p. 7.

Etats et modes de gestion du problème kurde

Ces moyens dé-responsabilisent l'Etat, lui permettent de ne pas devoir sa légitimité à des taxes¹, ou à d'autres ressources qui le placeraient sous le coup de sanctions. Ils sont particulièrement efficaces dans l'élargissement de son autonomie. Une relation directe existe en effet, dans l'ensemble des Etats et pas seulement ceux du Moyen-Orient, entre autonomie, plus ou moins relative mais nécessaire de l'Etat, et mode redistributif². Non la redistribution en soi, mais sa conformité aux lois fondatrices constitue la ligne de démarcation entre Etat démocratique et Etat autoritaire. Ils se distinguent non par la distribution en tant que principe et fonction, mais par la nature des groupes qui en profitent.

On peut penser que l'outré-passement du cadre de la loi est une manifestation de l'Etat faible (faible non bien entendu comme institution de police, mais comme institution légitime). Etat démocratique et Etat autoritaire doivent mettre en œuvre des procédures extra-légales pour s'assurer l'obéissance passive ou active d'une partie de la population. Dans ce sens, l'Etat du Moyen-Orient n'est pas la simple reproduction du "sultanisme" wéberien qui mettait en œuvre des mécanismes de légitimation d'une autre nature, l'Etat reconnaissait des entités sociales, et s'assurait en contrepartie d'une sacralité. Cette distinction a des répercussions sur la gestion du problème des minorités.

La contestation minoritaire est cependant un fait social très particulier, d'extrême complexité qui ne s'explique pas nécessairement par la nature des régimes. Elle n'est pas analogue à la contestation du mouvement ouvrier ou à celle de l'islam politique, dans la mesure où elle demande que soit admise l'existence d'un deuxième groupe ethnique ou national. L'Etat devrait alors accepter que le "fait national" représente en soi une ressource à redistribuer. Or cette acceptation risquerait de fragiliser son monopole de représentation du groupe et son capital symbolique. Elle impliquerait aussi le partage du pouvoir administratif, voire politique.

Là encore les contraintes que rencontre l'Etat ne sont pas semblables à celles que d'autres mouvements sociaux font peser. Combinant des revendications sociales et nationalistes, les mouvements kurdes peuvent ainsi avoir une force de mobilisation bien supérieure à celle d'autres mouvements. L'intégration de ces derniers dans le système politique faciliterait l'intégration du mouvement

¹ Cf. J. Leca, "La démocratisation dans le monde arabe : incertitude, vulnérabilité et légitimité", in Gh. Salamé (éd.), *Démocraties sans démocrates. Politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard, 1994, pp. 36-93.

² Cf. entre autres : D. Rueschemeyer et P. B. Evans, "The State and Economic Transformation : Toward an Analysis of the Condition Underlying Effective Intervention" in P. B. Evans, D. Rueschemeyer, Th. Skocpol, *Bringing the State Back In*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1992, pp. 44-77.

minoritaire. L'échec de l'intégration radicaliserait par contre le mouvement minoritaire à la fois comme mouvement minoritaire proprement dit et comme mouvement social. La doctrine officielle, formant un cadre rigide, autorise l'Etat, à exercer une plus grande coercition lorsqu'il s'agit de la contestation minoritaire. Cette coercition ne peut pourtant pas être exercée dans n'importe quelles conditions. L'Etat qui ne peut éliminer physiquement la minorité ou l'assimiler au "corps de la nation", comme le prévoit la doctrine, doit inventer d'autres modes de gestion impliquant l'allocation ou la redistribution de ressources. Il sera ainsi amené à créer des instruments de légitimation que sa doctrine ne prévoit pas. .

Une gestion essentiellement fondée sur la redistribution ne peut toutefois fonctionner que lorsque la contestation nationaliste n'est pas trop aiguë, ou lorsque l'Etat se trouve dans une position particulièrement fragile (comme l'Irak entre août 1990 et mars 1991). Dans ces moments, l'Etat parvient, par le consensus et/ou par des mécanismes de subordination, à imposer son autorité, mais continue à avoir recours à la coercition pour prévenir des contestations probables, ou, parfois, faire respecter des règles de sa doctrine fondatrice (interdiction de l'utilisation de la langue minoritaire par exemple).

La redistribution des biens

Le mode redistributif, ou, en d'autres termes, l'allocation de ressources, peut avoir deux objectifs pas nécessairement complémentaires. Le premier consiste à utiliser un segment de la société kurde contre un autre ou contre sa quasi-totalité. Le second vise à obtenir l'assimilation des populations kurdes. Le premier est un ajournement, il ne cherche pas à altérer la "kurdicité" du ou des segment(s) privilégié(s), alors que le second propose de troquer la "kurdicité" et la mémoire contre un plus grand bien être matériel de la famille et de la descendance. Ce second mode de gestion n'est possible que si l'Etat dispose d'assez de ressources à distribuer sans risques majeurs, et que s'il peut trouver des "clients". L'ensemble des ressources à distribuer ne peut en effet être destinée à une même catégorie. L'Etat a au contraire tendance à les multiplier et ainsi à élargir ses relations clientélares. Ces catégories peuvent être très variées, aller de la méritocratie (recrutement par concours) à la jeunesse, des populations urbaines aux groupes d'appartenances de base etc. Le type des ressources que le centre accepte de distribuer est aturellement déterminant dans l'établissement des liens de clientèle.

Ressources économiques

Le Kurdistan étant sous-développé, largement en conséquence de choix politiques, la redistribution de biens économiques revêt une grande importance. Elle laisse également une large place à ce que D.E. Apter appelle "l'embourgeoisement bureaucratique"¹. Les difficultés chroniques des Etats concernés ne leur permettent pas de transformer l'ensemble des populations urbaines en clientèles. Cependant, les fonctionnaires subalternes de l'Etat au Kurdistan de Turquie par exemple, qui sont en grande partie kurdes et acceptent ou, dans certains cas, sont obligés de travailler dans la région, touchent des primes doublant leur salaire. Une même prime est accordée aux ouvriers locaux des entreprises publiques. Par ailleurs, si les investissements ne sont guère favorisés dans les régions kurdes, le transfert de capitaux vers les villes turques, est largement encouragé, et permet la formation d'une bourgeoisie kurde bien intégrée au système économique, parvenant jusqu'à à diriger les plus grandes chambres d'entrepreneurs, comme Yalim Erez, président de l'Union des Chambres de Commerce et d'Industrie². L'Etat n'hésite pas à faire savoir que l'aisance de cette bourgeoisie dépend de la "fidélité à la patrie". En Turquie toujours, le blanchissement de l'argent du trafic de stupéfiants et de la contrebande est aussi un mode d'intégration; il s'agit d'un processus largement toléré, quasi institutionnalisé. Dans le populisme ambiant, les leaders politiques répondent aux invitations des "parrains" kurdes (et non kurdes) à honorer leur table ainsi que de multiples cérémonies, allant des mariages aux enterrements. Cette participation du "milieu" au domaine politique est sans doute l'une des formes de "l'invention paradoxale de la modernité économique"³. Mais, en ce qui concerne les Kurdes, elle a aussi une fonction intégrative, à double sens d'ailleurs; elle permet au "milieu" de garder de bonnes relations tant avec le mouvement kurde qu'avec l'Etat, en se présentant à la fois comme "nationaliste" (kurde) et "patriote" (turc), et en neutralisant ainsi les foudres de l'un et de l'autre.

¹ D.E. Apter, *Pour l'Etat, Contre l'Etat*, Paris, Economica, 1988, p. 150.

² En 1993 l'hebdomadaire *Nokta* a consacré un numéro spécial à "100 Kurdes riches". Ceux-ci expliquaient les raisons pour lesquelles ils investissaient dans les régions turques du pays : ampleur du marché et sécurité. Certains d'entre eux affirmaient pourtant qu'ils étaient nationalistes kurdes. Cf. *Nokta*, 6-12 juin 1993, pp. 12-18.

³ Cf. pour cette notion, J.-F. Bayart, "L'invention paradoxale de la modernité économique" in J.-F. Bayart (éd.), *La réinvention du capitalisme*, Paris, Karthala, 1994, pp. 9-43.

L'intégration de la pègre au système économique qui a été à l'origine de la formation dans la Turquie des années 80 et 90, d'une couche de "nouveaux riches" kurdes, s'observe aussi dans l'Irak ba'thiste; elle semble y contribuer à l'intégration du "milieu" kurde (celui actuellement sous contrôle du gouvernement kurde y compris) à la sphère étatique. Ces nouveaux riches, qui apparaissent notamment dans des conditions de guerre, font souvent partie du système. En Syrie, en Irak, en Iran, les Kurdes frontaliers ont largement profité d'une contrebande qui, durement réprimée durant les premières décennies qui ont suivi l'établissement des frontières nationales, est plus ou moins tolérée depuis.

En Irak, la politique du Ba'th a encore consisté à acheter la neutralité des populations urbaines. Cette politique de corruption a fait pendant à la destruction des milieux ruraux et à la déportation de centaines de milliers de Kurdes. Une même politique a aussi été appliquée à une plus large échelle, dans l'ensemble de l'Irak où elle entendait contrebalancer la terreur et le caractère insupportable de la guerre Iran-Irak. Akram Jaff écrit à ce propos :

"During the war, Iraq attempted to insulate citizens from the effect of the war and to head off public protest by providing benefits packages worth tens of thousands of dollars to the surviving relatives of each soldier killed in action and also compensating property owners for the full value of propriety destroyed."¹

Soucieux d'éviter une "solution révolutionnaire" d'en haut ou d'en bas, en d'autres termes, un coup d'Etat ou une insurrection, le régime a eu recours à "l'embourgeoisement" généralisé de la population. Il ne faut cependant pas confondre cet embourgeoisement avec la formation d'une quelconque bourgeoisie. La situation irakienne ne s'explique en effet pas par l'embourgeoisement, observé ailleurs par par D.E. Apter :

"les classes deviennent complexes, les frontières entre les groupes deviennent plus floues... et les identités définies ou les fidélités sont remplacées par l'appartenance à des groupes conflictuels".

Elle correspond cependant partiellement à la description qu'il donne du phénomène :

"L'embourgeoisement est, à plusieurs titres, et non pour des raisons purement stylistique, un aspect important de la

¹ Akram Jaff, *Economic Development in Kurdistan*, Badlisy Center 1993, p. 8.

Etats et modes de gestion du problème kurde

modernisation. Il met l'accent sur la fonction de consommation sans affecter, de manière réciproque, la fonction de production."¹

Il faut aussi comprendre distribution dans un sens large et non dans le seul sens d'accès immédiat aux richesses en argent ou en nature; la dépendance économique des régions kurdes, souvent sous-développées, par rapport au centre, à ses réseaux de distribution ou à ses capacités d'embauche, est une dimension de la redistribution; elle est largement responsable de l'émigration de millions de Kurdes vers les parties non-kurdes des pays concernés.

Ressources militaires

Il s'agit d'une ressource "dangereuse" dont la redistribution ne peut être que restreinte. En permettant l'accès à des ressources militaires, un Etat ne peut prendre le risque d'abandonner son principal souci, qui est sécuritaire. C'est pour mieux répondre à ce souci et transformer une guerre inter-ethnique en guerre intra-kurde que l'Etat turc accepte d'armer une partie des Kurdes. Mais il n'est pas question que ces moyens se retournent contre lui. N. Torumtay, ex-chef d'Etat major turc, précisait :

"Enfin ... nous lisons qu'il est nécessaire d'armer certaines tribus pour combattre la terreur. Si une telle mesure est vraiment nécessaire, il importe alors de contrôler fermement l'activité de ces tribus. Dans le cas contraire, le moindre acte hors contrôle peut aboutir à des problèmes autrement plus sérieux."²

Illustrent cette distribution les milices kurdes, organisées en Irak sous le nom de Fursan as-Salahaddin (rebaptisées par la suite Bataillons de la Défense nationale), regroupant 250.000 "soldats" sous le commandement des *mustashar*, qui permettaient au régime de Saddam Hussein de se donner des assises dans la société kurde, dans ses segments tribaux ou ethniques en particulier, et de doter ces forces d'un prestige social au détriment du reste de la société kurde et, surtout, du mouvement kurde. Ces forces étaient essentiellement destinées à exercer un contrôle sur le Kurdistan lui-même. Elles étaient autorisées à s'insérer dans les structures tribales, et ceux qui en faisaient partie étaient exemptés du service militaire sur le front iranien. Elles servaient autant de forces de frappe de la tribu que de l'Etat. En dehors du Kurdistan, le régime n'a fait usage de ces forces que pour l'invasion de Koweït. Elles sont un élément important de la politique intérieure; à

¹ D.E. Apter, *Pour l'Etat...*, op.cit., p. 151.2

² N. Güreli, "Yakin Tarihin Perde arkasi. Torumtay Açikliyor", *Milliyet*, 18.12.1993.

deux reprises elles se sont avérées peu dociles. En 1984, elles ont contribué à faire capoter les négociations entre Saddam Hussein et Jallal. Talabani, et, en 1991, tenant le régime de Bagdad comme perdu, elles se sont ralliées à la révolte.

De même, en Turquie, près d'un siècle après Abdul Hamid qui avait créé les Brigades de Hamidiyye, le régime républicain a mis en place des milices kurdes dénommées Protecteurs de village, armées et salariées par l'Etat. Au nombre de 56.000, elles sont dans la plupart des cas d'origine tribale. Elles font partie de l'armée turque dans sa lutte contre le PKK, mais ont un grand champ d'autonomie, au point, selon de nombreuses rumeurs, de désirer la poursuite des combats. Les salaires permettent de faire face à la crise économique, et les armes permettent de détenir dans certains cas une nette supériorité sur les autres tribus. En Syrie enfin, les Kurdes, en tant que communauté, sont intégrés à l'armée, Garde présidentielle y comprise. Ils ont massivement participé aux opérations de ratissage à Hama, mais peu ont été envoyés au Liban.

Ressources culturelles

La redistribution de ces ressources peut d'abord s'opérer dans le cadre d'un processus d'assimilation ou d'accès à la langue dominante. Une enquête menée sur un petit échantillon tribal (37 personnes) au milieu des années 60 en Turquie par I. Besikçi est de ce point de vue éclairante. A la question : "Pourquoi voulez-vous faire votre service militaire alors que vous le refusiez auparavant?", seulement 5% répondent par l'obligation imposée par l'Etat. Pour 16% il s'agit d'un service de la patrie (obligation morale), pour 46% il permet "d'apprendre à lire et écrire en turc", pour 11%, "ça nous apportera des connaissances" et, pour 22%, "ça nous permettra d'être pris en considération dans la ville ou dans la rue"¹. On peut raisonnablement estimer qu'une enquête portant sur l'envoi des enfants à l'école obtiendrait des réponses analogues. La langue dominante, en tant que ressource culturelle, permet en effet l'ascension sociale (voir les cas de Kamran Inan, longtemps ministre et éminence grise de l'Etat turc, de Hikmet Çetin, ministre des Affaires Etrangères pendant trois ans, de Turgut Özal, précédent président de la République, dont la mère ne parlait que le kurde, d'Ibrahim Tatlıses, l'un des chanteurs "arabesque" les plus en vue, de Yılmaz Güney, cinéaste, de Yasar Kemal, romancier, ces deux derniers réputés en Europe où ils sont considérés comme des artistes turcs, de Khaled Begdache, leader du parti communiste, de Salim Barakat, romancier, de "Mala", peintre, tous trois Kurdes de Syrie.

¹ I. Besikçi, *Dogu Anadolu'da Göçebe Kürt Asiretleri*, Ankara, Yurt, 1992, p. 28.

Etats et modes de gestion du problème kurde

La distribution culturelle peut aussi porter sur les ressources en langue kurde. Même (ou surtout) dans les moments les plus forts de répression, le régime de Bagdad n'a nullement empêché les publications et émissions en kurde, à condition, bien entendu, que la photo du Président figure en première page. Si l'Académie kurde a été transformée en section de l'Académie irakienne, comme d'autres institutions culturelles, elle a été largement subventionnée. Tout en refusant la proposition d'Özal de créer une chaîne de télévision kurde, le gouvernement turc a autorisé des publications en langue kurde, quitte à frapper les journalistes de lourdes peines d'amende ou de prison. De même, sans aller jusqu'à assurer un enseignement en kurde, l'Iran impérial a mis en œuvre une "safety valve approach to the Kurds whenever the government was weak or threatened"¹. La République islamique, de son côté, a autorisé, au cours des dernières années, une littérature et des émissions audiovisuelles en kurde. Sadeq Sharafkandi, secrétaire général du PDK-Iran (assassiné à Berlin en 1992) expliquait (et critiquait) cette politique :

"Pour isoler et diviser ce mouvement, le vider de sa substance nationale et le réduire à des revendications culturelles et économiques mineures, les représentants du régime créent des centres culturels, des cercles littéraires, accordent des autorisations très limitatives de publier en langue kurde et organisent ponctuellement conférences et séminaires."²

Ressources communautaires; degrés de la représentation kurde

Une distribution de ce type s'observe notamment en Turquie. Le Kémalisme, doctrine officielle de la Turquie, faisait fi, tant en théorie qu'en pratique, de la représentation. Toutefois, un tel régime ne pouvait fonctionner que dans des conditions particulières, celles de l'entre deux guerres. Même dans ces conditions pourtant, certains chefs kurdes issus de familles traditionnelles, ont été nommés députés à l'Assemblée. Le passage au pluralisme politique ne s'est pas traduit, officiellement au moins, par un changement radical du statut des Kurdes

¹ A. Hassanpour, *The Language Factor in National Development: The Standardization of the Kurdish Language, 1918-1985*, Thèse de l'Univ. d'Illinois, Urbana, 1989, p. 122.

² PDK-Iran, *Documents du IXème Congrès. 21-28 décembre 1991. Dédié à la mémoire du Dr. Abdul Rahman Ghassemlou*, Paris, PDK-Iran, 1991, p. 40.

ou du Kurdistan, puisque, tout comme les mots d'ordre du nationalisme kémaliste, les interdictions frappant la langue ont été maintenues¹.

Dans les faits la rupture avec la doctrine officielle a néanmoins changé les données de la représentativité. En effet, "after 1950, note Metin Heper, the bureaucratised version of Kemalist thought and the state that institutionalised it came under threat on more than one front", ce qui provoqua une érosion de la doctrine kémaliste comme source de légitimation². Avec l'introduction du suffrage universel, non seulement des opposants religieux kurdes comme Said-i Nursî, mais encore l'électorat kurde, tribal ou confrérique a trouvé des appuis aux niveaux les plus officiels. La légitimation de fait des confréries, officiellement toujours interdites, se constate dans toute la Turquie³, elle s'est fait jour sur la scène politique où les confréries représentent une clientèle dont aucun parti ne peut se désintéresser. Le souci de rallier l'électorat kurde est alors devenu si pressant que le parti au pouvoir (Parti démocratique de Menderes) modifia l'âge légal du petit fils de Cheikh Said, dirigeant de la révolte kurde de 1925, dont le nom même était tabou depuis des décennies, pour le présenter comme candidat sur sa liste.

Par la suite, le système politique turc s'est montré habile à intégrer une représentation kurde traditionnelle, qui, officiellement, ne se définissait pas comme telle, mais s'est avéré incapable d'intégrer une représentation nouvelle, radicale, des populations urbaines, et de répondre à leurs revendications.

En Syrie la dynamique de l'*asabiyya* a permis l'intégration des Kurdes en tant que communauté, au système politique. Analysant la dynamique syrienne vers le gouvernement des minorités, D. L. Horowitz, sans se référer aux concepts khaldouniens remarque que "les coups d'Etat ont marqué l'entrée des minorités dans la politique"⁴. Le premier coup d'Etat, celui de Husni Zaïm, est dominé par les Kurdes et les Tcherkesses. Zaïm est tué par des officiers druzes. En 1949, c'est encore un officier kurde, Adib Shishakli, qui renverse le régime. Il abandonne le pouvoir, le récupère deux ans plus tard, est renversé par des officiers druzes en 1954.

"The 1954 coup, the purges that followed it, and the elections that took place reorganised the Syrian political-military establishment.

1 "Un Turc est égal au monde entier", "heureux celui qui se dit Turc", sont parmi les adages du nationalisme turc.

2 M. Heper, *The State Tradition in Turkey*, North Humberstone, The Eother Press, 1985, p. 109.

3 Cf. Th. Zarcone, "Les Naksibendi et la République turque : de la persécution au repositionnement théologique, politique et social (1925-1991)", *Turcica*, XXIV, 1992, pp. 133-151

4 D. L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 1985.

Etats et modes de gestion du problème kurde

Kurdish officers were removed and never regain a prominent place in the army."

Après les Kurdes, les officiers sunnites subiront le même sort, pour finalement abandonner la prééminence aux Alaouites¹.

Le régime de Assad continue pourtant, sans officiellement reconnaître les Kurdes comme composante de la société syrienne, et sans leur accorder de droits culturels, à utiliser l'*asabiyya* kurde, et tente de déplacer le problème hors des frontières, en autorisant l'engagement des Kurdes de Syrie dans les mouvements kurdes d'Irak et de Turquie. Les Kurdes peuvent ainsi se réaliser comme "nationalistes" et "patriotes", sans représenter une menace pour le régime de Assad. Celui-ci est en outre parvenu à diviser les Kurdes, entre ceux traditionnellement proches du PDK de Barzani, et ceux favorables au PKK de Turquie. L'encadrement de la population kurde par le PKK est du reste très visible dans certains régions comme la Montagne kurde. Et de nombreux kurdes syriens sont militairement engagés dans les rangs du PKK.

Cette implication d'une organisation kurde de Turquie brouille largement la question de la représentation à l'intérieur de la Syrie. Toutefois, le régime, soucieux du respect des règles de la "démocratie formelle" qu'il a mise en place, et qui associe une représentation de la société au Parti qui détient le monopole de la direction, a promu au rang de député les chefs des partis politiques kurdes, pourtant interdits. Là encore, la représentation est partagée entre organisations kurdes de Syrie et PKK. Selon Ismet Cherif Vanly, kurde syrien,

"En mai 1990, six Kurdes, se présentant ouvertement comme supporters du PKK/ERNK, ont été élus à l'Assemblée à Kurd Dagh, alors qu'en Jazira, trois autres Kurdes, connus comme secrétaires de divers groupes liés au PDK-S ont également été élus, kurdifiant ainsi totalement le quota de la représentation du district. Sur 450 membres du Parlement 38 sont Kurdes dont 21 ouvertement militants."²

L'Irak est un cas à part parce que la représentation ne pouvait y prendre le même sens qu'ailleurs, ou, en tout cas être motivée par les mêmes soucis de clientélisme ou de communautarisme. Les promesses faites aux Kurdes dans le protocole de 1970, signé entre Mustafa Barzani et Saddam Hussein, prévoyaient une représentation des Kurdes en tant que communauté. Elles n'ont cependant jamais été tenues et la plupart des Kurdes occupant des postes ministériels,

¹ *Idem*, p.493.

² I. Cheriff Vanly, "The Kurds in Syria and Lebanon", in P.G. Kreyenbroek et S. Sperl, *The Kurds. A Contemporary Overview*, Londres-New York, 1992, p. 169.

comme Aziz Akrawi ou Ubeydullah Barzani (fils de Mustafa Barzani) ont été soit physiquement éliminés soit écartés. La représentation kurde a cependant partiellement existé; elle n'était possible que pour les factions ralliées au pouvoir, et a pris différentes formes, encadrement militaire des brigades de Fursan, formations kurdes reconnaissant le rôle dirigeant du Ba'th, ou encore participation aux institutions de l'autonomie de la "région kurde". Cette région comptait en effet deux institutions : un Conseil exécutif et une Assemblée tenant deux sessions annuelles. Les candidats au Conseil tout comme les 57 membres de l'Assemblée de la Région autonome, devaient cependant prêter serment à la Révolution et au Zaïm.

Dans l'hypothèse d'un changement de régime, l'Irak s'acheminera probablement dans la voie de représentation communautaire; le modèle que l'opposition met en place semble en effet fonctionner sur la base de quotas réservés à chaque communauté. L'administration kurde elle-même applique une telle règle aux Chrétiens, elle les considère en tant que communauté religieuse et non comme citoyens individuels.

La représentation kurde est en Iran très incertaine; peu d'indications sont disponibles sur le sujet. Pour les régions kurdes comme pour d'autres, appartenir à une ethnie et s'en réclamer, n'entraîne pas l'exclusion, mais la doctrine du *Velayet-e Faqeh* réduit considérablement les possibilités d'insertion et d'affirmation des populations non-shi'ites. Le Conseil des Gardiens de la révolution, qui occupe une place intermédiaire entre pouvoir exécutif et Faqeh tend à restreindre considérablement le rôle des élections, même si le gouvernement de son côté cherche à imposer sa primauté¹.

Par ailleurs, on recense un nombre important d'associations culturelles, religieuses et caritatives (réseaux d'entraide et de solidarité) dont le degré d'autonomie, les liens avec le pouvoir et surtout la représentativité sont mal connus.

Quels que soient ses fondements doctrinaux, l'Etat ne peut donc refuser toute redistribution. La redistribution des ressources ne lui permet certes pas de s'assurer une légitimité, ou du moins d'avoir totalement confiance dans "l'obéissance passive" de ses citoyens kurdes, mais renforce considérablement sa position dans les territoires kurdes. Elle lui procure en effet des couches clientes qui, en contrepartie, font preuve de "neutralité" ou combattent l'option nationaliste.

Pourquoi, peut-on alors se demander, la redistribution ne suffit-elle pas à résoudre la question kurde. Trois réponses peuvent être données. (i) La redistribution est un pis-aller; elle permet de gérer une

¹ Ainsi, lors des élections législatives de 1992, sur 3.150 candidats, seulement 2.050 ont été "qualifiés". Cf. F. Sarabi, "The Post-Khomeyni Era in Iran : The Elections of the Fourth Majlis", *The Middle East Journal*, 48, 1, 1994, pp. 89-107.

situation mais n'apporte pas de solution. Elle permet des alliances entre l'Etat et certains segments, mais ces alliances sont rarement institutionnalisées et peuvent disparaître si l'Etat n'en a plus besoin (voir par exemple les opérations kémalistes contre les "tribus alliées" en 1926). Le renforcement du mouvement nationaliste peut également faire basculer le segment rallié, comme cela a été le cas en Irak au lendemain de la guerre du Golfe. Finalement, le segment bénéficiaire a ses propres intérêts qui peuvent, comme en Irak toujours, l'opposer à l'Etat.

(ii) La redistribution n'englobe pas l'ensemble des segments. Ce principe n'a pas changé depuis les Brigades de Hamidiyye qui excluaient non seulement les tribus aléviées, mais encore certaines tribus sunnites. L'Etat à la recherche d'un relais dans la région kurde évite de transformer la totalité des Kurdes en une clientèle homogène, et de provoquer ainsi une situation dans laquelle il aurait à faire face à un bloc susceptible de manifester son autonomie. Il a intérêt à ne pas mettre fin aux clivages internes de la société kurde. Les segments qui ne profitent pas de la redistribution passent en conséquence dans l'opposition ou peuvent servir de relais au mouvement nationaliste.

(iii) Les populations rurales peuvent facilement être clientélisées, par contre la clientélisation des populations urbaines s'avère difficile. L'Etat, on le voit dans le cas turc, se montre incapable d'intégrer l'opposition radicale originaire des villes, qui constitue désormais la force motrice du nationalisme. La clientélisation des populations urbaines passe nécessairement par l'intégration du mouvement nationaliste au système, qui suppose la redistribution des biens symboliques "nationaux". Les revendications de redistribution des populations urbaines, plus particulièrement de la jeunesse, incluent les ressources "nationales". L'incapacité de l'Etat de satisfaire un minimum de revendications de ce type, laisse à l'option militaire kurde un champ de manœuvre extrêmement large.

La coercition

Même lorsque la redistribution a lieu et réussit plus ou moins, la coercition l'accompagne donc naturellement : par son usage l'Etat parvient à faire admettre son existence territoriale et centralisée, et à éloigner le "danger" kurde, lors notamment des conflits régionaux. Variable en intensité, la coercition constitue le second mode de gestion du problème kurde.

Par le terme de coercition, il convient d'entendre non seulement la répression militaire, mais l'ensemble des pratiques juridiques, extrajudiciaires, policières et militaires que le centre met en place pour éliminer la contestation kurde. Charles Tilly, montre le large éventail des mesures qui composent la coercition :

"All concerted application, threatened or actual, of action that commonly causes loss or damage to the persons or possessions of individuals or groups who are aware both of action and the potential damage... Where capital defines a realm of exploitation, coercion defines a realm of domination. The means of coercion centre on armed force, but extend to facilities for incarceration, expropriation, humiliation and publication of threats."¹

La "balance coercitive"² que l'Etat doit mettre en œuvre pour établir sa domination sur l'ensemble de sa population et éviter un événement révolutionnaire, se double, dans le cas kurde, de la volonté de rendre effectif le contrôle du centre sur le Kurdistan. L'intensité de la coercition change d'un Etat à l'autre, elle est déterminée par plusieurs facteurs, dont la puissance du mouvement kurde qui oblige l'Etat à mobiliser soit quelques agents de renseignement (cas syrien), soit des armées entières (en Turquie, 54% de l'armée se trouve en région kurde³); elle peut s'exercer par des interventions des militaires dans le domaine politique, qui limitent le champ d'action des civils, ou par l'encadrement étatique de la société dont l'objet est d'exercer une influence déterminante sur l'opinion publique soit, en d'autres termes, de neutraliser toute réaction "défavorable". Les formes que peut prendre la coercition dépendent largement de la nature du régime en place, et de la capacité de l'Etat à justifier la répression auprès des autres Etats et des opinions publiques étrangères.

La rentabilité de la coercition se situe pour l'Etat à plusieurs niveaux. Elle peut couvrir le pays entier et non se limiter aux régions kurdes, servir d'élément de gestion de l'ensemble du champ social, et ainsi protéger le régime. Elle peut devenir une activité de guerre dans laquelle sont prises en considération des questions d'ordre économique sur la "rentabilité"⁴ de ce type d'activité, ou des questions d'ordre plus spécifiquement militaire comme l'acquisition d'un professionnalisme militaire ou l'apprentissage de la guerre, par et dans la guerre⁵. La force de la coercition ne provient pas seulement de sa

¹ Ch. Tilly, *Coercion, Capital and European States AD 990-1990*, Oxford, Basil Blackwell, 1990, p. 19.

² L'expression est de Ted Gurr, cf. Jack A. Goldstone, "Introduction" in J.A. Goldstone, T.R.Gurr, F. Moshiri, *Revolutions of the late Twentieth Century*, Boulder, San Fransisco, Oxford, 1991.

³ Entretien avec S. Demirel, *Hürriyet*, 9. 10.1992 (trad. française in H. Bozarslan, "La question kurde", *Problèmes politiques et sociaux*, 709, 1993, pp. 46-48).

⁴ Cf. J.-F. Bayart, "L'invention...", *op.cit.*, p. 39.

⁵ Dogan Güres, chef d'Etat major turc l'admet explicitement, *Hürriyet*, 16.5.1994.

dimension dissuasive et de sa capacité à établir l'autorité du centre; elle peut servir aussi, comme on le voit clairement en Turquie aujourd'hui, de mode de légitimation de l'Etat auprès de la population majoritaire, ou d'instrument susceptible d'assurer cette population de l'omniprésence de l'autorité étatique. Elle peut enfin aboutir, comme on l'observe toujours en Turquie, à la mobilisation du groupe dominant.

La coercition peut se réduire à une pratique répressive simple, ne dépassant pas le maintien de l'ordre, à une série de lois et à la mise en place d'une force policière comme en Syrie. Elle peut aussi être totale et viser à la destruction physique d'un ou de plusieurs segments de la population kurde comme lors des campagnes militaires du Dersim en Turquie (1936-1938), ou, d'une manière plus sophistiquée, lors des opérations Anfal conduites en Irak à la fin des années 80. Appliquée à ce niveau de violence, la coercition élimine naturellement pour le segment que l'Etat veut détruire, tout mode de gestion redistributive.

Plusieurs conditions sont nécessaires pour que la coercition devienne le mode exclusif utilisé par l'Etat. Il faut, au préalable, que les perspectives de l'assimilation soient complètement bouchées, ou que les tentatives en ce sens aient échoué. La résistance kurde doit par ailleurs représenter une menace sérieuse pour le centre, ou une menace suffisamment concentrée dans une région, comme au Dersim dans les années 30. Il faut enfin que l'Etat se sente fort, ait déjà maté la résistance d'une partie de sa région kurde de façon à avoir les mains libres et pouvoir s'investir pleinement ailleurs. *A contrario*, on peut penser qu'un Etat très puissant, parvenu à son objectif principal, le dépeuplement des zones kurdes, n'utilisera pas forcément une coercition totale, mais au contraire une coercition exemplaire, "idéologique". Avant la guerre du Golfe, l'Irak qui avait largement réussi à détruire les campagnes kurdes et était donc en mesure de mener une politique d'arabisation et de marginalisation des acteurs kurdes sans l'usage d'une violence massive semblait s'avancer dans cette voie.

La coercition simple est d'abord exercée au niveau légal sans nécessairement conduire à l'exercice d'une violence d'Etat massive. La Turquie, avait interdit, en 1967 (loi N° 6/7635 du 25 janvier 1967) l'entrée en Turquie de documents publiés en kurde, en 1968, et même emprisonné M. E. Bozarslan pour avoir écrit un abécédaire en kurde, et depuis il a incarcéré des centaines d'auteurs "réfractaires". En 1983 l'Etat turc décide (loi N°2392 du 22 octobre 1983) : "(qu')il est interdit de diffuser et de publier des opinions dans toute langue autre que les premières langues officielles des Etats reconnus par l'Etat turc"; et le troisième article de la même loi stipule que "la langue maternelle des citoyens turcs est le turc. Il est interdit d'utiliser comme langue maternelle d'autres langues que le turc et de se livrer à toute activité

visant à la diffusion de ces langues"¹. Cette loi, et quelques autres, du même registre, ont été abrogées en 1991 ou sont devenues caduques à la suite de la chute de la junte militaire². Mais la Constitution sur laquelle elles s'appuyaient, toujours en vigueur maintient une série d'interdictions légales :

"Les partis politiques ne peuvent pas affirmer qu'il existe sur le territoire de la République de Turquie des minorités fondées sur une différence nationale ou religieuse, culturelle ou confessionnelle ou raciale ou linguistique. Ils ne peuvent utiliser une langue autre que le turc... Ils ne peuvent pas non plus rester indifférents à ce que ce genre d'actions soit mené par d'autres. Cependant, ils peuvent traduire leurs statuts et leur programme dans les langues étrangères autres que celles qui sont interdites par la loi."³

La Syrie a aussi adopté des mesures restreignant l'usage de la langue kurde⁴. Deux décrets des années 80, interdisent l'usage du kurde sur les lieux de travail et durant les mariages et autres festivités⁵. La force de ces décrets ne réside cependant pas dans la coercition policière qu'ils autorisent, car ils sont restés lettres mortes, mais dans leur existence, dans le fait qu'ils peuvent, à tout moment être appliqués.

¹ Cf. *L'interdiction de la culture kurde en Turquie*, document élaboré par l'Institut kurde de Paris, s.d.

² En Turquie l'opinion publique est en partie garante de ces interdictions. Oktay Eksi, éditorialiste de *Hürriyet*, écrivait : "Nous sommes en face d'une manifestation de Monsieur Turgut Özal, dont la grand-mère serait peut-être d'origine kurde. Nous respecterons l'attachement de Monsieur Özal à sa grand-mère. Mais qu'il nous excuse, nous n'avons aucune intention de changer la nature de l'Etat de la République de Turquie pour l'amour de sa grand-mère." Ugur Mumcu, journaliste kémaliste ajoutait, de son côté, que chaque personne avait le droit de demander l'abrogation de cette loi, à l'exception de Turgut Özal, "symbole d'unité et de solidarité", cité in Faik Bulut, *Türk Basınında Kürtler*, Istanbul, Melsa, 1992, p. 74-76.

³ Cité par G. Chaliand, *Le malheur kurde*, Paris, Seuil, 1992, p.66.

⁴ Commentant une série de mesures à l'encontre des Kurdes syriens, M. Seurat écrivait : "Dans un tel climat répressif, on conçoit qu'il reste peu de chose du mouvement culturel {kurde} qui, dans les années 1930, avait animé la communauté kurde de Syrie et du Liban, lorsque les frères Bederkhani et toute l'équipe de la revue *Hawar* (l'appel) avait entrepris, à défaut d'actions politiques plus directes, de consolider le sentiment national de cette minorité en travaillant à faire renaître le kurde et la littérature populaire...", M. Seurat, "Les populations, l'Etat et la société", in A. Raymond (éd.), *La Syrie d'aujourd'hui*, Paris, CNRS, 1982, p. 103.

⁵ Amnesty International, FIDH, CDF, *Les Droits de l'homme en Syrie*, Paris, 1993.

Etats et modes de gestion du problème kurde

Il s'agit d'une coercition théoriquement possible, dont la formulation légale importe plus pour l'Etat que l'application.

Une deuxième série de mesures, implique une violence massive : la politique de dépeuplement, non par l'émigration économique ou par l'encouragement au départ, mais par la déportation. Il s'agit d'une pratique vieille comme l'Empire ottoman. Toutefois, avec les Etats modernes le contenu de la déportation change radicalement, puisque, désormais, c'est par exemple la non-turcité qui devient le critère politique. La loi de 1930 à propos des Kurdes de Turquie est explicite :

"Dans cette loi on a mis des règles claires et directes afin de mettre fin à cette vie nomade. Les devoirs de l'Etat, pour faire accepter la culture turque à tous ceux qui, depuis toujours sont restés éloignés de cette culture y sont clairement précisés. La République turque ne pouvait pas admettre l'existence de ceux qui jouissent de la citoyenneté et des droits précisés par les lois, sans pour autant qu'ils aiment le drapeau turc. Si bien que cette loi précise les moyens par lesquels on peut attacher plus fortement ces personnes à la patrie et les assimiler à la culture turque... Pour arriver à assimiler ceux qui sont de culture turque, mais qui parlent d'autres langues que le turc, le gouvernement les oblige à s'installer dans les lieux qu'il choisit lui-même."¹

Après plusieurs décennies de politique d'assimilation excluant la déportation, la Turquie a renoué avec cette pratique dans les années 80. Une série de lois (notamment, la loi 413 de 1989, abrogée depuis) autorisait le gouverneur régional à procéder à ces déportations. Selon *Milliyet* du 6 mai 1987, 400 villages frontaliers avaient déjà été dépeuplés. Le quotidien *Hürriyet* du 29 janvier 1990 faisait à son tour savoir que la décision d'évacuer des villages frontaliers avec l'Irak avait été prise avec effet immédiat. Finalement *Turkish Daily News* du 9 février 1994 annonce qu'au total 874 villages ont été évacués pour la seule année 1993. Selon encore la presse turque l'accès des pâturages avait été interdit à de nombreuses tribus nomades kurdes². Cette mesure visait à contraindre ces tribus soit à la collaborer avec l'Etat soit à partir.

La Syrie a été le deuxième pays à procéder à une rationalisation de la déportation de type racial. La politique de la Ceinture arabe décidée dans les années 1960 n'a été que partiellement appliquée, mais a permis de déchoir de leur nationalité syrienne des dizaines de milliers de personnes, elle était ainsi justifiée :

¹ "Loi sur l'Installation", *Journal Officiel*, 2773, du 21.6.1934, traduite en français in CHEAM, 1934, *Archives du CHEAM*, 60. Cf. pour l'ensemble des lois, I. Besikçi, *Kürtlerin Mecburi Iskani*, Ankara, Yurt, 1991.

² Cf. notamment, *2000'e Dogru*, 7.8.1989 ; *Özgür Gündem*, 14.6.1993, *Cumhuriyet*, 26.6.-2.7.1992.

"La grande majorité des Kurdes de la Djezirah possèdent la nationalité turque. Il faut donc corriger les erreurs de nos registres civils... mais il faut en plus expulser les éléments dont la nationalité (syrienne) n'a pas été prouvée et les livrer aux autorités de leur pays d'origine. ... (Il faut) proclamer la ceinture septentrionale zone militaire, au même titre que le front, et y faire stationner des détachements de l'armée dont la tâche sera d'y implanter des Arabes et d'expulser les Kurdes...."¹

L'Irak a eu recours d'une manière plus massive encore que la Turquie et la Syrie à la politique de déportation, de transfert de population, dont l'objet était d'empléer l'arabisation de la ville de Kirkouk, grâce à l'implantation d'Irakiens, voire d'Egyptiens. L'arrivée du Ba'th au pouvoir, en 1963, s'est soldée par l'expulsion de 40.000 Kurdes de cette ville². Au lendemain de la chute de mouvement de Barzani en 1975 et jusqu'en 1979, 250.000 personnes ont été déplacées de leurs villages pour être relogées dans des villes nouvelles construites aux alentours des centres urbains. A la fin de la guerre avec l'Iran, Bagdad a renoué d'une manière systématique avec la politique de déportation³. Plus de 4.000 villages ont été détruits et leur population déportée en dehors souvent de la région kurde, et relogée dans des "complexes" sommaires appelés *mujamma'at*.

La politique de la déportation fait partie des campagnes militaires ou leur succède. Dans les années 1920-1930, la coercition militaire la plus massive a été pratiquée par la Turquie. Le bilan de la répression des révoltes de cette période ne sera probablement jamais connu. Ismet İnönü, Premier ministre de l'époque, n'a pas hésité à citer des cas de "villages détruits" "ici et là" parce qu'ils avaient collaboré avec les insurgés, et la presse turque faisait état de "centaines de villages" rayés de la carte⁴. Au lendemain de l'une de ces campagnes de répression, le *Journal Officiel* turc a publié une loi décrétant l'amnistie pour tout crime commis, individuellement ou collectivement, par le personnel de l'Etat, ce qui donne à penser sur l'ampleur des crimes. Les mémoires de personnalités de l'époque, comme le général Cemal Madanoglu, ou

¹ Extrait du plan M. T. Hillâl, datant de 1963, reproduit par I. Cheriff Vanly, *Le problème kurde en Syrie*, Amsterdam, 1968, pp.27-29.

² G. Chaliand, *Le malheur kurde*, op.cit., p. 110.

³ Cf. le rapport de Middle East Watch, *Genocide in Iraq, the Anfal Campaign Against Kurds*, New York, Los Angeles, Londres, Middle East Watch, 1993.

⁴ Selon *Milliyet* du 16.7.1930 : "200 villages auprès d'Ercis ont été détruits. Surtout à Pantos, il n'y a plus de villages". Selon I. İnönü "ici et là quelques villages ont collaboré avec les insurgés, et ont été punis", I. İnönü, *Ismet, İnönü'nün Söylev ve Demeçleri*, Istanbul, MEB, 1946, p. 218.

Ihsan Sabri Çaglayangil¹, longtemps ministre des Affaires étrangères et en 1980, Président par intérim, font état d'un nombre important de destructions massives lors de la campagne militaire du Dersim (1936-1938). Sujet tabou, cette répression est source de traumatisme, et Süleyman Demirel (actuel Président de la République) a précisé qu'il pouvait tout accorder aux militaires², à l'exception d'une "nouvelle loi du Dersim", celle qui avait autorisé la destruction de cette région kurdo-alévie³.

Aujourd'hui, la coercition étatique ne prend pas les mêmes dimensions au Kurdistan de Turquie, mais n'en demeure pas moins massive. Fort de l'expérience du passé, l'Etat a, dans les années 60 et 70, anticipé une insurrection kurde⁴ qui, à l'époque, paraissait largement improbable. Une contre-guérilla a été mise en place et des opérations de ratissage réalisées dès les années soixante. En 1978 une manœuvre militaire dans la région kurde montrait les dimensions atteintes par l'imaginaire anti-insurrectionnel. Le journaliste turc Ahmet Altan résumait le déroulement de cette opération militaire :

"The commandos overran their comrades, who were playing the role of a nomadic tribe, within 300 seconds... Wearing their colourful regional dress, the children played, the women gathered wood, men held conversations, old people told stories. A lively atmosphere. There are women in colourful baggy trousers, embroidered head cloths and sparkling eyes; older women sitting on Kilim carpets take

¹ C. Madanoğlu, *Anılar (1911-1938)*, Istanbul, Çağdas Yayınları, 1982. Pour plusieurs extraits des mémoires de I. S. Çaglayangil, cf. *Berhem*, 5, 1993, 23-26.

² L'un d'eux, Cemal Gürsel, quatrième Président de la République, écrivait : "Si les Turcs montagnards ne se tiennent pas tranquilles, l'armée n'hésitera pas à bombarder et détruire leurs villes et villages. Il y aura un tel bain de sang qu'ils seront engloutis, eux et leurs pays.", Cité par Kendal, "Le Kurdistan de Turquie", in G. Chaliand, *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris, Maspero, 1980, p. 127. Un autre auteur nationaliste, N. Atsız, théoricien de l'extrême droite, s'exprimait à son tour dans les termes suivants : "Si les Kurdes courent après l'illusion de fonder un Etat, leur destinée sera d'être effacés de la terre. La race turque a montré la façon dont elle peut traiter ceux qui convoitent la patrie qu'elle a obtenue au prix de son sang et d'un labeur inestimable. Elle a effacé les Arméniens de cette terre en 1915 et les Grecs en 1925." Texte reproduit par *Yeni Akis*, 1er août 1966.

³ Cité par T. Cilizoglu, *Zincirbozan'dan Bu Güne Demokrasi Mücadelesinde Demirel*, s.l. (Istanbul), 1988, s.n., p. 9. Cf. pour le texte de ces lois, I. Besikçi, *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*, Istanbul, Belge, 1990.

⁴ Pour les opérations des années 60, largement soutenues par les propriétaires fonciers, cf. Ismail Cem, *Türkiye Üzerine Arastirmalar*, Cem Yayınevi, Istanbul, 1971 et les bulletins des DDKO (1971).

care of the babies, and the children play on the dusty carth. Suddenly the guerrillas who are allied to this nomadic tribe, in uniform, creep toward the tents. The army's surrounding movements continue secretly, and the circles become increasingly tighter. At first a few nomads who are moving around near the edge of circle are silenced with bayonet thrusts; as one of the wounded men cries out, the nomads and the guerrillas become aware of the approach of the army. Suddenly chaos breaks out. There are gunshots; the screams of the children and the women rise in chorus. A man-to-man battle begins. The people scream in Kurdish : "They are killing us! Help !". All of the members of the tribe are killed one by one... Within five minutes all of them are killed."¹

La guérilla du PKK, commencée en 1984, a créé les conditions pour que ce type de coercition dont la théorie est enseignée dans les académies militaires et dont la pratique fait l'objet de manœuvres d'envergure devienne une réalité quotidienne. Par une notification en date du 23 août 1990, la Turquie faisait part

"d'une dérogation aux obligations inscrites dans les dispositions ci-après de la Convention européenne des droits de l'Homme et des Libertés fondamentales, à savoir dans les articles 5, 6, 10, 11 et 13".

La pratique coercitive avait cependant bien avant cette date, engendré de nombreux massacres perpétrés par l'Etat mais attribués au PKK. Ainsi, en décembre 1987, 27 personnes de la tribu Oramar, classée par l'Etat parmi les pro-Kurdes, avaient été massacrées dans le village d'Ikikaya à Yüksekova. Hostile aux Zeydans, tribu proche du gouvernement, le village d'Ikikaya avait refusé de fournir son contingent de "Protecteurs des villages". Des faits analogues se sont produits à Gere-Çevrimli (province de Siirt), dans la nuit du 10 au 11 juin 1987, où 20 paysans ont été tués², ainsi qu'à Bahçesaray-Van (le 19 juillet 1993)³. Lors du Newroz 1992 encore, période pour laquelle le PKK avait appelé à l'insurrection, plus de 100 personnes, dont aucun soldat ou guérillero, ont trouvé la mort. La deuxième étape de cette politique de "punition" ou "d'incitation musclée au départ" a été la destruction

¹ Cité par Sertaç Bucak, *Human Rights in Kurdistan*, Bremen, Initiative for Human Rights in Kurdistan, 1990. Ces manœuvres, commémorant le Général Kanatli, l'un des responsables de l'écrasement de la révolte de Dersim, ont suscité de nombreuses réactions, cf. Ö. Öymen in C. Arcayürek, H. Çelebi, Ö. Öymen, D. Yurdakul, *Türkiye'de Anarsi*, Istanbul, Aydinlik Yayinlari, 1979, p. 101 ; A. Ipekçi, Baris, *Demokrasi, Özgürlük*, Istanbul, Adam Yayinlari, 1982, p. 590-591.

² Cf. Çağdas Gazteciler Derneği Güney Dogu Çalışma Grub, *8 Haziran-9 Temmuz Tarihleri Arasında Güneydogu*.

³ *Azadi*, 25-31.7.1993.

partielle de petites villes de 20 à 30.000 habitants, comme notamment Sîrnak en 1992 où l'Etat prétendait avoir riposté à "1.500 terroristes du PKK". Or, aucun bâtiment officiel n'avait été touché lors de "combats" qui n'avaient fait aucune victime dans les rangs du PKK ou de l'armée. Par là suite le nombre de "terroristes" a été réévalué à la baisse, mais une grande partie de la population avait abandonné la ville¹. D'autres cas ont suivi, ceux de Cizre, de Kulp, de Lice. Dans cette ville, en 1993, le général Bahtiyar Aydin avait, selon l'armée, été tué par le PKK lors d'une attaque; mais, selon le président de la République, il était mort accidentellement; Lice a été partiellement anéantie (selon les déclarations officielles, plus de 400 maisons et 300 boutiques détruites). Prétextant la poursuite des combats, l'armée a interdit l'accès de la ville au Premier ministre, Tansu Çiller². Le PKK, de son côté, a nié avoir fait une quelconque incursion dans la ville.

Les assassinats commis par des "auteurs non-identifiés" ont contribué au dépeuplement d'autres villes. Eyüp Asik, président d'une mission d'enquête de l'ANAP (parti libéral de droite) disait :

"J'avoue, avec tristesse, que la situation se dégrade dans la région. La notion de sécurité n'y existe pas. A Silvan seulement, le nombre des élèves du lycée a chuté de 600 à 55. La population de la ville qui était de 60.000 habitants selon les derniers recensements, est tombée à 25.000."³

La destruction de villages, et de petites villes, met les membres locaux des grandes formations politiques dans une situation difficile; ces formations doivent dénoncer la violence massive pratiquée par l'armée. De nombreuses enquêtes parlementaires auxquelles participent des députés de la majorité ont été menées, qui démentent la version officielle d'attaques perpétrées par le PKK.

La destruction de villages et villes soupçonnés servir de bases au PKK peut être lourde de conséquences pour l'avenir, d'autant qu'elle s'est poursuivie en dépit des vives contestations de l'opinion publique mondiale, et même turque. Le Département de la guerre spéciale et l'Organisation de la contre-guérilla, créé dans les années 60 pour répondre à une situation de guérilla anticipée, ont la haute main sur la région kurde, en outre dotée d'une administration spécifique. La contre-

¹ Cf. Nicole Pope, *Le Monde*, 28.8.92 ainsi que I.G. Imset, *The PKK. A Report on Separatist Violence in Turkey (1973-1992)*, Ankara, Turkish Daily News Publications, 1992, pp. 288-294 et O. Resulan, *Sîrnak Baskini*, Istanbul, Nûbuhar, 1992.

² Cf. *Cumhuriyet*, 29.10-4.11 1993 ainsi que K. Düzgören, *Kürt Çikmazı*, Ankara, V Yayinlari, 1994.

³ Sebahattin Onkibar, "Güneydogu'da Dehset Manzaralari", *Türkiye*, 2.3.1993.

guérilla y est responsable de multiples assassinats. Les déclarations de nombreuses personnalités chargées de la répression, impliquant aussi des surenchères symboliques, préparent l'opinion publique à une coercition élargie. L'un d'eux, Altay Tokat, officier aux goûts raffinés, admirateur de Mozart, déclarait, alors qu'il était directeur des services de renseignements (MIT) :

"L'Etat applique la même loi aux citoyens à Istanbul et ici. Si on était dans mon système, nous aurions pu les exterminer en peu de temps. Si mon système était appliqué, non seulement les êtres humains, mais même l'herbe n'aurait pas pu repousser ici. Notre voisin du sud (l'Irak) a exterminé, en une seule opération, des gens qui le combattaient depuis cinquante ans. Si nous voulons, nous pouvons les exterminer de la même manière."¹

Cette comparaison indique que le modèle irakien est susceptible d'être adopté par d'autres pays concernés par le problème kurde. La coercition la plus massive a en effet été menée par l'Irak dans les années 1970 et 1980. La disparition de 8.000 Barzani en 1983, la déportation massive des Kurdes faillis, la destruction totale de villages et de villes, dont Halabджа est devenue le symbole², l'usage répandu d'armes chimiques contre la population kurde, sont les dimensions de ce "modèle" coercitif du sud qui dépasse de loin la notion de rétablissement du contrôle de l'autorité centrale, et s'inscrit dans le cadre d'une "violence idéologique".

L'insurrection kurde de mars 1991 a permis de mettre la main sur de nombreux documents dont, en particulier, des minutes de réunions de hautes instances étatiques irakiennes, et de nombreuses correspondances officielles. Ces documents qui représentent un fond de 18 tonnes, et se trouvent aujourd'hui en partie aux Etats-Unis, sont en cours d'exploitation³; ils apportent d'ores et déjà des réponses qui

¹ 2000'e Dogru, 27.8.89.

² Au lendemain de cette attaque, Taha Yasin Ramadan expliquait aux chaînes turques que, ayant collaboré avec l'ennemi, la ville avait subi le même traitement que l'ennemi. Ali Tartanoglu, *Irak, Saddam, Körfez, Çark Kitabevi yayinlari*, 1991, p. 70. A la place de la ville, une nouvelle "New Saddam City" a été créée. Au lendemain de la Guerre du Golfe Izzet Ibrahim s'adressait aux Kurdes : "Si vous avez oublié Halabджа, je vous rappellerai que nous sommes prêts à répéter cette opération." in M.M. Günter, *The Iraqi kurds and the 1991 Gulf War*, manuscrit, p. 34.

³ Middle East Watch., *op. cit.* Cf. aussi Middle East Watch, *Bureaucracy of Repression. The Iraqi Government in its Own Words*, Washington, New York, Middle East Watch, 1994. La réponse irakienne aux rapports sur ces documents : "qui proviendraient des services sécurité de Suleymaniya, Halabджа et ailleurs" a été la suivante : "Nous tenons à signaler que durant les

Etats et modes de gestion du problème kurde

permettent de mieux comprendre l'encadrement du social par la terreur. Dans un document on peut lire :

"Dear Comrades, an order from the Ba'th Party People's Commandant in Zakhko, dated June 14 1987" : "The entry of any kind of human cargo, nutritional supplies, or mechanical instruments into the security-prohibited villages under the second stage (of operations) is strictly prohibited... It is the duty of the members of the military forces to kill any human being or animal found in these areas."¹

Ces documents, comprennent également une série d'enregistrements sonores et vidéo. Nous disposons ainsi d'une bonne partie des discours sur l'affaire kurde, de Ali Hassan al-Madjid, beau-frère du Président Saddam Hussein et Gouverneur de la région du nord à l'époque des bombardements chimiques. Le discours du 26 janvier 1989 contient ces phrases :

"Taking care of them (the captured villagers) means burying them with bulldozers. That's what taking care of them means. These people gave themselves up. Does this mean that I am going to leave them alive? Where shall I put these people, so many of them? So I began to distribute them across the provinces. And from there I had bulldozers going backwards and forwards."²

Pour exercer cette coercition massive, Bagdad pouvait compter d'un côté, sur l'efficacité de ses forces de répression et sur la neutralisation de l'opinion publique, de l'autre, sur le silence quasi-total de l'opinion publique internationale. Le régime a justifié ces violences contre les

troubles, des organisations hostiles ont réussi à se procurer des papiers à en-tête de ces services, qu'ils ont utilisés pour écrire des lettres qui étaient censées émaner de ces organes officiels." UN Economic and Social Council, *Question of the Violations of Human Rights and Fundamental Freedoms in any part of the World, with particular reference to Colonial and other Dependent Countries and Territories. Report on the Situation of Human Rights in Iraq*, prepared by Mr. Max van der Stoep, Special Reporter of the Commission on human Rights in Accordance with Commission Resolutions 1991/74, E/CN.4/1992/31, 18 février 1992..

¹ Judith Miller, "Iraq accused. A case of genocide", *New York Times Magazine*, 3 janvier 1993. D'autres cas, "punissant" notamment les "cercles" des "ennemis" allant des membres proches de la famille aux parents éloignés sont également à signaler.

² The Executive Council of the INC, *op.cit.*, *Crimes Against Humanity and the Transition From Dictatorship to Democracy*, Salahaddin, Londres, INC, 1993, p. 14.

Kurdes et ces violations des Droits de l'homme par "various invocations of abnormal circumstances", "this difficult situation", "wartime conditions", "force majeure", "the Iran-Iraq War", "conditions of foreign occupation and intervention", "the Gulf War" "chaos, disorder and armed rebellion", "situation of a country with its own peculiarities and indigenous values", "revolutionary legality"¹.

La brutalité de la politique irakienne ne peut pas seulement s'expliquer par l'ampleur de la question kurde en Irak, il faut également tenir compte de la nature du régime. Selon une étude de l'INC (Iraqi National Congress) :

"One-fifth of the economically active labour force in 1980 (677.000 people) were institutionally charged with one form or another of violence (whether "policing", "defending" or "controlling" the society at large."²

La place du Kurdistan dans cette répression institutionnalisée et généralisée a été très grande; Kenan Makiya remarque en effet que pour une région être massivement kurde signifiait aussi être moins favorable au Ba'th ou être perçue comme telle par le gouvernement³.

En Iran la coercition n'a pas pris une même ampleur; elle n'a pas abouti à la destruction de villes et ne s'est guère prolongée au-delà de la répression aveugle de l'insurrection kurde. La répression n'en a pas moins été brutale. Lors du siège de Mahabad, le 1er avril 1979, les hélicoptères ont ouvert le feu sur la population et l'Ayatollah Khalkhali, en tant que juge islamique, a prononcé de façon sommaire des centaines de condamnations à la peine capitale. Selon les sources kurdes la guerre de 1979-1981 a fait plus de 20.000 morts dont seulement 2.750 guérilleros. La coercition a ensuite pris la forme d'assassinats de chefs politiques kurdes à l'étranger (en particulier ceux qui ont coûté la vie aux leaders du PDK-Iran en 1989 à Vienne et en 1992 à Berlin).

La balance redistribution-coercition

Sur les quatre Etats concernés, trois ne reconnaissent pas en doctrine l'existence même du fait kurde (Syrie, et, jusqu'à récemment, Turquie), ou la reconnaissent de façon restreinte : les Kurdes sont un "groupe culturellement distinct" (Iran). Seul l'Irak, a formellement établi un cadre administratif propre à la région kurde, mais ce cadre n'est pas

¹ Nous trouvons les mêmes arguments en Syrie. Cf. CDF, "Droits de l'Homme en Syrie", *Revue de Presse*, 3, 18.12.1992.

² The Executive Council of the INC, *op.cit.*, p. 3.

³ Entretien avec H. Othman, novembre 1992.

Etats et modes de gestion du problème kurde

politique. D'autres éléments d'ordre théorique ou pratique engagent cependant la gestion de la question kurde et permettent une certaine intégration des Kurdes dans le système de chacun des pays. Ils varient de pays à pays :

Pays	Théorie	Pratique
Iran	Non-reconnaissance des droits politiques.	"L'arianité" des Kurdes permet leur assimilation à l'entité "iranienne". Cette tradition impériale permet de revendiquer une position supra-ethnique. Certains droits culturels sont reconnus.
Irak	Les Kurdes sont exclus des hautes sphères du pouvoir. Nécessité d'accepter le régime du parti unique malgré une reconnaissance administrative.	Reconnaissance de droits culturels. Absence de conflit kurdo-arabe malgré la communautarisation (kurde/shi'ite/sunnite).
Syrie	Les Kurdes sont exclus des hautes sphères du pouvoir. Ils doivent accepter le régime du parti unique. Droits culturels non reconnus. Des centaines de milliers de Kurdes ont été privés de la nationalité.	Possibilités de profiter des méandres du système politique. Malgré une politique répressive, Intégration au pouvoir en tant que communauté.
Turquie	Renonciation aux termes de Kurde et Kurdicité comme condition de l'appartenance au pays. Exclusion de l'histoire. Non reconnaissance des droits culturels.	Intégration au système politique pluraliste et au système économique.

D'une façon générale la violence étatique demeure l'élément principal de la gestion du problème kurde, surtout lorsque celle-ci engendre un mouvement de contestation violente (révolte ou guérilla), ou lorsque l'Etat se trouve dans une position de force. Pour être efficace, cette coercition étatique doit cependant être combinée à une certaine distribution des biens, impliquant des mécanismes intégrateurs, dans laquelle la population kurde ou certains de ses segments sont parties prenantes. Ces biens peuvent être économiques ou politiques.

Quant à la combinaison coercition étatique-distribution de biens qui marque, sur la longue durée, les relations entre les Kurdes et chacun des Etats, on peut proposer le schéma suivant :

Pays	Coercition étatique	Redistribution de biens
Irak	Pratique la plus brutale. Exécutions sommaires. Cas extrêmes : extermination de 8000 Barzanis (1983), destruction de 4000 villages et de villes moyennes (campagnes Anfal, fin des années 80). Utilisation massive d'armes chimiques. Interdiction des partis politiques. Institutionnalisation de la terreur.	Economiques : achat des populations urbaines grâce à la rente pétrolière (années 70). Militaires : organisation des brigades <i>jahsh</i> . Culturels: droits culturels, subvention de l'Etat. Politiques : promotion de députés Kurdes. Assemblée locale.
Iran	Exécutions sommaires. Interdiction des partis politiques. Sur-militarisation des régions kurdes. Assassinat des leaders kurdes à l'extérieur.	Economiques : création d'infrastructures. Culturels : droit de publier en kurde. Politique : représentation à l'Assemblée.
Syrie	Exclusion de la citoyenneté. Absence de droits culturels. Mesures de répression sporadiques.	Communautaires : intégration des chefs des partis kurdes à l'Assemblée. Intégration de corps kurdes dans l'armée (participation massive des brigades kurdes à la destruction de Hama - 1982).
Turquie	Jusqu'à récemment, interdiction de l'usage oral de la langue kurde. Destruction de villages et, partiellement, de villes (Sirkak, Kulp, Cizre, Lice, etc.). Exécutions extrajudiciaires.	Economique : intégration de la bourgeoisie kurde. Primes réservées au personnel d'Etat dans les régions kurdes. Probablement aussi, maffia. Militaires : intégration des Protecteurs de village. Intégration des officiers kurdes à l'armée. Politiques : intégration aux partis politiques. Postes ministériels. Concessions aux tribus et confréries kurdes.

Etats et modes de gestion du problème kurde

Tout indique que l'Etat est, dans la plupart des cas, obligé de mettre en œuvre des mécanismes de redistribution pour s'assurer à la fois des relais dans la société kurde et pour neutraliser le mouvement nationaliste. En même temps, il peut mettre en œuvre une coercition intense, surtout lorsqu'il n'a pas à ménager l'opinion étrangère, et dispose des moyens pour se consacrer exclusivement à ses affaires intérieures, ou lorsque le mouvement kurde est affaibli. Le cas de la Turquie au lendemain de la Guerre d'Indépendance ou de l'Irak au lendemain de la guerre avec l'Iran sont de ce point de vue particulièrement significatifs.

La coercition intensive ne signifie pourtant pas que toute redistribution est suspendue; rares sont les cas où seule la coercition règne. La redistribution veut alors simplement dire, que l'Etat continue à utiliser certains segments de la société; mais, disposant d'une autonomie suffisante pour imposer un tel traitement, il cherche en réalité à traiter le fait social kurde exclusivement par la coercition.

Cette autonomie d'action élargie peut à son tour provoquer, deux conséquences. La "violence illégitime" de l'Etat risque d'abord de devenir la règle et de couvrir l'ensemble des régions kurdes. De la "violence" punitive, l'Etat peut glisser à la coercition obsessionnelle, voire, profiter de sa suprématie, pour tenter d'en finir avec la question kurde, en la supprimant physiquement ou en dispersant les populations kurdes dans des villes non kurdes. L'histoire contemporaine de la Turquie et de l'Irak fournissent de nombreux cas de cette volonté.

La deuxième conséquence possible est de faire disparaître les éléments d'équilibre, voire même les institutions consensuelles propres à la société dans son ensemble, et jusqu'à l'opinion publique. Ces retombées débordent le cadre du moment coercitif proprement dit. Dans sa forme "illégitime", contraire à la loi en vigueur, la coercition est susceptible de créer un enchaînement entre non règlement du problème kurde et disparition de la démocratie dans le pays concerné. Rien n'indique que la démocratie permet de résoudre les problèmes minoritaires, mais la non-résolution de ces problèmes entrave le processus démocratique. L'usage de la coercition contre les Kurde a ainsi, à plus d'une reprise, conduit à arrêter le processus démocratique ou celui des réformes. Mener le mouvement kurde s'est poursuivi dans la répression des autres forces d'opposition. En Turquie, la campagne anti-kurde de 1925 a abouti à l'interdiction des partis d'opposition et a inauguré l'âge du Parti unique. La répression a aussi conduit en 1971 et 1980 à mettre fin au régime civil. Les mêmes événements peuvent se reproduire; le chef d'Etat-major turc déclarait à propos des journalistes qui, dans la presse, discutaient de la question kurde :

"These miserable people are hiding behind democratic remarks like 'the Turkish Armed Forces is not taboo' and hiding their real

intentions" ... "We are living through critical days but we will overcome everything."¹

A propos de l'Irak, E. Picard remarque l'interdépendance qui lie question kurde et démocratie :

"Premièrement, la société irakienne est une société plurielle, mais sans majorité. ... Aucun élément n'est donc susceptible d'établir son hégémonie sur les autres, et l'alternative à la coercition n'est autre que la recherche d'un accommodement entre tous les groupes. Deuxièmement, aucune avancée démocratique ... ne peut être significative dès lors qu'elle exclut la prise en compte des demandes spécifiques des Kurdes, nation différente à l'intérieur de l'espace étatique irakien. Troisièmement, toute formule d'autonomie pour les Kurdes, négociée avec un régime dictatorial à Bagdad ou octroyée par lui, est susceptible d'être remise en cause par son successeur, ou par ce régime lui-même, puisqu'elle est dénuée de garantie institutionnelle."²

Dans l'Iran post-révolutionnaire, la guerre kurde a encore été le prélude aux violences contre les autres forces d'opposition.

Les Etats du Moyen-Orient se définissent difficilement comme des Etats-nation. La remarque de Hannah Arendt conserve cependant pour eux toute sa pertinence :

"Ce qui sauva l'Etat-Nation ... d'une ruine immédiate, ce fut la facilité extraordinaire avec laquelle la volonté nationale pouvait être manœuvrée chaque fois qu'un homme acceptait de prendre sur ses épaules le fardeau ou la gloire de la dictature."³

Si ce fardeau ou cette gloire permet à l'Etat de chaque fois renaître de ses cendres et de renouveler son Panthéon de "héros de la patrie", le prix en termes de libertés démocratiques, est extrêmement élevé pour les Kurdes, et, au-delà, pour la société dans son ensemble.

Paris
Octobre 1994

¹ Cité par *Turkish Probe*, 30 déc., 1993, p. 4. Et son fils, qui a obtenu plusieurs années de sursis pour effectuer le service militaire, continue : "Claims about me are damaging the morale of the soldiers in the east ... They are pressing me too much. If they go on like this, I could shot a journalist." *ibid*.

² E. Picard, "Irak : la question cruciale de l'autonomie", in E. Picard, *La question kurde*, Bruxelles, Complexe, 1991, p. 84.

³ H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, Paris, Gallimard, 1967, p. 219.

**THE KURDISH QUESTION
AND
THE KURDISH PROBLEM
SOME GEOPOLITIC AND GEOSTRATEGIC COMPARISONS**

Robert OLSON

This article discusses geopolitical and geostrategic changes that have taken place in the Middle East with regard to the Kurdish Question and the Kurdish Problem as a result of the 1991 Gulf war. It discusses especially developments that occurred from 1992 through mid-1994.¹ Throughout this article the term Kurdish Question refers to the interstate aspects of the Kurds' position in the Middle East and the term Kurdish Problem refers to the Kurdish nationalist movement and the challenges it poses to the domestic and foreign policies of the states - Iraq, Turkey, Iran, Syria - in which the majority of Kurds reside. This article is concerned primarily with the Kurdish Problem in Turkey and Iran in terms of how it affects the Kurdish Question with regard to Iraq and the geopolitical posture of other Middle Eastern states that are affected and influenced by the Kurdish Question.

In order to discuss the position of the Kurds regarding the geopolitical changes that have taken place in the Middle East since the end of the

¹ For developments that occurred or seemed to be occurring in the immediate aftermath of the war see my, "The Creation of a Kurdish State in the 1990s?" *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, XV, 4 (1992), pp. 1-25; "The Kurdish Question in the aftermath of the Gulf War : geopolitical and geostrategic changes in the Middle East," *Third World Quarterly*, XIII, 3 (1992), pp. 475-99.

Gulf War, it is worthwhile to mention some similarities of the interstate Kurdish Question of the 1990s with those of the 1920s and 1930s. During the inter-war period the Kurdish Question played a major role in British imperial policy, especially in regard to its policies toward Middle East states.

There are several striking differences, however, regarding the geopolitic and geostrategic position of the Kurdish Question of the inter-war period with that of the post-Gulf War. Most notably, in the Middle East of the 1990s, the United States does not possess as strong a political position as Great Britain did in the inter-war period. This is true especially with regard to Turkey and Iran, but it applies to the Arab countries as well, with the exception of the Arab Gulf states. Second, the Soviet Union's role in the 1920s and 1930s was much stronger than Russia's in the 1990s. Also, as Russia gains more stability, in a reversal of its policy in the inter-war period, it will likely be a more consistent supporter of Kurdish nationalism and of a Kurdish state.

Russia's policy is likely to be similar to that of Europe and the United States : supportive of Kurdish nationalism and, in propitious circumstances, of an independent Kurdish state. If Russia does not gain stability, and developments result in internal strife, civil war or sustained internecine political infighting, then Russia's policy toward the Kurds would be of little immediate concern. The goal of this policy would be to weaken Turkish and Iranian competition in the Caucasus, Central Asia and in the Black Sea Region *vis-à-vis* Russia and its allies.

But Russia's support for Kurdish nationalism will be muted because of its need, as well as Turkey's, to foster mutually beneficial trading relations with Ankara, including arms sales. Weapon sales were a major topic on the agenda when Turkey, represented by assistant prime minister Murat Karayalçın, met with Oleg Soskovets, chief aid of the Russian foreign minister, in Ankara on 18 July 1994. It was reported that Turkey wanted to purchase 100 million dollars worth of arms from Moscow. Sixty million of which was to go for the purchase of helicopters. The report was explicit in stating that the helicopters were to be used against the PKK (Workers' Party of Kurdistan), the Kurdish guerrilla organization fighting the Turkish armed forces in southeastern Turkey.¹ In short, Russia's need for hard currency, especially from arm sales, takes precedence over differences with Turkey over the routes of oil pipelines from Central Asia, the Caucasus, especially Russia's reassertion of power in Armenia and Azerbaijan, and the two countries respective roles in Central Asia and the Balkans.

Even as Russia was selling arms to Turkey which, in turn, were to be used against the PKK, Moscow hosted in February 1994 an international conference on *The History of Kurdistan*. This caused a major diplomatic furor between Moscow and Ankara. Turkey, in turn,

¹ *Hürriyet*, 18 July, 1994.

Geopolitic and Geostrategic Comparisons

reiterated its demand that Moscow proscribe the PKK in Russia and in other countries of the former Soviet Union, but Moscow refused. It could be that Russia's refusal was not solely concerned with the Kurdish nationalist struggle in southeastern Turkey or northern Iraq, but Moscow anticipates that the 400,000 Kurds estimated to be in Central Asia and the 100,000 or so in the Caucasus will be useful allies in the on going struggles in these regions. Russia's support for Kurdish nationalism appears at the moment to be largely intellectual and 'human rights' oriented in order to apply as much diplomatic and political pressure as possible on Ankara. Moscow's present interests seem to be in establishing better and stronger relations with Ankara and Tehran. The Kurdish Question in Russia's foreign policy currently plays a role similar to that of the inter-war period : larger state interests are dominant.

After 1925 Europe did not support a Kurdish nationalist movement for independence. Great Britain did support a bland, bureaucratic Kurdish nationalism in Iraq as part of its divide and rule imperial policy in Iraq. Since the Gulf war in 1991, it seems clear that Europe and the US do support Kurdish nationalist movements, but they only do so to the extent that such policies do not clash significantly with their allies, especially Turkey.

European and US support for Kurdish nationalism does mean publicly declared support for an independent state. The West, however, would favor such a state if it were to be brought about in circumstances that seemed to arise from internal and regional politics. The West hopes that its support for 'human rights', pluralism and diversity will result in pressuring the states in which the majority of Kurds reside to grant and permit more cultural autonomy and political rights.

There is no question that Europe and the US support autonomous entity in northern Iraq that would be, for all practical purposes, independent. Such a *de facto* independent entity would serve, as it now partially does, several European and American geostrategic and geopolitic aims : (i) it would weaken Iraq and reduce it to its Arab sectors; (ii) it would weaken the other Arab states, especially Syria; and (iii) it would weaken Turkey and Iran. A stronger Kurdish entity in northern Iraq would be an appealing example and symbol of wider Kurdish nationalist aspirations. Increased Kurdish nationalism would mean greater amounts of time and money would have to be spent by Turkey, Iran, Iraq and Syria to control, constrain and channel the nationalist aspirations and activities of the largest ethnic minority in Turkey (12 million) and the second largest in Iran (6 million) and Syria (1,2). The US government well realizes the expense, energy and political maneuvering and manipulation that is absorbed by the necessity of channeling rising ethnic demands. Europe, too, now faces this challenge. But for less developed countries such as Turkey, Iran, Iraq and Syria, it means greater curtailment of the efficacy of their involvement in the geopolitic and geostrategic concerns of their region. For example, by 1994 as a result of Kurdish nationalist

upsurgence in Turkey, it is quite possible that Turkey was spending one to two billion dollars a year in attempts to crush the PKK against whom by the summer of 1994 it had employed an estimated 400,000 troops and devastating air power. The great amounts spent fighting the Kurds was probably one of the main contributing factors to the financial crisis experienced by Turkey in 1994. The same situation occurred in Iran in the 1980s and has been a continuing factor in Iraq since 1960. All of this has benefited Western interests.

If a strong independent entity or independent state could be established in Iraq that could serve as an example, encouragement and symbol to other Kurdish national groups, it would greatly preoccupy the governments of Turkey, Iran, Iraq and Syria and reduce their capabilities to influence developments in the region. For example, none of the four countries has been able to influence the increased American and European involvement, the latter larger through funding, in the central region of the Middle East since the Gulf war. Whether friend of the West (Turkey) or foe (Iraq, Iran) or in between (Syria), none of these countries have been able to influence (Syria, e.g. acquiesced) the geostrategic factors contributing to the reconciliation between the Arabs and Israel. In the case of Turkey, this does not mean that Arab-Israeli reconciliation is not in its interests, but simply that it had less influence on the process than it otherwise would have had, had it not been for its war with the Kurds, ironically, largely a consequence of the Gulf war in which Turkey was a principal ally of the West. The Kurdish Question reduced the efficacy of Turkey's foreign policy not only toward other Middle East countries, but also in the Balkans, Caucasus and Central Asia and, as has already been mentioned, Russia.

There is another reason that the West supports Kurdish nationalism and hoped for its greater success than was achieved by the Gulf war and that is water. An independent Kurdish entity in northern Iraq with its possibility of expansion into southeastern Turkey and northwestern Iraq, would allow the water politics of the region to be more amenable to Western interests. In fact, it seems probable that water politics is one of the main reasons for Western support of Kurdish nationalism. Greater Kurdish control over the headwaters of the Tigris and Euphrates river basins and many of their tributaries would have added an additional player, and one very dependent on Western support, into the water politics of the Middle East. The addition of the Kurds would have resulted in weakening the position of Turkey, Iraq and Syria. The politics of water will undoubtedly play the most prominent role in regional Middle Eastern politics in the twenty-first century. It seems clear that water, i.e. the lack of it, plays a crucial role in the unfolding peace negotiation between Israel and her Arab neighbors.

One of the main reasons that the the West could not pursue its long range objectives in support of an independent Kurdish state was/is ironically the opposition of Turkey, a Western and NATO ally. The

Geopolitic and Geostrategic Comparisons

Kurdish nationalist challenge to the Turkish state in the aftermath of the Gulf war was again, ironically, to result in Turkey seeking national security agreements with Iran and Syria against the PKK. Indeed, by 1994 it appeared that the imperative of controlling Kurdish nationalism was an instrument that all four countries were trying to utilize to better relations between and among themselves. Thus, the Kurdish Question rather than further dividing and weakening the concerned governments, as the West undoubtedly hoped, actually resulted in bringing about closer relations, especially between Turkey and Iran and Turkey and Syria.

On the inter-regional level, the most striking contrast to the 1920s is the greater power, especially concerning domestic affairs, of Turkey, Iran, Syria and Iraq, even with the diminution of the later's power after the Gulf war; the three states that have the largest Kurdish populations.¹ In comparison to the 1920s, all of these states are not only much stronger militarily and politically, but also ideologically. All three of these strengths, especially nationalism, can be much more effectively directed against Kurdish nationalist and/or independence movements than in the 1920s. In the 1990s, as in the 1920s, it is in the interests of these states to constrain, crush or control as much as possible all facets of Kurdish independence and nationalist movements. This was again vividly emphasized when the foreign ministers of Turkey, Iran and Syria, with representatives from other Arab countries, met in November 1992, in February 1993 and again in June, 1993. High level meetings continued right through 1994 to coordinate policies toward the Kurds in Iraq and toward the Kurdish nationalist movements throughout the Middle East. By 1994, it appeared that national security meetings and agreements between Turkey and Syria and between Turkey and Iran had once again become institutionalized nearly to the level obtained prior to the Gulf war. Indeed, the security agreements signed between Syria and Turkey and between Iran and Turkey with reference to the Kurds, especially concerning the PKK, were not in force prior to the Gulf war. In an ironical twist the exacerbation, growth and increasing strength of the Kurdish nationalist movement in the wake of the Gulf war has resulted in closer cooperation among these three countries. If the security agreements are implemented, it would represent a substantial change in the two countries policies.

On the 18-20 November, Syrian Interior Ministry Chief of Security, Major General Adnan Badr al-Hasan, just after Turkey and Syria signed a security protocol regarding the PKK and other "terrorists", stated in an interview that Syria would not be a thoroughfare for "those who are against Turkey's interest."² A few days later Nasir Kaddur, Syrian State Minister for Security, in a television interview, referring to the security

¹ For Kurdish population and its geographical importance see Olson, "The Kurdish question," p. 475 and note 1, p. 498.

² *Newspot*, no. 93,24, 2 December, 1993, p. 4.

protocol, stated that Syria had "begun to ban the PKK on President Hafiz al-Asad's orders." Kaddur added that Abdallah Öcalan, the PKK leader, and other "terrorists" would not be allowed to use Syrian territory or pass through Syria for operations against Turkey. The security chief noted that some PKK members had already been arrested. He implied further than henceforth Öcalan would be unwelcome in Syria. Kaddur concluded his interviews saying,

"Turkey's stability and integrity is important for Syria and the region. Therefore there is no room for any group perpetrating terrorism and causing trouble for Turkey."¹

Turkish officials were undoubtedly delighted to hear the Syrian Security Chief characterize the PKK as a terrorist organization.

It is beyond the scope of this article to discuss all of the reasons for Syria's change of policy vis-à-vis the PKK but obviously its continued negotiations with Israel and with the United States and its desire to be intimately involved in the Middle East peace process play major roles in this change of policy. Such anti-terrorist remarks and positions were also obviously intended to prepare for the summit meeting between President al-Asad and President Clinton in Geneva, Switzerland on 16 January, 1993. Syria's anti-terrorism remarks could well aid in the removal of Syria from the US Department of State's list of those states supporting terrorism and the benefits this entails. The removal of Syria from the list was again discussed by President al-Asad and Secretary of State Warren Christopher during meetings on 20-21 July 1994.

There is, however, another dimension to Syria's anti-terrorism [read PKK] remarks. This is the realization on the part of Syria that Europe and the US do not want the destabilization or weakening of Turkey by allowing external support for the PKK. By mid-1994, relations between Syria and Turkey had improved substantially from several months previously when Turkish officials and parliamentarians were calling for war against Syria and threatening to inundate Syria with waters from the dams on the Euphrates in Turkey. The latter threat was particularly galling to Syria as it was the lack of water coming to Syria from Turkey that was one of the major disputes between the two countries! Another irony resulting from the consequences of the Gulf war may well be that Turkish-Syrian security agreements against the PKK will pave the way for improving relations on other issues as well, especially the dispute over allocation of the Euphrates' water. When the Arab states, Palestinians and Israel consummate their peace negotiations, Syria will have a role to play in the inter-regional sharing of water schemes which now abound. Any water pipeline carrying water from the upper reaches of the Euphrates and the Ceyhan and Seyhan rivers would have to traverse Syrian territory. Syria will want to extract as much diplomatic, political and

¹ *Newspot*, no. 93/25, 21 December, 1993, p. 4.

Geopolitic and Geostrategic Comparisons

economic leverage as possible from such a potentiality. Such a role demands, however, that it no longer pursue policies against the course of wider regional water, trade and economic agreements. In turn, this means less support of the PKK activities against Turkey. Another aspect of such policies would also mean that Syria would be less able to use the Kurdish card against the Ba'thist regime in Baghdad. In short, the emerging geopolitic and geostrategic trends in the Middle East indicate that Syria's support for the PKK no longer benefits its foreign policy objectives.

1993 and early 1994 also witnessed a continuing rapprochement between Turkey and Iran regarding the mutual challenge of Kurdish nationalism, especially from the PKK. In May and June 1994 the diplomatic and national security meetings (there have been around ten since the beginning of 1992) were frequent. The two countries signed a joint security protocol on 30 November 1993. The protocol stipulated that neither country would permit any terrorist organization [read PKK] to exist on its territory. Golam Husseini Bolandijian of the Iranian delegation and the authorized representative of President Rafsanjani, stated that Iran would take military measures against the PKK. The 7 September 1993 issue of the Turkish conservative newspaper, *Sabah*, had a banner headline proclaiming, "Iran issues order for PKK members to be shot." Bolandijian was reportedly to have stated:

"Iran has issued an order for any PKK member to be shot regardless of whether they are wearing PKK uniforms or are smugglers." The article concluded, "At the end of seven [security] meetings between the Iranian and Turkish delegations a protocol to take action against terrorism was signed."¹

On 4 May 1994 Turkish interior minister, Nahit Mentese, announced that Iran had turned over to Turkey 28 members of the PKK, ten of whom were corpses. On 13 June Ankara requested of visiting Iranian interior minister, Mohammad Besharati, that Turkey be allowed to bomb PKK bases located around bases of Mounts Ararat and Tendürek in and near Iranian territory. On 14 June, President Süleyman Demirel even took time out from his summer vacation to announce that Ankara and Tehran had agreed to cooperate against the PKK. The Turkish press announced on 16 June that Iran had given permission to Turkey to bomb PKK bases located in Iranian territory. The 16 June declaration centered on three major points of agreement: (i) to prevent the passage of PKK members from northern Iraq to Iran; (ii) to prevent PKK passage to Armenia and hence to Russia; and (iii) a Turkish request to bomb roads in Iranian territory that were used by the PKK to replenish supplies for its camps in Iran from which it launched attacks against Turkey. In a press conference after the signing of the agreement, Besharati did not

¹ *Ibid.*

officially acknowledge that Iran would give permission to Turkey to bomb PKK bases located in Iranian territory, but he did state that Iran would cooperate with Turkey in every way against "common enemies". In return Ankara announced that it would move "against" the *Mujahidin-i-Halq* opposition to the Iranian government in Turkey. Mentese stated that Turkey would not allow any group operating from Turkish territory "to give harm" to Iran.¹

The national security agreements between Turkey and Iran were given official recognition when President Demirel met with President Rafsanjani on 25-27 July 1994. It was the first visit by a Turkish president to Iran for decades. In press interviews prior to the meeting, Rafsanjani gave assurances that Iran was fully cooperative with Turkey against the PKK. He stated that the creation of a Kurdish state was "impossible".² Although Rafsanjani made a point of stating that the Islamic Republic had solved its Kurdish Problem with the "the spirit of Islam"; a direct implication of his support for the religiously oriented Refah (Prosperity) Party in Turkey which is in opposition to Demirel's True Path Party (Dogu Yolu Partisi). The press coverage of Demirel's visit to Iran was limited because of the hullabaloo created in Turkey over the disclosure of Prime Minister Tansu Çiller's and her husband's personal wealth and the resignation of Foreign Minister Hikmet Cetin. Cetin's forced resignation may well have had something to do with his policy toward Turkey's Kurdish Problem and his policy toward the inter-state Kurdish Question.

The national security agreements between Turkey and Iran are important in several ways: (i) they indicate the serious challenge of Kurdish nationalism, especially of the PKK in Turkey, to the state governments; (ii) the agreements suggest that Ankara and Tehran are probably more willing than heretofore to cooperate regarding their respective policies toward countries in the Caucasus, especially Armenia, Azerbaijan and the accompanying problem of Norgorno-Karabagh and, by extension, the increasingly strong role and presence of Russia in the region; (iii) the agreements may indicate that the two countries are also prepared to be more cooperative than previously in their policies toward the Central Asian states; (iv) the security agreements indicate that Turkey is distancing itself further from the policies that it pursued during the Gulf war and its aftermath. This would represent a further unraveling of the pro-West and pro-American diplomacy and policies that it pursued during that conflict; and (v) the security agreements of Ankara and Tehran against the PKK serve to strengthen the Baghdad government against its Kurdish challenge.

The security agreements between Turkey and Iran and similar agreements between Turkey and Syria indicate that the policies these countries, especially the first two, pursued during the Gulf war and its

¹ *Hürriyet*, 16 June, 1994.

² *Hürriyet*, 22 July, 1994.

Geopolitic and Geostrategic Comparisons

aftermath are changing which, in turn, means that the policies that Europe and, especially the US, pursued during the Gulf war are also unraveling. This also means that European and US, especially governmental, support for Kurdish nationalism, particularly the militant brand, is dwindling. The unprecedented onslaught of Turkish armed forces against the PKK and other Kurdish nationalist movements in the summer of 1994, which some estimates put as high as 400,000, is stark evidence of this diminishing support.

By mid-1994 as the US, Europe and the UN continued to express support for the Kurds in northern Iraq; Turkey, Syria and Iran, three countries which include over 80 percent of the total Kurdish population, signed security agreements intending to contain, control and crush the Kurdish nationalist movements in their respective countries and to undermine the viability of the 'safe haven' of the Kurds in northern Iraq which had proclaimed itself the Kurdish Federated State (KFS) of Iraq in October, 1992.¹ The Iranian and Syrian security agreements with Turkey seem to grant explicit acknowledgment on the part of Syria and Iran that Turkey be able to pursue its policy of seeking the military destruction of the PKK in Turkey.

The Iranian and Syrian security protocols were signed with Turkey almost simultaneously with crack downs on PKK organizations and support groups in Germany and France. The Germans raided over 35 PKK support organizations and fronts in 11 states on 26 November, 1993, and declared the PKK a terrorist organization outlawed throughout Germany. The French action did not go as far as the Germans, but it banned two of the most important PKK organizations in France. President Demirel, made it clear that Turkey expected other European countries to follow the example of Germany which he termed "wonderful."² Subsequent development indicate that the European governments carried out only half-heartedly their anti-PKK declarations.

Turkey's relations with Baghdad have also improved during 1993. As early as December, 1992, Bülent Ecevit, the Democratic Left Party leader, conducted talks with Iraqi leaders in Baghdad. This is the same Ecevit who announced on 1 August 1994 that

"The fundamental goal of the US was to create an autonomous (özerk) region in southeastern Turkey."³

¹ For more on the political developments in northern Iraq in 1992 see, Michael Gunter, "A *de facto* Kurdish state in Northern Iraq," *Third World Quarterly*, XIV, 2 (1993), pp. 295-319.

² *Newspot*, no. 93/24, 2 December, 1993. The outlawing of the PKK in Germany and the banning of the two PKK organizations in France received wide and enthusiastic coverage in the Turkish press.

³ *Hürriyet*, 1 August, 1994.

In April 1993, Ankara established diplomatic relations with Iraq at the level of *chargé d'affaires* with ambassadorial rank. Economic, business and even military delegations, both official and unofficial, were going between Ankara and Baghdad throughout 1993 and 1994. Even the assassination of Çağlar Yücel, administrative attaché of the Turkish Embassy in Baghdad on 11 December 1993 did not affect developing relations between Baghdad and Ankara. It must be pointed out there were no allegations that the Iraqi government was involved in the assassination. Both capitals were striving to have the UN sanctions against Iraq lifted in order to allow the reopening of the two oil pipelines emanating from Iraq that cross Turkey to the Mediterranean.

Prime Minister Tansu Çiller pushed hard in her talks with US officials during her October 1993 visit to Washington to allow the pipelines to be reopened. In spite of US reluctance to grant such permission, negotiations between Ankara and Baghdad regarding the reopening of the pipelines continued throughout late 1993 and 1994. These talks suggest a possibility the pipelines will be reopened in 1994 or early 1995, regardless of UN or US positions. The reopening of the pipelines would most likely lead to further improvement of Turkish relations with Baghdad in spite of profound Iraqi resentment of Turkey's influence in northern Iraq and its deep suspicions of Turkey's intentions. The improvement of relations with Turkey on the part of Saddam Husayn's regime may indicate that while Baghdad is resentful of Turkey's relationship with the leaders of the KFS and its influence in northern Iraq, it may well mean that Baghdad does not think that Turkey wants to annex or militarily occupy northern Iraq, but does want to remain the dominant political influence there. If this is Baghdad's position, it may mean that the Iraqi leadership thinks that it can conduct negotiations with Turkey on a number of issues other than the political status of northern Iraq. A further improvement in relations between the two countries could well mean that Ankara would tolerate the Iraqi regime's incremental attempts to regain territory on the southern fringes of the KFS as long as Turkey's dominant position in the north and with the KFS leadership of Masud Barzani and Jalal Talabani is not jeopardized. This would imply recognition on the part of Baghdad that Turkey's position in northern Iraq was dictated by its need to control the Kurdish nationalist movement within Turkey itself and not a desire on the part of Turkey to militarily occupied northern Iraq.¹

The security arrangements between Turkey and Syria and Turkey and Iran against the PKK and, by extension, against the development

¹ Such a development of relations between Ankara and Baghdad would imply that the future of Iraq vis-à-vis its Kurdish Problem and the Kurdish Question is not as dire as some have predicted. In this regard see, Graham Fuller, "Iraq in the Next Decade: Will Iraq Survive Until 2002?" Rand, N-3591-DAG, 1993 (Santa Monica, CA: The Rand Corporation, 1993).

Geopolitic and Geostrategic Comparisons

and expansion of Kurdish nationalism in those states does not augur well for the long term viability of the KFS. The ruling elites in all three countries do not accept arguments put forward by Kurdish scholars that an independent Kurdish state would enhance their geopolitical and national strengths. In a recent work, the Kurdish scholar, Mehrdad Izady, posed the question,

"What would be the geopolitical, economic and social ramifications of an independent Kurdistan for the states from whose present territories such a sovereign Kurdistan might hypothetically emerge?"¹

Izady argues that Turkey would be a 'winner' if an independent Kurdistan were to be created. He opines that by shedding the part of Kurdistan within its boundaries, Turkey would fare better economically and be rid of its

"most conservative, most procreative, least educated, and least integrated portion of the otherwise European Turkey... Trimmed of its deeply Asiatic, and poorest, parts in Kurdistan, peninsular Turkey would almost certainly be admitted into the European community, paving a very clear road for Turkey in Europe."

Izady further argues that

"Kurdish strategic water resources would also become irrelevant to Turkey, as no major river in the reconfigured Turkey would depend for any appreciable part of its water on the Kurdish highlands."

He does admit that Turkey would lose the potential sale of its Kurdish waters to the countries to the south, but he states that

"such earnings would never compensate for the expense of upkeeping Kurdistan."

There are several weaknesses in Izady's argument as to why Turkey would not possibly conceive of the creation of an independent Kurdistan as a geopolitical gain. First, it is simply untrue that Turkey, without its Kurdish portion, would be sociologically, demographically, economically and historically as European as any country in southeastern Europe. There are many reasons why this is untrue, but the fate of the Bosnian Muslims, who are ethnically Slav, and of ethnically Turkish Muslims in former Yugoslavia should be sufficient evidence. Second, what of the some five or six million Kurds who live in the non-Kurdish portions of Turkey? Would they become 'Europeans' like the Turks? If they did, would they be less supportive of a Kurdish

¹ Mehrdad Izady, *A Concise Handbook: The Kurds* Harvard University Press, 1992, p. 202.

state? Would the leaders of the new Kurdish state implore all Kurds in the non-Kurdish part of Turkey to migrate to the new Kurdish state? If all or even a goodly portion of them migrated, would the new state be able to accommodate them? Third, it is quite clear that Europe is not eager to accept Turkey as a full member into the European community. One of the reasons usually cited is that Turkey is not sufficiently European, with or without Kurdistan. Fourth, the loss of the strategic waters of Kurdistan would deprive Turkey of an important geopolitical lever against the Arab countries. The loss of Kurdistan within Turkey would also severely reduce its geostrategic presence and projection vis-à-vis the Turkish Central Asian republics, the Caucasus and Russia. This was emphasized in the summer and fall of 1993 when Armenian forces were able to conquer and occupy some 20 percent of southwestern Azerbaijan. They were able to accomplish this without support from the Kurdish Federated State (KFS) in northern Iraq or from Kurdish nationalist groups in Turkey, especially the PKK. A unified Kurdish state or even a unified Kurdish nationalist movement that included control over the southeastern and eastern portions of Turkey would impede and possibly prevent Turkey's access to Azerbaijan and, hence, to the Caucasus and to the Turkish republics of Central Asia. This would be a severe blow to both Turkey's foreign and domestic policies. In September 1993 Turkey massed troops on its border with Armenia to indicate its unhappiness with Armenia's occupation of Azerbaijan territory. Not coincidentally, it was easy for Turkey to mass troops on the Armenian border, because it has some 400,000 troops in eastern and southeastern Turkey, the bulk of which are deployed to combat the Kurds and to pacify the region. A strong Armenian state coupled with an independent Kurdish state or an unified Kurdish nationalist movement would be able virtually to seal off Turkey from the Caucasus and Central Asia.

Lastly, and most importantly, and a point that Izady ignores, is that the creation of a Kurdish state that encompasses portions of Kurdistan in Turkey, in the view of most Turkish intellectuals and decision makers, jeopardizes the perceived political, ideological and historical origins of the state, however ill founded some of them may be. Since the end of the Gulf war, Ankara's actions have illustrated its opposition to the creation of a Kurdish state in northern Iraq or even a Kurdish entity over which Ankara does not exercise substantial influence, let alone a state that includes parts of Kurdistan in Turkey. On 21 August 1993 Prime Minister Tansu Çiller toured Van, Bitlis, Siirt and Mus. She announced that the government was providing a Turkish Lira (TL) 10 trillion (about 8,5 million US dollars) investment package to the largest Kurdish populated provinces of the southeast to complete unfunded projects, especially in animal husbandry. In Van she stated,

Geopolitic and Geostrategic Comparisons

"I bring the help of the state for those who want it and the steel fist for those who do not."¹

Erdal İnönü, the then leader of the Social Democratic Party (SDP) and Çiller's coalition partner, made it clear during the southeastern tour that it was PKK terror that was preventing the government from making more investment in the region and that the government needed help from "determined citizens" in this connection. He added that the government was determined to combat and to eradicate terrorism.² The late August tour of Çiller and İnönü made abundantly clear Turkey's policy toward the Kurdish nationalist movement in southeastern Turkey : to crush militant Kurdish nationalist with force and to attempt to induce Kurds to acquiesce to the policies of Ankara by providing substantial new economic investment.

Turkey's dilemma is that its economic and trading ties to Europe, its military alliance with the United States, its membership in NATO and its membership in European, Western and international organizations and bodies (for instance, one of the highest ranking military commanders in Somalia to head UN forces was Çevik Bir, a Turkish general), hinder it from seeking a military solution to its Kurdish Problem. Moreover, the consequences of the Gulf war fortuitously placed Turkey in an influential position over the development of the Kurdish nationalist movement and entity in northern Iraq. As long as the KFS abides by agreements not to encourage, incite or support Kurdish nationalist groups in Turkey, and as long as Barzani and Talabani cooperate with Ankara in not allowing the PKK bases or sanctuaries in northern Iraq and acquiesce in Turkish military operations against the PKK camps in northern Iraq, then Ankara will probably not seek to undermine the KFS. The Turks, however, will seek to influence the actions and policies of the KFS as much as possible. One instance in which Turkey would probably take direct action and even, military action, would be if a strong relationship developed between Armenia and the KFS. There are other easily conceived scenarios in which Turkey would act bilaterally or multilaterally with Iraq, Iran and/or Syria to reduce or eliminate the KFS. For example, a perceived lessening of interest by the UN or the US in the fate of the Kurds in northern Iraq.

Since the end of the Gulf war, Turkey's relationship with the Kurdish nationalist movement in northern Iraq and its accompanying security arrangements have aided Turkey's attempts to crush, contain and control the Kurdish nationalist movements within Turkey, especially the more militant Kurdish nationalist guerrilla organizations such the PKK. The ability of the Kurdish nationalist movement in northern Iraq to aid Turkey in controlling the Kurdish nationalist movements in Turkey is one

¹ *Newspot*, 26 August, 1993.

² *Ibid.*

of the stronger geopolitical strengths of the KFS. It is also one of the major factors contributing to the ability of the KFS to consolidate its political base. Indeed, one of the major dangers to the KFS may be when and if Turkey determines that the Kurdish nationalist movement in northern Iraq is no longer useful or necessary in aiding the suppression of Kurdish nationalist groups in Turkey. As mentioned above, this is a position already taken by Bülent Ecevit. Turkey's success in crushing the PKK and in coopting more moderate Kurdish nationalists through programs of increased economic aid and financial investment in southeastern Turkey depends, ironically, on the acquiescence to this policy by the leadership of the KFS. Alternatively, if the Kurds in northern Iraq were to decide to once again support or incite Kurdish nationalist organizations in Turkey, it is probable that Turkey would act unilaterally.

An example of the close relationship between Turkey and Iraq regarding the two states policies toward the Kurds occurred in May 1993. On 5 May 1993, the Iraqi government withdrew the 25 denomination Iraqi dinar (ID) note from circulation in an attempt to strengthen the value of photocopied IDs printed after the 1991 Gulf War. The Iraq government prohibited movement between the KFS and Iraqi controlled areas for five days to limit the amount of 25 ID notes that could be redeemed for photocopied IDs. This action resulted in an immediate increase in foodstuffs by 25 percent; diesel fuel rose 30 percent and gasoline 57 percent.¹ Baghdad's action seems to have been largely to counter efforts of the United States, Europe, Israel and the Arab Gulf states, among others, to weaken further Saddam Husayn's regime by reducing the value of its currency. These same countries also seem to have been involved in earlier efforts to flood the Iraqi market with counterfeit money in order to facilitate the toppling of the Baghdad regime.

Baghdad's actions also had serious consequences for the KFS. Some Kurds tried to get rid of the increasingly valueless currency by buying as much as they could of whatever was available. Some Kurds saved their 25 ID notes by cutting back on consumption in hopes that the ID would increase in value. Merchants hoarded goods in hopes of future higher prices. Merchants, businessmen and smugglers with convertible currencies such as US dollars, German marks or Turkish lira, etc. continued to trade regionally. The withdrawal of the ID divided further the KFS economy into two camps: those who had access to convertible currencies and those who did not. Such division exacerbated political differences among the Kurds. The currency chaos may have been one of the factors contributing to the breakout of

¹ Denise Natali, "Currency Issue in Northern Iraq," *Nameh*, vol. 1, no. 2/3 (Summer/Fall, 1993). My account of the currency crisis relies on Natali's article as well as extensive newspaper coverage of the crisis.

fighting among the KDP, PUK and Islamic Movement of Kurdistan (IMK) in December 1993 and continued sporadically through the summer of 1994.

The political problem confronting the leadership of the KFS resulting from the withdrawal of the 25 ID notes, when the KFS itself had no reserves and no economy able to back its currency, was on whom were they going to depend in order to alleviate the crisis? The US? Europe? Turkey? or were they once again to try to seek some kind of accommodation with Baghdad? Faced with these choices and to prevent too great of currency dependency on Baghdad or Ankara, the strongest political rivals of the KFS, with Iran a close third, the KFS leadership opted to allow a *mélange* of currencies to exist. The KFS would probably have liked a greater role for the US dollar in the KFS economy as this would have implied even greater future aid to the KFS. But the fact that US aid sufficient to counter the currency crisis was not forthcoming compelled the KFS to seek other alternatives. The lack of US financial help did create anxieties among the KFS leadership. For example, if the newly created Palestinian entities in Gaza and the West Bank were announced to receive 2-3 billion dollars in aid from various sources, much of it from the West and from the United States, during the next three years, KFS leaders must wonder why aid for the peoples of the KFS, with nearly twice the population of Gaza and the entire West Bank and with territory four times greater in size, has been so little? Does this mean that the US and Europe are not committed fully to a politically autonomous KFS with something approaching a workable currency, improving economy and developing infrastructure?

The currency crisis of summer 1993 in Iraq caused spirited commentary in Turkish newspapers. On 15 May, Ertugrul Özkök, a political analyst for *Hürriyet* newspaper agreed that one of the major reasons for Baghdad's withdrawal of the 25 denomination ID notes was to stem speculation, but then he raised the question of whether or not a second major objective of Baghdad was to influence the future of northern Iraq?¹ Özkök then raised the following points. Was this an attempt on Baghdad's part to distance itself from northern Iraq? If so, this would be an effort to destabilize Turkey. A northern Iraq separate from the financial system of Baghdad would have to create a new banking system. There are, said Özkök, only two choices: an independent country with its own monetary units or cooperation with Turkey for a period of time. Both options would be bad for Turkey because: (i) an independent state would mean a change in political borders or; (ii) a northern Iraq confederated with Turkey would mean that 75 percent of the Kurdish population would be under Turkey's suzerainty resulting in; (iii) the unification of the Kurds throughout the Middle East. Baghdad, speculated Özkök, thought that Turkey, faced with these choices, might

¹ *Hürriyet*, 15 May, 1993.

be amenable to support its attempts to incorporate northern Iraq more firmly back into its currency and financial system. Turkey could do this by not agreeing that the Turkish lira (TL) should replace the role that the 25 ID note played in the economy of northern Iraq. Baghdad's calculation in this regard seems to have been realized as the Turkish central bank did not take action that would have allowed TL to play the role the 25 ID note had played in the economy of northern Iraq or that the 10 and 5 ID notes play. But as a result of the currency crisis TL along with IDs has assumed a greater role as a currency in northern Iraq. This in turn tightens further the relationship between Turkey and the KFS.

Another of the objectives of the currency manipulation on the part of the Iraqi government was undoubtedly to increase the pressure on the UN and three of its principal members, the US, Great Britain and France, to lift the economic sanctions against Baghdad. By the end of 1993 the UN had not moved to a position of imminent lifting of the economic embargo. This inaction coupled with the insufficient funds to ameliorate the economic situation in northern Iraq during the summer of 1993 seems to indicate that the toppling of Saddam Husayn from power is more important than establishing a stable currency and viable economy in northern Iraq.

Masud Barzani, leader of the Kurdish Democratic Party (KDP), stressed the plight of the Kurds as a result of the attitude of the United States and the West toward the currency crisis. In an interview on 22 June 1993 he stated that as a result of a "fruitless" two-month effort to raise funds in the United States, Europe and Saudi Arabia the Kurds had only two options,

"either we become refugees again in Iran and Turkey or we surrender to Saddam Husayn.¹

It also seems unlikely in the long run that other Arab states, such as Syria, in spite of acquiescing to United States and European policies during the Gulf war, which led to the circumstances that created an upsurge of Kurdish nationalism and demands for a Kurdish state, will determine that the creation of a Kurdish state, even one limited to northern Iraq, will be in their long term interests. Currently, Syria is unable to do much vis-à-vis the developing KFS. Its fragile economy, plethora of development problems, involvement in Lebanon, and its desire to reach a political settlement with Israel, especially now that the Palestinians and Israel and Jordan and Israel have signed 'Declaration of Principles' agreements to resolve portions of the Arab-Israeli conflict.

When Syria was invited by Jalal Talabani, the head of the PUK, and Masud Barzani, head of the KDP, to allow the Syrian pound to be used as legal tender currency with the backing of the Syrian government along with the ID and the TL, Hafiz al-Asad, the Syrian president,

¹ *Washington Post*, 22 June, 1993 in an interview with Jonathan Randal.

refused. It is possible to infer from his reluctance to participate in the KFS currency basket that he does not want to give the KFS the political support that such an action would indicate. In a larger geopolitical context, after wrestling with the problem of Israel for 50 years as a major challenge and threat on its southwestern border and, as a result of that conflict becoming involved in Lebanon since 1982, it seems unlikely that Syria would want to encourage a Kurdish state on its northeastern border whether such a state would be confined to northern Iraq or was to comprise a larger portion of traditionally recognized Kurdistan. Syria, like other Arab states, is unlikely to support Kurdish nationalism, let alone pan-Kurdism, at the very time when Arab nationalism is increasingly weak and pan-Arabism seems a chimera of the past. Nothing can illustrate this better than the signing of the Israel-Palestinian Declaration of Principles in September 1993 and the Jordan-Israel Declaration of Principles in August 1994. The signing of those agreements represent the ideological acceptance of the nationalist, secular Arab states of Israel and the policies of Europe and the United States: the strongest ideological adversaries of some or most of the Arab states from the 1920s to the present. Given this long adversarial relationship it seems unlikely that any of the Arab states will want to encourage another nationalism represented by a state with which they are bound to have strong differences. This, notwithstanding the fact that the Kurds, the KFS and a potentially larger Kurdish state, would be on the periphery of the Arab world unlike Israel which bestrides it.

The major concern of the Arab Gulf states, Saudi Arabia, Kuwait and the United Arab Emirates is their fear of the challenges and threats posed by a strong and adversarial Iraq. This fear compelled them to accept policies leading to the development of the KFS. Saudi Arabia and the Gulf states acquiescence to the creation of the KFS is not based on any historical or political sympathy for the Kurds or for Kurdish nationalism. In the wake of the Gulf War, these states had no alternative but to accept and to submit to the wishes of the United States. In my experience the Gulf Arabs possess little knowledge of the Kurdish people and of their history and culture. There is no significant number of Kurds in any Gulf state, unlike in Iraq and Syria which have a large Kurdish population. Lebanon, too, has a significant number of Kurds. If Saddam Husayn were toppled from power and Ba'thism along with him, Saudi Arabia and the Gulf Arabs support of Kurdish nationalist goals would most likely diminish further.

Other than Turkey and the Arab states, the country most concerned with the Kurdish Question is Iran. But the current geopolitic position of Iran suggests that it too may be compelled, for the time being, at least, to allow the development of the KFS to go forward. The reasons are several fold: the unresolved dilemmas of and problems posed by the Islamic revolution; the lack of a determined and potential successful strategy of development and enormous economic and social problems.

The above problems are accompanied by varying degrees of regional and international isolation. For example, in early March 1993 the United States declared Iran as a state supporting terrorism. There is a wider western attempt, it seems, to 'diplomatically' encircle Iran. Such attempts resurged in July and August 1994 from Iran's alleged involvement in the blowing-up of buildings housing Jewish organization in Buenos Aires and in London. When Syria signs a Declaration of Principles with Israel with the stipulation to pursue earnestly a peace treaty with Israel, Iran will be further alienated from a country with which it has had strong relations from the commencement of its revolution in 1978. All of the above makes it difficult for Iran to take unilateral actions to destroy, undermine or control the KFS or the Kurdish nationalist movements in Iraq. In addition, Iran has its own Kurdish Problem and its 5-6 million Kurdish population abuts that of the Kurds in Iraq. Iran, unlike Turkey, however, is not deterred from taking actions against the Kurds because of its international commitments or as a result of Western economic and military ties.

Iran's greater freedom to manoeuvre was made clear throughout the summer and fall of 1993 and 1994 when it shelled and bombed towns and villages located both below and above the 'no-fly' 36th parallel. This is to say that Iran shelled and bombed territories in Iraq controlled by Baghdad as well as territory controlled by the KFS. Iran bombed positions of both the *Mujahidin-i-Halq* a non-Kurdish Iranian opposition group, as well as elements of the Kurdistan Democratic Party of Iran (KDPI), an Iranian Kurdish nationalist organization, members of which had sought refuge in territories in Iraq under the control of KFS forces. In early June 1993 Kala Dizza, Ranya, Jawaraz and Bole were shelled, some up to 12 times and around 50 houses were destroyed. Iranian attacks continued throughout 1993. In spite of its attacks on territories controlled by the KFS, it is obvious that Iran, given the problems it faces as enumerated above, does not want to incur an even more hostile attitude on the part of Europe and the US by taking actions, especially unilateral ones, against the KFS. If Iran were to take substantial military action against the KFS, it would prefer to take multi-lateral action. This is made clear by its November 1993 security protocol with Turkey. Iranian military actions in 1993 may well have been undertaken on the supposition that KDPI attacks on Iran from the KFS controlled territories were instigated by the US and were attempts to undermine the Iranian government. Whether this was actually the case or not, it demonstrates that Iran will not hesitate to take military action against the KFS, if it thinks the KFS supports or tolerates attacks intended to intimidate, challenge or threaten the survivability of the Iranian government. It also demonstrates that Iran will not be cowed by proxies of the US when it deems their actions threaten Iran's national security. By contrast, Iran's actions against the KFS throughout 1993, demonstrated the

vulnerability of the KFS if it undertakes to serve actions taken by groups who have the actual or tacit backing of the United States.

The sensitivity of Tehran to the relationship between the Kurdish problem in Iran and the Azerbaijan Question was also demonstrated in the summer and fall of 1993 when Armenian forces succeeded in capturing large chunks of territory in southwestern Azerbaijan representing some 20 percent of that country's total territory. Up to the deposition of the Azerbaijan president, Abufez Elçibey in June 1993, Tehran had given tacit, and some sources say, direct, support to Armenia as a balance against Turkey and the Turkish and pan-Turkish rhetoric coming out of Baku. Iran viewed such rhetoric as provocative to its own 10-12 million Azeri population, two-thirds of which live in western Iran along with the Kurdish population.

Azeris and Kurds comprise most of the population in northern and northwestern Iran. Both populations about the Kurdish population in northern and northeastern Iraq. In addition, the Turkish nationalist rhetoric of Abufez Elçibey's government, especially during its first months, was inimical to the Islamic legitimacy of the Islamic republic. If the Azeri population of Iran were to become seriously affected by Turkish nationalism, this in turn would further exacerbate the forces of Kurdish nationalism in the same area. Such a development could well include an attempt by Turkey to assume more control of the Kurdish territories of northern Iraq in order to create a contiguous security zone with the Azeri population in western Iran. In order to prevent this from happening, Tehran actually took the position while Abufez Elçibey was in office (Elçibey was ousted from office in June 1993 by Gaydar Aliyev, a former communist leader of Azerbaijan and former member of the Soviet politbureau) of supporting Armenia, a Christian country, against a Muslim country, and one whose population is of the same ethnic group as some 20 percent of Iran's population. In the future Iran could well be faced with two major ethnonational 'Questions' - Kurdish and Azeri - that involve some 40 million people. Nationalist movements among either of these two peoples, almost by definition, affects and influences the national security policies and measures that Tehran must take into consideration. It is these larger geopolitic and geostrategic considerations that so compels Iranian interest in the policies of the KFS.

The Kurdish national movements in the 1990s and the KFS, especially as consequences of the Gulf war, it seems, face several geopolitic and geostrategic challenges: (i) the Kurdish independence movement in Iraq and the KFS are reliant upon United States and European support; support that in earlier times has been inconsistent and expedient; (ii) the Kurdish independent movement in Iraq is dependent on the support of Turkey which is antagonistic to the creation of a Kurdish state in Iraq and certainly opposed to one in Turkey and to Kurdish nationalism in general; (iii) in order to maintain Turkey's support, the leaders of the Kurdish independence movement in Iraq are

compelled to adopt a position which is in opposition to many of the goals and objectives of the Kurdish nationalist movements in Turkey and Iran; (iv) all of the countries that possess large Kurdish populations and from which a Kurdish state would be created - Iraq, Turkey, Iran, Syria - are hostile to the creation of a Kurdish state irrespective of their relationships with the United States or Europe. For example, all of the above countries, with the exception of Turkey, do not have especially good relations with Europe or the United States, so one could not expect them, aside from considering their own strategic interests, to support European or American policies favoring the creation of a Kurdish state and support of Kurdish nationalism. Syria's relationship with the US and Europe will improve in the wake of the Israel-Palestinian and Jordan-Israel Declarations of Principles and intentions to sign peace treaties, but this will not affect its opposition to the creation of a Kurdish state. If anything, it will most likely increase its opposition to such a state and to the Kurdish nationalist movements that advocate such a state, especially if relations with Turkey improve.

The case of Turkey is quite different. Turkey remains a close ally of the US and Europe although this relationship remains based largely on strategic considerations.¹ For example, the United States does not have an official policy of reprimanding Turkey for its hostility toward the creation of a Kurdish state and Kurdish nationalism not just in Turkey but throughout the Middle East. Events since the conclusion of the Gulf war indicate clearly that the US has no such policy in spite of the horrific violation of Kurdish human rights, evacuation and destruction of Kurdish villages and a policy of assassinating Kurdish nationalist activists. The reason for US policy argues Kemal Kirisci, a Turkish scholar who writes on Turkish-Kurdish relationships, is that Turkish decision makers think that

"as long as Turkey can continue to curry favor with the Kurds of northern Iraq without openly undermining Iraq's territorial integrity, the US may well refrain from exposing its opposition to hard-line responses to the challenge of Kurdish ethnicity in Turkey."²

¹ Henri J. Barkey argues that even the strategic aspect of Turkey's relationship with the United States was "based upon a shaky foundation... and can best be characterized as a marriage of convenience rather than a union based on solid convictions. See his "Turkish-American relations in the post-war era: An alliance of convenience," *Orient*, XXXIII, 3 (1992), p. 447. The entire article is valuable and revisionist of previous literature on the topic.

² Kemal Kirisci, "Provide Comfort or Trouble : Kurdish Ethnicity and Turkish Foreign Policy," p. 29. Paper presented at the Middle East Studies Association Meeting at Triangle Park, NC, 11-14 November, 1993.

This is policy that the US and Europe continued to pursue throughout 1994.

While Kirisci does not indicate what "hard line responses" entail, it is important to note that by mid-1994 Turkey was reported to have armed forces numbering 400,000 deployed against the PKK just in southeast Turkey. There were also an estimated 40,000 'village guards' recruited largely from the anti-PKK tribal Kurds. Turkish forces are backed up by massive hardware, much of it procured from Germany and the United States after the Gulf war as a reward for Turkey's participation in the Allied attack on Iraq, that includes late model tanks and Cobra helicopters. In addition to the escalation of armed conflict between Turkish armed forces and the PKK since the Gulf war, 729 villages have been emptied of their inhabitants, some of which were destroyed, and 530 Kurdish activists have been assassinated.¹

These figures may well mean that Turkey may have nearly half a million armed troops, irregulars and supporting personnel deployed against the PKK and for pacification of the southeast and surrounding regions. In addition, there are substantial numbers of troops deployed outside the ten provinces of the southeast under martial law who are ready for combat should the need arise. These figures alone indicate the seriousness of Turkey's intent to eradicate the PKK and to pacify the southeast. Such an accumulation of military forces and hardware suggest that Turkey could well attempt a total military solution to its Kurdish Problem, at least the PKK part of it, in 1994. In fact, Dogan Güres, the commander-in-chief of the Turkish army, declared in late July that Turkey had achieved its objective of eliminating the PKK. As a symbol of its declared victory, Turkish newspapers featured photographs of Turkish soldiers planting the Turkish flag on the peak of Judi Dag, the mountain that had been a stronghold of PKK resistance. Henri J. Barkey, argues, however, that

"a Turkish military victory would be a Pyrrhic one because it would end in very large numbers of casualties on both sides, would most certainly destabilize Turkey politically and economically and, as human rights violations multiply, further estrange Ankara from Washington, the EC and the West in general."²

¹ Aliza Marcus, *The Nation*, 3/10 January, 1993, pp. 8-10. Marcus is a journalist specializing in Turkish-Kurdish affairs who has made several on-the-spot forays into southeastern Turkey. Henri J. Barkey, "Turkey's Kurdish Dilemma," *Survival*, XXXV, 4 (Winter 1993), puts the number of Turkish forces in the southeast at 130,000. Barkey also claims that of the estimated 40,000 village guards, "some 8,000 are suspected to be PKK supporters," p. 52 and note 3, p. 68.

² Barkey, "Turkey's Kurdish Dilemma," p. 66.

Turkish decision makers may well think that the increasing saliency of the Kurdish Question and its internationalization in the wake of the Gulf war and their own home grown Kurdish nationalist movement so threaten the concept of state as derived from Kemalism and the elite of that state that they will pursue a military solution in spite of the unsolved problems that would remain even after military victory had been achieved. As Barkey argues, the Kurdish Problem has demonstrated that Turkey would not and cannot be,

"a full strategic partner of the US and NATO in the Middle East; such a partnership would impose too many limitations on Turkish interests and behavior."¹

Turkey's signing of security protocols, discussed above, with Iran and Syria are examples of such policies.

Masud Barzani and Jalal Talabani, the two principal leaders of the KFS, must also consider that the policies of the United States and Europe, which currently support the 'safe haven' of the Kurds in northern Iraq, have anti-Iraqi, anti-Iranian, anti-nationalist, anti-Islamic fundamentalism and anti-Islamic/nationalist objectives. As mentioned earlier, the Israel-Palestinian and Jordan-Israel accords are a turning point in the political history of the Middle East in that for the first time nationalist-secularist Arab regimes such as Egypt, Syria, Algeria, Tunisia, with Syria and Lebanon likely to follow, have accommodated themselves to Israel and the United States, their most ardent and enduring adversaries. One reason for the accords was to counter and to diminish the Islamist/nationalist challenge to their own regimes.

But the Islamic factor will not go away. From late October 1993 through early 1994, fighting occurred in much of northern Iraq between the Islamic Movement of [Iraqi] Kurdistan (IMK), headed by Mullah Othman Abdul Aziz, and the PUK.² Fighting between the two groups was extensive and occurred throughout much of northern Iraq. IMK military bases in the areas of Rawanduz, Shaqlawa, Harir, Diyana, Char-Quran, Hajiwa, and the IMK's main military base, the Salahadin Garrison, near Ranya were reported to have been captured by PUK forces in late December 1993. IMK headquarters in the area of Betwata, near the Iranian border, was also captured. Fighting was reported to have spread as far south as Halabja. There were also reports that IMK forces fired

¹ *Ibid.* p. 61.

² The discussion of the fighting between the IMK, sometimes referred to in press accounts in English as the Kurdish Islamic Party (KIP), and the PUK is based on press releases from the PUK, Reuters, Middle East Intelligence, the Turkish newspapers *Hürriyet* and *Cumhuriyet* and the Iranian News Agency (IRNA). It is interesting that there was no coverage that I found of these crucial events in *The New York Times*.

multiple rocket launchers at the the suburbs of Sulimanya, the largest town in the KFS, and the stronghold of the PUK.

Many of the reasons for the IMK actions were unclear at the time this article was being written, but IMK spokesmen announced that its members were unhappy with the corruption that pervaded the KFS. The IMK attributed much of this corruption to the Western humanitarian organizations activities in northern Iraq and the maldistribution of the aid. On 25 December 1993 Barzani and Talabani met in an attempt to resolve differences between the IMK and PUK. The two leaders issued a declaration calling for the "rule of law" to obtain in northern Iraq.

In addition to the fighting between the PUK and IMK, the PUK and KDP also had to deal with a faction of the dissolved Kurdish Socialist Party (KSP) headed by Mohammad Hajji Mahmud. From statements issued in late December 1993 and early 1994, it is clear that both the IMK and KSP are unhappy with the exclusive power exercised by the PUK and KDP, especially since the formation of the parliament in the KFS in October 1992.

In addition to the differences with the Islamic and socialist factions in northern Iraq, the PUK and KDP also had to contend with differences between their own leaders. In December 1993, Masud Barzani resigned from the KFS's leadership council. In his resignation statement, Barzani accused Jalal Talabani of pursuing a unilateral policy. Barzani implied that the PUK wanted to crush the IMK in order to bolster its own position in the struggle for power in the KFS, including against the KDP. Some sources suggested that Talabani's disregard of requests from Barzani to halt the PUK's attack on the IMK led the KDP leader to resign from the joint leadership of the KFS that he exercised with Talabani. The unresolved differences between the PUK and KDP resulted again in fierce fighting between the organizations in May 1994 and continued for the next two months. In June the two organizations met in Paris to negotiate their differences and discussed the creation of a United Kurdish Army. But given the differences between the two groups, it seems unlikely to occur. Another indication of Turkey's growing influence in the KFS was that Barzani and Talabani agreed to meet, prior to their Paris summit, on 14 June in Silopi, a small Turkish town near the Iraq frontier which is also the base of a portion of the Poised Hammer force stationed in Turkey.

In addition to the infighting among the various Kurdish parties and factions, there were reports that the IMK was receiving arms and aid from Iran. Some IMK members reportedly sought refuge in Iran after the PUK attacks.

Many of the reasons and consequences of the fight were still not clear as I was writing this article, but what the fighting does represent is the fragility of the KFS. Some accounts suggest that the KFS has been divided among the three contending groups. Despite the parliamentary election in May 1992, formation of a government in July, the declaration

of a federated state in October 1992 and the alleged merger of the *peshmerga* forces of Barzani and Talabani, substantial differences obviously remain between the two main political groups as well as with the other seven or eight members of the Iraqi Kurdistan Front (IKF), in addition to the IMK. By mid-1994, it was clear that after more than two years of consolidation of local Kurdish control of northern Iraq, substantial political and ideological differences remained among the Kurds of northern Iraq. Both internal differences and competition for political power and the security agreements signed between Turkey and Syria and Turkey and Iran as well as improving relations between Turkey and Iraq, indicate that the KFS has some way to go before becoming a *de facto* state.¹

In conclusion, it is clear that several major geopolitical shifts have taken place regarding the Kurdish Problem and the Kurdish Question in the wake of the Gulf war. The most important change, of course, has been the elimination of Iraq as a dominant power in the Gulf region for some time to come; the destruction of its nuclear capabilities and the prevention of Iraq, by depriving it of possession of Kuwait and its oil, from becoming a major player in the international economy, especially a player that was not under the political or economic domination of the West. The destruction of Iraq's nuclear capabilities also deprive it from using that capability as a lever and a political weapon, especially against Turkey, in the future struggle over water in the Middle East. Second, the consequences of the Gulf war exacerbated the intra-state Kurdish Problem of Iraq, Turkey and Iran. The creation of the KFS in northern Iraq is clear evidence of this. But what was not foreseen by the United States, Europe and Turkey was the effect that the creation of the 'safe haven' for the Kurds in northern Iraq would have on the Kurdish nationalist movement in Turkey and the increased popularity of the PKK. A keen observer of this development goes so far to state :

"Turkish policy in northern Iraq is driven by one goal : to eliminate any influence that encourages Turkey's Kurds to seek autonomy or independence... Ankara fears that the creation of an independent Kurdish state or even a federated entity within a reconstituted Iraq would fuel the fires of Kurdish autonomy in Turkey. Turkey's preoccupation with the Kurds eclipses all of its other regional concerns, including the potential danger that an Iraq, ruled by an erratic regime armed to the teeth, possibly with nuclear weapons, in

¹ Gunter, "A *de facto* Kurdish state in Northern Iraq," *Third World Quarterly*, vol. 14, no. 2, 1993, pp. 295-319.

Geopolitic and Geostrategic Comparisons

control of 20% of the world's known oil reserves, could pose to Turkish security."¹

Another important geopolitic consequence of the Gulf war is that Turkey has as great a possibility of being destabilized as the Ba'thist regime in Baghdad. The three years since the Gulf war has demonstrated that Saddam Husayn's regime has been able to survive the international sanctions intended to topple his regime and to survive the severing of northern Iraq from Baghdad's jurisdiction. It would be one of the great ironies of the Gulf war, if the Turkish government and state, rather than the Iraqi, were to become destabilized or substantially weakened as a result of the Gulf war. There is no question but that the expense of the its war against the PKK and the Kurds is one, if the not the major, contributors to the financial crisis experienced by Turkey in 1994. It would be doubly ironic if the United Nations and internationally sanctioned 'safe haven' for the Kurds in northern Iraq contributed to the destabilization of Turkey, a chief participant in the US led Allied coalition against Iraq! If such a development were to occur, although it seems unlikely, it would be one of the major diplomatic miscalculations of post-World War in Middle East and European history.

The effects, however, of some miscalculations are already clear : the diminished capacity of Turkey to effect a serious policy towards the conflict in former Yugoslavia. The destruction of the Bosnian Muslims is also the destruction of the 500 year Ottoman-Turkish political and Islamic cultural heritage in the Balkans. An irretrievable part of Turkish culture has been destroyed in Bosnia. The challenge of the Kurdish nationalist movement in Turkey has also prevented Turkey from taking actions in the Caucasus and Central Asia that it would have otherwise taken.² It has

¹ Barkey, "Turkey's Kurdish Dilemma," p. 64. Barkey's states emphatically that Turkey is not interested in the oil in northern Iraq. He quotes estimates that the proven oil reserves in northern Iraq will probably last for only twenty more years and would not compensate for "the costs of incorporating 4m additional Kurds." For views similar to Barkey's see my, "The Kurdish question in the Gulf War," especially pages 496-498; and "The Creation of a Kurdish State in the 1990s?", pp. 1-25.

² The debilitating effects of the Kurdish nationalist movement on Turkey's domestic and foreign policies is nearly always underestimated with the exception of the work of Henri J. Barkey and my own. For example, see Philip Robins, "Between Sentiment and Self-Interest: Turkey's Policy toward Azerbaijan and the Central Asian States," *The Middle East Journal*, IV, 4 (Autumn 1993), pp. 593-610 in which he rightly points out Turkey's capacity to influence and to capitalize on the break-up of the Soviet Union was overly optimistic. But no where in his article does Robins mention the constraints on Turkey to project its foreign and economic policies as a result of preoccupation with its own Kurdish Nationalist movement and the inter-state Kurdish Question.

already weakened its position against Russia as I mentioned earlier. The rising tide of Kurdish nationalist activities in Europe as well as the suppression of Kurdish rights in Turkey, will probably allow the European countries to postpone indefinitely, or forever, Turkey's application to join the EC.¹

Turkey's Kurdish dilemma has become so pervasive and so affects Turkey's domestic and foreign policies that Henri J. Barkey argues that Turkey should,

"support the creation and become the guarantor of an independent or federated Kurdish state in northern Iraq."²

This state would be dependent on Turkey for its security and,

"would be required to forsake any irredentist claims on its northern neighbor."³

Barkey goes on to suggest that the West and the United States support such a policy. If not, he argues, Turkey could become a destabilizing force in the region.

Western and US support for such a policy could eventuate simply by acquiescence to Turkey's efforts to annihilate the PKK and to militarily pacify the southeast of the country. By achieving these two goals, Turkey would be in a position to control, constrain and coopt aspects of the Kurdish nationalist movement in Turkey. Barkey does not address the question of why the Arab states or Iran should accept Turkey's 'guarantorship' or an independent or federated state in northern Iraq. Does he think that the Arab states or so dependent or weak vis-à-vis the West that they will be compelled to accept in the long term a development by which one third of an Arab state is handed over to a non-Arab state in order to prevent civil war or sustained insurrection in that state? Such a policy implies that the Arab nation which was able to include the northern part of Iraq into the boundaries of the Arab states created after World War I, albeit with the aid of Great Britain, would now have to agree to deliver one third of the territory of that state (Iraq) to the very state (Turkey) from which it seceded.

¹ *The Report by the Parliamentary Human Rights Group on a Mission to Turkish Kurdistan*, 12-17 October, 1993 does not augur well for Turkey among European Human Rights groups. The *Report* states bluntly that Turkey's military action against the Kurds in the southeast of the country is a war against a people and a society. The *Report* characterizes Turkey's military action as a "dirty war," and compares it to the genocide of the Armenians in 1915-16. See p. 28. The *Report* is published by the Kurdistan Information Centre, 11 Portland Gardens, London N4 1HU, United Kingdom.

² *Ibid*, p. 67.

³ *Ibid*.

Geopolitic and Geostrategic Comparisons

And what of Iran? Does Barkey think that Iran is so weak and so isolated by the West and that it, too, will be compelled to accept Turkey's political annexation of northern Iraq? Iranian actions in 1993 and 1994 indicate that it will not easily accept such a development whatever the degree of support that such a policy had from the West, overtly or *de factoly*. If the Kurdish national movement in Iran becomes as strong a challenge to the state as in Turkey, will Iran then be able to demand legitimately, like Turkey, that it also be entitled to, at least, a large portion of the territory of northern Iraq in order to prevent civil war within Iran? This argument suggests that in order to stave off civil war and/or to achieve stability a country which is experiencing rising nationalist sentiments and activities from its major ethnic group has the right to incorporate an adjacent portion of a neighboring country in which a portion of that same ethnic group resides.

In conclusion, it is clear that there would be substantial opposition from Iraq, the Arab states and Iran to Turkey's becoming the guarantor of an independent or federated Kurdish state in northern Iraq. What seems more likely as a result of the geopolitic shifts in the Middle East regarding the Kurdish Question is that Turkey and Iran will assert more influence in northern Iraq than they did before the Gulf war and that slowly they will agree to some reassertion of Iraqi influence in northern Iraq, in its southern portions and to a greater extent around the major oil fields in the Kirkuk area to the extent that it does not lead to the further strengthening of the Kurdish nationalist movement in their own countries or to weakening of their geopolitic position toward the Kurdish Question.

Lexington
University of Kentucky
Department of History
August, 1994

THE KURDISH QUESTION IN THE 1990s

David McDOWALL*

Ever since the 1960s the Kurdish question has recurred with increasing insistence as a factor of growing significance on the Middle Eastern scene. At first it was conceived essentially as an internal Iraqi problem. Kurds existed elsewhere primarily in Turkey, Iran (and also in Syria and the Soviet Union) but were not considered a serious problem in any of these places. Indeed, whenever Kurds were discussed one name was invariably mentioned in connection with them, Mulla Mustafa Barzani, legendary leader of Iraq's Kurds.

The dimensions of the Kurdish question have changed radically since those days, and before reviewing its fortunes in the 1990s it is worth reviewing the crucial transitional characteristics of the developing Kurdish movement in Iraq, Iran, Turkey since the 1960s.¹

* David McDowall is an independent writer on Middle East affairs. His publications include *Palestine and Israel: The Uprising and Beyond* (IB Tauris, London, 1989); *The Kurds: A Nation Denied* (Minority Rights Group, London, 1992); *Europe and the Arabs: Discord or Symbiosis?* (Royal Institute for International Affairs, London, 1992); forthcoming: *The Palestinians: The Road to Nationhood* (Minority Rights Group, London 1994); *A Modern History of the Kurds* (IB Tauris, London, 1995).

¹ I have omitted discussion of Kurd in Syria and the ex Soviet republics. This is not because they are unimportant in themselves, but because they are unlikely to affect the broad thrust of Kurdish political developments.

Iraqi Kurdistan, 1960-1990

Tribalism was the dominating feature of the Kurdish movement in the early 1960s. Certain tribes supported Mulla Mustafa Barzani and gained local power in so doing. Other tribes supported the government, either because they were profoundly hostile to Barzani (for example the Zibari, Surchi, Baradost and Khushnaw), or because they saw advantage in government support against a local rival. Virtually no tribes acted out of "nationalism", although certain individuals in the political leadership did. Ethnic nationalists critical of the "tribal mentality" were a relatively weak minority based mainly in Sulaymaniya.

Militarily, the conflict in the 1960s was one the government seemed unable to win. It could not stamp out a determined guerilla campaign, and was unable to hold large tracts of Kurdistan. The conflict was defined by the point of military balance, those areas that could easily be retained by each side (or conversely, those areas neither side could aspire to capture), and those areas in semi-permanent dispute.

Serious shifts occurred in the dynamics of the Kurdish struggle in Iraq by the early 1970s. While Mulla Mustafa remained undisputed leader, there was an unmistakable growing groundswell among townspeople and non-tribal rural Kurds. Although the tribal ethic remained the dominant characteristic of the national movement it was progressively giving ground to the "ethnic nationalists". Open tension existed between the two traditions. A second important characteristic of the struggle was the ability, demonstrated in 1975, of the government to control all Kurdistan. Only the vigorous support of Iran to Kurdish nationalist forces could limit Baghdad's military ascendancy. In this sense the 1970s saw the Kurdish struggle become a component part of the contest between Iraq and Iran.

During the 1980s these shifts became more pronounced. The government demonstrated its readiness to commit genocide in order to force surviving Kurds to submit to totalitarian rule. It had already razed villages during the 1970s, but now it did so on a universal scale, committing chemical attacks and mass executions against those caught in "prohibited areas", namely most of Kurdistan. Within Kurdish society tribalism was displaced as the primary source of Kurdish national energy by the urban intellectuals, personified by men such as Jalal Talabani and Dr Mahmud Uthman. There was a significant shift even in the nature of the government's Kurdish auxiliaries. To be sure, many tribes still saw co-operation with government as suiting their own political purpose. But in addition large numbers of non-tribal Kurds enrolled, symptomatic of the pervasive nature of the Baath security apparatus, and also of the profound corruption that inevitably accompanied it. Many enrolled in the

The Kurdish question in the 1990s

dash to avoid army service and gain economically. They were without political motivation either on the tribal or national stage.

Finally, the quarrelsome nature of Kurdish tribal politics was re-enacted on the national stage during the early 1980s with bitter animosity, primarily between Barzani's Kurdistan Democratic Party (KDP), and Talabani's Patriotic Union of Kurdistan (PUK). The antagonisms between the KDP and the PUK were manifold and overlapping: personal between the leaders, geographical between Bahdinan and Soran, linguistic between Kirmanji and Sorani, and ideological between "traditionalist" and "progressive" cultures. In 1987, for the sake of national unity, the cracks of such tensions were papered over with the formation of a Kurdistan National Front.

In reality, a new neo-tribalism existed, with two major confederations, the KDP and the PUK, dominating much of Iraqi Kurdistan (until defeated by Baghdad in August 1988). Traditional tribalism was now replaced by fierce loyalty to one or other "confederation", to the paramount chiefs, Masud Barzani and Jalal Talabani, or to one of their senior commanders.

Iranian Kurdistan, 1960-1990

The Kurds of Iran could barely claim a national identity in 1960. The 1946 Republic of Mahabad seemed like a distant and momentary dream, without much hope of repetition. A handful of leftists associated with the Marxist Tudeh Party kept the Kurdistan Democratic Party of Iran (KDPI) alive, and retained the hope of national autonomy.

The majority of Kurds were motivated less by national feeling than deep hostility to the Shah, a hostility which found expression during the shortlived Musaddiq premiership in 1953. This feeling crossed the class spectrum. The old chiefly class hated the Pahlevis for the way they had crushed their local power and seized their lands. The peasantry, small holder or landless, resented the profound impoverishment and economic neglect of Kurdistan by a central authority which failed to relieve them of the oppressive system of landlord control which involved labour as well as financial dues.

Kurdistan was consigned to the periphery economically but without the traditional political freedoms life on the periphery had once implied. The changing sentiment, from traditional subservience to greater political awareness was more pronounced from Sanandaj northwards.

Tehran viewed Kurdistan as a potential chink in the country's Cold War armour, particularly because of the danger of Soviet subversion and after 1958 subversion from the new regime in Baghdad. But Kurdistan was a region to be watched, and subversives dealt with, no more than that.

By 1970 things had changed. Iran's nationalist Kurds had bitterly discovered that Barzani's alliance with the Shah implied suppression of their own faltering cause. Far from being rewarded for their support of him in Iraq, 1961-4, they now paid a high price for their own nationalism. During the second half of the 1960s at least 40 KDPI members were either killed or turned over to SAVAK by Barzani.

At the same time Kurdistan slipped further and further behind the rest of Iran (with the exception of Baluchistan) as the regime pressed ahead with the industrialisation of the north and centre of the country. But in the question of agriculture, the Shah's land reform commencing in 1963 slowly completed (with a few exceptions) the de-tribalisation of Kurdistan.

Unable to wage a successful guerrilla war, the KDPI under its new leader, Abd al Rahman Qasimlu, began a psychological struggle. It affirmed a form of nationalism which reflected the leftist but moderate aspirations of the leadership: "Democracy for Iran and autonomy for Kurdistan". It successfully but invisibly mobilised the deep popular hostility to the State's progressively authoritarian programme of centralisation. When the Shah's regime began rapidly to lose conviction and authority in 1978, the psychological transformation of Kurdistan bore rapid fruit, as people flocked to the party.

With the Islamic Revolution Kurdistan underwent rapid political transformation. Almost unanimously Kurds supported the idea of autonomy, and although militarily defeated by government forces by 1983, the aspiration is now firmly established. Secondly, a new sense of alienation emerged, with the establishment of a Shii regime to which this large Sunni minority was now subordinate. Mass executions, and the use of Shii revolutionary guards (*pasdaran*) did nothing to reconcile the Kurds to the new Republic. As in Iraq the Kurdish movement found itself susceptible to serious fragmentation, between KDPI and Komala, a hardline Marxist-Leninist with strong support around Sanandaj, and within KDPI itself.

Finally, Kurdish national sentiment, that had never found fertile ground in the south, now began to do so. As the unattractive qualities of the Republic became clearer, the Shii Kurds of the south began to switch loyalties from their religious identity with the Republic to their ethnic one with other Kurds.

Turkish Kurdistan, 1960-1990

Like Tehran, Ankara had no Kurdish "problem" worthy of the name in the 1960s. All it had to do was keep an eye open for the first sign of trouble, little more. It pursued a policy of almost absolute denial of Kurdish identity. It also consciously co-opted the aghas and shaykhs of

The kurdish question in the 1990s

Kurdistan into the local or central ruling establishment, through involvement in a political party at local branch level, or by choosing them as parliamentary candidates. Thus the agha and shaykhly class became an intrinsic part of the apparatus of government control. Indeed, it could be said that in spite of the Kemalist legacy, which included destruction of the old tribal and religious social structures, Ankara consciously encouraged the revival of both as control mechanisms in Kurdistan.

However, by the mid-1960s it was possible to discern the hairline cracks in Turkish policy towards the Kurds. The rapid mechanisation of Kurdistan (frequently the pay-off to agha landlords for delivery of votes) led to increasing impoverishment and dispossession of the peasantry, and the consequent drift to towns and cities, first in Kurdistan and then on to cities like Istanbul. At the same time young Kurds began to enrol in the universities located in Ankara, Istanbul and elsewhere.

During the 1970s discontented students and migrant workers flocked to the Turkish leftist organisations - student groups, trade unions and political parties. Thus, quite unlike the prevailing tribal culture of Iraqi Kurdish national feeling, the engine room of Kurdish sentiment in Anatolia was rooted in urban-based leftist class struggle. By the end of the 1970s amid bitter and bloody conflict between leftist and rightist groups, Kurds became increasingly frustrated with the subordination of their national cause to the concerns of the Turkish Left.

Several specifically Kurdish groups emerged, almost without exception belonging to the far left. Of these the Kurdistan Workers Party (PKK) soon became dominant. Where other groups campaigned against landlord oppression, the PKK adopted a more direct approach to the question of class war. It simply shot landlords as collaborators with the State. During the 1980s the PKK and the Turkish armed forces together transformed the Kurdish question into the major domestic issue facing the State. The Turkish armed forces achieved this by such savage repression that impoverished young Kurds had nothing left to lose, while the PKK offered them a means to vent their frustration. As in Iraq, many villages and tribes decided to assist the government, less out of conviction than because militia service, the "Village Guards", provided a source of income otherwise unobtainable in the area. As in Iraq, therefore, venality distorted local responses to the Kurdish national question.

However, the PKK transformed the Kurdish question from one affecting student intellectuals and disgruntled migrant workers into a mass community movement. Yet at the same time, it remained curiously bereft of any coherent political programme. Thus, by 1990 on the one hand Ankara faced a mass protest at the denial of Kurdish identity and rights, but on the other was offered little political incentive for dialogue by the PKK.

The Kurdish question in the 1990s

Iran

In Iran the prospects for recognition of Kurdish rights dimmed significantly at the end of the 1980s. For a moment in 1988-89 there had been grounds for hoping Tehran and the KDPI would find common ground for political dialogue following almost a decade of conflict. But at a second clandestine meeting in August 1989 Abd al Rahman Qasimlu, the shrewd KDPI leader, was assassinated. Three years later his successor, Sadiq Sharifkindi was also assassinated. So KDPI abandoned any hope of dialogue, and resorted to desultory guerrilla warfare essentially in order to keep the idea of Kurdish national autonomy alive in the public mind. But no one any longer hoped that such action would force Tehran to negotiate. Of this there was no chance. By 1993 Iran was bombing the KDPI's base camps in Iraq. In mid-1994 it was rumoured that it intended to create a *cordon sanitaire* west of Sardasht to thwart KDPI guerrillas crossing the border. Iran seemed determined to expunge KDPI entirely.

While the clerics rule Iran, which means for the foreseeable future, the Kurds can have no hope of any change in their fortunes. However, Iran is entering a critical phase as population (which doubles every 20 years or so) begins to outstrip the state's ability to feed them adequately. Furthermore, population growth in Kurdistan has forced large scale worker migration, mainly to the oil fields of Abadan. The prospect, therefore, is acute economic shortages in Kurdistan as elsewhere, and a growing identity among migrant workers with those from elsewhere in Iran. However it is possible that, as in Lebanon, the traditional identity of migrant workers intensifies rather than weakens. If that is the case, it is possible that growing discontent might be led by a coalition of non-Persian minorities arguing for decentralisation of the State. The centre of such a revolt will not be in Kurdistan but in the slum areas of Iran's growing cities. It is only by alliance with the other substantial minorities, the Azeris, the Arabs, etc, that the Kurds have any hope of changing the relations between centre and periphery in Iran. But this possibility must remain highly speculative.

Iraq

The year 1990 brought the promise of great transformation of the Kurdish question in the two States most intimately involved in the fate of the Kurds, Iraq and Turkey.

The Gulf crisis produced a sudden change in prospects for Iraq's Kurds. At first they were careful not to take sides, but after exhortation by President Bush, the Shiis and Kurds rose against Saddam Husain after the defeat of Iraqi forces in Kuwait. The Kurdish rising took place in the first week of March 1991 and during the next took weeks the Kurds rapidly seized much of Kurdistan including Kirkuk. But during the last week of March the Iraqi army rapidly retook low lying areas of Kurdistan, precipitating mass flight - in the order of 1.5 million fugitives to the border area of Turkey and mainly to Iran.

It was the extreme reluctance of Turkey to allow Iraq's Kurds across the border that, together with the horrifying television pictures of fugitives dying of exposure, persuaded the Coalition leaders of the US, France and Britain, to provide a "safe haven" in northern Iraq, that would be guaranteed against attack by Saddam Husain's forces. This "safe haven" was established during May, but after June it was protected by air cover from Incirlik airbase in Turkey. However, the Coalition also forbade Iraqi forces to use fixed wing aircraft and helicopters north of the 36th Parallel, and this enabled the Kurds progressively to extend their control on the ground to include Arbil and Sulaymaniya in July, but not Kirkuk.

The Kurdish forces now represented an amalgam of forces. The *jash* forces had risen in revolt against Saddam, and these now flocked to join the parties of the Kurdistan Front. A bazaar situation developed, with *jash* commanders deciding which party to support according to the benefits they were offered, or according to their own political relations. Some moved from one party to another as the Kurdish parties tried to outbid each other to increase their military strength. Others, for example some of the tribal *jash* of the Kirmanji area were extremely loathe to join the KDP on account of their longstanding enmity with the Barzani family. Only a tiny handful of *jash* chiefs, notoriously the Zibaris, remained loyal to Baghdad. However, it remained open to question whether the other *jash* commanders had permanently abandoned Baghdad, or might as suddenly revert back to supporting the government if circumstances demanded it. As one *jash* chief angrily told the KDP, his decision to raise *jash* forces had protected his village from destruction and his people from arbitrary resettlement in a "model village".

In the immediate circumstances of extreme uncertainty, the leaders of the Kurdistan Front agreed to negotiate with Saddam Husain to discuss

"an Iraqi offer for expanded autonomy within the federated structure of Iraq promising democracy, pluralism, and constitutional rule in Baghdad."¹

Yet such an outcome was unimaginable without the demise of Saddam Husain, and there could be no prospect of his allowing implementation of such measures. As in 1984 with the PUK, Saddam was playing for time. On 9 May Barzani met with Saddam and announced the government would allow Kirkuk to be the administrative capital of the autonomous region, but within days it was clear no such agreement was in the making, and negotiations ground to a halt and finally petered out. On the Kurdish side only Masud Barzani remained seriously interested in striking a deal with Saddam. Meanwhile Talabani staked his hopes on obtaining guarantees and protection from the international community.

With the failure of negotiations and with the outbreak of fighting between Iraqi and Kurdish forces around Sulaymaniya, Saddam applied economic pressure on Kurdistan. Given the wholesale destruction of the Kurdish habitat and agriculture by 1989, the Kurds underwent a severe period of deprivation, somewhat relieved by international supplies, particularly basic building materials.

However, it was rapidly becoming clear that the *de facto* autonomous Kurdish region required a more effective form of government than that provided by the commanders of the Kurdistan Front. Indeed, demonstrations against the Front's inefficiency in Duhuk, Panjwin Sulaymaniya and Halabja persuaded the Front of the need to create a formal government.

To the consternation of Iraq's neighbours, and to the anger of Baghdad itself, the Front successfully held free elections in May 1992 in the areas it controlled. The outcome, however, was an unhappy one for it revealed the neo-tribalism that was beginning to characterise political life in the Kurdish region. The election contest was more about personalities than about policies. It was highly significant that the Socialist Party which emphasised the importance of a coherent political programme attracted less than 3 per cent of the vote. The KDP and the PUK took 45 per cent and 44 per cent of the vote respectively, and it was judged a dead heat. The outcome of the election also reflected the even balance of support between the two parties, but it also reflected the geographical divide between the Kirmanji north and Sorani centre and south.

It was one thing to hold free elections, but quite another to run a functional democracy. In the first place, the new administration was denied international recognition. In order to deal with the outside world Barzani and Talabani decided not to take part in government. By

¹Barham Salih, *The Observer* (London) 21 April 1991.

The kurdish question in the 1990s

refraining from participation, however, it was inevitable that power remained in their hands, leaving the government with responsibility but greatly diminished power. More seriously, it was decided to create an administration on a 50:50 basis, because of the almost even divide in vote between the KDP and PUK. Where a minister belonged to one party, his deputy belonged to another. An uneasy condominium was, in effect, created. In practice there were two parallel administrations reaching down to the police on the street or the teaching staff in a school. Joining one or other party became an essential prerequisite to advancement, thus reinforcing the importance of the role of political patronage that inevitably undermined democratic growth.

Indeed, one can summarise the socio-political development as the growth of neo-tribalism in the form of two great confederations, each seeking to exert its range of patronage and power, and demanding loyalty in return. Thus, beyond the immediate party officials, are both communities and individuals which support one or other party. Individuals include both those who are ambitious and need a patron to facilitate a rise to professional, economic, social or political authority locally, and those who seek patronage merely to protect themselves from other dangers. Among the communities that form "neo-tribes" are both villages that are dependent and the more unpredictable warrior-bands. These include *jash* bands, whose commanders still "shop around" for the most advantageous arrangement. Several *jash* commanders have switched allegiance from one party to another since 1991. Following the 1992 election and the demise of several lesser parties, armed bands have also sought new arrangements with the "confederation chiefs" of the two main parties.¹

In May 1994 the shortcomings of the political arrangements were sharply revealed in a serious outbreak of fighting between the two parties. On the face of things it concerned a land dispute between a KDP commander and local people near Qala Diza who, like the majority of people in the area support the PUK.

In fact the dispute merits repetition since it revealed the fault lines that run through the Kurdish political community. The KDP claimant, Ali Hassu Mir Khan claimed a piece of land which his father had acquired against the will of local people in about 1969 when he was Mulla Mustafa's local representative in the area. In fact he was acting as an tribal agha, establishing local authority and power. When he was confronted by local resistance Ali Hassu ordered his men to open fire. Among those

¹Perhaps the most notorious of these is Muhammad Hajj Mahmud, old Socialist Party strongman of Sulaymaniya who has since sought to forge a new position of importance between the PUK and KDP. The Islamic Party of Kurdistan has also acted in informal alliance with the KDP, and backed by Iran, seeking to rebuild a power base out of PUK territory.

killed was the local PUK commander, Ali Nabi, a member of the Shawayri tribe. In fact Ali Nabi had represented the local interests of non-tribal people against what they saw as a revived tribal claim by Ali Hassu. Local PUK forces retaliated by killing Ali Hassu and his men. Fighting quickly spread to Rawanduz, Shaqlawa and other locations. KDP men were rapidly disarmed in Sulaymaniya, as were PUK men in Duhuk. Fighting dragged on through May and into early June, by which time several hundred people had died and an estimated 70,000 had fled their homes.

Behind the episode primary responsibility lay in the rivalry of the two leaders Barzani and Talabani. As one senior Kurdish politician remarked,

"They [Barzani and Talabani] do not trust each other. If you visit one all he can do is talk about the other. They are obsessed with their party rivalry.....they do not work out a common strategy. There is no strategy at all, except to get ahead of the other party."¹

It is therefore hardly surprising that the sense of competition permeated the whole system, and rendered effective government impossible. The sense of rivalry between the KDP and PUK had been waiting for suitable circumstances to cause an explosion. Moreover, the indiscipline of both parties was rapidly manifest in their inability to order their fighters back to barracks. This reflected not only the indiscipline among the peshmerga forces but also the ambitions of local commanders, many of whom were *jash* adventurers.

The immediate concern therefore must be the ability of the two parties to rebuild a credible form a government, and to reduce the risk of another outbreak of fighting. Can this be done? This is undoubtedly the critical internal question. At stake is the ability of the rival parties to abandon "neo-tribalism", integrate their forces into a disciplined Kurdish army and disband the latter, or keep them as an irregular militia force under firm government or local control. It also requires the two parties to dismantle the patronage system whereby they exert political power. It is doubtful whether the two parties are willing to agree such steps.

More probably, the winning party at the next election (probably in 1995) will attempt total ascendancy in government and the progressive banishment of its rival to the periphery, and a one-party administration will emerge. It is unlikely this will be achieved without fighting. Only the fear of Baghdad is likely to hold the parties together in a modicum of co-operation. There is even the danger that which ever party loses the next election will make overtures to Baghdad.²

¹ Remark made off the record by senior Kurdish politician, London, October 1994.

² Following the inter-party fighting in May-June 1994 it was rumoured that Barzani had sent an envoy to Baghdad.

The Kurdish question in the 1990s

Beyond the confines of the autonomous region, the Kurds will continue to face great difficulty. Their whole security from Baghdad remains dependent on the goodwill of the Coalition Force at Incirlik, and Turkey's willingness to provide this airbase facility. Although its responsibility is humanitarian rather than political, the Coalition's commitment must have been weakened by the recent fighting.

Two questions face the Kurds with regard to Baghdad. If Saddam tests the Coalition's commitment with a major assault on Kurdistan could his forces be held back militarily by Coalition air power? This must be doubtful without increased air power, and it must be an open guess whether the Coalition would deploy more aircraft. At some stage Saddam Husain may be tempted to reconquer Kurdistan, partly to show that he can successfully defy the international community. Or if the Coalition's commitment seems to be weakening, he may increase his efforts at economic blockade while offering the Kurds a new autonomy deal. It would be a deal bereft of substance, and would lead to a quiet purging of Kurdish society of all those who are prepared to oppose Saddam. In other words it would return Kurdistan to bondage.

Saddam may well be helped by Turkey which, in its growing economic difficulties, would like to reopen the Iraqi oil pipeline to the Mediterranean since it is currently losing \$2 billion yearly in transit revenues. The modest friendship achieved between Ozal and the Iraqi Kurds has now disintegrated. Neither side sees the prospect of relations improving. Quite apart, therefore, from its oil interest, Ankara may co-operate with Baghdad by restricting supplies reaching Iraqi Kurdistan simply because they share the common interest of keeping Kurdish political aspirations unfulfilled.

Iran, too, may co-operate with Baghdad. In Spring 1994 Foreign Minister Vilayati spoke of the need for Baghdad to extend its control up to the border. Iran is particularly hostile to the PUK, and the facilities the latter allows to Iran's own dissident Kurds. Furthermore, Iraqi's Kurds are not currently of tactical value to Iran.

The second major question is how Saddam's successor (assuming Saddam will eventually be overthrown) will behave to the Kurds. It is easy to assume that the real problem for the Kurds is the genocidal tendency of Saddam Husain. Yet there is very little question of Saddam being replaced by anyone but another authoritarian ruler who will be anxious to reimpose central government control on all parts of the Iraqi state.

This is an ominous prospect for the Kurds, because when Saddam is overthrown the Coalition will probably withdraw its air cover. Turkey will almost refuse to renew the Incirlik lease once Saddam is departed. The critical question for the Kurdish parties, therefore, is whether they can forge an understanding with a successor government. Without international support, in the form of making international reconstruction assistance to Baghdad contingent on a negotiated autonomy arrangement with the Kurds, Baghdad will be tempted to bulldoze

Kurdish concerns as in the past. It is difficult to imagine Security Council members allowing themselves to become embroiled in an internal Iraqi affair in which their reputation can only suffer damage.

Iran, Iraq and Turkey remain agreed on the need to keep the Kurds under their authority. Baghdad, regardless of its ruler, will always wish to remain assured of central control. In such circumstances the best the Kurds can probably hope for is implementation of the 1970 manifesto, in which the crucial issue will be not whether or not Kirkuk and other sensitive places are included in the zone, but whether within that zone a genuinely democratic form of autonomy is permitted. By the end of the 1990s the answer on that may well be clear.

Turkey

It was in the Spring of 1990 that the qualitative change, from guerrilla war to mass struggle for Turkish Kurdistan, could no longer be ignored. For at Naw Ruz (21 March) the PKK's annual offensive was overshadowed by a burgeoning civil resistance to State security forces. Eleven towns in Mardin and Siirt provinces alone were put under curfew. The mayor of Nusaybin caused a sensation (and lost his job) by announcing that about 95 per cent of his townspeople were happy to support the PKK.¹

This rapid but foreseeable development produced a state of schizophrenia in the Turkish State. On the one hand, the armed forces, strongly backed by Turkish popular opinion, argued that the only language the Kurds understood was that of armed might. So the security forces resumed their efforts with renewed ferocity. In order to strengthen the army's hand, Prime Minister Turgut Ozal issued a decree which gave the governor general of the south east sweeping powers including the mass resettlement of the civil population in order to deny support to the guerrillas, and also empowered him to arrest journalists guilty of "misreporting" events. In practice the armed service chiefs almost certainly drafted this decree for an unconvinced Prime Minister, for

"When the chips are down, no Turkish politician ever calls for a soft policy towards the Kurds."²

Turgut Ozal had serious misgivings about traditional state handling of the Kurdish question. While he had no doubt about the need to confront the PKK's guerrilla activity militarily, he was also convinced that the "Kurdish question" did not have a military solution. Ozal had had an

¹*Middle East International*, no. 373, 13 April 1990.

²*Middle East International*, no. 374, 27 April 1990.

uneasy relationship with the military ever since his election in 1983 following the return to civilian rule. As an economic technocrat he was a sceptic concerning the Kemalist shibboleths. In particular he was wholly opposed to the principle of etatism. In its place he wanted a free market economy that would produce a strong and vibrant middle class. Ozal had no sympathy for Kurdish aspirations *per se*, but he recognized that economic and political liberalisation were essential partners and that the former was unlikely to take place without the latter. Foreign capital was unlikely to be invested in a country wracked with communal unrest. As a consequence he openly admitted the existence of Turkey's Kurds and the need to find a new *modus vivendi* with them.

In view of the traditional alliance between the Turkish Left and the Kurds it was ironic that it was from the Turkish Right that the first tentative moves towards recognition of the Kurds took place. Ozal's views were shared by a number of colleagues. His successor (on his own elevation to the Presidency), Mesut Yilmaz even suggested that Kurdish could become Turkey's second official language in January 1991. At the back of their minds was the warning now being uttered by Motherland deputies from the south east, that their seats were no longer safe. Kurds had become sufficiently politicised that they would vote for whichever party advanced their rights. Securing the Kurdish vote (20 per cent of the whole) had always been important but now had added urgency.

Then there had been the Kurdish uprising in Iraq in March, and the consequent flight to Turkey and Iran. This had several effects on Turkey. Ozal made it known that he had commenced a dialogue with the Iraqi Kurdish leadership. Defended as *realpolitik* in the light of the Gulf conflict, this revelation nevertheless spread ripples of alarm through the Kemalist establishment since it broke a fundamental consensus regarding recognition of Kurds even outside Turkey's borders. The massive flight to Turkey's border inevitably had a galvanising effect on Turkey's 12 million or so Kurds, and the more so for Ozal's revelation. As in the past, events in Iraqi Kurdistan accelerated Kurdish national feeling in Turkey. Finally, the dilemma for Turkey, and its reluctant agreement to allow the Coalition Forces to use Incirlik airbase from which to provide air cover to Iraq's Kurds, helped bring the Kurdish question onto the domestic stage. Sensing its arrival on a new plateau, the PKK suddenly softened its stance. Abandoning his previous demand for unconditional Kurdish independence Abd Allah Ocalan, the party leader, announced

"there is no question of separating from Turkey. My people need Turkey. We can't split for at least 40 years."¹

It was the very first indication that Ocalan welcomed a move from the military to the political arena.

¹ *Middle East International*, no. 373, 13 April 1990.

It was hardly surprising that in the context of Turkish Kurdistan, where the repressions of the 1920s and 1930s had verged on genocide, Ozal's utterances on the one hand, and Ocalan's on the other, generated cautious hope that at long last Turkey would resolve its unhappy relations with its subject Kurds. Unfortunately it proved to be a false dawn. Ozal was unable to move at more than a snail's pace, too slow to change events on the ground. Every liberalising measure needed to be balanced by some concession to the armed forces. His repeal of the notorious Law No. 2932 to allow spoken Kurdish to be used (but not for broadcast) on 12 April 1991 was balanced by a draconian new Anti-terror law which defined terrorism as

"any kind of action....with the aim of changing the characteristics of the Republic..."¹

a definition which covered any democratic attempt, for example by demonstration, rally or publication to moderate the stringent character of the state. Towards the end of the year the law was amended again to allow publications in Kurdish and to allow for Kurdish cultural centres to operate. The potentially liberating effect of this measure was negated by police harassment of new Kurdish publications and of the Kurdish cultural centre in Istanbul.

Then came a series of setbacks to progress in Turkish Kurdish understanding. In November 1991 Sulayman Demirel of the True Path Party (DYP) was elected Prime Minister and formed a coalition with the Social Democracy Party (SHP). Both party leaders spoke of restoring human rights, revising the anti-terror law, the state of emergency in the south east and abolition of the Village Guard system, but such reforms never took place. In practice both parties, true to their historic legacy, allowed the armed forces to determine the main thrust of policy towards the Kurdish question. Only Ozal, President of the Republic since 1991, sought to change the terms of the debate.

The 1991 election produced one promising result, but this too failed to find fulfillment. In 1989 eight Kurdish deputies had been expelled from SHP for attendance at a Kurdish conference in Paris. These had established a new party, the People's Labour Party (HEP), which had an unstated but clearly Kurdish identity. Thanks partly to PKK endorsement, HEP returned 22 deputies to the new assembly. Here, potentially, was an opportunity to advance the Kurdish question within the parliamentary process. However, the decision of two of the new deputies to make their oath of allegiance with a plea for Turko-Kurdish brotherhood in Kurdish, and the latent hostility of the Turkish majority in the House foiled any possibility that dialogue could replace guerrilla

¹For the full text see Helsinki Watch, 'Turkey: new restrictive anti-terror law', 10 June 1991.

The kurdish question in the 1990s

warfare by the PKK and mass action in Kurdish towns. HEP was now firmly established in Turkish minds as the political wing of the PKK.

In such circumstances Ozal's tentative suggestions in 1992 for a change of approach, and for the possible eventual inclusion of the PKK within the political system fell upon stony ground. So Ozal surrendered the Kurdish question to Prime Minister Demirel and the chiefs of staff who all saw eye to eye on how to handle the Kurds. The Kurdish festival of Naw Ruz, (21 March) 1992 was marked with 100 civilians killed by the security forces. In August security forces assaulted the town of Sirnak, claiming the presence of PKK guerrillas. The entire population of approximately 20,000 fled *en masse*, and many buildings were irreparably damaged. similar events took place elsewhere. Almost 2,000 died in 1992.

In the autumn Turkey was able to inflict a serious setback on the PKK. For some time the PKK had used the northern border area of Iraq as a launching pad for attacks into Turkey. In the early 1980s this had been done with the blessing of first the KDP and then the PUK. However, given the dependence of the Iraqi Kurds on Turkey's willingness to provide air base facilities to the Coalition air protection force, PKK attacks on Turkey now constituted a severe embarrassment. Iraqi Kurdish forces therefore co-operated with the Turkish army in a major *nettoyage* to clear the area of an estimated 5,000 PKK fighters.

There can be no doubt that the PKK had committed a serious blunder in concentrating such large forces, since it contradicted the principle elements of guerrilla warfare.¹ The PKK never had any prospect of defeating Turkish forces in conventional combat. During the operation hundreds of PKK fighters were killed, but the majority surrendered to Iraqi Kurdish forces and subsequently were able to regroup. It also distracted from the prime avenue for bringing the PKK campaign to successful fruition: the mobilisation of the civil population.

The heavy blow suffered by the PKK created factors both towards and against a political solution to the conflict. On the one hand Abd Allah Ocalan announced a unilateral ceasefire to run for four weeks from Naw Ruz 1993 to 15 April, with the remark 'I personally would like to be able to return unarmed to the south east in order to engage in political activity.'² On 16 April Ocalan renewed the ceasefire indefinitely. The following day, however, President Ozal died. He was the only man of great influence in the establishment who recognized the great danger posed by the failure of the State to resolve the Kurdish dilemma. Six weeks earlier he had written formally to Prime Minister Demirel a six page letter

¹These are arguably the ability to move undetected, to strike where least expected, and to tie down the maximum number of opposing troops.

²*Turkey Briefing*, vol. 7, no. 1, April 1993.

regarding the growing influence of the PKK and the progressive alienation of the Kurdish community,

"The Turkish Republic is facing its gravest threat yet. A social earthquake could cut one part of Turkey from the rest, and we could all be buried beneath it."¹

Demirel (who succeeded Ozal as President) and the chiefs of staff were convinced, however, that Ocalan's ceasefire was a sign of weakness, and therefore responded by intensifying their efforts to hunt down the 7,000 PKK fighters alleged to be in Turkey. They also made it crystal clear that they would neither negotiate nor make any concession to the PKK, and were only likely to reassess State policy towards the Kurds once the PKK was crushed.

A crucial opportunity had been missed. In late May the PKK resumed its offensive, massacring 35 off-duty troops near Bingöl, thereby opening the most severe phase in the conflict. By the end of 1993 the estimated death toll had risen to approximately 10,000 since 1984, over one third of whom had died during the course of 1993 alone. By the beginning of 1994 Diyarbakır, home normally to about 500,000 people had doubled in size, accommodating fugitives from the destruction going on in the countryside. In Kulp district, for example, only nine out of roughly sixty villages were reportedly still standing by mid-1994.

Already the State had found a new method of dealing with the Kurds by mobilising the religious impulse. It was well known that the religious brotherhoods (*туруқ*) had always been more active in Kurdish society than elsewhere in Turkey. But as elsewhere, religious sentiment in Kurdistan had been on the increase since the late 1980s. Ever since the 1960s Kurdish religious sentiment had come into increasing conflict with Kurdish nationalism. At an ideological level this was because the religiously observant were of a conservative cast of mind, and suspicious of secularism. Moreover, they repudiated the idea that ethnic identity was of anything like the same importance as religious identity. Logically, therefore, observant Sunni Kurds were expected to act in solidarity with other (Turkish) Sunnis, and with the state which, despite its official laicism, still enjoyed a Sunni aura from Ottoman days.

At a practical level, however, the right wing parties had offered the shaykhs and aghas material benefits for their support, normally in respect of their landholding or agricultural interests. Thus an informal alliance existed between certain *туруқ*, of which the Naqshbandiya and Nurculuk were perhaps the most significant, and certain parties of the Right.

¹Quoted from a letter originally published in *Hurriyet, The Independent*, 13 November 1993.

The kurdish question in the 1990s

During the 1980s an overtly anti-ethnic and anti-secular Muslim movement, Hizb Allah Yumruki (Fist of the Party of God) began to grow out of the Muslim revival in Diyarbakr. At the same time the ranks of the police and gendarmerie in Kurdistan began to be filled with Muslim revivalists. In 1991 Hizb Allah Yumruki embarked on a programme of assassinations and bombings. Journalists, pro-PKK activists, parliamentary deputies, trade unionists and professionals identified with the secular or Kurdish nationalist movements became targets. By mid 1994 over 500 Kurds and other activists had been assassinated, of whom the most eminent was the veteran Kurd nationalist and poet, Musa Anter. Other people simply disappeared,¹ creating a climate of fear among all campaigners for a modicum of basic rights for Kurds. Significantly the security forces proved unable to solve even one of these crimes. On the contrary, Demirel remarked after Anter's death in 1992 "those killed were not real journalists. They were militants....they kill each other."²

The conflict also proliferated beyond the bounds of Kurdistan, with the initiation of bomb attacks at tourist sites in southern Turkey. While these demonstrated the damage the PKK could do to Turkey's tourist industry and international reputation, they also had the negative effect of heightening communal tension between the Kurdish and Turkish communities. Such bomb attacks were repeated in 1994, causing at least one tourist fatality.

Now both sides made serious miscalculations. In Turkey, the government banned the (Kurdish) HEP, whose membership rapidly reformed as the Democratic Labour Party (DEP). One of the more moderate Kurdish deputies was also stripped of his parliamentary immunity. This signalled the beginning of government refusal of any dialogue with Kurdish representatives. By July 1994 all twelve democratically elected DEP deputies had been stripped of their seats, and eight of them put in jail. All were charged with treason for "separatist" utterances. Another six ex-deputies fled to Europe. The denial of a democratic forum for Kurdish aspirations left the PKK with an apparently clear justification for its actions, and cut the ground from under the feet of those Kurds committed to non-violent change.

For its part the PKK attacked Turkish targets in Western Europe, thus justifying Western governments in branding the PKK as a terrorist organisation. The PKK and its affiliates were banned in Germany in November 1993, and a number of supporters detained in France. Across Europe efforts were made to stamp out the PKK's extortion racket among Kurdish migrant workers. As a consequence the PKK lost heavily in financial resources and political influence. It was a serious error

¹ *Middle East International*, no. 479, 9 July 1994.

² *Middle East International*, no. 433, 11 September 1992.

of judgement for it drove Turkey and Western European governments together in a desire to extirpate the PKK.

By mid-1994 the prospects for Turkish Kurdistan were a good deal more grim than they had been in 1990. The State had taken a timorous peep at Kurdish aspirations but come to the conclusion it could not brook ethnic or cultural pluralism within its borders. With an estimated death toll now in excess of 12,000 and with the PKK revolt as far away from defeat as ever, there was little prospect of Turkey eradicating Kurdish nationalism.

What, then, may be expected during the remainder of the 1990s? Since its foundation the State has consistently been directed by the Right, either overtly as since 1983 or even when there has been a left of centre administration (a purely relative term) covertly through the pressure exerted by the armed forces. In the short run there is no indication that will change. Authoritarian leadership by the armed forces is widely respected in Turkish society, and there is a popular impatience with a liberal approach to society and nation. As a consequence there has been no serious outcry at the increasingly draconian style of the government, nor at the recent wave of arrests of intellectuals critical of the *modus operandi* of the State.

In the longer run, however, the pre-eminence of the Right, overt or covert, remains problematic. The refusal of the armed forces to allow a political solution to the Kurdish question is extremely expensive. Currently an estimated \$7 billion out of a defence budget of \$12 billion is spent on the counter-insurgency campaign. Given Turkey's current economic crisis, this is folly. The war, in 1984 fought exclusively against PKK guerrillas, is now in practice waged against the Kurdish community and as the army widens its area of brutality so it draws more Kurds into the conflict who no longer have anything to lose by supporting the PKK. It is extremely doubtful whether the army can defeat 20 per cent of the population in any meaningful way.

A sharp conflict also exists between the defenders of the Kemalist legacy of authoritarian secularism and egalitarianism, and the "New Right" that has arisen since 1983 (characterised most clearly in the Motherland Party) which consciously embodies religious strands and the landlord and entrepreneurial classes, and is willing to reward these sectors for their support. The source of this conflict is disagreement over the validity of Kemalist principles for Turkey's economic and political future. The New Right advocates much more clearly a free market economy, and accepts that some political liberalisation is the necessary concomitant of this process.

On their flank lies the Welfare (Refah) Party, which more overtly embraces Islamic values and which attracted over 20 per cent of the vote in the local elections in March 1994, mainly in the Kurdish south east. Refah is likely to remain an important force, particularly in Kurdistan, but it must be doubtful that it can displace the secular right. Support for Refah

comes from perplexity and disappointment with secular politics. While Turkey's severe economic crisis endures Refah may well continue to flourish, but this is less likely if the government can rebuild the economy.

During the 1990s the failure of the traditional parties and of the chiefs of staff to resolve Turkey's dilemmas may lead to a restructuring of party politics. The Kurdish question is set to play the central role in that political debate. By mid-1994 a New Democracy Movement was the only coherent Turkish group advocating a change of policy regarding the Kurds. Whether it is able to transform itself into an electable political force may determine future government policy regarding the Kurds.

Undoubtedly the economic dimension of the Kurdish question is crucial for its resolution. The major South East Development Project (GAP), which envisages 22 dams on the Euphrates and Tigris rivers, hydro-electric generation and irrigated agriculture, does not offer a solution. The current economic crisis must throw doubt on the State's ability to complete the project but even if it can, the project raises issues of class and national identity which lie at the heart of the south east's ills. In respect of class, 8 per cent of farming families own over 50 per cent of the land, while 80 per cent of farming families are evenly balanced between those holding up to 5 hectares and those who own no land at all. Without fundamental land reform it is not possible for the majority of farmers to benefit from GAP, yet this is something the state has repeatedly avoided because the main parties fear it would destroy the system whereby the landlord class delivers them the peasant vote.¹ GAP envisages the formation of small-holder co-operatives under state supervision but international experience suggests that co-operatives formed in this way lack the genuine co-operative motivation necessary for success and rapidly become unprofitable state-run enterprises in which the small-holders are squeezed out.

Furthermore it is difficult to see how a largely illiterate and impoverished population could benefit from the agro-industries planned for the region. The requirement is for capital and skills. Both are lacking. The average income in the Kurdish region is under half the national average. Capital, and therefore most potential benefit would lie in the hands of western Turks or foreigners, but even this possibility has dried up with the deteriorating security situation. Political progress to resolve the conflict would encourage investment, but the army prevents this possibility.

There is no chance of improving the level of skills without a major overhaul of the education provision in the Kurdish region. For the past fifty years education has been provided by unsympathetic and disgruntled Turkish teachers, and Kurdish has been completely banned from schools even though it is the mother tongue of most children. As a

¹The last attempt foundered in 1978.

result average literacy in Mardin province, hardly the worst affected province, was 48 per cent in 1990, compared with a national average of 77 per cent. Only 9 per cent of children in Kurdistan complete the secondary cycle.¹

Thus, the essential prerequisites of economic regeneration, removal of the landlord class and the creation of capital and skills are all missing. These strike at the heart of the Kurdish question in Turkey, at its strong class component (compared with Iraq or Iran), at its "under-development" (as one writer has described it)², and the state's refusal to allow education (at least at primary level) to take place in the local language for political reasons. Nothing demonstrates more clearly the close linkage between the Kurdish national question and the economic wellbeing of Turkey than the weaknesses inherent in GAP.

While the State has currently retreated from any prospect of dialogue, it is also true that Turkey's thirteen million or so Kurds lack an effective organisational framework through which to advance their concerns. The political parties, HEP and its successor DEP, provided a modest opportunity for dialogue, but on the whole the party failed to distance itself from the PKK sufficiently to have any credibility with a suspicious Turkish population. PKK endorsement of any parliamentary party is effectively the kiss of death to dialogue. On the other hand, it is difficult to attract widespread Kurdish community support without PKK goodwill. Thus any Kurdish political initiative finds itself in a bind.

Yet for any political progress it is essential that the Kurds present their case in a way that will attract a growing number of Turkish politicians. The evidence so far is that the PKK, which has achieved much by its guerrilla campaign, is inadequate for the political challenge. There are a number of reasons for this. Having held an inflexible objective of total independence during the 1980s, it will be impossible now for the PKK to dispel the belief in Ankara that it is still separatist in intent. It is currently inconceivable that Ankara will negotiate in such circumstances. Yet there have been those in the establishment, notably Turgut Ozal, who have allowed the idea of a federal republic to be aired briefly. It is possible that only a consortium of Kurdish deputies in mainstream Turkish parties would be able to nurse a process that could lead to such an eventuality, but there is no sign of this at present.

The other fundamental reason why the PKK is unable to transact a political process is because, contrary to the "populist democracy" along Marxist-Leninist lines which it claims, it is in reality a totalitarian

¹Turkey, Prime Ministry State Planning Organization, *The South East Anatolia Project (GAP): Final Master Plan Report*, vol. ii (Ankara 1990) 5.15 quoting 1987/88 official figures.

²Majeed Jafar, *Under-Underdevelopment: A Regional Case Study of the Kurdish Area in Turkey* (Helsinki, 1976).

organisation in the Stalinist tradition.¹ This has certain consequences. It generates fear within the command structure, so the membership sticks rigidly to the most recent utterances of the leader. It also means that the membership reconstructs the real world to conform with party ideology, not *vice versa*. Thus the PKK culture is the antithesis of a liberal outlook, formulaic, inflexible and probably incapable of the imaginative political strategy necessary to achieve their goals.²

The PKK has possibly already achieved its apogee. The lesson of 1992 was that, however, successful its guerrilla campaign, it cannot move into conventional combat, since Turkish forces will always have superior fire power and speed of communication, giving them the ability to concentrate superior force at any given location. Only guerrilla action can outwit this advantage.

The real test is whether the PKK can grind down Turkey's security operation because the latter (a) proves unable to defeat the PKK (b) proves unable to bear the financial burden indefinitely. In this respect the Turkish armed forces represent the most effective recruiting sergeant for the PKK. By their brutality they have made the PKK successful beyond its wildest dreams.

However, there is also a real danger that the struggle between the Kurds and Ankara will change into an intercommunal struggle between two peoples. Anti-Kurdish feeling as a result of bomb attacks is already rising, and may explode if Ankara does not resolve the issue peacefully.

Finally, there is a serious demographic dimension to the conflict. Ever since the 1930s the State has been aware that the Kurds have a much higher reproduction rate than the Turks. Previously this was offset both by emigration and by assimilation. But with growing national awareness and a persistent and substantial difference in growth,³ Ankara faces an inexorably growing Kurdish population. The Kurdish proportion has been reckoned at about 20 per cent for several years. It probably exceeded this figure some time ago and may be near 25 per cent. It will

¹ Like Stalin, or Saddam Husain, Abd Allah Ocalan has a history of executing senior aides who disagree with him or who seek to leave the PKK.

² I take Bertrand Russell's definition: "The essence of the liberal outlook lies not in *what* opinions are held, but in *how* they are held; instead of being held dogmatically they are held tentatively and with a conscience that new evidence may at any moment lead to their abandonment."

³ The crude birth rate for Kurdistan is 37 per thousand, compared with a CBR of only 26 per thousand for the Turkish part of the Republic, State Institute for Statistics, *1991 Statistical Yearbook of Turkey* (Ankara, 1992), p. 93.

continue to grow at an accelerating rate as over 50 per cent of Kurds are under the age of 15 compared with only 35 per cent of Turks.

In such circumstances the chiefs of staff are wasting their time fighting a counter-insurgency campaign. It is only when they face this fact that the Turkish state will be able to evolve a more intelligent response to the aspirations of its Kurdish minority.

Conclusion

Almost halfway through the 1990s the fate of the Kurds remains as uncertain as it did in 1990. The fundamental questions remain unresolved. Yet various characteristics have changed. Kurdish ethnic identity has unquestionably advanced in all three countries and will not disappear because of military oppression. The governments of the region may successfully contain the Kurdish challenge for years to come, although in Turkey's case that must be questionable. Yet eventually in each case the state denies itself its full economic potential by a policy of repression.

Yet, as Iraq brutally demonstrated, the ability of centralising states to liquidate opposition has greatly increased during the course of the century. Today biological and chemical weapons can instantly destroy people and livestock while leaving infrastructure standing. There is a sense therefore, with the increase in Kurdish nationalism, of a growing danger of total conflict in which the State is tempted to resort to genocide. Iraq sought to apply that solution, 1987-89. Turkey retreated from its genocidal tendencies after the suppression of the Dersim revolt in 1937. Today its deliberate destruction of the Kurdish habitat may indicate a movement in that direction again. Iran, too, may yet seek to destroy the Kurdish habitat in the border region.

One crucial factor that limits Kurdish potential is its lack of access to economic power. I mean less the question of Kirkuk's oil than the emergence of a powerful Kurdish middle class able to make a serious impact on the general economic climate of each country. The lack of a strong middle class is a serious problem for each country. At a regional level the emergence of a strong Kurdish entrepreneurial class would give the community greater influence within in each state, influence that would help towards a more liberal climate. But such developments are not yet in prospect.

Finally, the Kurds as always are on their own. The Coalition intervention in Iraq is a temporary exception. The international community is unlikely to assist the Kurdish people achieve a reasonable *modus vivendi* within each state, and the Kurdish question itself will rumble on for many years, leaving in its wake human tragedy, unfulfilled economic promise and political instability. Only shrewd political leadership of the Kurds and of their neighbours, and the disinterested

The kurdish question in the 1990s

encouragement of the international community is likely to lead the Kurdish region into the peace and prosperity it so badly needs.

Richmond
Juin 1994

LES DROITS DES MINORITÉS ET LES KURDES

Akil MARCEAU*

Les bouleversements récents de la scène internationale, l'effondrement des régimes communistes et la fin de la guerre froide en particulier, ont de nouveau mis à l'ordre du jour la question des minorités et des nationalités, longtemps négligée par les intellectuels et les politiques. La protestation des mouvements minoritaires du début du siècle ne nous a pas gardé de la dérive de mythes nationaux construits par des majorités hégémoniques.

Au cours des années récentes, les protestations minoritaires ont mis en évidence la nature totalitaire de régimes comme l'Irak, l'ex-Yougoslavie, le Rwanda, etc. Et il est maintenant de plus en plus admis que les droits des minorités nationales relèvent des droits de l'homme; c'est au nom des droits de l'homme que les rapports de la Commission et de la Sous-commission des droits de l'homme, d'Amnesty international, des ONG dénoncent les violences systématiques exercées par l'Iran, la Turquie, l'Irak et la Syrie contre leurs populations kurdes.

Dans les textes de la Société des Nations et dans les accords de paix du premier après guerre, il était question des droits collectifs des minorités dans le contexte d'un droit à l'auto-détermination aujourd'hui oublié; désormais, dans le système de l'ONU, il est par contre question

* Auteur d'un mémoire pour le diplôme de l'E.H.E.S.S, "Le Mandat français et la politique des minorités en Syrie : le cas kurde (1918-1940)", poursuit actuellement ses recherches sur les Droits de l'homme et des minorités à l'Institut des droits de l'homme-Université catholique de Lyon.

de droits individuels des minorités, plus exactement, de droits "des personnes appartenant aux minorités nationales".

Avant d'analyser ces deux conceptions du droit des minorités et de leur application au cas kurde, j'évoquerai l'histoire du statut du peuple kurde dans le cadre du droit des minorités en islam et dans l'organisation de l'Empire ottoman.

L'islam et les minorités

L'islam organise les populations sous son contrôle en trois catégories fondamentales, les Musulmans, les Gens du livre (*ahl al-kitab*) soit les adeptes des religions révélées autres que l'islam, Juifs et Chrétiens, dont le statut est celui de *dhimmis* (protégés), et enfin les idolâtres qui doivent choisir entre conversion et anéantissement.

Juifs et Chrétiens, gens du Livre, sont reconnus en tant que tels; leur statut est codifié. Rien en principe ne les différencie de la masse des musulmans, sauf dans le domaine politique. L'islam étant la dernière des religions monothéistes, tous les autres doivent l'adopter; seuls les Musulmans sont détenteurs de la vérité; les autres religions ont désormais un caractère "imparfait"¹ et "inférieur" ou "incomplet"².

A quelques exceptions près, le domaine des finances notamment, l'accès aux postes de responsabilité politique est interdit aux Gens du Livre. Ce pluralisme relatif, est décrit par Maxime Rodinson comme "un pluralisme hiérarchisé"³ ou un "pluralisme religieux sur une base inégalitaire"⁴. Le seul critère de différenciation étant en principe politique, les minorités religieuses jouissent d'une organisation autonome, civile, juridique et religieuse. L'allégeance à l'autorité est assurée par les chefs religieux, patriarches, rabbins, etc. Le système d'organisation est cependant plus tolérant pour certains rites chrétiens dissidents de Rome (les Nestoriens par exemple).

Le critère ethnique n'est pas pris en considération, mais cela ne posera de problème que tardivement. L'identification ethnique étant moins valorisée que le genre de vie ou la confession⁵, il n'est pas étrange de voir un dirigeant ou une couche de dirigeants, d'origine

¹ Pierre Rondot, "Les minorités dans l'Orient arabe aujourd'hui", *Archives du CHEAM*, s.n.l.

² Pierre Rondot, *Ibidem*

³ Voir la contribution de Maxime Rodinson, "La notion de minorité et l'islam", in : *Les minorités à l'âge de l'Etat-nation*, Paris: Fayard, 1985, pp. 91-124.

⁴ Laurent et Annie Chabry, *Politique et minorités au Proche-Orient. Les raisons d'une explosion*, Paris : Maisonneuve et Larose, 1987. p. 16.

⁵ Maxime Rodinson, *Ibidem*.

ethnique différente (et numériquement minoritaires, Saladin, d'origine kurde, et les Mamelouks en Egypte par exemple) accéder au sommet du pouvoir, et diriger la masse des Musulmans.

Il faut attendre la fin du XIXe siècle pour que l'idée d'Etat-nation, d'origine européenne, fasse irruption dans l'Empire ottoman. Chaque nationalité projette alors de se construire en Etat-nation sur les décombres d'un Empire inéluctablement voué à la désintégration. Les puissances occidentales, dont la pénétration dans les affaires de l'Empire remonte aux Capitulations, au début du XVIe siècle (accords entre François 1er et Soleiman le Magnifique, à propos de la sécurité des marchands français sur le territoire de l'Empire ottoman), suivent avec beaucoup d'intérêt les efforts des nationalités et y voient un moyen de se tailler des zones d'influence dans un Empire décadent.

Au cours du XIXe siècle, "s'eupéaniser" devient synonyme de "s'émanciper"; l'émancipation est souhaitée à la fois par les peuples soumis à l'autorité de l'Empire et par les sujets de l'Empire de souche turque, tous "victimes" d'institutions légitimées en religion, incarnées dans la personne du Sultan-Calife, autorité suprême de l'Etat, désormais considérées comme archaïques et démodées.

Il faut apporter des remèdes, remplacer ces institutions par d'autres, plus modernes et plus représentatives. Le modèle européen est choisi, parce que l'Europe porte en elle des idées révolutionnaires et incarne le succès technologique moderne.

L'ingérence de l'Occident dans les affaires internes de l'Empire se fait par l'intermédiaire des minorités religieuses et de mouvements progressistes. Chaque puissance occidentale développe une politique de clientélisme vis-à-vis des minorités, cherchant à attirer telle ou telle d'entre elles dans son orbite. Les Français se veulent légitimes protecteurs des catholiques de l'Empire, les Russes se chargent des orthodoxes, les Anglais, qui n'ont pas de minorité particulière à protéger, s'intéressent, au gré des circonstances, au sort de toutes les minorités. Ce n'est que tardivement, à la fin du XIXe siècle, que les Américains font le choix d'assister les protestants de l'Empire.

Régime des minorités dans l'Empire Ottoman

Dans l'Empire Ottoman, les règles relatives aux minorités confessionnelles s'organisent dans le système des *millet.*, terme d'origine arabe signifiant à la fois peuple, nation, communauté, confession. Toutes les communautés non-musulmanes de l'Empire doivent prêter allégeance à l'autorité suprême incarnée par le Sultan-Calife. Aussi, dans l'Empire ottoman, juifs et chrétiens se voient-ils attribuer le statut de millet.

Des Arabes ne sont pas musulmans (Chrétiens et Juifs avant la création d'Israël) et des Musulmans ne sont pas arabes (Indonésiens par

exemple), si bien qu'identification à l'Islam et identification à l'arabité sont différentes. L'identification à l'arabité est strictement définie par le lien du sang (lignage), et la notion de culture arabo-musulmane ne s'est développée qu'entre les deux guerres mondiales (thèses de Satt'i Al-Husri et plus particulièrement de Michel Aflaq).

Du fait que l'Etat s'identifie à l'Islam (est la fonction temporelle de l'Islam), aucun membre des *millet* ne peut accéder à des postes de responsabilité politique, ni servir dans l'armée; ces postes politiques et militaires sont strictement réservés à la majorité musulmane. Exclue du domaine politico-militaire, les minoritaires sont relégués dans des fonctions ou professions où ils se spécialisent, comme l'argent et autres métiers liés à la finance, la bijouterie, etc.

Ces minorités "spécialisées" connaissent un développement accéléré lors de la croissance rapide des échanges commerciaux avec l'Occident. Ce développement améliore leur position socio-économique, mais accentue relativement leur infériorité statutaire par rapport à la masse des déshérités de l'Empire. Elles deviennent des "minorités tampons"¹, ou "minorités intermédiaires"², se situant entre les détenteurs du pouvoir et la masse des déshérités, soit la majorité des musulmans, qui voient en eux "les sources de leur frustration"; ce qui "ne déplaît pas aux autorités"³.

Un autre changement atteint dans la même période le statut des autres communautés religieuses, voire parfois ethniques, qui est dû à la fois aux interventions des grandes puissances et à la réorganisation de l'Empire, avec la mise en œuvre des Tanzimat (réorganisation ou restructuration). Le gouvernement ottoman, sous la pression des grandes puissances, se voit obligé d'adopter une série de réformes, de réorganiser sur des bases "modernes" la vie de l'Empire et de garantir par voie constitutionnelle les droits des minorités religieuses⁴. Les réformes territoriales entreprises par Midhat Pacha de 1864 à 1871⁵, et institutionnalisées par un décret en 1856, aboutissent à la Constitution de 1876.

Le décret de 1856, connu sous le nom de *hatti humayoun* (écrit noble), ne fait plus référence au Coran et marque une rupture avec la tradition islamique, en proclamant l'égalité de tous les sujets de la Porte, sans tenir compte de la religion, de la langue ou de la race. Dorénavant,

¹ Laurent et Annie Chabry, *Ibidem*.

² *Ibidem*, p. 8.

³ *Ibidem*, p. 50.

⁴ Albert Hourani, *Minorities in the arab world*, London, New York-Toronto, Oxford University Press, , 1947. p. 24.

⁵ Ministère de la guerre: *Notice sur la Syrie*, Paris: Imprimerie Nationale, 1916, p. 47-50.

l'égalité politique et civile doit devenir la règle de l'ensemble des sujets de l'Empire.

Le *hatti humayoun* ne satisfait ni les Musulmans, ni les non-musulmans. Il met fin à l'autonomie des non-musulmans et à leur auto-administration, en matière surtout de statut personnel et religieux, et abolit d'autres privilèges encore. Il entraîne pour les Musulmans, la perte de la légitimité du pouvoir, qui était basée sur la religion, et la fin d'un privilège, puisque c'était au nom du fondement religieux du pouvoir que les Musulmans s'en réservaient l'accès et l'interdisaient aux *ahl al-kitab*. Ce décret fait dans les deux camps, celui de la majorité et celui de la minorité, l'objet de controverses, mais,

"en dépit de ces textes novateurs, les traits essentiels du régime des communautés subsistèrent tels quels jusqu'à la chute de l'Empire ottoman"¹.

Avec l'introduction du système des Provinces, les principautés et seigneuries n'ont plus droit de cité et doivent disparaître. Le rôle des Valis, délégués du Sultan dans les provinces, est limité à la collecte des impôts et au maintien de l'ordre; le système fiscal remplace désormais le système tributaire. La mise en place des Tanzimat entraîne de nombreux mouvements de révolte contre la politique de centralisation et d'uniformisation de la Sublime Porte.

Les Kurdes ont bien la même religion que la majorité, mais leur origine ethnique et leur langue sont distinctes. Cette différence n'est pas un obstacle au progrès et à la prospérité des populations kurdes de l'Empire. Après la bataille de Tchaldiran, en 1514, les Kurdes sunnite se sont ralliés au Sultan ottoman sunnite contre le Chah Séfévide, chi'ite. Le Kurdistan connaît à cette époque sa première division, puisqu'il est désormais partagé entre l'Empire ottoman et l'Empire persan. En contrepartie de leur alliance avec la Porte, les Kurdes de l'Empire ottoman obtiennent l'octroi d'un statut de quasi-indépendance. Une quinzaine de principautés et de seigneuries kurdes frappent alors leur monnaie et la prière du vendredi se fait au nom de leurs princes². Jalouses de leur autonomie ou de leur auto-administration, leur réaction à la volonté de transformation des structures politico-administratives de la Porte est violente et donne lieu, tout au long du XIX^{ème} siècle, à une série d'insurrections. La première est celle de Mir Mohammed, prince de la principauté Soran, en 1833. En 1840, c'est au tour du prince de la principauté de Bohtan de s'insurger contre la politique d'uniformisation de la Porte, qui met en danger ses prérogatives. La dernière de la série est celle du Cheikh Obeïdullah, en 1880, en réaction à la centralisation et à la laïcisation.

¹ Laurent et Annie Chabry, *Ibidem*, p. 54,

² Basile Nikitine : *Les Kurdes*, Paris: Ed. d'aujourd'hui, 1956, p.185.

La Sublime-Porte n'a jamais attribué le statut officiel de *millet* aux sectes dissidentes de l'Islam orthodoxe, Alaouites, Druzes, Ismaïlites, mais leur a laissé jouir, dans les zones inaccessibles où elles se trouvaient, d'un statut de *millet* de fait. Les doctrines dissidentes se sont en effet développées surtout aux XI^e et XII^e siècles. La région située entre Croisés et Musulmans étant devenue une sorte de *no man's land*, des communautés montagnardes ont pu s'y réfugier et pratiquer des rites traditionnels moyennant un tribut payé à l'Empire ottoman. En échange, celui-ci ne s'immisçait pas dans la gestion interne des communautés dissidentes.

La volonté de la Porte de se doter d'un système territorial moderne n'a pas facilité la gestion des affaires dans les provinces lointaines et n'a pas réussi à empêcher l'intervention des puissances occidentales.

Des Traités de Sèvres et de Lausanne à la fabrication des minorités nationales¹

Désormais, seul l'Etat-nation, calqué sur le modèle européen, permet aux peuples de l'Empire de s'émanciper et d'accéder à la modernité. La fin de la Première Guerre Mondiale et la victoire des Alliés sur l'Empire ottoman, marquée par la signature de l'armistice de Moudros, en octobre 1918, est officialisée en 1920 par le traité de Sèvres, qui consacre le partage de l'Empire ottoman. Néanmoins, la compétition continue entre puissances alliées, chacune essayant d'agrandir le plus possible sa zone d'influence par des moyens diplomatiques et militaires. Elles signent différents traités après l'armistice et apportent leur soutien aux mouvements d'indépendance. Les grandes puissances ne sont toutefois pas les protagonistes directs de cette guerre de partage en zones d'influence. Elles sont "expérimentées" et "respectables"². Le rôle est confié à leurs clientèles respectives, à qui l'on fait croire que leurs aspirations nationales seront satisfaites.

Dans cette optique, les Anglais permettent, aux forces navales grecques de débarquer à Smyrne le 15 mai 1919, ce qui entraîne de nombreux massacres de civils. Pour les mêmes raisons, les Anglais ne font rien pour empêcher les insurrections kurdes qui se déclenchent

¹ A ce sujet, nous avons consulté: "Le traité de paix entre les puissances alliées et associées et la Turquie, signé à Sèvres le 10 Août 1920", Paris: Publication du Ministère des Affaires étrangères, 1920 et "La conférence de Lausanne sur les affaires du Proche-Orient (1922-1923)", Paris: Publication du Ministère des affaires étrangères, 1923.

² J. Arnold Toynbee, *The western question in Greece and Turkey*, London. Bombay. Sydney: Constable and company LTD, pp. 38-39. 1923.

dans différents points du Kurdistan¹. Par ailleurs, des volontaires arméniens s'engagent dans la Légion d'Orient et se battent aux côtés des troupes françaises, parce que la création d'un foyer national leur a été promis. Les Français doivent cependant abandonner cette région, sous la pression des nationalistes turcs et arabes. Cet abandon occasionne de nouveaux massacres d'Arméniens².

Dans l'examen des traités de paix qui officialisent le partage de l'Empire ottoman, il est remarquable qu'à la différence des territoires et provinces européens, le tracé des frontières est arbitraire et ne suit que les intérêts politiques et économiques des grandes puissances.

Le Traité de Sèvres consacre dix-huit articles à la ville de Smyrne (art. 65 à 83), mais, sauf pour cette ville, aucune consultation populaire n'est prévue à propos de la délimitation des frontières. La souveraineté est transférée au gouvernement grec (art. 69), et, après une période de cinq ans qui suit la signature du Traité, une simple majorité de voix au parlement local, permet d'incorporer définitivement la ville au royaume de Grèce (art. 83).

Le même traité boucle l'affaire du Kurdistan ottoman en trois articles (le sort du Kurdistan persan n'est pas abordé dans le Traité). Et dans ces trois articles (art. 62 à 64), il n'est question que d'un Kurdistan petit³ et conditionnel. L'article 27, traitant de la frontière entre la Turquie et la Syrie, ampute le Kurdistan ottoman des régions kurdes d'Urfa, Eintab et Mardin, qui doivent être attribuées à la Syrie. Le Kurdistan est aussi amputé (même article 27. alinéa 3) de la Haute-Mésopotamie (actuel Kurdistan irakien), qui doit être incorporée à l'Iraki-Ajem (les deux provinces arabes de Bagdad et Bassorah), placé sous mandat britannique par l'article 22 du Pacte de la Société des Nations, en 1922.

Les aspirations des populations du Kurdistan sont traitées en ces termes :

"La population kurde, dans les régions visées à l'article 62, s'adresse au Conseil de sécurité de la Société des Nations en lui montrant qu'une majorité de la population dans ces régions désire être indépendante de la Turquie." Ce "désir" de la population ne suffit pas à lui seul : il faudrait que "le Conseil estime alors que cette population est capable de cette indépendance" et "recommande de la lui accorder" (art. 64).

La section VII du Traité, en ses quatre articles (art. 94 à 97), règle le sort de la Syrie, de la Mésopotamie et de la Palestine; il place la

¹ Robert Olson, *The emergence of Kurdish nationalism and the Sheikh Said rebellion 1880-1925*, Austin : University of Texas Press, pp. 50-51, 1989.

² Claude Mutafian, "La Cilicie turquifiée par la France", s.d.

³ *Les Massacres kurdes en Turquie*, Le Caire: publication de la Ligue nationale kurde (Hoybun), 1928.

Mésopotamie avec la région de Mossoul ainsi que la Palestine, sous Mandat britannique, la Syrie, avec le Liban et les régions kurdes d'Urfa, Eintab et Mardin sous Mandat français.

Cependant, les rapports de force changent dans la région, les troupes kémalistes obligent les Français à se retirer de la Cilicie et dominent les forces grecques. Un échange de populations s'opère entre Turcs et Grecs (650.000 musulmans, contre 1.200.000 chrétiens)¹. Un nouveau traité, le Traité de Lausanne, rend caduc celui de Sèvres; il est négocié et conclu le 24 juillet 1923. Cette fois, en l'absence de délégation kurde, il n'est question que de minorités religieuses non-musulmanes. Depuis la signature de ce Traité, le Kurdistan est définitivement partagé entre quatre entités étatiques : la Turquie, la Syrie, l'Irak et l'Iran.

C'est ainsi qu'avec la fabrication d'Etat-nations, les populations kurdes du Proche Orient sont devenues des "minorités nationales" avec toute l'ambiguïté inhérente à ce terme nouveau.

Protection des droits des minorités dans les structures de la SDN et de l'ONU

Historiquement, les premiers traités de protection des minorités ont concerné des minorités religieuses dans l'Europe du XVe siècle (après la Réforme qui a créé des minorités religieuses), et, à la même période, dans l'Empire ottoman par suite des Capitulations. Des traités bilatéraux et multilatéraux voient ensuite le jour. C'est le cas notamment du Traité de Wesphalie, en 1648, concernant les Protestants et les Catholiques, et celui de Berlin, du 13 juillet 1878, concernant les minorités religieuses de l'Empire ottoman, suivi de nombreux autres traités bilatéraux en Europe centrale et orientale. Tous ces traités et conventions sont considérés comme des normes positives que la Société des Nations prend à son compte, étendant le système de protection des minorités pour y inclure les minorités ethniques et linguistiques. Toutefois, la Société des Nations n'impose pas aux Etats membres une solution générale qui pourrait être appliquée à toutes les minorités. La tendance de l'époque est plutôt de résoudre la question des minorités au cas par cas dans les pays vaincus à la fin du premier conflit mondial. Le Pacte de la Société des Nations, dont le projet a été défini par les quatorze points wilsoniens, prévoit dans son article 22, la naissance d'une nouvelle formule d'occupation de territoire *adaptée* à l'esprit du temps, le mandat. Alors que l'ancien système de colonisation et de protectorat ne connaissait que deux acteurs, Etat colonial-Etat

¹ Pour les chiffres, voir l'article de G. Chaliand sur les minorités : *Le Monde*, 11 juillet. 1992.

colonisé ou Etat protecteur-Etat protégé, le nouveau système en prévoit un troisième, la Société des Nations. En vertu de l'article vingt-deux du Pacte, "la tutelle des peuples non encore capables de se diriger eux-mêmes dans les conditions difficiles du monde moderne" est confiée aux "nations développées" qui "exerceraient cette tutelle en qualité de mandataire et au nom de la Société des Nations" jusqu'au moment où "ils seront capables de se conduire seuls"¹.

C'est ainsi que la France et la Grande Bretagne sont chargées, au nom du système mandataire, de la gestion des territoires détachés de l'Empire ottoman. La Syrie et le Liban sont placés sous Mandat français, l'Irak, la Cisjordanie et la Palestine sont placés sous Mandat Britannique. Le tracé de frontières entre les Etats nouvellement créés, Irak, Syrie et Turquie, partage et "minorise" la population kurde à l'intérieur des ces entités étatiques.

Seul le sort du Kurdistan méridional (Kurdistan irakien) suscite l'intérêt de la Société des Nations, et est donc internationalisé. Le sort du Kurdistan iranien est exclu du débat, l'Iran ne s'étant pas allié aux puissances de l'Axe. Une autre partie du Kurdistan est annexée à la Syrie par des accords frontaliers bilatéraux conclus entre la France, au nom de la Syrie, et la Turquie, dont le premier est signé à Londres le 21 mars 1921². Lors de la fixation de la frontière entre la Turquie et l'Irak, les deux parties ne parvenant pas à un accord, Lord Curzon, au nom du gouvernement britannique, se dit prêt à confier la solution de la question à un tribunal indépendant, la Société des Nations. "L'affaire de Mossoul" est donc portée devant le Conseil de la Société des Nations³ qui décide, le 30 septembre 1924, d'envoyer une Commission d'enquête sur place. Cette Commission arrive le 27 janvier 1925 à Mossoul, et publie, après investigation sur le terrain, un rapport détaillé. On peut y lire :

"Les Curdes (sic) forment la majorité de la population; ils ne sont ni Turcs ni Arabes; ils parlent une langue aryenne." Et encore : "Il devra être tenu compte des vœux émis par les Curdes, qui demandent que des fonctionnaires de race kurde soient désignés pour l'administration de leur pays, pour l'exercice de la justice et pour l'instruction dans les écoles, et que la langue kurde soit la langue officielle de ses services."⁴

¹ Pierre Renouvin, *Le Traité de Versailles*, Paris: Flammarion, 1969.

² Pour plus de détails, nous renvoyons à notre mémoire de diplôme de l'EHESS, *Le Mandat français et la politique des minorités en Syrie : le cas kurde (1918 - 1940)*, sous la direction de M. Robert, Paris, 1993.

³ Pour plus de développement, voir Charles A. Hooper, *l'Irak et la Société des Nations*, A. Pedone, Editeur, Paris, 1927

⁴ Pour le texte intégral, voir *Ibid.*

La Commission suggère en outre l'envoi d'un représentant de la Société des Nations dans les régions kurdes en Irak. Dans sa séance du 19 septembre 1925, le conseil de la Société décide de porter l'affaire devant la Cour permanente de Justice pour un avis consultatif. La Cour fait connaître son avis en précisant que les deux parties, Turquie et Grande-Bretagne, doivent se conformer à la ligne frontalière prévue par l'Accord de Lausanne (art. 3, alinéa 2). Le Kurdistan méridional est ainsi définitivement rattaché à l'Irak et la question kurde désinternationalisée.

Si les vœux de la Commission de la SDN avaient été appliqués, le Kurdistan méridional aurait connu un régime d'Etat autonome, placé ni sous l'autorité turque, ni sous mandat britannique, mais sous l'égide directe de la SDN. Aujourd'hui encore, les spécialistes de la question des minorités, et avec eux les responsables des formations politiques kurdes en Irak, posent la question de savoir si les conventions de la SDN, ancêtre de l'ONU, sont applicables aux minorités. Le Secrétaire Général de l'ONU a donné la réponse suivante :

"En regardant le problème dans son ensemble, il ne paraît pas douteux que tout le régime de protection des minorités était en 1919 partie intégrante du système établi pour régler les suites de la Première Guerre Mondiale et créer une Organisation internationale, la Société des Nations... En considérant le tableau d'ensemble, on est donc amené à conclure que de 1939 à 1947, l'ensemble des circonstances a changé dans une telle mesure que le système d'une façon générale doit être considéré comme ayant cessé d'être en vigueur."¹

Depuis la deuxième guerre mondiale et la création de l'ONU, les Etats, au nom des notions de souveraineté nationale et d'intégrité territoriale sont réticents lorsqu'il s'agit de droits des minorités. Cette méfiance des Etats est due au comportement des minorités allemandes durant le dernier conflit mondial. Quant à l'ONU, les droits collectifs n'ont plus de place dans ses textes, il est désormais question de droits individuels, de droits de l'homme. Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes est mentionné à deux reprises dans la Charte de l'ONU, dans les articles 1 et 55. L'article 55 proclame :

"L'égalité des droits des peuples et leur droit à disposer d'eux-mêmes" et "le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion".

La Déclaration universelle des droits de l'homme proclame, dans son deuxième article, l'égalité des droits

¹ Cité par Isse Omanga Bokatola : *L'Organisation des Nations unies et la protection des minorités*, Bruylant, Bruxelles, 1992, pp. 68-69.

Les droits des minorités et les Kurdes

"sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou toute autre situation..."

A partir des années soixante, avec l'adoption de la résolution sur la décolonisation, le 14 décembre 1960, le principe du Droit des peuples à l'auto-détermination devient un Droit qui concerne seulement les peuples qui avaient été colonisés par un Etat occidental et par l'Afrique du sud raciste. Plusieurs organes de l'ONU se sont penchés sur la question des minorités et une structure spécifique a été créée à ce sujet : la Sous-commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités. Deux Pactes internationaux, qui complètent la Déclaration universelle des droits de l'homme, ont été votés à l'unanimité par l'Assemblée générale, en 1966 : un Pacte relatif aux droits économiques et sociaux et un Pacte international relatif aux droits civils et politiques. Le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes est mentionné dans les articles premiers des deux pactes internationaux. Quant à l'article 27 du Pacte relatif aux droits civils et politiques, il énonce :

"Dans les Etats où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue."

La dernière évolution en date concernant les droits des minorités dans les structures onusiennes est "La Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques". Adopté le 18 décembre 1993 par l'Assemblée générale de l'ONU, ce texte encourage en neuf articles les Etats à protéger, par des mesures législatives, l'identité nationale, culturelle, religieuse ou linguistique. En vertu de ce texte (art. 2, alinéa 5) les personnes appartenant à des minorités nationales ont le droit d'établir des contacts avec les autres membres de leur groupe au-delà des frontières. Néanmoins, l'art. 8, alinéa 4, met une restriction à ces droits lorsque leur exercice pourrait se révéler contraire à la souveraineté, à l'intégrité territoriale et à l'indépendance politique des Etats.

Malgré toute la littérature relative à la protection des droits des minorités, malgré les traités et conventions internationaux qui protègent les droits des minorités, les Etats qui se partagent le territoire kurde se montrent impassibles. La Turquie, l'Irak, l'Iran et la Syrie sont membres de l'ONU et ont donc signé sa Charte. Lors de la vingt-sixième session de l'Assemblée générale (1971), les quatre pays ont, comme s'ils

n'étaient pas concernés, réaffirmé leur soutien à la résolution 1514 du 14 décembre 1960 sur la décolonisation.

Le droit des peuples minoritaires devient, dans le contexte du deuxième après guerre, celui d'un "colonialisme interne", et la question des minorités est désormais "désinternationale". Les Kurdes de Turquie, d'Iran et de Syrie ne jouissent d'aucune existence officielle, et aucun droit constitutionnel ne leur est accordé. Quant aux Kurdes d'Irak, leur existence est légalement reconnue par l'article 3 de la Constitution, adoptée lors de la proclamation de la République, le 14 juillet 1958¹. Mais en dépit de cette reconnaissance constitutionnelle des Kurdes irakiens, on connaît le sort que les régimes irakiens successifs leur ont réservé.

Depuis la formation de l'ONU, un seul texte de l'Organisation fait mention des Kurdes, la Résolution 688. Votée le 5 avril 1991, cette résolution d'inspiration française, est sans précédent à un double titre. Pour la première fois depuis la création de l'ONU, le Conseil de Sécurité est saisi du sort des Kurdes et vote une résolution en leur faveur. Cette résolution est aussi la première dans l'histoire de l'ONU à préconiser "l'ingérence humanitaire" dans "les affaires internes d'un Etat".

C'est en dehors des instances de l'ONU que des résolutions, à connotation politique, ont été adoptées en faveur des Kurdes; il s'agit surtout de résolutions du Parlement européen. La Turquie étant membre du Conseil d'Europe, la plupart des résolutions du Parlement européen concernent la minorité kurde de ce pays. Néanmoins, la résolution adoptée le 12 juin 1992 par le Parlement européen "sur les droits du peuple kurde", présentée par Jas Gawronski, est la seule résolution couvrant l'ensemble de la population kurde dans les quatre Etats, Irak, Iran, Syrie et Turquie; elle demande qu'une autonomie soit accordée aux Kurdes au sein des Etats concernés.

Nous pouvons résumer notre propos de la façon suivante.

Au début du XXème siècle et durant la période de l'entre-deux-guerres, il est question du droit du peuple kurde à l'auto-détermination, de son droit à disposer de lui-même. Durant la période postérieure à la Deuxième Guerre Mondiale, les aspirations des Kurdes et leurs droits sont réduits à des droits de l'homme et à des droits de minorités, c'est-à-dire à des droits catégoriels, comme les droits de l'enfant, de la femme, des handicapés. Il s'agit désormais des droits des minorisés.

Dans "Réflexion sur la question juive", J. P. Sartre écrivait :

"Le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour juif...
c'est l'antisémitisme qui fait le Juif."

¹ Ismet Cherif Vanly, *Le Kurdistan irakien entité nationale*, La Baconnière, Neuchatel, 1970, pp. 81 - 85.

Les droits des minorités et les Kurdes

Une minorité n'est ainsi minorité que parce qu'elle est vue comme telle par la majorité. Résoudre le problème des minorités consiste dès lors d'abord à réconcilier l'Etat et sa minorité. La solution a été trouvée par certains Etats (Espagne, Canada, Belgique, Suisse), le conflit du Sahara occidental est en voie de solution, la question palestinienne est en cours de règlement. L'un des obstacles que rencontrent les Etats dans le règlement de leurs relations avec leurs minorités est la faiblesse de leurs structures politiques et la vulnérabilité de leur économie; ils sont incapables d'assimiler leurs minorités, et gèrent la crise minoritaire. Depuis la création du mini-Etat kurde au Kurdistan irakien, la Turquie, l'Iran et la Syrie se rencontrent régulièrement pour "endiguer" le problème dans le nord de l'Irak, et ne servent pas d'exemple à leurs propres minorités Kurdes. Il suffirait de faire preuve d'imagination politique, pour changer l'ordre du jour de ces réunions tripartites et les orienter vers une réflexion sur les moyens d'une meilleure harmonie de leurs sociétés et d'une paix régionale stable.

Paris
Août 1994.

**LA CRUAUTÉ ET LE SILENCE EN PERSPECTIVE
OU
LES SIMPLIFICATIONS ET MANIPULATIONS DE KANAN MAKIYA**

Fawwaz N. TRABULSI

Dans son nouvel ouvrage, *Cruelty and Silence : War, Tyranny, Uprising and the Arab World* (Norton, 1993, 367 p.) Kanan Makiya raconte l'histoire de l'occupation irakienne du Koweït, et du soulèvement de mars 1991 contre le régime du Ba'th, au travers d'une série de récits personnels poignants*. En dépit de sa crédulité, de son dilettantisme, de ses exagérations en tant que reporter et interviewer (qu'Eqbal Ahmad a signalés dans sa recension de l'ouvrage lors de sa parution aux Etats Unis)¹, les lecteurs se rendent compte que, tout en dénonçant la violence et la cruauté du régime irakien, Makiya n'en oublie pas pour autant la violence et la cruauté de ses victimes, rebelles kurdes et rebelles méridionaux. Ils retiendront aussi sa critique de la solution islamiste chi'ite pour l'Irak, son avertissement à propos du sectarisme, et son appel à l'opposition irakienne, où il l'adjure d'œuvrer à une identité irakienne commune plutôt que de se prêter à une compétition entre victimes pour décider qui a le plus souffert. Beaucoup de lecteurs apprécieront aussi les pages consacrées aux atteintes persistantes aux Droits de l'homme dans d'autres pays arabes (Arabie Séoudite, Syrie, Liban, Yémen, etc.), exercice peu fréquent dans les écrits de l'opposition irakienne.

* Traduit de l'anglais par Alban Albini. Les passages du livre de Kanan Makiya cités par Fawwaz Trabulsi sont aussi traduits de l'anglais par Alban Albini.

¹ Voir "La question de l'Irak", *The Nation*, 9-16 août 1993, pp. 178-181.

Il devient pourtant rapidement manifeste que le reportage de Makiya est l'occasion d'une série de réflexions et de diatribes sur deux leitmotifs : la "cruauté" inhérente à la culture arabe, et le "silence" des intellectuels arabes sur les horreurs de la dictature irakienne. Ainsi, une intelligentsia arabe "dépourvue de morale" - au mieux passive face à la culture de la "cruauté" - est tenue responsable de l'existence et du maintien du régime irakien. "Des leaders comme Saddam Hussein, écrit Makiya, fleurissent dans le silence de l'intelligentsia arabe face à la cruauté. Ils sont aussi *créés par ce silence.*" (p. 325) Cette dernière phrase n'est pas qu'une figure de rhétorique; elle caractérise une représentation dans laquelle les "facteurs" culturels, transformés par Makiya en stéréotypes, sont situés au fondement des réalités matérielles et de la conduite des hommes.

On pourrait au minimum attendre de l'auteur une certaine cohérence avec lui-même à propos de ce rôle attribué à l'instance culturelle; en réalité, le très "culturaliste" Makiya fait preuve d'une interprétation très politisée et paranoïaque des choses culturelles. Durant une visite de la capitale irakienne, le poète Mahmoud Darwish se souvenant des vers d'un poète arabe classique auquel Bagdad apparaissait comme une lune, parle de la "lune de Bagdad" et utilise cette image comme titre d'un article paru par un hebdomadaire publié à Paris, *Al-Yawum al-Sabi*. Kanan Makiya décide qu'il s'agit d'un attribut ou mieux d'un tribut rendu à Saddam Hussein, et accuse Mahmoud Darwish de "forcer la louange et les remerciements à la 'lune de Bagdad' (Saddam Hussein?)" (pp. 310-611). Le point d'interrogation ne parvient pas à cacher une manipulation frauduleuse.

Makiya prétend combattre l'habitude, très répandue dans le monde arabe, de renvoyer la responsabilité de tous les maux sur l'Occident, mais renvoie mécaniquement la responsabilité de tous les maux sur le nationalisme arabe et sur des traditions "culturelles" arabes profondément enracinées. Toute critique des positions et de la politique des puissances occidentales est ainsi rejetée au nom du chantage à une perspective "de la conspiration". Le résultat de cette attitude est un amalgame brouillon qui combine naïveté et mauvaise foi, manipulation des citations et des preuves et diffamation, tout cela mêlé à une représentation manichéenne et stéréotypée, tout à la fois, des cultures arabes et occidentales et des relations entre Arabes et Occidentaux. La méthode critique de Makiya consiste à prouver qu'il a raison en disant que tous les autres ont tort. Sa démonisation du nationalisme arabe devient rejet nihiliste de tout ce qui est arabe.

"Les intellectuels arabes" est un terme générique qui couvre des catégories diverses et contradictoires par le statut social, la représentation du monde, les positions par rapport aux régimes en place. A l'heure présente, beaucoup de nos dirigeants sont des intellectuels, particulièrement dans ces régimes dirigés par des partis qui s'auto-proclament avant-gardistes et responsables de l'éducation de

peuples affectés de trois maux, "la pauvreté, l'ignorance et la maladie" (Michel 'Aflaq). Beaucoup d'autres intellectuels arabes ont pour fonction de légitimer les régimes en place. Mais la catégorie la plus nombreuse des intellectuels arabes est sans doute actuellement située dans une position technocratique intermédiaire et ambivalente entre Etat et société. Pourtant, les intellectuels qui attirent les foudres de Makiya appartiennent à cette catégorie d'intellectuels dissidents et critiques qui, par leur production intellectuelle, leurs œuvres littéraires, et leurs positions publiques ont cherché à conserver une certaine indépendance vis-à-vis des régimes en place. En réalité, Adonis, Mahmoud Darwish, Edward Said, Muhammad 'Abid al-Jabiri, Sadiq al-'Azm, Abd al-Rahman Munif, etc., partagent des traits *exactement contraires* à ceux que Makiya leur attribue. (i) Ils sont prolixes dans leur critique radicale de différents aspects de la réalité et de la société arabes, de la culture dominante et de la politique, quelques fois au point de l'auto-flagellation. (ii) Aucun d'eux ne professe le nationalisme arabe ou ne peut être considéré comme un nationaliste arabe, intellectuellement ou politiquement. Inutile de dire que Makiya ne prend pas la peine de discuter l'une quelconque de leurs œuvres majeures et les juge en fonction de positions prises durant la guerre du Golfe. En fait cette catégorie d'intellectuels est pour Makiya doublement gênante : ils sont critiques des réalités arabes et de la politique impérialiste occidentale, ils se sont opposés à la guerre menée par les américains en 1991 tout en maintenant leurs critiques à l'égard du régime irakien.

Voici un exemple de construction de stéréotypes culturels et de renversement des choses au cours d'une argumentation futile et qui s'auto-détruit. Makiya se demande pourquoi si peu d'Arabes ont exprimé si peu de sympathie pour le sort du Koweït occupé (pp. 42-47). En réalité, beaucoup de citoyens arabes ordinaires ont volontiers répondu à cette question lorsqu'ils étaient interrogés par les médias durant la crise du Golfe, mais Makiya n'en tient pas compte. Ils exprimaient alors un sentiment d'injustice en présence d'une minorité fabuleusement riche dilapidant ses richesses au moment où des millions d'arabes meurent de faim, où il y a tant à faire pour le développement du monde arabe dans son ensemble; ils disaient leur mécontentement à l'égard de sheiks du pétrole qui perdaient des millions dans les casinos des capitales européennes pendant que des soldats irakiens mouraient à cause d'eux sur le front, sans parler des Palestiniens de l'*intifadah*. Mais l'ex-troskyste a depuis longtemps rejeté de telles minables considérations matérielles en faveur d'une intellectualisation sublimée. Ces manifestations concrètes de conflits d'intérêts sont ramenées à un "préjugé" dont les racines remontent à la tradition culturelle arabe de l'*hija* (satire). Makiya nous entraîne dans une visite (mal-)guidée de la poésie arabe, depuis le grand al-Mutanabbi au Xe siècle, réduit à un poème vengeur contre Kafour, ancien esclave dirigeant de l'Egypte, jusqu'au poète syrien contemporain Nizar Qabbani, cité dans un poème

contre les riches du pétrole. Mais, la tradition de l'*hija*, à laquelle Makiya attribue l'hostilité des Arabes pour les Koweïtiens, *existant dans toutes les cultures*, que reste-t-il de la gymnastique culturelle de Makiya?

En fait toutes les occasions sont bonnes pour donner des coups. Edward Said, ayant signalé les préjugés engendrés par l'absence de traduction en Occident de beaucoup de bons travaux littéraires arabes, se trouve lui-même accusé de rendre l'Occident responsable du "désordre créé par Saddam Hussein". Les éditeurs arabes sont en outre appelés à témoigner de l'état misérable du livre arabe et du déclin du niveau culturel du lecteur arabe. Un éditeur parle "du petit nombre de lecteurs arabes relativement à l'Occident", comme si quiconque avait prétendu le contraire, ou comme si la comparaison avait un sens! Un libraire libanais de Paris fouille plus profondément encore et termine son enquête par une brillante découverte freudienne : "Le problème remonte à la petite enfance." Tout cela pour réfuter Said qui prétend que la scène culturelle arabe est florissante (pp. 280-1). Je confesse ma totale incapacité à entrevoir une relation entre l'existence ou la non-existence d'œuvres littéraires arabes dignes de traduction et la condition misérable du livre arabe, aberrations telles que censure et assassinat d'écrivains y compris¹! Le fait est que le système intellectuel ultrasophistiqué de Makiya ne peut concevoir une situation - si fréquente au cours de l'histoire qu'elle doit être considérée comme la règle plus que l'exception - où l'art et la littérature jouent le rôle de dernier refuge de la résistance, et de dernière source de l'espoir dans les crises générales et même dans les effondrements culturels.

D'autres affirmations ne sont que des préjugés semi-racistes. Nous sommes ainsi informés que "la majorité des arabes" croit dans des oiseaux imaginaires qui ont vaincu les Ethiopiens à l'époque pré-islamique et pourraient de la même façon vaincre l'armée de M. Bush, et que les intellectuels arabes n'ont, bien entendu, presque rien fait pour éliminer ce mythe (p. 160). Quelle preuve Makiya apporte-t-il pour étayer cette affirmation grandiose qui touche des dizaines de millions d'individus? Aucune sauf que que ces oiseaux imaginaires sont mentionnés dans le Coran. Un même raisonnement pourrait établir que "la majorité des occidentaux" croient que l'homme peut marcher sur l'eau!

Dans une telle situation comment peut-on concevoir l'existence d'intellectuels arabes laïcs? En voici une preuve : "Fawwaz Trabulsi, un libanais de la gauche laïque a parlé des masses arabes 'qui n'ont pas

¹ Aurait-il voulu approfondir le sujet, Makiya aurait pu parler d'un facteur important dans le déclin de la lecture, l'extension rapide de la consommation de produits télévisés et vidéo, et de jeux vidéos. Les taux les plus élevés de consommation se situent dans les pays arabes pétroliers et dans les générations nouvelles, ce qui pose la question de "l'impérialisme culturel", que cela plaise ou non.

oublié que leur principal ennemi est les Etats Unis', avec leur 'culture agressive', et 'le mépris colossal dont ils font preuve pour leur identité religieuse et culturelle, l'islam.'" (p. 279) Makiya a supprimé de la phrase les mots suivants en italique : "...leur principal ennemi est les Etats Unis, dont ils rencontrent quotidiennement les intérêts sous la forme des diktats du Fonds monétaire, d'Israël, d'une culture agressive" (*Middle East Report*, p. 32). Il n'a, bien entendu, pas de temps à perdre avec des trivialités comme les relations économiques, le pétrole, les termes de l'échange, le développement, la distribution des richesses, la justice sociale, etc. Selon lui, l'Occident est une entité bienfaitrice, altruiste, non-intéressée qui progressivement s'affine pour devenir pure Culture. J'aurais certes pensé qu'être laïc est une chose, respecter les croyances religieuses et la culture des gens une autre. Autant que je sache, laïcité signifie séparation de l'Etat avec ses institutions de la religion avec ses institutions. Mais le même Makiya, laïc inconditionnel, qui condamne les intellectuels laïcs arabes pour manquement à leur laïcisme, les condamne aussi pour n'avoir pas inconditionnellement soutenu les *intifadah(s)* irakiennes de mars 1991, alors que lui-même critique les rebelles irakiens du sud pour avoir lancé le slogan *Gouvernement du shi'isme ja'afarite* pour tout l'Irak (p. 94).

En réalité, la logique de Makiya est en creux celle même des islamistes; l'un et les autres cherchent à établir le caractère unique de la culture islamique; le premier pour prouver son infériorité débilante, les seconds pour établir son hermétique exclusivité. "La cruauté" serait ainsi une qualité spécifiquement arabe. Makiya est tout simplement horrifié par le fait que des soldats irakiens qui ont envahi le Koweït aient mangé, dormi, et déféqué dans les mêmes pièces qu'ils occupaient (p. 32)¹. Croira-t-il que les soldats israéliens qui ont occupé le Liban en 1982, ont déféqué dans les monastères, les églises, les centres culturels (le CERMOC français par exemple), et à l'aéroport international de Beyrouth? Cette habitude "culturelle" israélienne ne justifie pas vraiment la conduite des soldats irakiens au Koweït, et n'explique d'ailleurs pas non plus le conflit israélo-arabe! Le machisme arabe est aussi constitué en une espèce unique de machisme; Makiya ne pouvant exprimer son opposition à la condition humiliante de la femme arabe sans construire un fantasme violeur professionnel et officiel, relevant de la culture arabe, et faisant des mâles irakiens voire arabes, ses complices en raison de l'attachement au code de l'honneur (p. 291). Ce cours de culture comparée nous offre finalement une réflexion minutieuse sur les attitudes culturelles différentes, arabes et occidentales, relatives au fait de péter et roter en public.

On aurait pu penser que cet appel aux Arabes à regarder leurs propres maux, et à arrêter de blâmer les autres, déboucherait sur un

¹ Pour le bienveillant Makiya, cela explique que les Koweïtiens pensent que les Irakiens puent.

appel à la régénération et à la libération culturelle arabe. Pas le moins du monde. Les Irakiens, quant à eux, seront libérés et démocratisés par nul autre que les troupes du général Schwarzkopf!

Que Makiya ait choisi une autre culture au point de s'identifier à elle, est bien entendu son affaire. Qu'il considère *tout ce qui est problématique* dans la culture et la civilisation occidentales comme un ensemble de vérités absolues est une maladie symptomatique des *parvenus*. Mais adopter une position imméritée de supériorité qui ne puisse s'exprimer qu'en jugeant la culture arabe et islamique à l'aide de stéréotypes aussi vulgaires, ne peut s'accepter. Dans son infatuation pro-occidentale et sa réduction de tout au culturel, Makiya répond de manière pavlovienne à toute critique arabe des attitudes et politiques des Etat occidentaux, en vous rembarant d'un : "La culture occidentale est meilleure que l'arabe". Oui, M. Makiya, la culture occidentale actuelle (c'est-à-dire après les horreurs de deux guerres mondiales et après la Shoah!) est infiniment plus tolérante et pluraliste que la culture arabe, et infiniment plus avancée. C'est en réalité la raison principale pour laquelle tant d'intellectuels arabes (naïfs) ont demandé et continuent à demander à l'Occident d'être fidèle à ses traditions dans sa relation au monde arabe, d'être aussi universel qu'il le prétend dans ses valeurs.

Il se fait que la démocratie chez soi s'accommode facilement chez les autres du colonialisme, de la guerre, du pillage, des théocraties, des régimes répressifs et des dictatures; pour ne pas dire qu'elle s'en nourrit. C'est particulièrement vrai du monde arabe. Bien des lecteurs seraient reconnaissants à Makiya de citer, dans l'histoire moderne du Proche Orient, un seul cas où une puissance occidentale est intervenue pour défendre ou imposer un gouvernement élu démocratiquement. La seule chose connue est leur rôle dans l'encouragement des coups d'Etat, le soutien des dictateurs, la défense des oligarchies. Ce serait à Makiya de montrer que les puissances occidentales, avec leurs multinationales, leurs pétroliers, leurs fabricants et marchands d'armes, ont davantage intérêt à mettre en place *dans notre région* des mécanismes électoraux et des institutions démocratiques complexes - avec leur dédale de commissions et sous-commissions parlementaires, de règles transparentes, d'auditions et de contrôles financiers - que de maintenir et de se fier à des monarques absolus, sheiks, et autres autocrates qui peuvent signer des contrats de dizaines de milliards de dollars en quelques minutes! Jusqu'à preuve du contraire, est vraie la formule de Noam Chomsky - autre "ami des intellectuels arabes" sujet aux dénigrements de Makiya dans *Cruauté et silence* - que lorsque les profits sont en jeu, les Droits de l'homme et la démocratie ne sont même pas à l'ordre du jour.

Makiya est révolté et horrifié par la cruauté et la violence *sous-développée* de nos pays. A juste titre. Nous le sommes tous. Mais est-ce une raison suffisante pour être si insensible, pour ne pas dire admiratif de la cruauté et de la violence lorsqu'elles prennent la forme

d'un *génocide électronique propre*, ce qui a été le cas il y a quatre ans de son pays et de son peuple?

Ne peut-on admirer la civilisation occidentale, et chercher à imiter tout ce qu'il y a en elle de positif sans adopter l'identification infantile de Makiya, qui plutôt que d'ouvrir aux dures leçons des *conditions* de la modernité et de la démocratie, et des *processus complexes de transition* qui y conduisent, mène au mépris de soi, peuple et culture?

Telle est et demeure *la* question.

Sans doute, beaucoup d'intellectuels arabes ont-ils pendant des années servi le régime de Saddam Hussein, fait de la propagande pour lui, et émargé à son budget. D'autres qui étaient critiques, ont changé de position et soutenu Saddam Hussein pendant la guerre. Ils répondent de leurs positions. L'ironie est que ce ne sont pas ces intellectuels qui sont dans la ligne de mire de Makiya. Il les mentionne rarement. Pas un mot sur les intellectuels du Koweït et d'autres pays du Golfe qui ont élevé Saddam Hussein aux nues lorsqu'il menait sa/leur guerre pour contenir l'Iran de Khomeyni. Pas un mot sur les centaines d'intellectuels de différents pays arabes, Egypte y compris, qui des années durant ont chanté les louanges de Saddam Hussein et se rendaient par avions entiers à ses festivals "culturels" et "littéraires"; la majorité d'entre eux ont changé de veste durant la crise du Golfe pour voler au secours de la victoire des alliés.

Plus important encore, Makiya n'est pas seulement silencieux mais muet à propos de ces intellectuels irakiens, arabes et kurdes, qui ont activement collaboré avec le régime ba'athiste et contribué à légitimer sa domination. Tous les Irakiens sont purement et simplement innocentés par Makiya parce qu'à la fois victimes et complices du régime de Saddam Hussein. Kanan Makiya lui-même a été l'un de ces complices, lorsqu'il était directeur administratif de Makiya Associates à Londres, dans les années 80. Il n'en fait pas une faute et n'a pas un mot de remords : "Quelqu'un devait le faire, et aussi bien, ce pouvait être bien fait", dit-il au *New Yorker* (6 janvier 1992). Etrange, cette façon qu'ont certains intellectuels de rationaliser leurs actes en construisant toute une représentation du monde, plutôt que de reconnaître une nécessité matérielle, une position erronée, un mauvais choix ou un mauvais calcul! Est-ce ce que Makiya entend par "style personnel"? Quelle que soit la réponse, le "silence" de Makiya est assourdissant sur une génération entière d'Irakiens, intellectuels et autres citoyens "ordinaires" qui ont refusé d'être victimes passives ou complices du régime, ont choisi de se rebeller, de résister au prix de leur vie, de la prison ou de l'exil.

Au nom de quels critères les intellectuels arabes non-irakiens peuvent-ils être jugés et sévèrement condamnés pour leurs positions à l'égard du régime irakien, lorsque les intellectuels directement concernés, les intellectuels irakiens, sont innocentés? Soit un exemple. Le romancier Abd al-Rahman Munif, auteur de *Cités de Sel*, exilé d'Arabie séoudite, privé de sa nationalité, a choisi de quitter l'Irak en

1979 en signe de protestation contre la persécution des démocrates et des communistes par le régime, laissant derrière lui un emploi confortable d'éditeur d'une revue renommée, *Oil and Development*, pour un nouvel exil à Paris puis à Damas. Cela s'est passé vers la même époque où l'architecte Kanan Makiya a commencé à travailler pour le régime irakien. Qui doit juger qui? L'intellectuel séoudien qui a choisi de *quitter l'Irak* plutôt que de couvrir la terreur et les persécutions ou l'intellectuel irakien *vivant à l'étranger* qui a alors choisi de collaborer?

Je ne prétends pas parler au nom de cette frange d'intellectuels arabes radicaux et critiques que Makiya attaque, mais comme il m'accuse de me retrouver avec eux "sous le même parapluie de la défense des 'droits' d'un tyran sous lequel aucun d'entre eux n'a jamais songé vivre" (pp. 324-325), le mieux que j'aie à faire est de répondre aux accusations de Makiya non seulement pour exercer un droit légitime de défense, mais aussi pour illustrer les déformations, les mensonges éhontés et la diffamation dont il est capable.

J'écris comme quelqu'un qui a été au cours des trois dernières décennies un opposant arabe radical, position que je revendique toujours. Il se trouve que dans mon itinéraire, je me suis trouvé pas mal impliqué dans les problèmes irakiens. J'ai été exclu du Ba'th en 1964 pour m'être opposé à la persécution des communistes et à la guerre menée contre les Kurdes par le premier et bref régime Ba'thiste en Irak. En tant que directeur, de 1970 à 1982, de *al-Hurriyah*, hebdomadaire édité à Beyrouth, je me suis employé à donner une voix à l'opposition irakienne, arabe et kurde, et j'ai révélé dès 1971-72, la torture pratiquée sous le Ba'th irakien. Au cours de la guerre civile du Liban, étant l'un des dirigeants de l'alliance de gauche, le Mouvement national libanais, j'ai fait de nombreux voyages en Irak. Cela ne m'a pas empêché de prendre des positions indépendantes vis-à-vis de la politique irakienne. J'ai signé des articles, je me suis opposé et j'ai condamné la guerre irano-irakienne, dont, dès le début, j'ai prédit les effets catastrophiques pour les deux peuples et les deux pays. Ces visites, que je ne considère pas comme particulièrement honorables dans ma vie politique, m'ont cependant appris l'extrême absurdité qu'il y a à tenter de combattre un dictateur en collaborant avec un autre, et ont ainsi contribué à ma décision d'abandonner, il y a dix ans, toute activité directement partisane et politique.

De plus, dans toute ma vie politique active, je me suis rangé du côté des droits du peuple kurde à l'auto-détermination, et j'ai été l'un des deux arabes qui, en 1989 à Paris, a assisté à la Conférence de solidarité avec le peuple kurde (le second était Salim Fakhry d'Irak, disparu depuis). Kanan Makiya admet dans son livre avoir découvert al-Anfal, l'expulsion massive forcée de la population kurde, la destruction de centaines de villages, etc., en septembre 1991 (p. 201). Or dès l'été 1989, c'est-à-dire *plus de deux ans avant la découverte de M. Makiya*,

une revue, *Zawaya*, que j'étais à Paris avec un groupe d'amis, a révélé les dimensions de al-Anfal, et écrit de façon extensive à son sujet¹.

J'ai fait tout cela parce que, précisément, alors que je suis très attaché à mon pays de naissance, le Liban, je ressens profondément ma nationalité arabe et crois que l'unité arabe est le cadre approprié pour que les Arabes se libèrent, s'ouvrent à la démocratie, se développent, participent à l'histoire, et occupent leur place dans le monde; cette croyance est aussi forte que ma critique constante des illusions et désillusions de l'idéologie et de la pratique du nationalisme arabe.

Voici ce que Makiya dit à propos de ma défense du "tyran" :

"L'intellectuel de gauche libanais Fawwaz Trabulsi, longtemps après que la guerre et le soulèvement se soient terminés et que toute la mesure de la débâcle soit devenue claire, a fièrement annoncé qu'il s'était rangé du côté du régime irakien sans renoncer pour autant à son opposition aux "relations répressives" qu'il entretenait avec son peuple." (p. 244)

Le premier problème avec Makiya, est qu'il ne lit pas. L'article en question a été publié par *Middle East Report* (juillet-août 1991) avec une note de l'éditeur disant qu'il représentait une version abrégée de mon intervention à la Table ronde de Paris, du 14 mars 1991, publiée dans la *Revue d'Etudes Palestiniennes* (printemps 1991, pp. 5-35). Ce qui signifie que l'article n'avait pas été écrit "longtemps après que la guerre et le soulèvement se soient terminés et que l'étendue de la débâcle soit devenue claire", mais immédiatement après cette débâcle et alors que le soulèvement était encore en cours. Ce n'est pas très important, mais montre la légèreté avec laquelle Makiya traite des idées des autres. C'est vrai, j'ai défendu les droits de l'Irak dans le conflit avec le Koweït, sur les questions de frontières, l'accès au Golfe, les champs pétrolifères

¹ Dans une première livraison (juillet-août 1989, pp. 59-60) *Zawaya* révélait l'établissement d'une zone tampon sur la frontière entre l'Irak et l'Iran, l'expulsion de 200.000 Kurdes, la destruction de dizaines de villages, et la résistance des civils kurdes devant les tanks du Ba'th, à Qal'at Darzeh et en d'autres endroits. La même livraison publiait le témoignage d'un arabe du sud de l'Irak dont la famille paysanne avait été déplacée de force vers le nord pour remplacer les Kurdes déportés vers le sud. Dans la deuxième livraison (no 2-3, septembre 1989, pp. 66-69) était publié le reportage de deux journalistes irakiens auprès de 350 réfugiés kurdes irakiens hébergés par le Gouvernement français dans un village d'Auvergne. Les interviews donnaient des détails sur l'utilisation du souvenir du massacre de Halabjah par les troupes du Ba'th pour faire fuir les habitants de leurs villages, lesquels étaient immédiatement détruits; il était aussi question des enfants perdus ou mourant sur le chemin de l'exil, et aussi d'amères souvenirs sur les mauvais traitements subis de la part des autorités turques; elles refusaient de considérer les réfugiés comme des réfugiés et faisaient tout pour les renvoyer en Irak, dans les camps turcs, la nourriture et les conditions sanitaires étaient mauvaises, etc.

de Rumaylah, les dettes de guerre, etc., tout *en appelant en même temps à une solution pacifique du conflit*. J'ai aussi défendu le droit de l'Irak à conserver sa puissance militaire jusqu'à un règlement du conflit israélo-arabe qui déciderait d'une démilitarisation et d'une dénucléarisation du Proche Orient, Israël inclus. Cette position est difficile à comprendre pour un esprit manichéen et simplificateur comme Makiya qui a appelé à la démilitarisation unilatérale de son pays.

Bien plus, relisant l'article en question, je n'ai pu y trouver aucune "louange". Bien au contraire, j'ai pris la position d'un citoyen arabe au nom duquel la guerre de Saddam Hussein a été menée, qui considère "*qu'il est maintenant temps de faire les comptes*". Voici ce que j'écrivais dans le même article à *quelques paragraphes* de celui que Makiya cite :

"En tant que citoyen arabe, je demande à celui qui m'a conduit dans cette bataille de présenter sa démission, parce qu'il nous a mené à *une guerre qui pouvait être évitée*, parce qu'il a mené son propre à deux guerres destructrices. Le pouvoir irakien tout entier, c'est-à-dire aussi bien le Président mais aussi le Conseil de commandement de la révolution et le Parti doivent être écartés *pour éviter à l'Irak davantage d'effusion de sang*. Il faut refuser le chantage consistant à dire que le seul substitut à Saddam est l'anarchie. ... L'essentiel est que le peuple irakien soit laissé libre de décider de la nature du régime qu'il souhaite." (*ibid*, p. 24, les italiques sont de moi).

Ce appel au remplacement du régime irakien, écrit alors que les *intifadah(s)* irakiennes étaient encore en cours, résonne-t-il comme "un silence"? Plus tard, dans un article du *Monde diplomatique* (septembre 1992, pp. 1 et 22), je me suis prononcé pour des élections libres en Irak, supervisées par la communauté internationale. M. Makiya, lui, préférerait la déposition de Saddam Hussein par une armée d'occupation (qui, au mieux, recherchait un militaire ba'thiste pour le remplacer) à l'expression de la volonté du peuple irakien!

J'étais censé non seulement avoir défendu les droits d'un dictateur, mais aussi l'avoir traité de "victime" :

"L'enjeu apparaît lorsque quelqu'un comme Fawwaz Trabulsi invente l'idée que, même comme victime", Saddam " a accepté de jouer le rôle du criminel." Que signifie ici Trabulsi? Dans un article de 1991, il poursuit : 'L'Irak était sorti de la guerre contre l'Iran avec une puissance militaire de nature à altérer le rapport des forces régionales en regard des deux piliers de la domination impérialiste : Israël et les régimes pétroliers du golfe. Il devenait dès lors impératif de ... détruire son potentiel militaire et économique¹. Le dirigeant irakien y a réagi en envahissant le Koweït." En d'autres termes, Saddam choisit le suicide

¹ Le texte est en fait le suivant : "Il devenait dès lors impératif de le réduire et de détruire son potentiel militaire et économique." Je ne peux imaginer pourquoi Makiya a dû couper cette phrase, autrement que par souci délibéré de défigurer et de discréditer.

politique, répondant au désir le plus profond de l'impérialisme américain. Ici la négation de la possibilité arabe d'une action indépendante est portée à l'absurde." (pp. 257-58)

Il s'agit encore d'un mensonge flagrant. L'absurdité ne se trouve que dans la cécité de Makiya à ce que lui-même écrit, et dans son incapacité à mener à son terme un raisonnement cohérent et convaincant. Exactement sept lignes plus loin, dans le même paragraphe du texte de Makiya, je me trouve crédité de "plus de raison que certains", puisque "(Trabulsi) a au moins accordé à Saddam un instant de choix réel et d'initiative indépendante, bien que réactif, et *puisque au moins, il considère l'invasion du Koweït comme une erreur*". Je ne parviens pas à comprendre comment j'aurais pu "*porter la négation de la capacité arabe d'une action indépendante à l'absurde*", parce que j'ai dit qu'un individu arabe, Saddam Hussein, avait réagi aux tentatives de destruction du potentiel militaire de l'Irak en envahissant le Koweït, et, au même instant, être crédité - sans raison apparente dans le texte de Makiya et sans qu'une autre preuve soit donnée - d'avoir accordé à Saddam "un instant de choix réel et d'initiative indépendante, bien que réactif..."! Incidemment, je n'ai pas considéré l'occupation du Koweït comme une "erreur", mais je l'ai catégoriquement dénoncée dès le tout début (voir *Le Monde*, 21 août 1990)

Voici la dernière partie du paragraphe que j'avais écrit et que Makiya passe intentionnellement sous silence :

"Le dirigeant irakien a réagi en envahissant le Koweït, geste qui, dans une lecture minimaliste, s'apparentait à une prise d'otage en prélude à une négociation, mais qui, dans sa version maximaliste, lui a donné l'illusion de pouvoir annexer durablement cet émirat. En tout cas, ce fut le début d'une succession tragique d'erreurs, au travers desquelles, le Président irakien pensait jouer le rôle du fort, alors qu'il était le faible, jusqu'à s'imaginer qu'il pouvait défier un appareil militaire préparé pour "la guerre des étoiles", avec une armée construite selon la configuration de la Première Guerre mondiale. *Le drame est là: on a taillé à Saddam les habits d'un Hitler, et lui a été ravi de les porter.*" (p. 8, les italiques sont de moi)

Peut-il y avoir un doute que la faiblesse de Saddam Hussein dont il est ici question n'est pas posée par rapport à son peuple ou au peuple du Koweït, mais face aux Etats Unis et à leurs alliés?

Je lis ainsi les conditions de l'entrée en guerre : il faut deux combattants pour faire la guerre, Bush recherchait la guerre, Saddam Hussein la lui a donnée. Cette interprétation correspond aux résultats de la guerre. Celle de Makiya leur correspond-elle, lui qui n'attache aucun poids à des facteurs comme le pétrole, refuse d'admettre que les Etats Unis ont eu un rôle dans le blocage d'une solution arabe du différent irako-koweïtien par l'intermédiaire de la Ligue arabe, et qui nie toute intention des Etats Unis de remettre l'Irak à sa place *dès avant* l'invasion du Koweït par Saddam Hussein? La version de Makiya revient

à ceci : "Jusqu'à la dernière minute, les Etats Unis ont épaulé Saddam Hussein parce qu'ils voulaient en faire un allié contre l'Iran." Ils décident de le remettre à sa place après qu'il ait surpris tout le monde en entrant au Koweït (pp. 257-8).

D'accord. Que veut dire Makiya lorsqu'il admet que les Etats Unis avaient "épaulé" Saddam Hussein? Cela signifie-t-il que lorsque les intérêts géo-politiques et géo-stratégiques sont en jeu, personne ne se souciait des persécutions que son peuple endurait, des Droits de l'homme et de la démocratie en Irak? Cela signifie-t-il aussi qu'une armée construite avec, entre autres, l'aide occidentale, financière, technologique, nucléaire (souvenez-vous de l'Irak-gate), est une puissance colossale contre une opposition populaire quelle qu'en soit la force, ce dont a apporté la preuve l'écrasement des *intifadah*(s) de mars 1991?

Malgré tout cela, Makiya reproche aux alliés non d'avoir *mené* la guerre contre son pays, mais de ne l'avoir pas terminée en occupant Bagdad et en renversant Saddam Hussein. Il soutient que le plus grand mal fait à l'Irak n'a pas été le résultat de la guerre elle-même mais qu'elle n'ait pas été "menée à son terme". Maintenant que l'Irak estropié est encore sous embargo et démembré *de facto* en trois zones par les "sanctuaires" du nord et du sud, que l'armée américaine occupe le Golfe - au mépris des accords de Damas sur la construction d'une force arabe de sécurité dans la région, qu'est garanti le monopole des armes nucléaires et chimiques d'Israël, que les négociations de paix israélo-arabes sont menées dans le cadre de ce déséquilibre considérable de puissance entre les deux parties, maintenant que le prix de la guerre a été payé comptant par une Arabie séoudite affaiblie et endettée ... Saddam est encore au pouvoir en Irak! Que peut donc nous dire ce fait à propos de la nature de la guerre, de ses motifs, de ses buts et de sa conduite? N'exige-t-il pas quelque explication de la part de ceux qui prophétisaient que la guerre était menée pour la démocratie en Irak sans parler du Koweït, de l'Arabie séoudite et du reste? Les émules de Fred Halliday - qui disait que s'il avait à choisir entre l'impérialisme et le fascisme, il choisirait le fascisme - ne devraient-ils pas nous conseiller lorsque l'impérialisme ne vous a pas libérés du fascisme et que nous nous retrouvons avec l'un et l'autre sans avoir été consultés?

Un dernier mot à propos de la solidarité. Être critique à propos de son propre gouvernement et, d'ailleurs, de la société et de la politique arabes en général, implique-t-il le silence sur la conduite des partis de l'opposition arabe, et, dans le cas présent, de l'opposition irakienne? Cela implique-t-il d'approuver une opposition qui est encore, dans la majorité de ses 72 partis, organisations, factions et clans, en faveur de l'embargo imposé à son peuple, ou "silencieuse" à son sujet? "L'intellectuel arabe" doit-il apporter son appui à la "fédération" pour les Kurdes d'Irak et se taire sur les droits élémentaires des Kurdes de Turquie? Davantage, les Kurdes d'Irak n'ont nul besoin du soutien ou de

la solidarité des intellectuels arabes - et d'ailleurs des Arabes en général - si leur but est la sécession de l'Irak; ils en auraient besoin s'ils se décidaient à imaginer de nouvelles formes de coexistence arabo-kurdes sur la base de l'intérêt mutuel et du respect mutuel des droits réciproques. Les intellectuels arabes doivent-ils saluer les opérations militaires lancées par les peshmerga kurdes d'Irak contre les militants su PKK kurde de Turquie, considérer les premiers comme des "combattants libres" et les seconds comme des "terroristes"? Etre du côté des Kurdes opprimés d'Irak, implique-t-il le silence sur leurs leaders qui ont collaboré avec Israël et la CIA au détriment de leur propre peuple et aussi des Arabes, avant d'être abandonnés par Kissinger quand il a patronné l'accord entre Saddam Hussein et le Shah en 1975? Ces leaders ne sont-ils pas aussi comptables devant leur peuple et devant les peuples arabes aussi pour avoir rêvé d'entrer en Irak sur les tanks du victorieux Ayatollah Khomeyni, et, plus tard, dans le sillage des tanks du général Schwarzkopf? Pourquoi devait-on seulement saluer les *intifadah(s)* de mars 1991, et demeurer silencieux sur l'intervention armée massive de l'Iran (que Makiya cherche sans succès à ignorer), ou sur une direction kurde qui a envoyé ses militants prendre le contrôle de villes kurdes, tout en sachant parfaitement que l'armée vaincue de Saddam Hussein disposait encore de ses tanks et de ses hélicoptères et ainsi d'une puissance militaire infiniment supérieure? Devons nous maintenant la suivre en disant que c'était la faute de la "spontanéité" des masses? Devons nous saluer et soutenir MM. Talebani et Barzani lorsqu'ils décident, après l'écrasement sanglant de leur insurrection, de négocier avec Bagdad, divisant ainsi l'opposition irakienne, abandonnant la revendication de démocratie pour l'ensemble de l'Irak, et donnant au régime le temps de reprendre son souffle pour écraser l'*intifadah* du sud? Même Kanan Makiya trouve à cette conduite quelques motifs de critique!

Dans son livre précédent, *La République de la peur*, Makiya avait fait de la "peur" et de la complicité des Irakiens les principaux facteurs responsables de l'existence et du maintien du régime de Saddam Hussein, et balayait des facteurs tels que (i) la base sociale du régime qui, durant les années du boom pétrolier, a bénéficié des énormes dépenses de l'Etat, (2) l'important appui arabe et international dont le régime jouissait, (iii) le pouvoir militaire écrasant dont le régime disposait contre son propre peuple, etc. Les *intifadah(s)* de mars 1991 ayant montré l'impudence éhontée des notions de "peur" et de complicité, Makiya, par simple transfert de culpabilité, veut maintenant nous convaincre que le dictateur est le produit de la culture arabe et du "silence" des intellectuels arabes. Les seuls acteurs qui sont absous de toute responsabilité sont les puissances occidentales!

Des nombreuses traditions culturelles qui dans notre partie du monde, méritent d'être rejetées, Makiya a été fidèle la plus abjecte, la règle tribale de l'hostilité selon laquelle, "les ennemis de mes ennemis

Fawwaz N. Trabulsi

sont mes amis". En politique, cette règle conduit à un aveuglement pathétique devant la complexité des facteurs qui font une conjoncture. Dans la culture, Makiya montre que le complexe d'infériorité par rapport à un prétendu "ami", appauvrit encore "la connaissance" du monde arabe, de l'Irak en particulier, par l'utilisation de "concepts" tels que "la peur", "la cruauté", "le silence" - si formidables et horribles dans la réalité concrète - et cependant si vides et superficiels dans l'intellectualisation qu'il en fait...

Beyrouth -Paris
Décembre 1993

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Kurdish Literature

Joyce Blau

During their long turbulent history, the Kurds have tirelessly fought for the preservation of their cultural identity. In modern time, first in the midst of large pluri-ethnic empires, then in Nation-States among which their country--Kurdistan--found itself split after the first world war, the difficult struggle of the Kurds to gain recognition of their national rights is closely linked to the flourishing of their language and literature. The emergence of poets, writers, Kurdish intellectuals in Irak and in the USSR first, then in Iran and today in Turkey, illustrates in a striking way the parallels between national development and cultural development.

States and modes of management of the Kurdish problem

Hamit Bozarslan

In four of the States concerned by the Kurdish problem, three do not recognize the tenet of the existence of a Kurdish feature (Syria, and until recently Turkey), or recognize it in a restrictive way (Iran). Only Irak has formally established a framework proper to the Kurdish region, but it is not a political framework but an administrative one. Usually, state violence remains, in the four countries, the principal element for the management of the Kurdish problem, specially when it engenders a movement of violent opposition (revolt or guerilla), or when the State finds itself in a position of strength. To be effective, this state coercion must nevertheless combine itself with a certain redistribution of goods, implying the integration of some mechanisms, in which the Kurdish population or some of its segments are willing partners. These goods are economical, political (even military), and cultural.

Kurdish nationalism and intra-Kurdish ethnicities

Martin van Bruinessen

While Kurdish nationalism has consolidated itself and awakened a widespread awareness of common identity, differences within Kurdish society have at the same time become more divisive than they were before. Iraqi Kurdistan appears torn between its Kurmanji-speaking northern part and the Sorani-speaking south. In Iran, the nationalist parties have always found their strongest support in the relatively urbanized, Sorani-speaking region; during the 1980's these parties were actually fought by Kurmanji-speaking tribes from further north as well as Shi'i Kurds to their south. In Turkey, some of the speakers of the Zaza language, who had always been considered, and had considered themselves, as Kurds, have started speaking of themselves as a separate people. The dividing line separating orthodox Sunni Muslims from heterodox Alevi has also become more important recently. This resurgence of new identities is perceived by Kurdish nationalists as a competitor of, and a threat to, the Kurdish national movement. But the intra-Kurdish divisions are not a remnant of the past that may gradually wither away. The narrower identities of region, language and religious community have been strengthened by the same factors that stimulated the awareness of Kurdish identity. And at least some of the divisions have become sharper precisely because of and in reaction to the growth of the Kurdish movement.

Ethnic Groups/States in the Middle East The Kurdish case.

Hosham Dawod

Ethnic features are constitutive of the Middle Eastern political field. "Modernization" does not automatically transform them into anachronistic features. "Primordialist" and "instrumentalist" paradigms are insufficient to explain them. At the same time, Barth's proposition according to which cultures are not entities but aggregates from which each individual can, more or less, move away from, so much so that ethnic belonging must be consciously maintained by an intense symbolic activity, raises questions. How can one admit the preponderant place given to individual choice in the formation of ethnicity? How do we conceive the elaboration of quasi-objective entities that ethnic identities are from individual choices? Should we not take into account what characterizes the ethnic group as a given group

of individuals and the links which this group entertains with other ethnic communities?

Kurdish Alevism

Hans Lukas Kieser

Kurdish alevism is a religious and cultural identity, a minority in many respects, which not only nourishes itself on a heterodox Sufism, but maintains elements from pre-Islamic Anatolia. Its Islamic credo is fragile; in Dersim, Alevs used to share pilgrimages and marriages with the neighboring Armenians. They were contesting all power and doctrine of the State, they did it with the Turkish Republic. The spirit of openness and expectation and the absence of rigid dogmas made them capable of adapting to new situations without questioning their alevity; this still holds true for the European immigrants. Consciousness of their identity was not erased inspite of the almost complete disappearance of the organizing and ritualistic make-up formerly entertained by the *dede*.

Material culture of Syrian and Turkish Kurds

Karin Kren

The information we get concerning Syrian Kurdistan is based on results from field research carried out in 1988 and 1990. Concerning clothing and jewelry, pottery, tannery, rug weaving, and other forms of habitation. Material culture is being modified: disappearance of certain elements, adoption of others. But, as in all the Kurdish territory, we actually notice some very important changes the causes of which are first of all economical, and the consequences social. The traditional technological methods of work are in the process of disappearing. In Syrian Kurdistan, the subsistence production is today marginalized, and one could foresee that in no more than a generation, traditional technologies will have disappeared.

Minority rights and the Kurds

Akil Marceau

From Islam and its system of protection of religious minorities provided for Ahl al-Kitab (people of the book), to the Ottoman Empire and its system of *millet*, going through the rights of nationalities and the right of people to dispose of themselves, to the age of the Enlightenment, in the structure of the SDN, to the system of human rights and of national minorities in the structures of the UN, has the

system of protection of minority rights regressed or evolved? Through the Kurdish case, an analysis of a certain number of concepts relative to minority rights.

La question kurde dans les années 1990

David McDowall

L'avenir des Kurdes demeure incertain. Les questions fondamentales demeurent irrésolues bien que certaines dimensions aient changé. L'identité ethnique kurde, en particulier, s'est considérablement développée en Irak, Iran et Turquie, et ne disparaîtra pas sous la pression militaire. Celle-ci parviendra peut-être à relever le défi kurde (moins sûrement en Turquie qu'en Iran et Irak), mais, en même temps, son poids handicape la politique économique de chacun des Etats. Les tendances génocidaires des Etats de la région sont par ailleurs une donnée dont le nationalisme kurde doit tenir compte. Le mouvement national kurde est faible au plan socio-économique; il ne peut pas s'appuyer sur une forte classe entrepreneuriale kurde qui, dans chacun des Etats, donnerait à la communauté un plus grand poids et favoriserait une politique plus libérale de la part de l'Etat. La communauté internationale ne sera pas d'un très grand concours pour le peuple kurde et la question kurde va continuer à grever la situation régionale tandis que les populations kurde continueront à vivre une tragédie.

Question kurde et problème.kurde Comparaisons géopolitiques géostratégiques

Robert Olson

Les transformations qui ont affecté le Kurdistan d'Irak à la suite de la seconde Guerre du Golfe, ont modifié de fond en comble la question kurde pour les deux grands Etats de la région, la Turquie et l'Iran. La nature transfrontalière de la question kurde a été amplifiée, elle est désormais un enjeu majeur dans les affrontements inter-étatiques du Moyen-Orient, tandis que la Russie se pose comme acteur régional en compétition avec la Turquie. Le Kurdistan irakien autonome est devenu un excellent atout stratégique, dans les politiques régionales iraniennes et turques. La Turquie y dispose de moyens de contrainte et de coercition pour tenter d'imposer son ordre, et l'Iran de solides relais. Toutefois le jeu est complexe et, pour de nombreuses raisons, internes comme externes, le champ de manœuvre d'Ankara est réduit. La position des Kurdes irakiens, divisés entre eux, encerclés par Bagdad,

est fragile, ils sont condamnés à louvoyer entre les deux puissances de la région.

Entre carte et réalité. Mythes essentiels du nationalisme kurde

Maria T. O'Shea

En dépit des divisions du Kurdistan et des insuffisances du mouvement national, la notion de Grand Kurdistan se perpétue. C'est un amalgame puissant de mythes, de faits et d'ambitions. L'utilisation des mythes dans la création du nationalisme kurde et la perpétuation de la notion de Grand Kurdistan comme abstraction culturelle et concrète, est explorée. Certains de ces mythes ont trait au langage et à la littérature, à l'histoire, à l'habillement, à la musique aux traditions culturelles et à la création des symboles de l'appartenance nationale. Les cartes ont servi à façonner la projection spatiale du Kurdistan et, dans une certaine mesure, à créer le Kurdistan. Les Kurdes ne possèdent pas d'appareil d'Etat capable d'engendrer une idéologie nationale commune, mais, à l'aide de cartes, ils ont réussi à créer une image arrêtée de l'extension territoriale du Kurdistan. Ces cartes doivent être regardées non comme simple propagande mais comme une forme de discours, comme le seul canal disponible pour la consolidation et la propagation du discours reliant perceptions du Kurdistan et aspirations nationaliste kurdes.

Cruelty and silence in perspective Or the simplifications and manipulations of Kanan Makiya

Fawwaz N. Traboulsi

Kanan Makiya reporting (*Cruelty and Silence : War, Tyranny, Uprising and the Arab World*, Norton, 1993, 367 p.) is an alibi for a series of reflexions and polemics along two themes : the "cruelty" inherent in Arab culture and the "silence" of Arab intellectuals on the horrors of the Iraqi dictatorship. Allegedly, Makiya is fighting against a widely spread habit in the Arab World, of blaming all ills on the West. His reply is to mechanically put all the blame on Arab nationalism and deep-rooted Arab "cultural" traditions. The result of such an endeavour is a messy amalgam which combines naïvety and bad faith, manipulation of quotes and evidence and diffamation, all instilled in a manichean and stereotyped view of both Arab and Western cultures and of Arab-Western relations.

Tradition and modernity in Kurdistan and its diaspora

Anne Vega

Research carried out in Beytussebab (Kurdistan of Turkey) and in its diaspora, with Kurds from Turkey and Syria, first of all allows us to analyze the strategies of parenthood and matrimony. The strength of tribal relations in Kurdish society is remarkable. Alliances by marriage (marriage between cousins, marriages between inhabitants of the same village, between members of the same tribe, between members of the same religious sect), the matrimonial transactions (bride price, etc.), terminology of parenthood in Kurdish, etc., are compared to their equivalent in Turkish and Arabic. The second part of the study is devoted to beliefs and practices relative to birth in Kurdistan as well as in the Paris region; it shows, in particular, the splits occurring in women during this process of change; they miss the sociability of the society of origin but are inescapably drawn to the individual liberty of the society of immigration.

The Genesis and Structure of Kurdish Nationalism in Iran

Abbas Vali

There is an influential body of opinion in Kurdish historical writing which traces the origins of the nationalist movement in Iranian Kurdistan to Shaikh Ubaid Allah rebellion against the Ottoman Empire in the late nineteenth century. This rebellion, it is contended, planted the seeds of modern nationalism in Kurdish which then developed in a cumulative process. This historicist view of the genesis and development of Kurdish nationalism in Iranian Kurdistan is challenged. The Kurdish nationalism in Iran is a modern phenomenon, an outcome of the socio-economic and cultural dislocations caused by the blighted and perverse modernity which followed the advent of the Pahlavi absolutism after the first World War. The Kurdish responses to the politics of territorial centralism and the cultural process of the construction of a uniform Iranian "national" identity pursued by the Pahlavi State, defined the discursive and non-discursive conditions of formation of the nationalist movement, culminating in the Republic of Mahabad.

PEUPLES MÉDITERRANÉENS

SOMMAIRE DES LIVRAISONS N° 1 À 67

L'ITALIE POSTMODERNE - N° 67 - avril-juin 1994

Antonio Negri : *Italie, années 80. Crise et renouvellement d'un modèle constitutionnel*. Maurizio Lazzarato : *Berlusconi, l'entrepreneur politique*. Alisa Del Re : *Le welfare berlusconien. Le privé c'est beau, surtout en famille*. Anna-Maria Crispino : *Le féminisme et la gauche. La route des collisions*. Lucetta Scaraffia : *Femmes en politique, de droite à gauche dans l'Italie des années*. Renate Siebert : *Les femmes, la mafia*. Umberto Santino : *La Mafia entre la Première et la Deuxième République*. Guglielmo Ragozzino : *Solde de l'Etat. Etat des soldes*. Cosimo Scarinzi, Renato Strumia : *Les tenailles*. Enzo Pace : *Le désenchantement religieux des Italiens*. Ilvo Diamanti : *Le parti de la nouvelle classe moyenne du Nord*. Percy Allum : *Les élections italiennes de mars 1994. La transition continue*. Ferruccio Gambino : *Surtout, ne pas se regarder dans le miroir!*

PORTUGAL, 1974-1994 - N° 66, janvier-mars 1994.

Michel Poinard : *Portugal, 1974-1994*. Boaventura de Souza Santos : *Etat, rapports salariaux et protection sociale à la semi-périphérie. Cas du Portugal*. Antonio Gama : *Petites villes et péri-urbanisation*. Fernando Ruivo : *Le processus de décentralisation. Discours et pratique*. Carlos Nunes Silva, Isabel Magarida André : *Le pouvoir local*. Michel Drain : *L'agriculture portugaise, évolution et perspectives*. Pedro Hespana : *La "déprolétarianisation" de la Réforme Agraire*. José Reis : *Intégration européenne : un nouveau dualisme dans l'agriculture?*. Virginia Ferreira : *Occupational segregation by gender*. Pirouz Eftekhari : *Le discours du bidonville*. Eduardo Lourenço : *L'Europe dans l'imaginaire portugais*.

STRATÉGIE II - N° 64 -65. juillet-décembre 1993

Pierre Taminiaux : *La Guerre du Golfe ou l'histoire d'un monde sans témoin*. Miriam Cooke : *Femmes arabes. Guerres arabes*. Etel Adnan : *Les intellectuels et la guerre*. Fawaz Traboulsi : *De la violence : fonctions et rituels*. Jean-William Lapierre : *Ethnies et territoires*. Kristine Stiles : *Shaved Heads and Marked Bodies: Representations from Cultures of Trauma*. Robert Springborg : *Pax Americana. De la Guerre Froide à la Guerre du Golfe et au delà*. Andrée Michel : *François Mitterand : de la Guerre d'Algérie à la Guerre du Golfe*. Jean-Claude Garcin : *Interrogations d'orientalistes arabisants*. Marion Farouk-Sluglett : *Pouvoir et responsabilité : l'hégémonie américaine et les Etats arabes au*

Sommaires de Peuples Méditerranéens

Moyen Orient de l'après-guerre du Golfe. Peter Sluglett : Le progrès remis à plus tard. La politique pétrolière de l'Irak : passé, présent, avenir. Khaïl Zamiti : Thèse erronée sur l'islamisme en Algérie. Pierre Guillard : Lettre à l'Imam Ali Belhadj. Pierre Martin : La direction religieuse chiite dans une zone de turbulences. Dalal El Bizri : L'islamisme libanais et palestinien, rupture dans la continuité. Sami Zubayda : Human rights and cultural difference. Alain Joxe : Latino-Chrétiens et Arabo-Islamiques. Pour une stratégie autonome de la France en Méditerranée. Marie-Lucy Dumas : Discours stratégiques et réalités méditerranéennes. Nabil Beyhum : Beyrouth et le Nouvel Ordre Mondial Américain.

LA MÉDITERRANÉE ASSASSINÉE - N° 62-63. janv. – juin 1993
Martine Berlan-Darqué, Bernard Kalaora : *La Méditerranée souillée! Ordre écologique et identités culturelles.* François Doumenge : *La Méditerranée peut-elle mourir? Crises climatiques et pollutions anthropiques dans une mer fermée.* H. N. Le Houerou : *La Méditerranée en l'an 2050 : végétation, écosystèmes et utilisation des terres.* Jean-Jacques Corre : *Risques de changement climatique le long du Golfe du Lion.* Yves Luginbühl : *Sur les traces du paysage méditerranéen.* Suzanne Chazan-Gillig : *Civilisation de l'olivier et des céréales.* Marc Lavergne : *Menaces sur l'environnement en Jordanie et en Syrie.* Jean Bonnier : *Usages et usagers des patrimoines forestiers méditerranéens.* Jean de Montgolfier : *Les incendies sont des symptômes.* Nicole Eizner et Pina Lalli : *Représentations de l'environnement en France et en Italie.* Françoise Navez-Bouchanine : *Propreté et appropriation de l'espace dans les grandes villes marocaines.* Olivier Soubeyran, Ahmed Bencheikh : *Autopsie d'une utopie environnementale.* Alberto Cacciari : *Sur une longue affaire : les projets de sauvegarde de l'écosystème vénitien.* Michel Boisvert, Lahouari Senouci : *L'eau au Maghreb. Stratégies de mobilisation, pratiques tarifaires et préoccupations environnementales.* Maria Marotta : *Le système juridique du Plan d'action pour la Méditerranée.* Serge Antoine : *18 Pays riverains dans un même bateau. Le souci d'environnement et de développement durable.* Alexander Langer : *Le mouvement des Verts en Italie. Origines, évolution, thèmes, influence.* Fulvio Beato : *Environnement et société en Italie. Acteurs sociaux et enjeux.* Michel Péraldi, Claudie Gontier : *Un itinéraire exemplaire. Entretien avec Claude Rossi, maire de Fos sur me.* Wanda Dressler-Holohan : *Construction d'une praxis écologiste. Entretien avec Claude Robertson-Forciolli.* Jean-Louis Fabiani : *Protection de la nature et gestion de l'identité. L'exemple de la Corse.* Thierry Grillet, Henri-Pierre Jeudy : *De la télé-catastrophe au désastre salvateur. A propos de Nîmes.* Judith Epstein : *Risques climatiques. Perceptions dans le Gard et au Québec.* Amalia Signorelli : *Fuir, revenir, reconstruire. Le paradoxe du tremblement de terre.* Pierre Vidal-Naquet : *Sur la cendre.*

YUGOSLAVIE. LOGIQUES DE L'EXCLUSION - N° 61.

Octobre-décembre 1992.

Mirjana Morokvasic : *Chez nous, la guerre*. Branko Horvat : *Les fantaisies de l'économie (1945-1992)*. Nenad Pejic : *Les média et la guerre*. Milovan Danojlic : *La patrie en péril de patriotisme*. Ivan Vejvoda : *Les intellectuels et la guerre*. Silvano Bolcic : *La Sociologie et la "guerre intérieure"*. Horst Grabert : *Le grand détour*. Milovan Danojlic : *Vivre avec la haine*. Vladimir Goati : *Les effets de la démocratie majoritaire*. Vjeran Katunaric : *Multi-ethnicity and political change*. Milorad Pupovac : *Les Serbes pris dans l'état*. Bogdan Bogdanovic : *Mémoires brouillées*. Hamidja Demirovic : *Sarajevo, ville métaphore*. Ivan Colovic : *Le folklore et la politique*. Obrad Savic : *La pensée militaire*. Zarko Korac : *Fin d'une utopie ou esquisse d'une société névrotique*. Rada Ivekovic : *Les femmes, le nationalisme et la guerre*. Helke Sander : *Une guerre de mâles à l'extrême*. Zarana Papic : *Ex-citoyennes dans l'ex-Yugoslavie*. Dragisa Draskovic : *Baranja au bord de la famine*. Appel des neurologues pour la paix. Ines Saskor : *Des Faits*. Todor Markovic : *Une faute imaginaire*. Zlatimir Popovic : *Lettre aux six Présidents de la République*. Pierre Krizanic : *Je me présente*. Horst Hawemann : *Journal de Croatie*. Nebojsa Popov : *Lettre à Jovan*. Mira Erceg : *La mort lente de mon pays*. Zagorda Golubovic : *Une société en guerre*. Gojko Nikolis : *Quel est le prix de la liberté?* Milorad Pupovac : *Les minorités : clé de la paix ou casus belli*. Nebojsa Popov : *Du bord du gouffre, quelques mots sur la tolérance*. Dusan Janjic : *Les minorités entre absence de droit et démocratie*. Mirjana Morokvasic : *Logiques de l'exclusion*.

TURQUIE. L'ÈRE POSTKÉMALISTE? - N° 60. juil.-sept. 1992

Ali Kazancigil : *Le Kémalisme à l'épreuve du pluralisme*. Michel Bozdemir : *"La marche turque" vers la démocratie*. Bülent Tanör : *Fondements des violations des Droits de l'homme*. Yildiz Sertel : *Destructuration sociale et crise économique. (1946-1991)*. Mehmet-Sehmus Guzel : *Le réveil du mouvement ouvrier*. Nedim Gürsel : *Mario Levi et l'exil*. Nilüfer Mizanoglu-Reddy : *Femmes écrivains turques contemporaines*. Nezihe Meriç : *Desolation N° IV*. Adalet Agaoglu : *Defend my love; you defend*. Aysel Özakin : *The first Metro in the morning*. Latife Tekin : *Bercy Kristin Garbage Tales*. Hamit Bozarslan : *Etat, religion, politique dans l'immigration*. Stéphane de Tapia : *Le champ migratoire turc, évolutionnet, mutations 1974-1992*. Nedim Gürsel : *Pénélope*. Marie Louise Pellegrin : *Désignations négatives et dichotomies faussement inévitables*. Ibrahim Abu Rabi' : *Secularization, Islam, and the Futur of the Arab World : a Derivative Discourse*. Benjamin Stora : *A propos des Années algériennes : réponse à quelques interrogations*.

STRATÉGIE I - N° 58-59 - janvier - juin 1992

Jacques Berque : *Mon journal de la crise du Golfe*. Dalal El-Bizri : *Mouvement islamiste et guerre du Golfe*. Nadji Safir : *Les opinions*

maghrébines face à la guerre. Khalil Zamiti : *Droit à la terreur et théorie de l'Etat*. Khalil Zamiti : *L'adieu aux armes. Sociologie des sociologues*. Denis Clerc : *Stratégies pétrolières*. Victor Borgogno, Nathalie Bouzid, Gilles Presti : *Paroles immigrées*. Pierre Martin : *Les chiites d'Irak ou le retour de la question irakienne*. Olivier Carré : *Après-guerres du Golfe : cohésion arabe affermie, dangers "ethniques"*. Samir Al Khalil : *Irak 1991 : Rhetoric and Reality*. Evelyne Accad : *Le miroir brisé et le désir de mort*. Georges Farchakh : *Photo de famille*. Georges Farchakh : *Le troisième, à gauche*. Kevin Dwyer : *Universal Visions-Communal Visions. Human Rights and Traditions*. Raghid K. El-Solh : *The Gulf Crisis and Arab Nationalism*. Burhan Ghalioun : *L'Etat contre la Nation*. Ahmed Henni : *Prodromes de l'Etat mondial*. Burhan Ghalioun : *La stratégie à l'heure du Nouvel ordre mondial. Vers une nouvelle règle du jeu entre le Nord et le Sud*. Samir Amin : *L'hégémonie américaine et ses faiblesses*. Abdallah Saaf : *Réflexions sur la guerre*. Ilan Halevi : *Moyen-Orient : vieux concepts, nouvelles réalités. Vous avez dit stratégie?* Bernard Ravenel : *Méditerranée : entre utopies et modernités*. Abol-Hassan Banisadr : *Méthodes de protestation*. Mohammed Harbi, Gilbert Meynier, Madeleine Rébérioux, Annie Rey-Goldzeiguer, Pierre Vidal-Naquet : *Les années algériennes, ou la soft histoire médiatique?*

MYTHES ET RÉCITS D'ORIGINE - N° 56-57 - juil. -déc. 1991

Gilbert Grandguillaume : *Le langage des mythes*. Nicole Loraux : *La terre, la femme. Figures anciennes constructions modernes*. Monette Vaquin : *Frankenstein et l'enfantement du contemporain*. Françoise Davoine : *Les mystères de la grande pyramide*. Jacqueline Guy-Heinemann, Abdallah Bounfour : *"Tu as tué de l'invisible"*. François Villa, Gilbert Grandguillaume : *Les Mille nuits et une nuit. Un mythe en travail. Présence et actualité du récit*. Martine Medejel : *Le vizir et le récit*. Gilbert Grandguillaume : *Ces mots qui permettent l'oubli*. Bahia Alliche : *Le secret des morts*. Manaf Sami : *La politique des généalogies parmi les nomades arabes*. Jean Lambert : *Saba et le barrage de Mareb. Récit fondateur et le temps imaginé*. Franck Mermier : *Récit d'origine et rituel d'allégeance au Yémen*. Tiziana Battain : *Musique de transe et tamburâ dans le rite du zâr en Egypte*. Anna Ohannessian Charpin : *De l'enfant à l'ancêtre. Brèves remarques sur l'ancêtre fondateur chez les bédouins*. Frédérique Fogel : *Récits d'origine, migrations et identités en Nubie égyptienne*. Nabil Beyhum : *Rumeur urbaine à Beyrouth*. Véronique Champion-Vincent : *Mythe, défense et légitimation*. Jérôme Roger : *Le mythe de Tammouz dans la modernité poétique arabe*. Laura Pisano : *La Méditerranée comme mythe dans la propagande du fascisme italien*. Farhad Khosrokhavar : *Le mythe du guide de la révolution iranienne*. Ahmed Rouadjia. *Le mythe de l'Age d'or islamique*. Yves Gonzalez-Quijano : *Les livres islamiques. Histoires ou mythes*. Maati Kabbal : *L'esprit de Grenade*.

SCIENCES SOCIALES. SOCIÉTÉS ARABES - N° 54-55 - janv.-juin 1991

Fanny Colonna : *Introduction*. Roland Lardinois : *L'émergence du champ des sciences sociales en Inde (1780- 1920)*. Mustapha A-Ahnaf : *Sur quelques durkheimiens arabes*. François Ireton : *Eléments pour une sociologie historique de la production statistique en Egypte*. Kamal Boulata : *La pensée visuelle et la mémoire sémantique arabe*. Alain Roussillon : *Sociologie égyptienne, arabe, islamique. L'approfondissement du paradigme réformiste*. Aïssa Kadri : *De l'université coloniale à l'université nationale. Instrumentalisation et "idéologisation" de l'institution*. Robert San-Martino : *Des études arabes et des manières de s'y spécialiser. Arithmétique et alchimie*. Mohamed Ennaji : *Une science sociale au Maroc. Pour quoi faire?* Lahouari Addi : *Peut-il exister une sociologie politique en Algérie?* Jean-Noël Ferrié : *Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes au Maghreb*. Mohamed Kerrou : *Etre sociologue dans le monde arabe ou comment le savant épouse le politique*. Alain Roussillon : *Sciences sociales et identité. Quelles sciences sociales rêvées dans/sur le monde arabe?*

ALGÉRIE. VERS L'ETAT ISLAMIQUE? - N° 52-53 - juil.-déc. 1990

Hocine Benkheira : *Un désir d'absolu : les émeutes d'octobre 1988 en Algérie*. Naget Khadda, Monique Gadant : *Mots et gestes de la révolte*. Fadila Chitour : *Réflexions d'une femme après Octobre*. Lahouari Addi : *De la permanence du populisme algérien*. Djillali Liabes : *La démocratie en Algérie : culture et contre-culture*. Youssef Fates : *Jeunesse, sport et politique*. Sidi Mohammed Barkat : *L'autre, destitué?*. Abderrahmane Moussaoui : *La mosquée au péril de la commune*. Beïda Chikhi : *Histoire des flûtes brisées de la République*. Abdou Elimam : *Algérianité linguistique et démocratie*. Mohammed Khadda : *Censure, auto-censure et création plastique*. Hocine Benkheira : *"Machisme", nationalisme et religion*. Houari Touati : *Essor et fonction du saint homme*. Ghania Samai-Ouramdane : *Le Front islamique du salut à travers son organe de presse (Al Munqid)*. Ahmed Rouadjia : *Doctrine et discours du cheikh Abbassi*. Mohammed Mahieddin : *Fiqh islamique, droit positif et politique législative. Exemple du droit de la famille*. Lahouari Addi : *La crise structurelle de l'économie algérienne*. Abdelmadjid Messaoudi : *Chômage et solidarités familiales*. Ahmed Henni : *Le cheikh et le patron*. Ahmed Henni : *Qui a légalisé quel "trabendo"?*. Monique Gadant : *Le déménagement*. Samir Amin, Abol-Hassan Banisadr, Tahar Djaout, Monique Gadant, Burhan Ghaloun, Farhad Khosrokhavar, Roland Laffitte, Edward W. Said, Paul Vieille.

LE NEO-RACISME EN EUROPE - N° 51 - avril-juin 1990

Victor Borgogno : *Le discours populaire sur l'immigration : un racisme pratique?* Michel Peraldi : *La production institutionnelle de l'ethnicité.* Michel Anselme : *Le lien sécuritaire : mettre en ordre le désordre quotidien.* Michel Oriol : *L'espace symbolique du racisme. Entre le discours de légitimation et les pratiques de transgression.* Jean-Pierre Zirotti : *Quand le racisme fait sens ou la construction du remarquable par des jeunes Maghrébins d'un quartier populaire.* Kristin Couper : *Racisme et antiracisme au Royaume Uni.* Alain Tarrius : *Docklands : dockers, yuppies et entrepreneurs internationaux fondent la nouvelle ville européenne white and clean.* Daniel Cohn-Bendit : *Francfort, ville multiculturelle.* Salvatore Palidda, Giovanna Campani : *Italie : racisme et tiers-mondisme.* Max Gallo : *"Max Gallo, fils d'émigré italien, né par hasard à Nice..."* Claude Orsoni : *Clanisme et racisme en Corse.* Ralph Schor : *L'antisémitisme dans la France des années 1930. Approche sociologique.*

L'ORIENTALISME. INTERROGATIONS - N°50 - janv.-mars 1990

Alain Roussillon : *Le débat sur l'orientalisme dans le champ intellectuel arabe : l'aporie des sciences sociales.* Abdolrahman Mahdjoub : *Le pur et l'impur.* Ali Behdad : *Orientalist tourism.* Robert D. Lee : *Arkoun and authenticity.* Mohammed Arkoun : *Islam, pensée islamique, islamisme.* Hassan Hanafi : *De l'orientalisme à l'occidentalisme.* Fhrad Khosrokhavar : *Du néo-orientalisme de Badie : enjeux et méthodes.* Paul Vieille : *L'orientalisme est-il théoriquement spécifique? A propos des interprétations sur la révolution iranienne.* Ali Behdad : *The discursive formation of orientalism.* Gilbert Grandguillaume : *Le langage de l'orientalisme.* Jamel Eddine Bencheikh : *Postface. Conditions d'une réflexion sur l'islam arabe*

FEMMES ET POUVOIR- N°48-49 - juil.-déc. 1989

Monique Gadant : *Les femmes, quelle puissance?* Renate Siebert : *Le Sud des femmes : potentialités, intérêts, désirs.* Khalil Zamiti : *"Kifah" sur les monts Khroumir. Sexualité, espace et société.* Souad Bakalti : *La scolarisation des Tunisiennes et leur entrée dans la vie publique dans la Tunisie coloniale.* Faïza Benhadid : *Le pouvoir "procréateur" : mythe ou réalité?* Héléne Claudot-Hawad : *Femmes touarègues et pouvoir politique.* Sophie Ferchiou : *Pouvoir, contre-pouvoir et société en mutation : l'exemple tunisien.* Monique Gadant : *La permission de dire "je". Réflexions sur les femmes et l'écriture à propos d'un roman de Assia Djébar, "l'Amour, la fantasia".* Mahfoud Boucebcî : *Filiation, identité et rôles sociaux dans un monde en changement.* Nadia Aït Zaï : *L'enfant illégitime dans la société musulmane.* Hoda Fahmy : *Les lois du statut personnel concernant le divorce en Egypte.* Gabriella Cappelletti : *Une politique internationale des femmes? Echanges entre Palestiniennes, Israéliennes et Italiennes.* Irène Fenoglio-Abd el Aal : *Féminisme et*

politique en Egypte. Nicole Beaurain : *Des femmes en grève (Espagne, vallée de l'Ebre, mai 1988)*. Kamila Sefta : *Le "collectif femmes" du Parti de la révolution socialiste à Paris, 1972-74. Les raisons d'une crise*. Monique Gadant : *Les communistes algériens et l'émancipation des femmes*. Eléni Varikas : *Question nationale et égalité des sexes*. Sonia Dayan : *Femmes dans l'Intifada. Le combat politique des Palestiniennes*. Rabia Abdelkrim-Chikh : *Les enjeux politiques et symboliques de la lutte des femmes pour l'égalité entre les sexes en Algérie*. Fahrhad Khosrokhavar : *Le mouvement féminin en Iran*. Dalal Bizri : *La femme arabe dans le discours islamiste contemporain*.

MÉLANGES 1989 - N° 47 - avril-juin 1989

Hassan Fanine, Guy Leonard : *Ecritures. Carnet de Hassan. Façades de quartiers populaires de Casablanca*. Francesc Hernandez, Francesc Mercadé : *Espagne, une pluralité d'identités*. Nico Kielstra : *The changing repertoire of contention in 19 th century Narbonne*. Abderrahmane Moussaoui : *Le Maghreb central. Economie et société au XVIIè siècle d'après un manuscrit de fiq'h*. Gilles Lavigne : *Nice, l'avenir incertain d'une ville d'avenir*. Sami Alrabaa : *Bulaq, moral discourse*. Khalil Zamiti : *La société tunisienne*.

YEMEN SANAA - N°46 - janv.-mars 1989

Gilbert Grandguillaume : *Un Yémen au-delà de lui-même*. Philippe Panerai : *Sur la notion de ville islamique*. Franck Mermier : *De l'usage d'un concept : la citadinité à Sanaa*. Jean-Charles Depaule : *"Si on commence à tout changer dans la maison..."*. Jean Lambert : *Du "chanteur à l'artiste" : vers un nouveau statut du musicien*. Paul Dresch : *Keeping the Imam's peace : a response to tribal disorder in the late 1950s*. Martha Mundy : *Irrigation and society in a yemeni valley*. André Gingrich : *'Aysh wa milh : tribal guest meal in northwestern Yemen*. Mona Ghames : *Les femmes et l'éducation*. Franck Mermier : *Des artisans face aux importateurs, ou l'ange maudit du souk*.

LES FEMMES ET LA MODERNITE - N° 44-45 - juillet-déc. 1988.

Monique Gadant, Pima Madami : *"Etre militante de soi-même". Le féminisme dans le syndicat italien*. Dorrah Mahtoudh : *La syndicalisation des femmes en Tunisie*. Dahbia Abrous : *L'honneur et l'argent des femmes*. Document : *Un débat iranien*. Naget Khadda : *L'allégorie de la féminité*. Ghjermana de Zerbi : *"Chi in casa sgio Babbà..."*. *Pleureuses traditionnelles corses*. Mona Abaza : *Women and vendettas*. Roberta Shapiro : *L'exigence et le plaisir. Mariage et changement social en Grèce*. Jocelyne Streiff-Fenart : *Les jeunes immigrées et le mariage mixte*. Najib el Bernoussi : *Zohra : un cas de déséquilibre social*. Cristina Papa : *Les "fantaisies" de la grossesse. Entre médecine officielle et médecine populaire en Ombrie*. Marie Virolle-Souibès : *Le ray, côté femmes*. Charles Bonn : *La femme, l'émigré et l'écriture romanesque*

Sommaires de Peuples Méditerranéens

maghrébine. Yamina Fekkar : *Le mythe de Hajar*. Rosemary Sayigh : *Palestinian women : triple burden, single struggle*. Eleni Varikas : *Trop archaïques ou trop modernes ? Les citadines grecques face à l'occidentalisation*. Monique Gadant : *Nationalité et citoyenneté. Les femmes algériennes et leurs droits*.

LES URBANISTES DANS LE DOUTE - N° 43 - avril-juin 1988

Michel Peraldi : *Les noms du social dans l'urbain en crise*. Giovanni Laino : *Naples à la fin des années quatre-vingt*. Alfons Segura : *Barcelone : décentralisation et participation citadine*. Jean-Christophe Baudouin : *Crise urbaine et aménagement du centre-ville. L'exemple du quartier Belsunce à Marseille*. Djaffar Lesbet : *La casbah d'Alger entre réhabilitation et réanimation*. Abdelatif Baltagi : *Système d'habitat et ségrégation sociale dans l'agglomération de Tunis*. Alain Tarrus : *Identités en mouvements : sédentarités, nomadismes et recompositions urbaines*. Liliana Padovani : *Le public et le privé dans les grandes actions de transformation urbaine*. Antida Gazzola : *Nouveaux critères d'attribution des logements sociaux : la loi 6/83 de la région Ligurie*. Michel Anselme : *La formation des nouveaux territoires urbains et leur "crise" : les quartiers nord de Marseille*. Bruno Gabrielli : *Gênes exemplaire*. Fabrizio Mangoni : *Gérer la complexité urbaine. Le cas de Naples*.

EGYPTE-RECOMPOSITIONS - N°41-42 - octobre 1987-mars 1988

Alain Roussillon : *L'Egypte dans le regard des sciences sociales*. Abd al-Bâsit Abd Al-Mu'ti, Târiq Al-Bishri, Ali Al-Dîn Hilâl, Husâm 'Isa Sayyid Yasin : *L'Etat : transformations et devenir*. Ghislaine Alleaume : *La naissance du fonctionnaire*. Tewfik Aclimandos : *Les militaires égyptiens. Esprit de corps et révolution*. Mercedes Volait : *Composition de la forme urbaine du Caire*. Mostafa Abd El-Aal : *L'Egypte. Un lieu ou un rôle ?* Mona Abaza : *La paysanne égyptienne et le "féminisme traditionnel"*. Bernard Botiveau : *Faits de vengeance et concurrence de systèmes de droit*. Galila El Kadi : *L'articulation de deux circuits de gestion foncière au Caire*. Ragui Assaad : *L'informel structuré. Les zabbalîn du Caire*. Nadia Khouri-Dagher : *La faillite de l'Etat dans l'approvisionnement alimentaire des citadins : mythe ou réalité ?* François Ireton : *Des agricultures égyptiennes*. Amr Ibrahim : *Les censures de la pensée stéréotypée*. Gudrun Krämer : *The change of paradigm. Political pluralism in contemporary Egypt*. Muhammad Mustâb : *Le pont d'Al-Begheyli*.

L'IRAK, LE PETROLE ET LA GUERRE - N°40 - juil.-sept. 1987

Abol Hassan Bani-Sadr : *La guerre Iran-Irak. Une guerre contre une politique-monde*. Robert Springborg : *The Gulf war and political stability in Iraq*. Nirou Eftekhari : *Le pétrole dans l'économie et la société irakienne*. Zouhaïer Dhaouadi : *Pétrole, guerre et culture... de/pour*

Sommaires de Peuples Méditerranéens

l'Etat irakien. Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett : From gang to élite : the Iraqi Bath's party's consolidation of power, 1968-1975. F. Mahdi : Les limites du développement : remarques sur l'Etat et la société en Irak. Pierre Martin : Les chi'ites d'Irak: une majorité dominée à la recherche de son destin.

CORSE, L'ÎLE PARADOXE - N°38-39 - janvier-juin 1987

Fernand Etori : *Peuple, nationalité, nation : pour une réévaluation de l'histoire de la Corse.* François de Lanfranchi : *L'héritage des Corsi. De la protohistoire à l'histoire.* Jean Jehasse : *Etat et région corse durant l'Antiquité.* Pierre Rossi : *Drame féodal en Corse.* Jean-Marie Arrighi : *Le clan. Renouveau et permanence.* Francis Pomponi : *L'impiegheo comme relation des élites corses à l'Etat.* Gérard Lenclud : *Clanisme, Etat et société : à propos d'un ouvrage de J. Gil.* Claude Olivesi : *Corse : une redéfinition de l'articulation à l'Etat.* Anne Codaccioni-Meistersheim : *La Corse, l'en-vie, la mort.* Dominique Bosseur-Salini, Marie-Jeanne Nicoli, Francesca Lantieri : *L'île, figure-paradoxe.* Nicolas Secondi, Jean-Pierre Santoni : *La question du père : éléments clés pour une "analyse" du problème corse.* Jacques Thiers : *Idéologie diglossique et production de sens.* Jacques Fusina : *La question de la nouveauté dans la poésie corse actuelle.* André Nicolai : *... Et mourir de plaisir ?* Michel Biggi : *Le commerce en Corse. Naissance et mutation d'un "nouveau premier secteur" économique insulaire.* François de Casabianca : *Y a-t-il une place pour un développement des zones montagneuses en Méditerranée ?* Ghjermana de Zerbi : *Arpiu di ghjumenta un tomba cavallu ou De la difficulté d'une voie/voix féministe en Corse.* Danièle Maoudj : *Mes deux montagnes : de Tizi-Ouzou à Zonza.* Jean-Pierre Bonnafoux : *La Corse, les Corses et l'Etat.* Alberto Merler : *Evolution de la classe politique dépendante en situation de complexité sociale accrue.* Paul Dalmas-Alfonsi : *Propos sur l'ethnie corse.* Wanda Dressler-Holohan : *Le mouvement social corse. Evolution des paradigmes.*

VILLES TOURMENTÉES - N° 37 - oct.-déc. 1986

Henri Lefebvre, Catherine Régulier : *Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes.* Guy Leonard : *La diffusion de la couleur. Casablanca-Maroc.* Jean-Charles Depaule : *Pourquoi les fenêtres ? Les pratiques de l'ouvert et du clos au Caire.* Jade Tabet : *Beyrouth et la guerre urbaine : la ville et le vide.* Rober Naba'a : *De l'utilité de certaines rumeurs en temps de guerre. Adieu Beyrouth.* Charles Bonn : *L'ubiquité citadine, espace de l'énonciation du roman maghrébin.* Monique Gadant : *Alexandrie, le voyage de l'Occident. D'après "Le Quatuor d'Alexandrie", de L. Durrell.* Traki Zannad : *Les Berbères de Chinini.* Guy Leonard : *Deux places historiques. Casablanca, capitale économique du Maroc.* Michel Peraldi : *Marseille : couleurs de crise.* Paul Vieille : *L'urbain et le mal de modernité.* Burhan Ghalioun : *L'urbain en Méditerranée.*

FIN DU NATIONAL? DU TRANSNATIONAL AU POLITIQUE-MONDE? N°35-36 - avril - sept. 1986

Yann Moulier-Boutang : *Du double visage de la catégorie de transnational*. Laënnec Hurbon : *La production des dictatures dans le Tiers-monde*. Hele Beji : *La métamorphose nationale : de l'indépendance à l'aliénation*. André Corten : *Solvabilité politique et demande alimentaire, fonctions étatiques nationales et transnationales*. René Gallissot : *Transnationalisation et renforcement de l'ordre étatique*. Nourredine Abdi : *Transnational occidental et transnational technobureaucratique*. Abol Hassan Bani Sadr : *Avec les multinationales, l'indépendance économique a-t-elle perdu son sens?* Serge Latouche : *Les déboires du Nouvel ordre économique international et la transnationalité économique*. Carmel Camilleri : *Transferts de représentations et besoins*. Mustapha Nasraoui : *Le modèle transnational de la modernité et l'évolution des besoins en milieu ouvrier tunisien*. Ahmed Henni : *Transnationalisation de la rationalité et totalité électronique*. Michel Oriol : *Le transnational est-il concevable comme volonté et comme représentation?* Nirou Eftekhari : *La transnationalisation des processus financiers*. Maurizio Catani : *Le transnational et les migrations*. Christiane Veauvy : *Paysans et transnationalisation de la culture en France*. Mohamed Hocine Benkheira : *De la musique avant toute chose*. Christine Fauré : *Les droits de l'homme, le transnational et la question des femmes*. Martine Paoli-Elzingre : *Femmes, nature, progrès. Cosmos, société, individu réunis dans l'ordre ménaniste*. Khalil Zamiti : *La condition féminine et l'irruption du transnational dans l'étatique : le désir, l'Islam et l'Occident*. Tahmouresse Rhorrane-Nejade : *L'Iran et le transnational*. Khalil Zamiti : *Médiation étatique en transnational et notion d'arbitraire en sociologie*. René Gallissot : *La transnationalisation à l'oeuvre sous le modèle de l'Etat-national*. Yildiz Sertel : *La mondialisation de l'économie, l'Etat-nation et la recherche d'une stratégie alternative*. Jean Piel : *Dépassement transnational de l'Etat-nation ou permanence d'infra-nationalités cosmopolites. Le cas des pays andins*. Wanda Dressler-Holohan, Michel Giraud : *La permanence du national. A propos des sociétés antillaises et corse*. Dany Bebel-Gisler : *"Passé inachevé de l'esclavage", Etat français, transnational et lutte de libération nationale en Guadeloupe*. Paul Vieille : *Du transnational au politique-monde ?*

CULTURES POPULAIRES - N° 34 - janvier-mars 1986

Clara Gallini : *La somnabule merveilleuse. Réflexions sur la culture populaire*. Daniel Vidal : *Oeuvre du pauvre et temps de l'équivoque dans le jansénisme convulsionnaire du XVIII^e siècle*. Mohamed Hocine Benkheira : *Jouir du rite : remarques sur l'islam populaire urbain dans l'Algérie indépendante*. Moncef Gouga : *Les communautés ibadites au Maghreb : réflexions sur leurs rapports au pouvoir, à la sexualité et à la*

mort. Sami Alrabaa : *Arbitration discourse in folk-urban Egypt*. Mohamed Dernouny : *Aspects de la culture et de l'islam du Maghreb médiéval. Le cas de l'hérésie bergwata*. Malek Chebel : *Mythologies maghrébines contemporaines*. Djaffar Attari : *Transformations de la religiosité populaire iranienne*. Biancamaria Scarcia Amoretti : *La vie de l'imam comme modèle : un phénomène historique ou contemporain?* Zouhaïer Dhaouadi : *Femmes dans les zaouia-s : la fête des exclues*.

LE LANGAGE PRIS DANS LES MOTS - N° 33 - oct.-déc. 1985

Pierre Fedida : *La résonance atonale. Sur la condition de langage de l'analyste*. Jacques Hassoun : *Le minoritaire et les mots du pouvoir. Langage et société*. Franck Mermier : *Patronyme et hiérarchie sociale à Sanaa (Yémen)*. Catherine Miller : *Les enjeux de l'arabisation au Sud-Soudan*. Samia Naïm-Sanbar : *Contact d'usages et stratégies de communication - Beyrouth*. Bassam Sourati : *Langage de l'Etat et réalité politique au Liban*. Dalila Morsly : *La langue nationale en Algérie. Pouvoir des mots, pouvoir par les mots*. Zohra Siagh : *Effets de l'insécurité linguistique et rhétorique en situation plurilingue*. Abdallah Bounfour : *Le sacre de l'illettré*. Mohammed Asilem : *Comment dire ou la langue "Igwaw" au Maroc*. Chérifa Amara : *Dépossession de père*. Noria Allami : *Une voix voilée*. Zhor ben Chemsî : *La langue maternelle à l'épreuve du dehors pour des enfants maghrébins*. Antoine de Rancourt : *Danger de parole, défaut de parole*. Fethi ben Slama : *L'énigme du concept de sexe dans la langue arabe*. Gilbert Grandguillaume : *Père subverti, langage interdit*.

MIGRATIONS ET MÉDITERRANÉE - N° 31-32 - avril-sept. 1985

M. Oriol, A. Sayad, P. Vieille : *Inverser le regard sur l'émigration-immigration*. Nabile Farès : *Les avatars juridiques d'une dénomination sociologique : le concept de société d'immigration*. Victor Borgogno : *Opposition du politique et du social dans l'insertion des travailleurs immigrés. L'exemple corse*. Elisabeth Longuenesse : *Les migrations de travail dans les bouleversements de la société égyptienne*. Luca Bergo : *Emigration, état et population en Egypte : une hypothèse d'interprétation*. Salvatore Pallida : *Notes sur les parcours de la migration italienne*. Emile Temime : *Les routes de migration en Méditerranée*. Ahsène Zehraoui : *De l'objet parlé au sujet-parlant*. Zouhaïer Dhaouadi : *Islamistes en Hijra absolue : d'un islam transplanté à un islam transformé?* Maurizio Catani : *Associationnisme immigré, projet familial et projet de vie*. Giovanna Campani : *Assimilation et réseaux. L'immigration italienne en France*. Laura Pisano : *L'identité régionale dans la presse italienne pour les immigrés*. Christiane Veauvy : *Immigration/émigration dans les campagnes provençales*. Laura Faranda, Luigi M. Lombardi Satriani : *Le regard de l'ailleurs*. Najib el Bernoussi : *De quelques considérations sur la psychopathologie de la transplantation*. Michel Oriol : *Du navigateur au prolétaire : l'histoire comme ressource identitaire dans la diaspora*

Sommaires de Peuples Méditerranéens

portugaise. Salem Chaker : *Berbérité et émigration kabyle*. Mohamed Boudoudou : *Mythe du retour et imaginaire social*. Camillia Fawzy el Sohl : *Migration and the selectivity of change: Egyptian peasant women in Iraq*. Abdelkader Belbahri : *Eléments pour une analyse des situations post-coloniales : le cas des Maghrébins en France*.

ITINÉRAIRES D'ÉCRITURES - N° 30 - avril-sept. 1985

Jamel Eddine Bencheikh : *Quatre offrandes de rive à rive*. Mahmoud Darwish : *Lorsque nos morts témoins entreront en sommeil*. Majid el Houssi : *Coincidentia oppositorum*. Anne Roche : *Intertextualité et paragrammatisme dans "Talismano" d'A. Meddeb : traces d'un dialogue entre cultures?* Abdelwahab Meddeb : *Phantasia*. Yamilé Ghebalou : *Figures de l'errance dans l'oeuvre de Mohammed Dib*. Nabile Farès : *En réalité... l'île retour de...* Reda Bensmaïa : *D'une frontière l'autre : à propos de "Un passager de l'Occident" de Nabile Farès*. Habib Tengour : *Traverser*. Jacqueline Arnaud : *Echos de voix sarrasines*. Leopold Eiffi : *Pinoch*. Pierrette Renard : *Fascination*. Denise Brahimi : *Rome-Tanger ou Pain de violence chez les Oubliés*. Edmond Amran el Maleh : *La mère-Méditerranée*. Marc Gontard : *Itinéraires judéo-maghrébins, Naccache, El Maleh, Bensoussan*. Nedim Gürsel : *La casbah*. Jamel Eddine Bencheikh : *Le roi, la reine et l'esclave noir*. Françoise Létoublon : *Nostalgie*. Jean-Robert Henry : *Pour une étude de la littérature populaire française à résonance maghrébine*. Charles Bonn : *Entre ville et lieu, centre et périphérie : la difficile localisation du roman algérien de langue française*.

IRAN 1984 - N° 29 - oct.-déc. 1984

Zahrâ Salmân, Paul Vieille : *Le retournement*. Abdolrâhman Mâhdjoub : *La manifestation, le martyr. Du révolutionnaire à l'étatique*. Hassan Bassri, Bernard Hourcade : *L'expérience conseilliste*. Nirou Eftékharî : *L'économie : continuité d'une crise*. Zein al Mawassif : *Spéculation et marché noir*. *L'Etat au quotidien*. Abol Hassan Banisadr : *L'ambassade impériale et la révolution*. Hassan Bassri : *Ci-devant tehnnocrates*. Pirouz Eftékharî : *Le testament de Hossèyne Simyâri*. Zahrâ Salmân : *Le Golfe, lieu d'épreuves*. Yahia Khaled, Reza X : *Une expérience de lutte clandestine*.

L'ETAT ET LA MÉDITERRANÉE - N° 27-28 - avril-sept. 1984

Paul Vieille : *L'Etat périphérique et son héritage*. Laënnec Hurbon : *Etat et religion face à l'esclavage au XVII^e siècle*. Ali Oumlil : *L'Etat-nation dans la pensée réformiste arabe contemporaine (XIX^e-XX^e siècles)*. Ali Kazancigil : *Théories de l'Etat et analyse de l'Etat moderne turc*. Constantino Tsoukalas : *Formation de l'Etat moderne en Grèce*. Maria Courouçli : *Le clientélisme, le paysan et l'Etat en Grèce*. Alisa del Re : *"Lo stato d'emergenza" en Italie : le provisoire qui se fait loi*. Guido Bianchini : *Les tâches informelles du déficit budgétaire : le cas italien*.

Sommaires de Peuples Méditerranéens

Luca Bergo : *Brèves réflexions sur l'Etat et la mafia*. Lucetta Scarafia : *La communauté villageoise sarde et l'Etat piémontais (XVIII-XIX^e siècles)*. Henri Bresc : *Etat et habitat : l'exemple de la Sicile médiévale au miroir de l'archéologie*. Ferruccio Gambino : *L'Italie, pays d'immigration : décalages entre rapports sociaux et formes juridiques*. Abdelmalek Sayad : *Etat, nation et immigration : l'ordre national à l'épreuve de l'immigration*. Gauthier de Villers : *L'Etat et les classes sociales en Algérie à l'époque du président Boumediène*. Peter von Sivers : *State transformation and population growth in Turkey and the Maghreb (1800-1900)*. Bernard Rosenberger : *Calamités, sécurité, pouvoir. Le cas du Maroc (XVI^e-XVIII^e siècles)*. Christiane Veauvy : *L'inscription de l'Etat moderne en Provence intérieure au milieu du XIX^e siècle*.

PÉTROLE ET SOCIÉTÉ - N° 26 - janv.-mars 1984

Paul Vieille : *Le pétrole comme rapport social*. Nirou Eftékharî : *La rente et la dépendance en Algérie*. Fatima Bentaleb : *La rente dans la société et la culture en Algérie*. Monique Gadant : *Boumediène, le discours de l'Etat*. Djamel Kaci, Leïla Kendillen : *L'Algérie, proie de son quotidien*. Elisabeth Longuenesse : *Rente pétrolière et structure de classe dans les pays du Golfe*. Burhan Ghalioun : *Rente pétrolière et transformations sociales en Norvège*. Nirou Eftékharî : *La Norvège et le "mal hollandais"*. Ole Beffefjord, Per Heum : *Offshore petroleum activities and the development of the political economy in Norway*.

DOMINATION ET DÉPENDANCE - N° 25 - oct.-déc. 1983

Charles Bonn : *La lecture de la littérature algérienne par la gauche française : le cas Boudjedra*. Alessio Colombis : *Amoral familism and social organisation in Montegrano: a critique of Banfield's thesis*. Mohammed Hocine Benkheira : *Allah, ses hommes et leurs femmes : notes sur le dispositif de sexualité en Islam*. Antoine Mansour : *L'économie israélienne : le militarisme et l'expansionnisme comme solution à la crise*. Ilan Halevi : *Juifs et Arabes au quotidien*. Michel Peraldi, Robert Weisz : *Protection et dépendance en Corse*. Giovanni Arrighi, Immanuel Wallerstein : *What difference do socialist governments in Southern Europe make?* Leopold Eiffi : *Femmes et hommes*. Guy Leonard : *Détruire et écrire. De Casablanca à Angers*. Zouhaïr Dhaouadi : *La da'wa : les mots du ciel pour les années de braise*.

L'IDENTITÉ DÉCHIRÉE - N° 24 - juil.-sept. 1983

Michel Oriol : *La Crise de l'Etat comme forme culturelle*. Giovanna Campani : *Les réseaux italiens en France et la famille*. Serena di Carlo : *Emigration et culture : une hypothèse d'analyse méthodologique à travers la pensée de Gramsci et De Martino*. Albano Cordeiro : *Reproduction de la force de travail et modèles de rotation. Citoyens et résidents*. Michel Oriol : *L'effet Antée ou les paradoxes de l'identité symbolique*. Jean-Pierre Zirotti : *Les Tsiganes ou l'identité sans*

Sommaires de Peuples Méditerranéens

frontières. Marie-Antoinellet Hily : *A l'écoute des expressions de l'identité. Protocole d'interviews de jeunes Portugais en France.* Erika Apfelbaum, Ana Vasquez : *Les réalités changeantes de l'identité.* Jocelyne Streiff-Fenart : *Choix du conjoint et identité sociale. Les mariages des immigrés maghrébins de la deuxième génération.* Maurizio Catani : *L'identité et les choix relatifs aux systèmes de valeurs.* Carmel Camilleri : *Images de l'identité et ajustements culturels au Maghreb.*

FEMMES DE LA MÉDITERRANÉE - N° 22-23 - janv.-juil. 1983

Khaoula Mokhtar : *Se libérer à Beyrouth.* Monique Gadant : *Fatima, Ouardia, Malika, interrogations algériennes.* Pepita Carpena et Nicole Beaurain : *Espagne 1936 : Femmes libres.* Fadwa el Guindi : *Veiled activism.* Abdolrahmane Mahdjoubé : *La révolution intérieure d'une militante khomeyniste.* Christiane Veauvy : *Le mouvement féministe en Italie.* Didar Fawzy : *Palestiennes de l'intérieur.* Mai Sayeh : *Choisir la révolution.* Amina Saïd : *Poèmes.* Gaye Petek-Salom et Pinar Hüküm : *L'émancipation des femmes après Kemal Atatürk.* Malika Zamiti-Horchani : *Les Tunisiennes, leurs droits et l'idée qu'on s'en fait.* Mirjana Morokvasic : *Etre femme en Yougoslavie.* Evelyne Porret : *Fatna et son village au Fayoum.* Thassaadit : *L'épouse du cadj.* Anne-Marie Quastana et Sylvia Casanova : *Femmes et identité corse.* Sossie Andezian et Jocelyne Streiff-Fenart : *Relations de voisinage et contrôle social.* Maria Minicuci : *La condition féminine dans un village du Sud de l'Italie.* Naziha Hamouda : *Les femmes rurales de l'Aurès et la production poétique.* Yamina Fekkar : *Mettre au monde ou le jihad des femmes.* Rossana Rossanda : *Sur la question de la culture féminine.*

L'ISLAMISME EN EFFERVESCENCE - N° 21 - oct. déc. 1982

Hassan Hanafi : *Des idéologies modernistes à l'islam révolutionnaire.* Krichen Zyed : *Pour une nouvelle exégèse de l'islam.* Tarek el Becheri : *Mouvement national et mouvement islamiste.* Abdol Hassan Bani-Sadr : *Imamat.* Ahmed Ben Bella : *L'islam au présent.* Documents : *Maroc, Arabie Séoudite, Syrie, Tunisie.* Amr H. Ibrahim : *Légitimité et révolution en Islam : le débat ouvert par "L'Obligation absente".* Alain Roussillon : *Science moderne, islam et stratégies de légitimation.* Olivier Roy : *Intellectuels et ulemas dans la résistance afghane.* Zouhaïer Dhaouadi : *Islamisme et politique en Tunisie.* Al Moqaffa : *La gauche, Dieu et le mode de production capitaliste.* Samir Amin : *Y a-t-il une économie politique du fondamentalisme islamique?* Paul Vieille et Zouhaïer Dhaouadi : *Pour une approche anthropologique de l'islamisme.*

LIBAN, REMISES EN CAUSES - N° 20 - juil.-sept. 1982

Burhan Ghalioun, Ilan Halevi, Souheil al Kache, Elias Sanbar : *Stratégies.* Jean-Pierre Filiu : *Un moment de l'errance.* Marion Farouk-Sluglett, Peter Sluglett : *Al-Murabitun.* Talal Jaber : *Le discours shi'ite sur le pouvoir.* Albert Bourgi, Pierre Weiss : *Israël et le Sud-Liban.* Rashid

Sommaires de Peuples Méditerranéens

Khalidi : *The press in the early arab reaction to zionism*. Burhan Ghalioun : *Israël dans les jeux arabes*. Souheil al Kache, Roger Naba'a : *Récits éclatés d'une révolution manquée*. Elisabeth Longuenesse : *Structures de classe au Proche-Orient*.

LA MÉDITERRANÉE ENTRE LES SUPER-PUISSANCES -

N° 19 - avril-juin 1983

Burhan Ghalioun : *Dialectique de l'un et du multiple*. Paul Vieille : *L'unité de la Méditerranée et son développement*. Bernard Ravenel : *Une guerre nucléaire "limitée" en Méditerranée?* Antoine Sanguinetti : *L'intérêt stratégique de la Méditerranée*. Georges F. Cooper : *Pescadou dei Prouvenço : un témoignage*. Alain Berger : *Les problèmes de l'agriculture méditerranéenne. Exemples dans la région Provence-Alpes-Côte d'Azur*. Nirou Eftékharî : *Crise pétrolière et guerre économique*. Marie-Christine Aulas : *Anatomie d'une dépendance : l'Egypte*. Jacqueline Arnaud : *Kateb Yacine et le théâtre politique sur le sol algérien*.

LA COMMUNAUTÉ EN MÉDITERRANÉE - N° 18 - jan.-mars 1982

Laënnec Hurbon : *La notion de communauté et le concept de Heimatsidentität dans l'oeuvre de Bloch*. Gilbert Grandguillaume : *Langue et communauté au Maghreb*. Fanny Colona : *Discours sur le nom : identité, altérité*. Habib Tengour : *L'ancêtre fondateur dans la tradition orale maghrébine*. Amr Ibrahim : *Egypte : luttes pour l'appropriation de certaines représentations communautaires*. Michel Vovelle : *Unanimité et tensions dans la fête provençale XVIIè-XIXè siècles*. Hélène Balfet : *Travail féminin et communauté villageoise au Maghreb*. Michel Oriol : *Sur la dynamique des relations communautaires chez les immigrés d'origine nord-africaine*. Elias Sanbar : *Territorialités palestiniennes. La communauté nationale palestinienne et l'idée du retour*. Peter von Sivers : *Secular anxieties ans religious righteousness: the origins of the insurrection of 1881 in the nomadic and sedentary communities of the algerian southwest*. Wanda Dressler-Holohan : *Commune, communauté et nationalisme en Corse*. Christiane Veauvy : *Marché de production et pouvoir étatique en Provence : l'exemple du pays d'Apt*. Khalil Zamiti : *Dialectique de la dissolution et du maintien des formes communautaires en Tunisie*.

N° 17. Oct.-déc. 1981

Pierre-Robert Baduel : *Emigration et transformation des rapports sociaux dans le Sud tunisien*. Rachid Benattig : *Facteurs de transformation et de stagnation de l'Algérie rurale*. Jean-Marie Durand : *La destruction symbolique du pouvoir*. Andréas Roditis : *Apostasie*. Habib Tengour : *Le surréalisme maghrébin*. Christian de Leusse : *Les nationalisations et l'immobilier en Provence - Alpes - Côte d'Azur*. Sami

Sommaires de Peuples Méditerranéens

Mustapha : *L'identité nationale, étude critique d'une série d'ouvrages.*
Amr Ibrahim : *Pharaon est mort... Vive la Nomenklatura.*

IDENTITÉ, ETAT, IMPÉRIALISME. N° 16 - juil.-sept. 1981

M. Gadant, B. Ghalioun, G. Grandguillaume, W. Holohan, Amr Ibrahim, H. Tengour, P. Vieille : *Débat : l'identité alibi.* Burhan Ghalioun : *Identité, culture et politiques culturelles dans les pays dépendants.* 'Ali Shari'ati traduit et présenté par Jean Manuel : *Civilisation et modernisation.* Abol Hassan Banisadr : *La révolution iranienne, l'identité et le développement.* Paul Vieille : *L'institution shi'ite, la religiosité populaire, le martyr et la révolution.* Marlène Shamay : *La communauté juive en Egypte.* Gianna Carla Marras : *De "Senas de identidad" à "Makbara", la littérature "mineure" de Juan Goytisolo.* Gérard Michaud : *Caste, confession et société en Syrie : Ibn Khaldoun au chevet du "progressisme arabe".* Patrick Labaune : *Administration et société en République arabe du Yémen : tentative d'analyse centre/périphérie.*

N° 15 - avril-juin 1981

Amr Ibrahim : *La 'Oumma ou la "communauté" d'une langue à l'autre.*
Monique Gadant : *Les femmes, la famille et la nationalité algérienne.* Guy Léonard : *Réponses au dérèglement urbain : trois douars urbains de Casablanca.* Hizvi Islami : *La diaspora d'un peuple méditerranéen : le cas des Albanais.* Stéphane Yérasimos : *Les relations gréco-turques, mythes et réalités.* N. Perdikis : *Greece and the EEC.* Gamal al Ghitani : *Chronicles of what is happened in the Valley.*

N° 14 - janvier-mars 1981

Pierre Lévêque : *Les communautés dans la Grèce ancienne.* Jacky Ducatez : *Archéologie de la notion de communauté : la Grèce ancienne.* Jean-Marc Largeaud : *Regards français sur la Corse au XIX^e siècle.* Elis Goldberg : *Bases of traditionnal reaction : a look at the Muslim brothers.* Homayoun Katouzian : *Riba and interest in an islamic political economy.* Farhad Khosrokhavar : *Iran : rupture d'une alliance.*

N° 13 - oct.-déc. 1980

Ines Loi Corvetto : *Variétés et minorités linguistiques en Sardaigne.* Paul Vieille : *Occitanie : Lieu, désir de lieu et stratégies hégémoniques.* Ali Shariati, traduit et présenté par M. Cuipers : *Oui, il en était ainsi, ô Frère!* Farad Khosrokhavar : *La crise de l'Université dans la révolution iranienne.* René Gallissot : *Au coeur du sous-développement des pays : comparatisme historique et modes de production précapitalistes.* Daniel Kamelgarn : *L'expérience tunisienne des années 1960.* Alain Lefebvre et Agnès Zragevsky : *Les luttes de la communauté pakistanaise de Paris (1972-1977).*

Sommaires de Peuples Méditerranéens

N° 12 - juil.-sept. 1980

M. Dernouny, B. Zoulef : *Naissance d'un chant protestataire : le groupe marocain Nass El Ghiwané*. Maxine D. Molyneux : *State policy and the position of women in the South Yemen*. M. Halpern Pereira : *Fondements de la politique d'émigration portugaise (1850-1930)*. Percy Allum : *Some reflexions on the "historic compromise"*. Ibrahim Hassan : *La Syrie de la guerre civile*. Paul Vieille : *Notes sur la révolution iranienne avec une interview du président de la République*.

N° 11 - avril-juin 1980

Farhad Khosrokhavar : *Hassan K., paysan-dépaysanné parle de la révolution iranienne*. Mohammed Harbi : *Nationalisme algérien et identité berbère*. Elias Sanbar : *L'Etat du vide : lecture palestinienne du projet sioniste*. Ilan Halevi : *Sionisme et racisme : quelques remarques*. Alexander Flores : *The Palestine communist party during the mandatory period*. Georges Cooper : *Sauver la pêche en Méditerranée*. Claude Courlet : *L'Espagne : une économie "semi-industrialisée"*. Marlène Shamay : *A propos d'un corps suspect...* Jalil Bennani : *Là n'est pas l'enjeu. Réplique à Marlène Shamay*.

N° 10 - janv.-mars 1980

Leïli Echghi : *La culture islamique, arme du peuple dans la révolution iranienne*. M. Dowlat, B. Hourcade, O. Puech : *Les paysans dans la révolution iranienne*. Pierre Marthelot : *Grille de souveraineté et partage des profits dans les pays arabes du Golfe*. Pierre Judet : *Le développement de l'industrie sidérurgique en Méditerranée*. G. Hadjimichalis, D. Vaiou-Hadjimichalis : *Penetration of multinational capital into backward regions : a policy analysis in Greece*. Costantino Murgia : *Le régionalisme "politique" de la Sardaigne*. M. A. M. Badr : *L'université palestinienne de Birzeit : la lutte pour la survie*. Monique Gadant-Benzine : *Algérie : horizon 80*. Guy Ducatez, Jacky Ducatez : *Formation des dénominations de couleur et de luminosité en arabe classique et pré-classique : essai de périodisation selon une approche linguistique et anthropologique*.

N° 9 - oct.-déc. 1979

Gilbert Grandguillaume : *Langue, identité et culture nationale au Maghreb*. Abdelmalek Sayad : *Immigration et conventions internationales*. Tomas Gerholm : *Provincial cosmopolitans : the impact of world events on a small yemeni town*. Paul Vieille : *La révolution iranienne en panne, entretien avec A.H. Banisadr*. Farhad Khosrokhavar : *Le comité dans la révolution iranienne*. Laura Pisano : *La presse quotidienne en Sardaigne*. Joe Stork : *Oil and the penetration of capitalism in Iraq : an interpretation*.

Sommaires de Peuples Méditerranéens

N° 8 - juil.-sept. 1979

Homayaoun Katouzian : *The political economy of oil exporting countries.*
Paul Vieille : *Transformation des rapports sociaux et révolution en Iran.*
Ladan Boroumand : *les ouvriers, l'ingénieur et les militantes khomeynistes.* Véronique Patte : *Parler en France : les possibilités des femmes immigrées.* Hanna Batatu : *Class analysis and Iraq society.* S. El Amami, J.P. Gachet, T. Gallali : *Choix techniques et agriculture maghrébine : le cas de la Tunisie.*

N° 7 - avril-juin 1979

Abdelmalek Sayad : *Qu'est-ce qu'un immigré?* Jalil Bannani : *Le corps de l'immigré : corps médical ou corps social?* Jean-Pierre Digard : *Nomades et Etat central en Iran.* Rezvani : *Les sentiers de marbre.* Jeanne Bisilliat : *Le tourisme dans les pays en voie de développement.* Jean Rambaud : *A propos de "La Côte d'Azur assassinée".* Monique Gadant : *Révolution agraire, littérature et politique en Algérie.* Henri Curiel : *Trois inédits présentés par Didar Fawzy.* Boutros Labaki : *La soie dans l'économie du Mont Liban (1840-1914).* Rahamin Benhaim : *Etat, paysannerie et colonisation au Maroc, XIXè et XXè siècles.*

N° 6 - janvier-mars 1979

Edmond Amral El Maleh : *La notion d'Etat et l'expérience du Tiers-monde.* Gauthier de Villers : *Les palmeraies de l'oued Righ (Algérie). Structures de la production et rapports de classes.* Jean Rambaud : *Restanques.* Fatima Mernissi : *The degrading effect of capitalism on female economy.* Marie-Christine Aulas : *L'évolution de l'Egypte : la dynamique de l'échec.* Jules Gistucci : *La désarticulation provençale à l'aube du capitalisme 1800-1850.* Graham Chapman : *Notes on the strategic weakness of the Italian communist party.* M. Khanlary, H. Mahdavy, H. Malek, A. Pichdad : *Lettre ouverte à tous les combattants du mouvement populaire iranien.*

N°5 - octobre - décembre 1978

Amr Helmy Ibrahim : *Fonction des niveaux de langue dans la communication sociale en Egypte.* Nuha Abu Daleb : *Palestinian women and their role in the revolution.* Alain Sainte Marie : *La crise de 1929 en Afrique du Nord.* Christiane Veauvy : *Gramsci et la question agraire.* Table ronde : *La révolte de l'Iran.* Peter O'Brien : *Spain and the internationalisation of capital.* Keith Sutton : *A note of the use of preparatory census documentation in the study of rural settlement in Algeria.* Anne-Marie Lallement : *Le colloque "la femme et la féminité au Maghreb" et la plateforme du groupe "Femmes algériennes".*

N° 4 - juillet-septembre 1978

Monique Gadant-Benzine : *Mouloud Ferraoun, un Algérien ambigu...?*
Elisabeth Longuenesse : *Bourgeoisie, petite bourgeoisie et couches*

Sommaires de Peuples Méditerranéens

moyennes en Syrie. Georges Cooper : *Posidonia et la désertification sous la mer*. Paul Vieille : *Sociologie historique de Marseille, XII^e-XVII^e siècles*. Daniel Kamelgarn : *Tunisie - Développement d'un capitalisme dépendant*. Dany Dufour : *Les trois refoulements du développement algérien*. Jean Lagadec : *Situation juridique et procès en Egypte*. Antoine Comte : *Chronique de Djibouti*.

N° 3 - avril-juin 1978

C.M. Vadrot : *Pollutions et pollueurs en Méditerranée*. Luigi Graziano : *The crisis of clientelistic consensus in Southern Italy*. Margarita Xanthakou : *Les images de la folie en Péloponnèse*. Didar Fawzy : *Le Soudan, relations nord-sud, une relecture du passé*. Serge Demailly : *La Corse en dépendance, éléments pour une réflexion rétrospective*. Jean-François Bayart : *Turquie, la mythologie de l'Etat national, étude bibliographique*. R.E. Verhaeren : *Immigration ouvrière et impérialisme en période de crise*. *** *Le racisme institutionnel en France*. Sami Mansour : *Clefs pour comprendre la stratégie américaine au Moyen Orient*.

N° 2 - janv.-mars 1978

Thierry Brun, René Dumont : *Iran : Des prétentions impériales à la dépendance alimentaire : le développement du secteur alimentaire en Iran*. Saaddallah Wannous : *L'essentiel n'est plus de changer le roi*. Gaston Cothurne : *Vers un théâtre arabe "solidaire"*. Percy Allum : *Un bloc de pouvoir urbain en Méditerranée : le cas de Naples dans l'après-guerre*. François Pernet : *Quelques questions exemplaires à propos du pastoralisme corse*. Ilan Halevi : *Sous Israël, la Palestine*. Etienne Bolo : *Les adolescents maghrébins des cités de transit*. Gilbert Grandguillaume : *Droit de l'eau et statut des communautés locales dans le Touat précolonial*. Collectif : *Cultures et politiques en Méditerranée. Questions et propositions*.

N° 1 - oct.-déc. 1977

Présentation. Lotfallah Soliman : *Aux origines de la guerre israélo-arabe de 1967*. Maurice Parodi : *Les multinationales en Provence-Alpes-Côte d'Azur*. Abol Hassan Bani Sadr, A. et S. Ghazanfanpour, P. Vieille : *Iran, le nouveau contrat social : mythes et réalités*. Gilbert Grandguillaume : *Pour une anthropologie de l'arabisation au Maghreb*. Georges Montchaussé : *La steppe algérienne, causes et effets d'une désertisation*. Paul Vieille : *Pétrole et classe fonctionnelle. Le cas de l'Arabie Séoudite*.

BULLETIN D'ABONNEMENT / SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Adress :

Code postal, ville / postal code, city :

Pays /country :

Souscription d'un abonnement de un an / Suscription for one year :

De soutien / Suporter rate() Ordinaire / normal rate ..()

A partir du numéro / Beginning with number.....()

Mode de règlement / Payment

* Chèque bancaire à l'ordre de *Peuples méditerranéens*, adressé à /Bank cheque to the order of *Mediterranean peoples*, addressed to :
Peuples méditerranéens, BP18807 75326 Paris.Cedex 07.

* Virement à notre banque / Transfer to our bank : Banque nationale de Paris, avenue de Breteuil - 75015 Paris.: 30004/01924/00254660/92

* Facture / Invoice

Conditions d'abonnement / Subscription rate (francs français / french francs). France et étranger / France and other countries :

Individus / Individuals : 230FF Institutions / Institutions : 380 FF

Abonnement de soutien / Supporter rate : 500 FF

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les "abonnements permanents" à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de douze mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais d'encaissement. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of non-expired subscriptions. If in stock, back issues are available at current prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Revue trimestrielle, *Peuples méditerranéens-Mediterranean Peoples* est bilingue (français-anglais), chaque article comporte un résumé dans l'autre langue de la revue. Les manuscrits adressés à la rédaction ne peuvent excéder 30 feuillets dactylographiés de 2 500 signes. Ils doivent également, dans la mesure du possible, être remis sur disquette macintosh. Ecrits en français ou en anglais, ils doivent être communi-qués en deux exemplaires et résumés en 1 000 signes au maximum, si possible dans l'autre langue de la revue.

The quarterly journal *Peuples méditerranéens-Mediterranean peoples* is bilingual (french-english), each article being summarised in the other language of the journal. Manuscripts sent to the Editors should not exceed 30 typed pages about 360 words each. As much as possible, they have to be submitted on macintosh disk. Written in french or in english, they should be made out in two copies, with a synopsis, if possible, in the other language, not exceeding 120 words.

Les articles paraissant dans *Peuples méditerranéens / Mediterranean peoples* sont analysés et indexés dans / Articles appearing in *Peuples méditerranéens - Mediterranean peoples* are annotated and indexed in :

- *Bulletin signalétique du C.N.R.S.* 521 (sociologie-ethnologie), Paris, Centre national de la recherche scientifique.
- *Documentation politique internationale / International political science abstracts*, Association internationale de science politique / International political science association, Paris.
- *Geo Abstracts* and *Ecological Abstracts*, Norwich, University of East Anglia.
- *Historical abstracts*, Santa Barbara American Bibliographical Center, Clio Press.
- *Renseignements bibliographiques d'actualité / Current bibliographical information*, Bibliothèque Dag Hammarskjold / Dag Hammarskjold Library, Nations Unies / United Nations.
- *Sociological Abstracts*, San Diego, International sociological Association.

**REVUE TRIMESTRIELLE**

La violence demeure l'élément principal de la gestion du problème kurde par les Etats concernés, surtout lorsqu'ils peuvent se consacrer exclusivement à leurs affaires intérieures, se trouvent dans une position de force, et n'ont pas à ménager l'opinion étrangère. Dans la plupart des cas, ils sont conduits à mettre en œuvre des mécanismes de redistribution pour s'assurer des relais et neutraliser le mouvement nationaliste. Mais, la redistribution n'est, habituellement, qu'accessoire à la coercition. La violence qui régit les rapports avec les Kurdes tend à gangréner l'ensemble des rapports sociaux. La violence étatique «illégitime» tend à devenir la règle et à concerner l'ensemble des régions kurdes, l'Etat glissant de la violence punitive à la coercition obsessionnelle, allant jusqu'à chercher à en finir avec la question kurde par la suppression physique ou la dispersion des populations. La violence étatique «illégitime» tend en outre à faire disparaître les éléments d'équilibre, voire les institutions consensuelles propres à la société globale, et jusqu'à l'opinion publique. Le non règlement du problème kurde se poursuit dans la disparition de la démocratie. Rien n'indique que la démocratie permet de résoudre les problèmes minoritaires; leur non-résolution entrave le processus démocratique.