

**Université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis**  
U.F.R. 2 - Pouvoir, Administration, Échanges

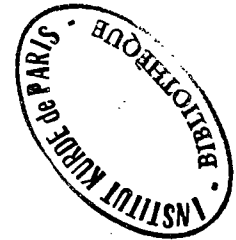
N° / / / / / / / / / / / / / / / /

**THÈSE**  
pour l'obtention du grade de Docteur  
*Discipline : Science Politique*

Présentée et soutenue publiquement par

**Isabelle RIGONI**

le 12 janvier 2000



**Mobilisations, actions et recompositions.  
Migrants de Turquie et réseaux associatifs  
en France, en Allemagne et en Belgique.**

Tome 1

Directeur de thèse : Pierre Cours-Salies

JURY :

Jean-Marie Vincent, Président

Hamit Bozarlan

Jacqueline Costa-Lascoux

Pierre Cours-Salies

Stéphane de Tapia

Maryse Tripier

**Mobilisations, actions et recompositions.  
Migrants de Turquie et réseaux associatifs  
en France, en Allemagne et en Belgique.**

**Tome 1**

**Isabelle RIGONI**

Thèse de Science Politique pour l'obtention du grade de Docteur

Université Paris 8

Directeur de thèse : Pierre Cours-Salies

Octobre 1999

## Remerciements

Ce travail n'aurait pas vu le jour sans la confiance de beaucoup de personnes. Pierre Cours-Salies, dont les enseignements ont stimulé mon parcours universitaire et dont les lectures critiques de mes travaux m'ont permis d'avancer dans mes réflexions, s'est révélé un directeur de thèse exigeant, disponible et généreux. Je le remercie tout particulièrement pour son soutien dans mes recherches.

Je me remémore plaisamment nos séances de travail avec d'autres doctorants en science politique de l'Université Paris 8. Stephen Bouquin, Stéphane Le Lay et Alex Neumann ont apporté leur précieuse contribution à notre débat intellectuel. Surtout, je ne saurais trop remercier Pascual Cortes et Cihan Yüce pour leurs remarques toujours pertinentes, leur travail enrichissant et leur longue amitié.

Mes remerciements vont également aux enseignants des universités de Saint-Denis et d'Évry qui m'ont fait découvrir la réalité du travail de chercheuse et d'enseignante ; à mes étudiants de premier et second cycles qui m'ont appris les exigences et les satisfactions de la profession.

Mes séjours en Allemagne et en Belgique ont été facilités grâce à l'hospitalité de Stephen et Sophie à Bruxelles et de Sandra Behrendt à Berlin. L'Institut français des études anatoliennes (IFÉA) à Istanbul, m'a permis de disposer d'un logement et d'accéder à sa bibliothèque, lors de mon apprentissage de la langue turque et de mes activités de recherche. En Turquie toujours, mes pensées vont vers de nombreux amis qui m'accueillent avec une émouvante générosité depuis mes premiers séjours. Je pense à tout particulièrement à Ecegül, Yonca, Eda, Ömer, Mustafa, Bülent, Remziye, Münir et Arzu, ainsi qu'aux autres que je ne peux nommer ici mais dont je suis grée de m'avoir fait découvrir et comprendre les multiples composantes de la société en Turquie. Merci à toutes les personnes qui se sont pliées au jeu de l'entretien et à toutes celles qui m'ont ouvert les portes des associations et parfois de leur foyer.

Je n'oublie ni l'aide ni les critiques des différents chercheurs que mes enquêtes m'ont amenée à rencontrer. Mes rencontres avec plusieurs chercheurs à l'IFÉA dont Étienne Copeaux, Claire Mauss-Copeaux et Fadime Deli ont été particulièrement enrichissantes. Que soient également remerciés Stéphane de Tapia à Strasbourg et Hamit Bozarslan à Paris ; Yasemin Karakaşoğlu-Aydın et Hayrettin Aydın à Essen ; Ayşe Çağlar, Gerdien Jonker et Jochen Blaschke à Berlin. Mes échanges avec d'autres doctorants travaillant eux aussi sur la Turquie ou sur les migrants qui en viennent, m'ont permis d'enrichir agréablement mes connaissances. Je pense plus précisément à Marie-Gabrielle Cajoly, Nikola Tietze, Buket Türkmen, Claire Autant et Véronique Manry.

Enfin, je suis reconnaissante à Liliane, Christian, Isabelle, André et Juliette pour leur soutien dans mes études et mes recherches et leur confiance sans cesse renouvelée. Bien sûr, merci à Gilles pour sa patience, ses efforts, ses remarques et sa complicité.

## Note sur les transcriptions

L'une des grandes réformes kémalistes conduit, en 1928, à l'adoption de l'alphabet latin au lieu de l'alphabet arabe. Néanmoins, la langue turque comporte des caractères particuliers que nous tenons à transcrire. Nous utilisons dans cette thèse la police de caractères Times pour les mots français et la police de caractères TimesRomanTurc pour les mots turcs. Nous souhaitons ainsi épargner au lecteur la déformation des noms et des termes turcs, très fréquente dans les travaux sur la Turquie, en raison de la non-possession de ladite police de caractères.

Les lettres suivantes se prononcent comme en français :

a, b, d, f, i, j, k, l, m, n, o, p, r, t, v, z

Pour les autres lettres :

e est un è «ouvert», comme dans «mère»

i est une voyelle intermédiaire entre i et é

ö se prononce «eu», comme dans «fleur»

u se prononce «ou», comme dans «loup»

ü se prononce «u», comme dans «tu»

c se prononce «dj», comme dans «djellaba»

ç se prononce «tch», comme dans «tchador»

g est toujours «dur», comme dans «gare» : ge se prononce «guè»

gi se prononce «gui»

ğ suivi de a-i-o-u ne se prononce pratiquement pas

ğ suivi de e-i-ö-ü se prononce comme dans l'anglais «yes»

h est toujours fortement expiré

s est toujours «dur», comme dans «passant»

ş se prononce «ch», comme dans «chat»

y est une consonne, par exemple «ay» se prononce «aille»



## Table des matières

Remerciements	2
Notes sur les transcriptions	4
<b>Introduction</b>	<b>12</b>
Quelles lectures de la socialisation des migrants ?	19
I - Intégrer les théories des mobilisations aux migrants	25
L'introduction du facteur politique dans les théories des mobilisations	29
Quelle place pour la participation individuelle à l'action collective dans la sociologie des mouvements sociaux ?	36
II - Le groupe et l'espace dans les relations internationales	44
Le poids des acteurs locaux	45
La société civile existe-t-elle ?	52
III - Questions de méthodologie	56
L'avantage de l'extériorité aux groupes étudiés	56
Les entretiens	64
<b>1 - Construction et évolutions de la société dans la Turquie contemporaine. Les effets de la socialisation dans l'État de référence sur les migrants.</b>	<b>69</b>
1.1 - Les acteurs traditionnels de la République turque	71
1.1.1 - La mosaïque turque. De quels Turcs parle-t-on ?	74
La mobilité à la base de l'histoire turque et anatolienne	74
Les usages du pluriel appliqués au cas turc	76
Les groupes ethno-culturels	78
Les Turcs	82
Les minorités turcophones musulmanes	82
(Azéris, 83 ; Kazakhs, 84 ; Ouïgours, 87 ; Turkmènes, 88 ; Kirghizes, 89 ; Ouzbeks, 89)	
Les minorités musulmanes non turcophones	92
(autochtones anatoliens, 92 ; rapatriés ottomans et réfugiés musulmans, 97 ; Kurdes, 100)	
Les non musulmans	106
(minorités reconnues, 106 ; minorités sans statut, 109)	
L'hétérogénéité des groupes et des pratiques religieuses	113
Les confréries orthodoxes	118
(Nakşibendiye, 118 ; Kadiriye, 120 ; Nurculuk, 120 ; Fethullahçı, 122 ; Süleymancı, 124)	
Les confréries hétérodoxes et l'alévisme	127
(Bektaşiya, 128 ; Mevleviye, 129 ; Alévisme, 130 ; Yezidisme, 132)	

1.1.2 - La violence réelle et symbolique de l'État à travers la réappropriation de la religion, de la langue et de l'histoire	135
Les ambiguïtés de la laïcité	137
La langue turque au service de l'«homme nouveau»	143
La réappropriation de l'Histoire par les nationalismes	151
Limites et réactualisation du touranisme	158
1.1.3 - Le jeu des partis et des organisations : réponses alternatives à la politique unitaire	162
Les mouvements sociaux et la montée du syndicalisme	162
De nouvelles formations politiques dans les années 1990	167
Explosion et implosions de la gauche turque	169
Le défi kurde	180
Les violences physiques étatiques et les tentatives de paix	183
1.2 - Des acteurs sociaux en mouvement	185
1.2.1 - Des structures associatives laïques et religieuses au service de la "société civile" ?	186
Vers l'émergence d'une "société civile" ?	186
La "société civile" et la politisation de l'Islam	198
Les tribus kurdes : des acteurs contre l'État ?	203
1.2.2 - Une lecture politique de la production artistique	209
Le détournement du spectacle au nom de la thématique kémaliste	213
L'État dépassé par la thématique anatolienne et orientale	216
Les trois âges du cinéma post-réaliste	220
La censure au service de l'Union nationale	225
Les femmes	227
L'individualisme de l'après-coup d'État	231
La thématique migratoire	235
1.2.3 - Les femmes	240
L'identité familiale contre l'identité salariée	246
Les femmes en politique	249
Des sections de femmes au féminisme	252
Les femmes et l'Islam	254
Le monopole masculin de l'autorité	258
<b>2 - Les recompositions des solidarités et des comportements prémigratoires en exil.</b>	<b>261</b>
2.1 - L'entrée et le séjour des migrants de Turquie en Europe	263
2.1.1 - Périodes, types et politiques d'immigration : le préalable législatif	264
Les politiques d'immigration en Europe pour les travailleurs de Turquie	265
Les accords interétatiques des années 1960	268
La fermeture officielle des frontières à partir de 1974	271



Les types d'immigration selon les périodes	275
Les années 1960-70 : une immigration majoritairement économique	276
Le coup d'État 12 septembre 1980 et l'arrivée des réfugiés politiques	280
Les politiques d'accueil des États européens	282
Les naturalisations	282
L'enseignement de la langue, de la culture et de la religion	289
2.1.2 - L'insertion des migrants de Turquie	292
L'insertion économique	292
Le chômage	293
Le retour : un mythe ?	295
L'insertion sociale	305
Éducation et scolarité	305
La nuptialité en immigration	309
L'insertion culturelle des jeunes au prisme de la médiatisation	312
2.2 - L'espace des migrants :	
une extension des sphères politique et religieuse turques ?	316
2.2.1 - L'exportation des conflits	317
Les processus d'identification	317
L'exemple des groupes d'autodéfense des jeunes issus de l'immigration ou l'exacerbation d'une pluralité d'appartenances identitaires	323
La négociation des identités	328
Les communautés : une traduction collective de la réaction individuelle ?	333
L'ethnisation des identités : un processus mouvant	333
La conception politique	337
2.2.2 - Les recompositions de l'échiquier politique turc	342
L'instrumentalisation de l'intégration par les courants politico-associatifs	343
L'immigration au secours du rêve impossible :	
vers une radicalisation du discours identitaire	348
L'extrême-gauche turque : entre libération nationale, internationalisme et immigration	356
La droite nationaliste : un exemple d'exportation du conflit politique turc	362
2.2.3 - Les dimensions religieuses	368
Le spectre religieux	368
L'Islam, un organisateur social ?	376
L'Islam comme composante du sentiment national	384
2.3 - Les répertoires de mobilisation et d'action turque et kurde en Europe	391
2.3.1 - Une sexualisation temporelle et spatiale	392
L'émancipation des migrantes : une illusion ?	396
Les femmes et l'Islam	405

2.3.2 - Les mobilisations des Kurdes : l'identité, le corps et l'exil. Pour une typologie de l'action.	413
Les mobilisations des Kurdes en Europe	414
Des actions collectives "traditionnelles" : les manifestations	420
Les actions violentes des Kurdes	427
L'auto-mutilation	430
2.3.3 - L'intégration politique institutionnelle : entre la logique de groupe et l'investissement individuel.	436
De l'inscription à la pénétration syndicale : vers une thématique de groupe ?	437
La participation politique : vers l'émancipation individuelle	444
La participation consultative : un tremplin vers la participation électorale	444
L'intégration des migrants de Turquie dans les partis politiques nationaux : une spécificité allemande	450
<b>3 - Les effets des mobilisations des migrants de Turquie sur les États. La dimension transnationale.</b>	457
3.1 - Les réseaux associatifs : un défi à la souveraineté étatique ?	459
3.1.1 - L'échappée territoriale des migrants de Turquie : un défi aux souverainetés nationales ?	460
L'usage de la technologie moderne et le rapport au territoire	460
La consommation médiatique : le satellite contre la plume	469
Med-TV et le Parlement kurde en exil : du processus identitaire kurde à l'extrusion de la souveraineté turque	473
3.1.2 - La ressource des instances judiciaires européennes	488
La Commission et la Cour européenne des droits de l'homme	490
Vers un glissement du politique au juridique dans le règlement des conflits en Turquie ?	490
La contribution du <i>Kurdish Human Rights Project</i> dans les recours contre la Turquie : une organisation représentative des plaintes déposées contre Ankara.	496
Qui sont les requérants ?	509
La Cour de justice des communautés européennes	518
Les requêtes des migrants de Turquie : des recours préjudiciels liés avant tout au statut d'immigré ou à l'état de travailleur	519
L'Accord d'association Turquie-Union européenne : une particularité en faveur des migrants de Turquie à la Cour de justice	524
3.2 - Des diasporas en formation ?	532
3.2.1 - Les migrants turcs : des diasporés ?	533
La diaspora : créatrice et destructrice de l'État-nation	533
Les attributs de la diaspora	537
Les migrants turcs, prisonniers du temps et de la logique étatique	544

3.2.2 - Émergence et affirmation d'organisations de type diasporique non turques	548
Les diasporas matricées	548
Du statut de minorité à la formation d'un État :	
les <i>Gayrimüslim</i> juifs et arméniens de Turquie	550
Un groupe isolé : les <i>Gayrimüslim</i> assyro-chaldéens de Turquie	552
Les diasporas nourricières	557
3.2.3 - Transétatisation, extraterritorialité ou confirmation du jeu national ?	
Une lecture théorique des mouvements de solidarité transnationaux.	566
Vers un ordre transnational ?	567
Quelle approche territoriale de l'orientation sécuritaire ?	573
Les limites du transnationalisme	580
 <b>Conclusion</b>	 586
Une référence religieuse qui sort du carcan localiste	587
Réseaux et États : des rapports complémentaires	591
Le citoyen et le droit face au politique	594
 <b>Bibliographie</b>	 597
 <b>Annexes</b>	 638
Sigles et acronymes turcs et kurdes	639
Principales manifestations turques et kurdes en Europe recensées dans la presse (1984-1998)	646
Attentats attribués aux organisations turques et kurdes en Europe recensées dans la presse (1986-1998)	656
Grèves de la faim de ressortissants turcs en Europe recensées dans la presse (1984-1998)	660
Immolations par le feu de ressortissants turcs en Europe recensées dans la presse (1989-1998)	663
La Cour européenne des droits de l'homme : historique, organisation et procédure	665
Le Conseil de l'Europe	
- Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, Rome, 4.XI.1950 (extraits)	670
- Protocole additionnel n°1 à la convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, tel qu'amendé par le protocole n°11, Paris, 20.III.1952 (extraits)	673
La Cour de justice des CE, une juridiction pour l'Europe	674

## Cartes

---

• Carte administrative de la Turquie	4 bis
• Les langues turques, leurs aires d'extension et les peuples qui les parlent	153
• Répartition des migrants de Turquie en Allemagne	267

## Tableaux

---

• Évaluation des migrants kurdes par pays de résidence	104
• La fuite des non musulmans de Constantinople	108
• Généalogie de la gauche turque	
- Les partis communistes pro-soviétiques	172
- Les partis maoïstes, guevaristes et hodjistes	173
• Tendances de la démographie kurde	181
• La production cinématographique en Turquie (1911-1996) (tableau)	211
La production cinématographique en Turquie (1911-1946) (graphique)	212
La production cinématographique en Turquie (1947-1996) (graphique)	212
• Entrées des migrants de Turquie par pays d'accueil (1983-96)	266
• Les ressortissants turcs par pays d'accueil (1986-96)	266
• Les travailleurs envoyés en Europe par le Service de l'Emploi turc ( <i>İş ve İşçi Bulma Kurumu</i> )	269
• Les migrants bénéficiaires des accords de main-d'œuvre	271
• Demandeurs d'asile en provenance de Turquie par pays (1986-96)	274
• Acquisition de la nationalité du pays d'accueil par les migrants de Turquie (1986-96)	282
• Sorties des migrants de Turquie par pays d'accueil (1983-96)	296
• Retour des migrants d'Allemagne vers la Turquie, par âge et par sexe (1974-1995)	297
• Envois de fonds des migrants de Turquie (1987-98)	299
• Les élèves originaires de Turquie dans le cycle scolaire allemand (1986-1995)	306
• Journaux et magazines des Kurdes de Turquie en Europe	350
• Généalogie de la gauche turque en exil	
- Les organisations pro-soviétiques	358
- Les organisations maoïstes, guevaristes et hodjistes	359

• Répartition sexuée des travailleurs recrutés par le Service de l'Emploi turc (1961-74)	393
• L'activité professionnelle des migrantes de Turquie (1987 et 1996)	394
• Principales manifestations en Europe des organisations affiliées au PKK recensées dans la presse (1984-1998)	
- Par type d'action	424
- Par type de revendication	424
• Attentats attribués aux organisations affiliées au PKK recensées dans la presse (1986-1998)	
- Cibles	429
- Moyens	429
• Grèves de la faim recensées dans la presse (1984-1998)	
- Revendications	432
• Immolations par le feu recensées dans la presse (1989-1998)	
- Motifs	433
- Victimes	433
• Taux de syndicalisation des travailleurs migrants en Allemagne (1991)	438
• Participation des travailleurs turcs dans les <i>Betriebsräte</i> (1972-94)	440
• Dix villes représentatives du <i>Land</i> Nordrhein-Westfalen et leur <i>Ausländerbeirat</i>	447
• La télévision turque par satellite et son implantation en Europe (1990-1997)	463
• La presse écrite turque et son implantation en Europe (1997)	468
• La consommation médiatique des migrants de Turquie en Allemagne (1996)	470
• Ensemble des requêtes présentées par le KHRP déclarées admissibles par la Commission européenne des droits de l'homme (1993-1998)	498
• Articles de la Convention européenne des droits de l'homme invoqués par la Cour (8 procès, avril 1997-mai 1998)	505
• Affaires portées et conclues devant la Cour de Justice des Communautés européennes par les migrants de Turquie	521

## ANNEXES

• Principales manifestations turques et kurdes en Europe recensées dans la presse (1984-1998)	646
• Attentats attribués aux organisations turques et kurdes en Europe recensées dans la presse (1986-1998)	656
• Grèves de la faim de ressortissants turcs en Europe recensées dans la presse (1984-1998)	660
• Immolations par le feu de ressortissants turcs en Europe recensées dans la presse (1989-1998)	663

## Introduction

Le choix d'une recherche prenant racine dans le vaste domaine de l'immigration s'inscrit dans un champ encombré par des débats scientifiques parfois dépendants de la dimension médiatique. Notre démarche s'inscrit dans la continuité d'une préoccupation. Notre mémoire de maîtrise a porté sur la politisation des étrangers en France et les formes de mobilisation dans l'entreprise et dans la cité. Nous nous sommes intéressée au cheminement - de la fin du XIXe siècle où l'étranger au national est à peine distingué de l'étranger au citoyen, aux années 1990 avec l'inscription de l'immigration comme thème clef des préoccupations gouvernementales - menant à la reconnaissance du migrant au-delà de la stricte conception de "corps-labour". Les enquêtes empiriques ont été menées parmi des associations marocaines, maliennes et chinoises<sup>1</sup>. Notre mémoire de DEA s'est interrogé sur les types de représentation de l'étranger dans la société française ainsi que sur la construction de la citoyenneté et du lien social<sup>2</sup>. Nous avons souhaité, dans le présent travail, renouer avec une démarche empirique, alors que notre mémoire de DEA s'inscrivait dans une perspective strictement théorique.

Comme nos recherches dans le domaine de l'immigration, notre intérêt pour la société turque précède cette thèse et nous avons été peu à peu convaincue de l'intérêt d'une étude portant sur les migrants de Turquie. D'une part, plusieurs personnes nous ont fait découvrir la société turque dès la fin des années 1980. Notre premier séjour en Turquie, en 1993, faisait suite à une approche jusqu'alors essentiellement livresque et épistolaire. De 1993 à 1999, nous avons vécu plus de six mois dans le pays, notamment dans des familles. Nos premiers voyages, au cours desquels nous nous déplaçons beaucoup, ont été consacrés à la découverte de la "mosaïque turque" et des pratiques culturelles et religieuses. Après le choix du thème de notre thèse, nous avons décidé de parfaire l'apprentissage de la langue que nous entendions dans les familles et dont nous avons commencé l'étude à Paris. Nous avons suivi durant les étés 1997 et 1998 des cours de turc à l'école Tömer de l'Université d'Ankara. Dans le même temps, nous continuions de rencontrer des familles. Notre connaissance de la Turquie et de la société turque s'inscrit donc dans une période de long terme et dépasse même le cadre strict de notre thèse. Cependant, cette approche nous est rapidement apparue indispensable à un bon travail de terrain et d'analyse avec les migrants de Turquie en Europe. L'étroite

---

<sup>1</sup> - Isabelle Rigoni, *L'étranger dans la cité. L'intégration par le politique*, Mémoire de maîtrise de Science Politique sous la direction de Pierre Cours Salies, Université Paris 8, 1994, 138 p. + annexes. Et aussi, Isabelle Rigoni, "Mouvements associatifs et engagement politique : les exemples des immigrations marocaine, malienne et chinoise", *Métissages*, n°2-3, 1995.

dépendance des migrants à la société turque, à laquelle ils demeurent encore attachés, les échanges matériels et symboliques qu'ils entretiennent avec la Turquie, ainsi que la complexité des pratiques politiques et religieuses, nécessitent pour le chercheur une bonne connaissance du pays et de la société d'origine.

D'autre part, nos recherches sur l'immigration, la thématique identitaire et les processus de mobilisation sociale et politique, nous ont amenée à choisir les migrants de Turquie comme objet d'étude. Relativement peu étudiés en France, où beaucoup de travaux sur l'immigration concernent les migrants des anciennes colonies, ceux de Turquie soulèvent en outre parfois le débat sur leur adaptation défailante aux sociétés d'accueil (lire plus bas). Les premiers émigrés quittent la Turquie pour l'Allemagne dès le milieu de la décennie 1950 puis, quelques années plus tard, pour les autres pays d'Europe occidentale. Surtout, l'immigration turque et kurde revêt un caractère continu, dynamique et éminemment contemporain - la fermeture officielle des frontières européennes, entre 1973 et 1986, n'empêchant pas complètement la venue de primo-arrivants. Aujourd'hui, les migrants de Turquie sont près de trois millions et demi en Europe, dont plus de deux millions en Allemagne, environ 300 000 en France et 100 000 en Belgique. Même si des particularités nationales font jour, l'ensemble des migrants de Turquie en Europe conserve un attachement matériel et symbolique à la "communauté d'origine", dont la perception varie selon les acteurs. L'importance des pratiques de solidarité<sup>3</sup>, le maillage des réseaux associatifs et les formes de mobilisation font des migrants turcs et kurdes des objets d'étude-singuliers.

Notre recherche s'inscrit à la charnière des deux disciplines, dans un cadre attaché à la fois à la sociologie et à la science politique. D'une part, la dimension sociologique se définit par la volonté d'étudier les formes de sociabilité des migrants. Analyser les formes des actions individuelles et collectives, les types de mobilisation, le passage de la passivité à l'action, résulte de l'étude des faits sociaux humains. Nos recherches sur le terrain permettent une approche empirique, tandis que notre travail de synthèse s'efforce de confronter les théories des sciences sociales à nos études de cas. Nous avons souhaité rompre définitivement avec une démarche qui tient séparés deux pans de la recherche sur les phénomènes migratoires qui, pour l'un, s'intéresse strictement aux politiques migratoires sans prendre en compte la réalité et les stratégies des acteurs sociaux et, pour

---

<sup>2</sup> - Isabelle Rigoni, *La question de la citoyenneté face au processus de stigmatisation des migrants*, Mémoire de DEA de Science Politique sous la direction de Pierre Cours Salies, Université de Paris 8, 1995, 127 p.

<sup>3</sup> - Godfried Engbersen décrit très bien l'«assistance importante et durable» offerte par des parents ou des connaissances, dont la pratique est particulièrement répandue chez les migrants de Turquie. Dans son étude sur les clandestins aux Pays-Bas, les ressortissants turcs se situent en haut de l'échelle hiérarchique avec les Cap-Verdiens, parmi ceux qui peuvent compter sur l'appui durable d'un réseau de solidarité efficace. Godfried Engbersen, "Sans-papiers : les stratégies de séjour des immigrés clandestins", *Actes de la recherche en sciences sociales*, "Délits d'immigration", n°129, septembre 1999 : 26-38.

l'autre, s'attache à présenter des études relevant uniquement de l'expérience des constructions identitaires et des relations sociales. D'autre part, notre recherche s'inscrit volontairement dans une perspective liée à la science politique, dans la mesure où nous étudions les rapports de pouvoir entre les associations et l'autorité étatique, le défi posé par l'immigration et les différents modes de regroupements de migrants à l'État-nation, ainsi que les enjeux des mobilisations de type transnational. Nous espérons ainsi apporter une contribution à l'étude de l'immigration en provenance de Turquie et, en même temps, à la sociologie des mouvements sociaux et aux rapports de pouvoir dans les relations internationales.

Le constat de la faiblesse quantitative et parfois qualitative des recherches concernant les migrants de Turquie fait enfin partie de nos motivations. Les études sur l'immigration en France s'intéressent surtout aux Maghrébins et aux migrants de l'Afrique subsaharienne francophone et depuis peu, aux réfugiés du continent asiatique. Parallèlement à une importante recherche bibliographique sur l'immigration en provenance de Turquie, une consultation du service Doc-Thèses sur CD-Rom nous a permis de recenser les thèses effectuées en France sur la Turquie ou les ressortissants de Turquie. Il est significatif à plus d'un titre de voir qui les étudie, quelles sont les disciplines des chercheurs, quelles sont les problématiques choisies. Beaucoup de ces thèses sont réalisées en sciences sociales, suivies par des thèses de sciences dures. Nous avons recensé entre 1973 et 1994, 94 thèses avec les mots clés Turquie et Turc. Sur le total de ces 94 thèses soutenues en 1994, 64 étaient faites en sciences sociales contre 29 en sciences dures et 1 en santé. Avant 1983, aucune thèse sur ce sujet n'avait été réalisée en sciences sociales alors qu'elles l'étaient en sciences dures. On tend donc vers une reconnaissance et un intérêt grandissant des sciences sociales pour la Turquie et les migrants de Turquie, qui sont confirmés par le nombre croissant de travaux entamés sur cette thématique depuis le milieu de la décennie 1990<sup>4</sup>. Enfin, sur ce total de 94 thèses en 1994, 52 ont été écrites par des personnes dont le nom est d'origine turque, plus un d'origine arménienne. Ce sont les thèses en sciences sociales qui sont majoritairement réalisées, dans ce domaine, par des personnes dont le nom est d'origine turque (43 contre

---

<sup>4</sup> - Plusieurs thèses relatives aux migrants de Turquie ont été soutenues récemment : Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, Thèse de Science Politique, ss dir Rémy Leveau, IEP de Paris, 1997, 518 p ; Nikola Tietze, *L'Islam : un mode de construction subjective dans la modernité. Des formes de religiosité musulmane chez les jeunes hommes dans les quartiers défavorisés en France et en Allemagne*, Thèse de Sociologie en co-tutelle franco-allemande, ss dir Farhad Khosrokhavar et Dirk Kaesler, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et Philipps-Universität, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie, 1999, 384 p. D'autres sont en cours de réalisation, dont celles de Feyza Ak sur les représentations de la femme turque chez les travailleurs turcs immigrés en France (sociologie, Aix-en-Provence), Claire Autant sur les réseaux de parenté et les recompositions familiales des immigrés de Turquie (sociologie, Paris 10), Véronique Manry sur les activités entrepreneuriales et les réseaux des migrants turcs en France (sociologie, Toulouse



21), alors que pour les sciences dures, la proportion est de 13 contre 16. Cette tendance tend néanmoins à s'équilibrer puis à s'inverser dans les sciences sociales à partir des années 1990. En Belgique, l'intérêt tardif des chercheurs quant à l'immigration de Turquie est encore plus évident et, mis à part quelques études ponctuelles et très ciblées, Altay Manço demeure le seul spécialiste<sup>5</sup>. En Allemagne, l'évolution de l'immigration en provenance de Turquie est en de nombreux points comparable à celle des ressortissants des anciennes colonies françaises, en dépit des différences en matière juridique et politique, notamment relatives au séjour. Pourtant, les études allemandes faites sur les migrants de Turquie s'intéressent peu aux transformations de leurs pratiques sociales et identitaires.

D'autre part, l'Islam, transplanté dans les pays d'accueil, est rarement envisagé de manière satisfaisante. En France, son étude reste prisonnière d'une vision étroitement associée à l'installation maghrébine et aux problèmes rencontrés dans les banlieues<sup>6</sup>. Quelques recherches portent cependant sur les spécificités de l'Islam des migrants de Turquie en France mais la plupart sont menées dans un cadre comparatif par ailleurs stimulant liant Turcs et Maghrébins<sup>7</sup>. Nadine Weibel demeure l'une des seules à envisager la religiosité turque en exil<sup>8</sup>. La vision française arabocentrée de l'Islam est confortée par la structuration artificielle d'un conseil des musulmans de France dont les différentes tentatives de fonctionnement échouent par le jeu des rapports de pouvoir. En Allemagne, la littérature scientifique sur l'Islam est peu nombreuse et porte principalement sur les

---

Le Mirail), Benoît Sourou sur les représentations de l'identité chez les migrants turcs dans le discours sur l'infortune (anthropologie, Bordeaux 2).

<sup>5</sup> - Altay Manço et Oya Akhan, "La formation d'une bourgeoisie commerçante turque en Belgique", *Revue européenne des migrations internationales*, 10 (2), 1994 : 149-162. Altay et Ural Manço, *Turcs de Belgique. Identités et trajectoires d'une minorité*, Bruxelles, Info-Türk, 1992, 288 p. Altay Manço, "Jeunes turcs en Belgique francophone : une enquête", *CEMOTI*, "L'immigration turque en France et en Allemagne", n°13, janvier-mai 1992 : 95-100.

<sup>6</sup> - Jocelyne Cesari, *Être musulman en France. Associations, militants et mosquées*, Paris, Karthala/IREMAM, "Hommes et sociétés", 1994, 367 p. Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, "Essais et Documents", 1995, 214 p. Gilles Kepel, *Les banlieues de l'Islam. Naissance d'une religion en France*, Paris, Seuil, 1987, 423 p. Sur le même thème, peu d'ouvrages s'intéressent directement aux parcours individuels comme dans Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, "Essais", 1997, 323 p.

<sup>7</sup> - Nikola Tietze, *L'Islam : un mode de construction subjective dans la modernité. Des formes de religiosité musulmane chez les jeunes hommes dans les quartiers défavorisés en France et en Allemagne*, op. cit. ; Hamit Bozarslan, *Les associations maghrébines et turques et l'espace immigré. Le cas de Clermont-Ferrand*, Mémoire de DEA, IEP de Paris, ss dir Rémy Leveau, 1988, 129 p.

<sup>8</sup> - Nadine Weibel, "L'Islam au miroir des particularités de l'Alsace" in Bernard Falga, Catherine Wihtol de Wenden et Claus Leggewie (éd.), *De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne*, Paris, Cerf, Actes du colloque de Francfort-sur-le-Main (15-16.05.93), 1994 : 313-320 ; "Pour une approche de l'Islam turc en France", *CEMOTI*, "L'immigration turque en France et en Allemagne", n°13, janvier-mai 1992 : 69-79. Les autres spécialistes français de l'immigration en provenance de Turquie ne s'intéressent pas spécifiquement aux aspects religieux.

réseaux et les structures des organisations islamiques<sup>9</sup>. De fait, l'Islam y est construit en référence à la scène politique turque.

Enfin, les études sur l'immigration ont longtemps contribué à perpétuer l'image du travailleur étranger en France ou du travailleur invité en Allemagne, sans rendre compte de la dimension hors-travail du quotidien des migrants. L'installation des familles immigrées dans les pays occidentaux au moment de la fermeture officielle des frontières et la diversité des politiques nationales accompagnant le séjour ont pourtant considérablement contribué à modifier le cadre de vie des primo-arrivants et de leurs enfants. Dans le cas des migrants de Turquie, le rapport au pays d'origine est en outre extrêmement significatif dans la mesure où l'État turc affirme sa volonté de conserver une mainmise sur ses ressortissants vivants à l'étranger.

Le choix de l'Europe et, plus précisément, de la France, de la Belgique et de l'Allemagne comme terrain d'étude de l'immigration en provenance de Turquie, s'inscrit dans une perspective novatrice dont le but est d'engager une comparaison non pas entre populations migrantes mais une comparaison au sein même d'une population de migrants répartie dans plusieurs pays d'accueil. Les spécificités nationales des États-hôtes influencent les pratiques sociales des migrants, même si des traits communs peuvent être distingués parmi les exilés. Plutôt que d'envisager une comparaison ethnico-culturelle ou nationale, nous avons souhaité nous attacher à un vaste terrain géographique d'étude nous permettant de confronter les différentes approches des identités des migrants de Turquie ainsi que d'aborder la dimension transnationale des regroupements politiques et religieux.

Notre problématique est d'une part centrée sur les modes de recomposition des identités chez les migrants originaires de Turquie dans l'espace européen. Par identité, nous entendons aussi bien les identités culturelles, religieuses, politiques voire linguistiques. Héritière de l'Empire ottoman, la société turque est une société très diverse au sein de laquelle plusieurs groupes ethnico-culturels et/ou religieux cohabitent, plus ou moins sereinement. Cette configuration se retrouve au moins en partie en immigration. Comme le souligne Pierre Bourdieu dans la préface de l'ouvrage posthume d'Abdelmalek

---

<sup>9</sup> - Zentrum für Türkeistudien, *Bestandsaufnahme der Zahl und Struktur der Selbstorganisationen türkischer, kurdischer, bosnischer und maghrebinischer MigrantInnen unter besonderer Berücksichtigung ihres Integrationspotentials*, Essen, Zentrum für Türkeistudien, Februar 1998, 133 p + annexes. Niels Feindt-Riggers und Udo Steinbach, *Islamische Organisationen in Deutschland. Eine aktuelle Bestandsaufnahme und Analyse*, Hamburg, Deutsches Orient-Institut, 1997, 79 p. Yasemin Karakaşoğlu, "Islam und Islamic organizations in the Federal Republic of Germany", *ZfT Aktuell* (Essen), n°37, décembre 1995, 16 p. Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantennorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin, Hitit Verlag, 1992, 384 p. Karl Binswanger, "Ökonomische Basis der Fundamentalisten", in : Bahman Nirumand (Hrsg.), *Im Namen Allahs. Islamische Gruppen und der Fundamentalismus in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln, Dreisam, 1990 : 81-93. Karl Binswanger und Fethi Sipahioğlu, *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türk Koexistenz*, Allemagne, Benediktbeuern, 1988, 130 p.

Sayad, «immigrer c'est immigrer avec son histoire [...], avec ses traditions, ses manières de vivre, de sentir, d'agir et de penser, avec sa langue, sa religion ainsi que toutes les autres structures sociales, politiques, mentales de sa société, structures caractéristiques de la personne et solidairement de la société, les premières n'étant que l'incorporation des secondes, bref avec sa culture»<sup>10</sup>. Il est de ce point de vue significatif d'observer comment les identités et les pratiques sociales des différents acteurs se recomposent en exil. Les sociétés d'accueil et d'origine ainsi que, le cas échéant, les conflits sur le territoire d'origine, demeurent l'environnement propice à ces recompositions. Les conflits, d'origine idéologique (la gauche turque), ethnico-linguistique (les Kurdes) ou religieuse (les Alévis) sont souvent transposés en exil par les migrants. De la même façon, l'exil peut, sinon apporter un second souffle, du moins redynamiser les organisations présentes en Turquie même.

Cette première interrogation nous amène à nous questionner sur les formes de mobilisation des migrants de Turquie, principalement à travers l'associationnisme et, plus particulièrement, à travers les organisations partisans. L'important maillage associatif turc et kurde semble reproduire le paysage politique, religieux, culturel de la Turquie contemporaine. Les réseaux associatifs, denses et structurés, sont *de facto* transnationaux et forcent de ce fait l'intérêt des États d'accueil comme de la Turquie, inquiets, pour des raisons différentes, de ce défi à leur souveraineté. Notre étude fait ainsi apparaître comment les cadres d'action collective, marqués par les États et leurs politiques, contribuent aussi à remodeler certains aspects de l'analyse des relations internationales. Ces réseaux influent également, directement ou indirectement, sur les politiques et les relations diplomatiques des États européens et turc.

Nos hypothèses se nourrissent de plusieurs observations. D'une part, les migrants en provenance de Turquie reproduisent, au moins en partie, les conflits idéologiques, ethno-linguistiques ou religieux du territoire d'origine. La gauche et l'extrême-gauche turques bénéficient d'un cadre démocratique élargi en Europe qui constitue un champ nouveau pour le conflit idéologique turc. L'ethnisation des Kurdes se produit quasi-simultanément en Turquie et en exil et les principales organisations kurdes s'organisent très vite en Europe après leur naissance en Turquie. Le conflit entre sunnites et Alévis, s'il n'est pas aussi visible en exil qu'en Turquie, n'en aboutit pas moins à une "ethnisation" des Alévis à partir de leurs caractéristiques religieuses et les années 1990 voient émerger des organisations strictement alévies. Enfin, les différents groupes religieux se retrouvent en exil, allant des organisations prônant un Islam institutionnel ou institutionnalisé (celui de Necmettin Erbakan) à celles représentatives des différentes confréries (Nakşibendi, Nurcu, Süleymancı) en passant par l'Islam officiel dispensé par les imams du réseau

---

<sup>10</sup> - Abdelmalek Sayad, *La double absence*, Paris, Seuil, "Liber", 1999 : 18.

consulaire. L'espace de l'exil représente une extension de ces antagonismes dans la mesure où les organisations turques et kurdes s'illustrent *via* des réseaux associatifs plus ou moins puissants et tentaculaires (fédérations, confédérations) ; et l'important maillage consulaire turc en Europe va dans le sens d'une exportation de l'idéologie de la «synthèse turco-islamique». Dans cette optique, l'émigration apparaît comme le «moyen idéal d'homogénéisation nationale», faisant appel au minimum de violences.

D'autre part, si cette conflictualité s'exporte, les moyens utilisés par les différents groupes s'adaptent aux pays d'accueil. On observe la mise en place de stratégies d'action et de propagande sensiblement différentes en exil et sur le territoire d'origine, d'où une recomposition des formes de mobilisation. Le champ de la mobilisation des migrants turcs et kurdes est transnational. Ces migrants s'inscrivent dans des structures complexes se jouant des territoires nationaux et de la souveraineté étatique, même si la référence à l'État demeure paradoxalement une constante.

À la lecture de cet enchevêtrement d'espaces, d'identités et d'allégeances, nous tentons de comprendre comment, dans l'immigration et en diaspora, de nouveaux acteurs se mobilisent. Quels processus amènent les acteurs sociaux à passer de la passivité à l'action collective, aussi bien en Turquie qu'en exil ? Y a-t-il continuité entre la mobilisation en Turquie et la mobilisation en exil ? Quelle exportation de pratiques politiques et sociales ? Comment, par exemple, l'ethnisation des Kurdes s'est produite (en Turquie d'une part ; en exil d'autre part avec la multiplication au cours des années 1980 des devantures de boutiques aux couleurs du Kurdistan et l'associationnisme reflet des organisations kurdes) ? La revendication de l'alévisme se construit-elle sur un modèle identique ? Comment les migrants recomposent-ils le «dilemme turc» en exil ?

Un autre enjeu de notre étude est de dégager les facteurs liés à l'émergence de nouveaux acteurs transnationaux. Pour reprendre la question posée par Pierre Cours-Salies, «comment un 'groupe latent' peut-il éventuellement devenir un rassemblement d'individus et de groupes divers qui dégagent une conscience commune de leurs intérêts communs»<sup>11</sup> ? Nous tenterons de mieux comprendre «comment se construisent les rapports entre les individus et les structurations sociales, les processus par lesquels s'opère l'englobement des niveaux successifs des intérêts jusqu'à une généralisation : saisir comment se constituent les premiers petits groupes et comment ceux-ci peuvent unifier ensuite beaucoup plus largement autour d'eux»<sup>12</sup>. Quelles sont les ressources leur permettant de s'organiser et de se structurer par-delà les États ? Quelle est la place des réseaux associatifs : entre les intérêts privés des individus et l'espace de parole du

---

<sup>11</sup> - Pierre Cours-Salies, "Action collective et rationalité" in Tony Andréani et Menahem Rosen (éd.), *Structure, système, champ et théorie du sujet*, Paris, L'Harmattan, 1997 : 93.

<sup>12</sup> - Idem : 103.

domaine public ? Quelles sont les fonctions des réseaux ? Quelle est leur incidence sur la vie politique des pays d'accueil et sur la Turquie elle-même ? Notre analyse tentera de répondre à une problématique comportant une dimension institutionnelle (histoire et constitution des règles et des normes politiques inhérentes à chacun des pays étudiés), une dimension stratégique des groupes (religieux, nationaux, politiques) et les formes d'adhésion des individus en relation avec les formes de sociabilité quotidiennes auxquelles des migrants peuvent se sentir liés.

### **Quelles lectures de la socialisation des migrants ?**

Les conclusions de l'enquête menée par Michèle Tribalat présentées dans *Faire France* et reprises dans un autre ouvrage l'année suivante<sup>13</sup>, sont celles de l'«assimilation» des migrants et de leurs enfants à la société française. Quelles que soient les idées reçues, les attitudes des migrants dans leur ensemble tendraient à prouver que «l'assimilation est à l'œuvre». L'auteur se base sur une série d'indicateurs qui sont la déperdition de la langue d'origine au fil des générations, le laminage des pratiques matrimoniales traditionnelles, la progression des unions mixtes, l'aménagement des pratiques religieuses, l'ouverture des pratiques sociales sur la société française, la mobilité sociale, l'élaboration d'un lien national ; tous ces indicateurs étant employés au crédit de l'assimilation des migrants «à quelques exceptions ponctuelles près», celles des Turcs.

Plus encore que l'emploi de la notion d'assimilation qui a été critiquée par d'autres chercheurs, c'est bien l'idée et la teneur de ces exceptions qui nous gêne. Le «repli identitaire», c'est l'«exception turque». Aucun groupe de migrants, selon Michèle Tribalat, ne comporte les signes d'un «repli identitaire» aussi nets et répétés que les Turcs. Il suffit selon elle de faire une lecture transversale de son ouvrage en se limitant aux Turcs pour réaliser la «spécificité» de l'immigration turque. Les points décisifs de leur non assimilation ou non intégration reposent pour elle sur plusieurs observations : le français n'est qu'exceptionnellement la langue de communication à l'intérieur des familles (ou alors est introduite en alternance avec le turc) ; si les migrants turcs connaissent une vie sociale intense, celle-ci est «très communautaire» ; leur pratique religieuse est «élevée» ; les mariages mixtes sont «inexistants» dans la jeune génération élevée en France, «l'essentiel des mariages [se faisant] avec des jeunes résidant en Turquie» - et de déplorer l'instauration d'un «véritable marché matrimonial» avec la Turquie, sur lequel les parents peuvent faire monter le prix de la dot en échange de leur fille et de l'accès à l'émigration vers l'Europe. Les migrants turcs se seraient ainsi «auto-mis en marge de la société

---

<sup>13</sup> - Michèle Tribalat, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, Essais, 1995, 232 p. ; *De l'immigration à l'assimilation. Enquête sur les populations d'origine étrangère en France*, Paris, La Découverte/INED, 1996, 302 p.

française». Et Michèle Tribalat de conclure par cette phrase potentiellement lourde de conséquences : «L'âpreté avec laquelle les familles turques sont prêtes à défendre leurs prérogatives ne manquera pas de poser un problème important à la société française»<sup>14</sup>.

Les critiques quant à son analyse ne manquent pas mais nous nous limiterons à quelques-unes. Tout d'abord, Michèle Tribalat oublie de situer historiquement les migrants. Elle met les Turcs sur un pied d'égalité avec notamment les Algériens et les Portugais, dont la venue en France est bien antérieure. Si l'on peut désormais parler de seconde et de troisième générations d'âge algériennes, on ne peut pas en dire autant des Turcs en France. L'immigration turque et kurde est, en France, une immigration récente que la fermeture des frontières dans la plupart des pays d'Europe n'a pas complètement empêchée. D'autre part, les migrants de Turquie sont arrivés à un moment difficile de l'histoire économique. Alors que la plupart des Algériens sont entrés en France au moment des Trente Glorieuses et du plein emploi, beaucoup de Turcs arrivent lorsque la crise et le chômage frappent de plein fouet la société française. Il apparaît donc largement illusoire de penser qu'à une période donnée, tous les migrants s'intègrent de façon identique à la société d'accueil. Par ailleurs, beaucoup de pratiques sociales peuvent être interprétées en fonction du milieu d'origine, selon notamment qu'il s'agisse d'une immigration de ruraux ou d'individus ayant déjà subi l'exode rural dans leur pays. Abdelmalek Sayad souligne dans un texte primordial les notions de génération sociale et de génération historique<sup>15</sup>. Les individus, modelés par une condition sociale et engendrant eux-mêmes une riposte à cette condition sociale (le choix d'émigrer en réponse au chômage dans leur pays), forment une même génération, un même «âge». Pour Abdelmalek Sayad, une classe particulière de conditions sociales reproduit à la fois une classe particulière d'individus porteurs de caractéristiques (ce qui leur confère une certaine unité) et une classe particulière de comportements qui leurs sont propres dans la situation où ils sont placés. La génération cependant n'est pas uniquement sociale mais aussi historique. En effet, le mode de génération ne se réalise pas de façon identique, ni avec la même intensité, ni surtout aux mêmes moments, dans toutes les régions et dans toutes les couches de la société. Le mode de génération peut se reproduire à plusieurs années d'intervalle, voire à une ou deux générations d'âge de différence. En ce sens, la génération n'est pas forcément une classe d'âge : c'est une appartenance à la fois à un contexte social et à des événements historiques. Le double fait de partager une situation sociale commune et de vivre ensemble des événements historiques produit la génération. Beaucoup de migrants qui ont quitté la Turquie pour la France dans les années 1960 étaient des ruraux ou vivaient dans des petites villes, à la différence de ceux recrutés en

---

<sup>14</sup> - Michèle Tribalat, *Faire France*, op. cit. : 223.

RFA. La comparaison entre migrants de Turquie n'est guère plus satisfaisante qu'entre primo-arrivants originaires de Turquie et originaires du Maghreb. Enfin, lorsqu'on parle d'insertion professionnelle et de réussite scolaire, il faut se souvenir que les migrants de Turquie et les migrants maghrébins ne partagent pas le même rapport à la langue française. Alors que ces derniers ont été colonisés, les premiers étaient des colonisateurs. Aussi, les Maghrébins ont acquis une certaine familiarité avec la langue française - conservée y compris après la décolonisation - que les Turcs n'ont jamais eue.

Michèle Tribalat omet de rappeler ces distinctions pour nous livrer une analyse directement issue de ses tableaux statistiques. Pourtant, cette tendance semble même ancrée dans les études sociologiques sur l'immigration, où plusieurs chercheurs interprètent un singulier potentiel au repli identitaire chez les migrants de Turquie. En France, Riva Kastoryano évoquait déjà en 1989 «l'attitude de repli des migrants turcs [qui] marque une grande différence entre les modalités d'intégration des immigrés turcs et maghrébins en France. La mobilisation des jeunes issus de l'immigration maghrébine pour une reconnaissance publique de leur identité exprime la volonté de passer d'une intégration économique à une intégration politique. [...] La participation des jeunes turcs dans un tel mouvement reste encore faible [et] la grande majorité du mouvement associatif turc se trouve plutôt orienté vers la Turquie»<sup>16</sup>. Selon elle, le repli du groupe - dont elle ne souligne pas encore explicitement l'hétérogénéité - sur lui-même est identique en France et en Allemagne. Outre-Rhin, Wilhelm Heitmeyer est au centre de la polémique sur l'intégration des jeunes originaires de Turquie, après la publication de son livre sur la jeunesse turco-allemande<sup>17</sup>. Il y évoque notamment la "tendance isolationniste" des jeunes issus de l'immigration turque, qui les incite à développer à la fois la turcité et l'Islam. Ces analyses bénéficiant du sceau de la scientificité nourrissent les dérives médiatiques, comme celle de l'hebdomadaire *Der Spiegel* dans lequel les jeunes germano-turcs sont présentés comme des "criminels", des "fondamentalistes" et des "nationalistes"<sup>18</sup>. Comment interpréter la spécificité de l'immigration turque et kurde sans toutefois tomber dans le piège du particularisme culturaliste ?

Scientifiquement encore, c'est certainement l'utilisation des schèmes de catégorisation qui appellent la controverse la plus vive. Les conclusions des enquêtes de Michèle Tribalat ne sont pas sans susciter des réactions dans le monde de la recherche. Au sein même de l'Institut national des études démographiques (INED) où travaille Michèle

---

<sup>15</sup> - Abdelmalek Sayad, "Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°15, juin 1977 : 59-79. Publié aussi dans Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 53-98.

<sup>16</sup> - Riva Kastoryano, "L'identité turque immigrée", *Migrants Formation*, "Quatre communautés immigrées : Africains, Asiatiques, Portugais, Turcs", n°76, mars 1989 : 165.

<sup>17</sup> - Wilhelm Heitmeyer et alii, *Verlockender Fundamentalismus : türkische Jugendliche in Deutschland*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1997, 276 p.

<sup>18</sup> - *Der Spiegel*, 14.04.97.

Tribalat, une virulente polémique sur les données dites "ethniques" divise tout au long de l'année 1998 les démographes. Hervé Le Bras reproche notamment à sa collègue Michèle Tribalat d'avoir utilisé de tels critères («appartenance ethnique» et «origine ethnique») dans ses études sur l'immigration en se fondant sur la langue maternelle et le lieu de naissance des individus et de leurs parents. Selon lui, Michèle Tribalat aurait ce faisant remis en question le modèle républicain qui considère la nationalité comme l'unique critère acceptable. Il y voit enfin «un moyen d'expression du racisme» et accuse l'INED de faire le jeu du Front national. Quant à elle, Michèle Tribalat défend l'«utilité» de la catégorisation ethnique dans un ouvrage cosigné avec Pierre-André Taguieff<sup>19</sup>, assurant qu'il s'agit d'une question de vocabulaire et non d'idéologie. Si selon elle, «l'observation ne peut se passer de catégories» combinant ou regroupant plusieurs informations «et donc attribuer une qualité qui n'a pas été déclarée comme telle par les répondants», «différencier n'est pas hiérarchiser»<sup>20</sup>. Le débat a trouvé plusieurs tribunes d'expression comme la revue de l'INED, *Population*, qui dans son numéro de mai-juin 1998, discute de la «variable ethnique».

L'utilisation des catégories ethniques artificiellement construites est cependant banale en d'autres lieux et d'autres temps. Le débat français sur l'éventuelle introduction d'une variable ethnique dans les statistiques est quasiment inexistant dans les pays anglo-saxons. Ces catégorisations ethniques qui remontent au darwinisme social ne sont pas taboues aux États-Unis où la division officielle en races et en groupes ethniques est héritée de la fin du XIXe siècle. L'École de Chicago, première école de sociologie américaine à se pencher sur les problèmes des minorités et sur leur assimilation à la vie de la cité et de la nation, ne voit pas non plus dans la constitution d'enclaves ethniques un phénomène négatif, mais une étape nécessaire de l'adaptation des immigrants dans la société américaine. Selon les chercheurs de l'École, la différenciation ethnique de la ville permet aux immigrés et à leurs enfants d'expérimenter la pluralité des styles de vie et des milieux moraux tout en leur fournissant les ressources politiques, économiques, psychologiques de la vie communautaire. Pour Ernest Burgess, «la ségrégation offre au groupe, et par là-même aux individus qui le composent, une place et un rôle dans l'organisation totale de la vie urbaine»<sup>21</sup>. Le développement d'activités que Robert Park et Henry Miller qualifient d'ethniques (presse en langue étrangère, associations, etc.) ne sont pas non plus des obstacles et forment au contraire la base de l'apprentissage et de la socialisation américaine<sup>22</sup>. De fait, les organisations ethniques ont servi de tremplin à nombre de

---

<sup>19</sup> - Pierre-André Taguieff et Michèle Tribalat, *Face au Front national. Arguments pour une contre-offensive*, Paris, La Découverte, 1998, 141 p.

<sup>20</sup> - Michèle Tribalat, "La connaissance des faits sociaux est-elle dangereuse ?", *Le Monde*, 05.11.98.

<sup>21</sup> - Ernest Burgess, "La croissance de la ville. Introduction à un projet de recherche" in Joseph Grafmeyer et Isaac Joseph (éd.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1994 : 136.

<sup>22</sup> - Robert Park and Henry Miller, *Old World Traits Transplanted*, New York, Harper, 1921.



descendants de migrants pour investir les institutions américaines, la politique ou les affaires. Cette idée occupera plusieurs générations de chercheurs de l'École de Chicago et en 1964, M. Gordon affirme que «plus qu'un creuset, la société américaine est un ensemble de sous-sociétés basées sur l'identité ethnique, chacune d'elles fournissant à ses membres un réseau d'organisations et de relations informelles disponible pour tous les secteurs de l'activité sociale et à toutes les étapes du cycle de vie»<sup>23</sup>. Longtemps, la conceptualisation du groupe ethnique aux États-Unis reste attachée à l'unité du groupe, à l'homogénéité nationale ou culturelle, et définit l'Autre en terme de minorité. Le changement majeur intervient dans les sciences sociales américaines au cours des années 1970 et conduit à voir dans l'ethnicité une catégorie générale de la vie sociale et non plus la caractéristique d'un groupe minoritaire défini par des traits culturels spécifiques. Le groupe ethnique n'est plus défini pour lui-même comme une entité, et l'ethnicité définit en même temps le contexte dans lequel elle émerge.

En Grande-Bretagne, la question de l'appartenance à un groupe ethnique n'est posée que depuis le recensement de 1991, innovation accueillie favorablement par les chercheurs car elle a nourri une base de travail considérable. La seule controverse a concerné la définition des individus mêlant catégories ethniques larges ("Noirs", "Blancs", "Arabes") et critères nationaux. En Allemagne, si la catégorisation ethnique est moins répandue, on parle plutôt de minorité (*Minderheit*). En France enfin, le débat autour de l'ethnicité est peu clair et ambigu. Quand on demande à Hervé Le Bras quels outils conceptuels il estime acceptable pour traiter de l'intégration des immigrants, il rend paradoxalement hommage à la classification ethnique à l'américaine dans la mesure où elle sert un objectif pratique (la défense des minorités et la discrimination positive) et qu'elle est acceptée par les intéressés<sup>24</sup>. Comment en effet, rendre compte de l'ethnicisation de certaines pratiques sociales sans toutefois enfermer les individus dans des catégories parfois créées ou conceptualisées par le chercheur ?

Nous discuterons ainsi de deux conceptions de l'identité, une conception ethnique, excluante, et une conception politique, incluante. Tandis que les écueils vers lesquels mène la première seront soulignés, la seconde peut être symbolisée en France par l'idéal républicain. Comme l'identité individuelle, l'identité collective - si elle existe, et la question n'est pas négligeable - doit être comprise comme appartenant à l'ordre de l'action et du changement (identité mobile, non figée, non substantielle) et non à l'ordre de l'être ou de l'essence : elle est évolutive et multiple. Les psychologues de l'identité parlent d'"identité" pour exprimer le caractère à la fois actif et réactif du processus identitaire. L'identité, en effet, n'est pas un état ni un avoir : «elle ne se saisit que dans la crise et ne

---

<sup>23</sup> - M. Gordon, *Assimilation in American Life*, New York, Oxford University Press, 1964 ; cité in Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, "Le sociologue", 1995 : 75.

se maintient que par la prise (en charge, de position, de rôle ou de parole)»<sup>25</sup> ; elle trouve sans cesse appui sur de nouvelles identifications.

L'identité se construit et évolue dans les rapports sociaux. Identisation et socialisation demeurent fortement imbriquées et dépendantes l'une de l'autre. La socialisation est porteuse pour Norbert Élias, de garanties d'autodétermination et d'individualisation. Plus la socialisation est poussée, plus l'autonomisation des individus est forte. Or dans le cas des migrants, la socialisation demeure liée à la volonté d'intégration non seulement des individus eux-mêmes mais aussi, et surtout, de l'État. Comment alors traiter la socialisation dans les pays d'origine et d'accueil ? Comment envisager le jeu des migrants qui s'intègrent dans des associations culturelles, politiques ou religieuses : peut-on seulement parler de socialisation ?

---

<sup>24</sup> - *Le Monde*, 06.11.98.

<sup>25</sup> - Pierre Tap, "Identité (Psychologie)", *Encyclopaedia Universalis*, n°11 : 898-899.

## I - Intégrer les théories des mobilisations aux migrants

L'étude des migrants et des rapports migratoires peut difficilement éviter le débat relatif aux méthodes d'analyse sociologique. C'est peut-être plus encore le cas lorsque l'intérêt du chercheur va à la fois aux individus, acteurs et composants de l'immigration, et aux structures. Doit-on combiner les approches en termes d'individualisme (méthodologique, structurel) avec une méthode holistique d'analyse ? Comment étudier les mobilisations des migrants, et spécifiquement des migrants de Turquie, en évitant à la fois les écueils de la macro- et de la micro-sociologie ? Comment analyser la place des individus dans l'action collective ?

Le problème de l'action collective constitue toujours un défi pour les sociologues et les politologues. Elle a longtemps été envisagée dans une perspective macrosociologique, comme un jeu entre plusieurs acteurs. Les théories élaborées autour de propositions macrosociologiques sont conformes à la règle principale de la méthode holistique d'analyse d'Émile Durkheim, à savoir le primat du social sur l'individu. La théorie de la révolution élaborée par Karl Marx et Friedrich Engels dans *Le manifeste du parti communiste* (1848) est à ce titre intéressante et peut servir d'élément d'explication dans une perspective macrosociologique dont nous soulignerons bientôt les limites. Si nous résumons sommairement son contenu, elle est formée de trois composantes : une composante historique (macrocontexte de l'action collective), une composante structurale (oppositions d'intérêt et disparités matérielles) et une composante de la motivation (qui incitent à l'action). Il faut attendre la seconde moitié du XXe siècle et l'émergence du courant de la mobilisation des ressources, pour que des critiques pertinentes à l'analyse de Marx et Engels voient le jour. Celle de Mancur Olson semble dans un premier temps l'une des plus intéressantes et est attachée à la faiblesse des deux auteurs, c'est-à-dire à une perception microsociologique. Olson démontre que dans les grands groupes faiblement structurés, les individus ne calquent pas forcément leurs intérêts propres sur l'intérêt collectif<sup>1</sup>. La prise de conscience d'un intérêt commun n'implique pas toujours le passage à l'action collective et une multiplicité de facteurs entre en ligne de compte, comme l'a expliqué Norbert Élias dans sa logique du système d'interdépendance. Toutefois, l'apport essentiel de Marx et Engels à l'analyse de l'action collective est la mise en relation des conditions liées à la motivation, aux structures et à l'histoire (sur laquelle Charles Tilly aura raison d'insister à son tour).

Les discussions concernant la place des individus, dans les sciences sociales en général et dans l'action collective en particulier, sont donc plus récentes. Certaines études adoptent une vision atomistique, celle du primat de l'individu sur le social. Reinhard

---

<sup>1</sup> - Nous gardons à l'esprit cependant la principale limite de l'analyse olsonienne, celle de l'*homo economicus*, de la rationalité des acteurs.

Wippler souligne à cet égard l'apport de l'individualisme qu'il préfère structurel à méthodologique<sup>2</sup>. Il ne s'agit pas de nier l'existence et l'influence des entités sociales qui sont au cœur du principe d'interaction, parfois volontaire, souvent involontaire. Mais ces entités ne disposent ni d'objectifs ni d'intérêts propres : elles obéissent à un processus qui place l'individu au centre de l'action.

Les modes de mobilisation des migrants demeurent dépendants d'une multiplicité de facteurs obéissant aussi bien à des perceptions subjectives qu'à des réalités sociales, économiques, politiques, institutionnelles. Comment alors engager une étude qui ne soit ni exclusivement dépendante des structures organisationnelles ni uniquement centrée sur les individus ? Les débats qui ont pris corps dans la sociologie des mouvements sociaux insistent sur la multiplicité des facteurs propres à analyser les actions collectives et individuelles. Nous allons ici évoquer les principaux liens théoriques qui nous serviront ensuite à mieux apprécier la situation des migrants de Turquie et de leurs organisations. Cependant, nous devons souligner la rareté des travaux liant les théories de l'action collective et des mobilisations aux pratiques des migrants. Johanna Siméant remarquait déjà dans son étude sur les sans-papiers la lacune de cette problématique dans la sociologie des groupes minoritaires<sup>3</sup>. Il s'agit à notre sens de ne pas cantonner les mouvements des migrants à une supposée sociologie de l'immigration, qui redoublerait l'exclusion effective de ceux-ci dans les sociétés d'accueil. Les outils conceptuels traditionnellement utilisés pour l'étude de mouvements plus strictement institutionnels ou liés aux nationaux jouissant de la pleine citoyenneté, peuvent tout autant servir à l'analyse des groupes de solidarités ou d'intérêt des migrants. La sociologie des mobilisations se révèle certainement plus pertinente qu'une improbable sociologie de l'immigration dont les contours demeurent flous et qui dérive parfois fâcheusement vers une approche culturaliste. Si l'immigration implique une situation ou, pour le moins, la (auto)perception d'une situation commune aux migrants, envisager la migration et ses conséquences comme le schéma explicatif unique ou le plus pertinent de la mobilisation serait erroné.

Les migrants de Turquie se mobilisent, individuellement ou collectivement, sur des thèmes qui dépassent souvent largement le travail. Même au sein de l'entreprise, certaines mobilisations syndicales turques (en Allemagne surtout) montrent des finalités politiques, parfois religieuses. Or peu de travaux traitent de l'action collective des migrants. Beaucoup d'entre eux sont longtemps restés attachés à la perception communément admise des immigrés en tant que force de travail plutôt qu'en sujets ou a

---

<sup>2</sup> - Reinhard Wippler, "Individualisme méthodologique et action collective" in François Chazel (éd.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF, 1993 : 207-224 ; "The Structural-Individualistic Approach in Dutch Sociology : Toward an Explanatory Social Science", *The Netherlands Journal of Sociology*, 14 (2), 1978 : 135-155.

*fortiori* en acteurs politiques. Dans sa compréhension des immigrés algériens, Abdelmalek Sayad remarque que le travail ne permet pas seulement de vivre mais contraint de fait le migrant à vivre : «c'est le travail qui fait 'naître' l'immigré, qui le fait être ; c'est lui aussi, quand il vient à cesser, qui fait 'mourir' l'immigré, prononce sa négation ou le refoule dans le non-être»<sup>4</sup>. Travailler est longtemps la seule façon d'exister dans l'immigration : «l'immigré plus que tous les autres dominés - car c'est vrai, en règle générale, de tous les dominés - n'a d'avoir que son corps et, à la limite, qu'en tant qu'il est un corps physique, un corps-labeur»<sup>5</sup>. Pourtant, la dimension hors-travail est importante et contribue à transformer les migrants en acteurs. Les principaux types de description des mobilisations immigrées concernent, au moins pour la France, les conflits dans l'entreprise<sup>6</sup>, les actions collectives des jeunes dits de la "seconde génération" (des marches des Beurs des années 1980 en France à la soi-disante radicalisation de certaines banlieues dans les années 1990)<sup>7</sup>, le mouvement associatif dans son acception culturelle<sup>8</sup>, les mobilisations autour du logement<sup>9</sup> et les mouvements antiracistes<sup>10</sup>. Le thème de l'Islam est par ailleurs souvent victime des débats d'actualité. Alors qu'il n'apparaît dans la littérature scientifique française qu'à partir des années 1980, l'Islam n'a pas été compris jusque-là comme une problématique propre à la société française. Puis sa perception change avec la sédentarisation progressive des travailleurs étrangers. L'installation des immigrés et la visibilité grandissante de l'Islam en France constituent des questions centrales qui amèneront les chercheurs à enfin dépasser l'image d'un Islam maghrébin, étroitement associé à la mémoire douloureuse du passé colonial. Mais au lieu de se tourner vers

---

<sup>3</sup> - Johanna Siméant, *La cause des "sans-papiers". Mobilisations et répertoires d'action des étrangers en situation irrégulière. (1970-1992)*, Paris, Institut d'Études Politiques, Thèse sous la direction de Jean Leca, 1995 : 11.

<sup>4</sup> - Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck Université, 1991 : 61. L'auteur explique ailleurs que «immigration et travail sont deux états consubstantiellement liés au point qu'on ne peut remettre en cause l'un sans, du même coup, remettre en cause l'autre et se remettre proprement en cause. On ne peut nier l'un sans nier l'autre et sans se nier soi-même (en tant qu'immigré) ; on ne peut détester l'un sans détester l'autre et sans se détester soi-même (en tant que travailleur immigré)», Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 248.

<sup>5</sup> - Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 366.

<sup>6</sup> - René Gallissot, Nadir Boumaza et Ghislaine Clément, *Ces migrants qui font le prolétariat*, Paris, Méridiens Klincksieck, "Réponses sociologiques", 1994, 257 p. Maryse Tripier, *L'immigration dans la classe ouvrière en France*, Paris, L'Harmattan, 1990, 332 p. Odile Merckling, *Les travailleurs immigrés et le mouvement ouvrier*, Paris, REMISIS (ex Gréco 13), 1987, 50 p.

<sup>7</sup> - Manuel Boucher, *Rap, expression des lascars. Significations et enjeux du Rap dans la société française*, Paris, L'Harmattan, 1999, 492 p. Sophie Body-Gendrot, *Ville et violence. L'irruption de nouveaux acteurs*, Paris, PUF, "Recherches politiques", 1993, 252 p. Olivier Røy, "Les immigrés dans la ville. Peut-on parler de tensions "ethniques" ?", *Esprit*, n°191, mai 1993 : 41-53.

<sup>8</sup> - M. Catani et S. Palidda, *Le rôle du mouvement associatif dans l'évolution des communautés immigrées*, Paris, F.A.S., 2 tomes, 1987, 254 p.

<sup>9</sup> - René Gallissot et Brigitte Moulin (éd.), *Les quartiers de la ségrégation. Tiers monde ou Quart monde ?*, Paris, Karthala/Institut Maghreb Europe, 1995, 323 p. Nadir Boumaza, "Les relations interethniques dans les nouveaux enjeux urbains", *Revue européenne des migrations internationales*, 8 (2), 1992 : 101-120.

d'autres groupes de migrants, beaucoup de recherches tentent de penser un Islam français, cette fois associé aux jeunes issus de l'immigration. En tant que construction, la recherche scientifique reflète effectivement les catégories de pensée ainsi que l'actualité du thème étudié. La problématique attachée à l'étude de l'Islam en France reste en ce sens tributaire de la politique d'intégration chère à l'État-nation jacobin. De plus, le débat sur l'islamisme trouve son prolongement à l'intérieur de la société française dans la réflexion sur la laïcité. Par comparaison, la littérature allemande sur l'Islam outre-Rhin est peu nombreuse et porte principalement sur les réseaux et les structures des organisations islamiques<sup>11</sup>.

L'ensemble de ces études ont parfois apporté de précieuses analyses sur le quotidien des migrants et sur leurs revendications spécifiques. Mais il est largement temps de dépasser une vision qui demeure avant tout prisonnière du statut de "travailleur immigré", statut que les migrants eux-mêmes tentent d'outrepasser depuis la fermeture des frontières et la conscience de leur installation dans le long terme. Les travaux portant sur les "jeunes issus de l'immigration" tentent justement de supplanter la représentation caractéristique des années 1970 et encore parfois 1980 du "travailleur immigré" et de l'"exploité". Peu d'études sont néanmoins consacrées aux jeunes issus de l'immigration turque. Globalement, les travaux portant sur les jeunes générations témoignent d'un point de vue restrictif qui demeure étroitement lié à une réflexion sur l'assimilation et l'intégration voire l'insertion. Cependant, comme le remarque Abdelmalek Sayad, intégration, adaptation, assimilation : «chacune de ces notions se veut inédite, mais, en réalité, elles ne sont toutes que des expressions différentes, à des moments différents, dans des contextes différents, d'une même réalité sociale, du même processus sociologique»<sup>12</sup>. Thématique éminemment médiatisée, les modes de pénétration des migrants dans les sociétés d'accueil sont plus ou moins finement définis par les chercheurs sur l'immigration. Le discours sur l'intégration, même "scientifique", est fait pour produire un «effet de vérité». Nous retiendrons de cette immense littérature que le terme insertion est notamment abondamment employé par Gilles Kepel. Dominique Schnapper préfère parler d'intégration, qu'elle définit comme «divers processus par lesquels les immigrés, comme l'ensemble de la population, réunis dans une entité nationale, participent à la vie sociale»<sup>13</sup>. Si l'insertion concerne généralement le groupe, dans sa globalité, l'intégration est le plus souvent appréhendée au niveau de l'individu. L'assimilation est une synthèse plus poussée des cultures et pratiques d'origine et

---

<sup>10</sup> - Soutiens français aux mouvements immigrés, souvent par l'intermédiaire d'associations d'aide aux migrants comme SOS Racisme, le MRAP, le GISTI, l'ASTI, etc.

<sup>11</sup> - Pour une comparaison plus détaillée, lire Nikola Tietze, *L'Islam : un mode de construction subjective dans la modernité. Des formes de religiosité musulmane chez les jeunes hommes dans les quartiers défavorisés en France et en Allemagne*, op. cit. : 9-44.

<sup>12</sup> - Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 309.

d'accueil. Le sociologue Franklin Frazier, issu de l'École de Chicago, envisage avec une pertinence encore actuelle : «l'assimilation est un processus qui englobe l'acculturation mais qui suppose surtout une complète identification de l'individu au groupe»<sup>14</sup>.

Face à un débat souvent polémique, on peut se demander pourquoi classer les migrants sur une échelle variant d'une insertion timide à une assimilation réussie ? Et, le cas échéant, comment qualifier l'implication des individus originaires de Turquie dans les sociétés d'accueil ? La polysémie des termes d'insertion, d'intégration et d'assimilation est effectivement problématique. Selon quels critères peut-on qualifier un individu d'inséré, d'intégré ou d'assimilé à une société ? Comment peut-on définir cette même société, dans la mesure où la première question présuppose son unicité ou au moins le partage et l'acceptation commune d'un certain nombre de valeurs dominantes ? De quel type d'insertion, d'intégration parle-t-on ? S'agit-il d'une appartenance sociale, culturelle, économique, politique, identitaire, psychologique ; touche-t-elle plutôt la perception (de soi et des autres), la conscience ou le comportement individuel ; intéresse-t-elle l'individu ou le groupe ? Comment ne pas dépasser le cadre de l'analyse scientifique, ne pas déborder vers des prises de positions à la fois théoriques et politiques ? Doit-on considérer, avec Catherine Wihtol de Wenden, que le traitement des questions relatives à l'intégration, à l'assimilation, ou encore au retour des immigrants dans leur pays d'origine a un "caractère désuet" à l'heure de la mondialisation et des organisations diasporiques ? Les véritables questions ne se trouvent-elles pas ailleurs ?

### **L'introduction du facteur politique dans les théories des mobilisations**

Les réseaux associatifs des migrants de Turquie obéissent plus à des logiques partisans ou religieuses qu'à des logiques de solidarité - bien que celles-ci puissent se compléter astucieusement. Quels instruments d'analyse mobiliser pour évoquer l'action de ces migrants ? L'action collective d'un groupe de migrants est globalement considérée comme une étape décisive de son "intégration" à l'espace politique. Pourtant, la place du politique dans les mouvements sociaux est longtemps absente de l'analyse. Au XIXe siècle, les premières études ayant trait aux comportements collectifs relèvent d'une étroite interprétation psychosociale. Toutes partent de l'idée que les mouvements de foule sont déterminés par les sentiments, les émotions et les attitudes au sein du groupe. Hyppolite Taine évoque le processus de la contagion mutuelle des émotions, estimant que l'homme dispose d'une propension à un retour rapide vers l'état de nature. La propagation du sentiment collectif serait favorisée par une série d'éléments triviaux qui remettent complètement en cause l'idée même de raison. Seul le niveau d'éducation, selon qu'il est

---

<sup>13</sup> - Dominique Schnapper, *La France de l'intégration*, Paris, Gallimard, 1990 : 52.

<sup>14</sup> - Alain Coulon, *L'École de Chicago*, Paris, P.U.F., *Que sais-je ?*, n°2639, 1992 : 51.

élevé ou non, pourrait constituer un obstacle aux excès de la déraison collective. Pour sa part, Gustave Le Bon ne croit pas en la spontanéité des mouvements collectifs qu'il considère comme une manipulation orchestrée par des "meneurs". À la même époque enfin, Gabriel Tarde préfère la loi de l'imitation à celle de la contagion et rompt ainsi avec le biologisme dominant. Pour qu'une action collective se mette en place, il faut qu'une communauté d'intérêts préexiste et que l'environnement soit favorable. Toutefois, il reprend l'idée de meneur développée par Gustave Le Bon, celui-ci étant chargé d'alimenter l'imitation. Ces trois auteurs-phares du courant d'explication psychosociale développent une vision particulièrement pessimiste d'une foule nécessairement irrationnelle. Par réaction, un autre courant va introduire l'idée de la rationalité de l'acteur, qui dispose d'une diversité de motivations et d'attitudes. Bien qu'elle renvoie à des composantes non rationnelles, la protestation collective reste ainsi essentiellement le produit d'une action rationnelle. En fait, cette analyse strictement psychologique du comportement collectif (rationnelle comme irrationnelle) demeure peu opérationnelle en pratique. L'une de ses limites essentielles est qu'elle refuse d'intégrer la dimension politique, qu'elle dilue en fait dans une logique générale de frustration partagée par les acteurs en présence.

Les grandes constructions théoriques des années 1950-60 s'organisent d'abord dans la littérature anglo-saxonne, d'une part autour des comportementalistes (behavioristes), d'autre part autour d'une thématique liée à la société de masse. Ces perspectives "classiques" laissent encore peu de place au politique dans les déterminants des comportements et dans les formes de protestation collectives. Des comportementalistes structuralistes comme Neil Smelser<sup>15</sup> critiquent l'explication purement rationnelle et introduisent l'importance du fonctionnement du contrôle social, capable ou non de juguler le comportement collectif. Ted Gurr<sup>16</sup> se fait le défenseur principal de la théorie de la privation relative : une situation de privation relative, même collectivement et majoritairement partagée, débouche selon lui obligatoirement sur des phénomènes de protestation et de violence. Or les migrants de Turquie que nous avons rencontrés ne se mobilisaient pas seulement sur la base d'un sentiment lié à une injustice ou à une privation. Toute une dimension de l'action se trouve occultée par le schéma mis en avant par les comportementalistes. Peut-on la trouver alors dans la théorie olsonienne du paradoxe de l'action collective ?

Les problématiques qui vont se développer par la suite, connues comme le courant de la mobilisation des ressources, s'éloignent des considérations purement psychologiques et consacrent l'entrée du politique, bien qu'envisagé d'un point de vue stratégique et encore relativement marginal. Il s'agit alors dégager les motifs conduisant

---

<sup>15</sup> - Neil Smelser, *Theory of Collective Behavior*, London, Routledge, 1962, 436 p.

<sup>16</sup> - Ted Gurr, *Why Men Rebel*, Princeton, Princeton University Press, 1970, 421 p.



les individus à s'engager dans une action collective, autrement dit de savoir comment un mouvement se forme plutôt que de connaître les raisons de son émergence. L'œuvre de l'économiste Mancur Olson constitue à ce titre une référence<sup>17</sup>. Le point central de son étude est de cerner le paradoxe de l'action collective : étant donné qu'il semble peu probable que des individus raisonnables et intéressés s'emploient volontairement à défendre les intérêts du groupe (plus le groupe est nombreux, plus maigres seront les bénéfices ou les avantages de chaque acteur), il faut donc que des "incitations sélectives" interviennent. Ces incitations sont des biens qui ne portent pas sur l'action entreprise mais représentent des objectifs personnels. L'État représente pour Olson l'exemple caractéristique d'une organisation fournissant des biens collectifs sur la base d'un recours aux "incitations sélectives négatives" (le caractère obligatoire des lois assorti de sanctions le cas échéant).

Puis il se sert de l'idée d'incitations sélectives pour élaborer dans un second temps le concept d'"entrepreneur politique". Sa vision dépasse largement celle du "meneur" développée par Gustave Le Bon. La tâche de l'entrepreneur est d'organiser et de coordonner les efforts de chacun des acteurs du groupe en vue d'atteindre le but collectif, en jouant précisément d'un vaste éventail d'incitations sélectives. Cette thématique est largement reprise ensuite dans la sociologie des mouvements sociaux, jusqu'à la notion d'"entrepreneur identitaire" dans les années 1990. Les théoriciens des "nouvelles formes d'organisation du mouvement social" évoquent alors une «bureaucratization du mécontentement social», provoquant une offre accrue d'entrepreneurs et de ressources discrétionnaires<sup>18</sup>. La croissance de l'enseignement supérieur, qui touche un nombre toujours plus élevé de personnes, entraîne une augmentation du nombre d'intellectuels aptes à mettre les outils conceptuels au service de l'action collective. Dans l'immigration et notamment pour les générations qui en sont issues, l'accession à l'école et à des professions valorisantes permet la formation de cadres associatifs capables de maîtriser le jargon du pouvoir et de connaître les rouages des sphères décisionnelles.

Le cas des migrants de Turquie fournit des exemples de cette tendance, tout en soulignant ses limites. La notion d'"entrepreneur politique" ou même "identitaire" semble

---

<sup>17</sup> - Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978 (1966), 256 p.

<sup>18</sup> - L'émergence et le succès des "nouvelles formes d'organisation du mouvement social" auraient joué, selon les sociologues John Mc Carthy et Mayer Zald qui notent eux aussi l'importance des entrepreneurs politiques, un rôle central dans les vagues de protestation collective des années 1960-70, notamment aux États-Unis. Leur théorie est avant tout construite contre la privation relative conçue comme explication unique de la protestation collective, telle que l'a formulée Ted Gurr. Les ressources permettant l'action collective sont celles de la gestion du temps et de l'argent, des supports infrastructurels et de l'environnement extérieur (présence d'une opposition et d'un contrôle social puissant). Pour une lecture critique de ces deux auteurs, lire Jérôme Lafargue, *La protestation collective*, Paris, Nathan, "Sciences Sociales 128", 1998 : 28-29 ; Érik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, "Repères", 1996 : 52-65 ; François Chazel, "La place du politique dans les mobilisations contestataires" in François Chazel (éd.), *Action collective et mouvements sociaux*, op. cit. : 148-150.

pouvoir s'appliquer à certains ressortissants turcs, principalement en Allemagne où leur installation est plus ancienne et où plusieurs d'entre eux ont pénétré la scène politique locale (élus municipaux) voire nationale (un élu au *Bundestag*). Qui plus est, certains acteurs turcs ont acquis une formation scientifique voire politique en Europe avant de repartir exploiter leurs bagages intellectuels en Turquie (Necmettin Erbakan, leader des partis islamiques successifs, a été formé en Allemagne). Au niveau associatif qui nous intéresse, les entrepreneurs identitaires, politiques ou religieux, qu'ils appartiennent à la "première" génération comme à la "seconde", sont presque toujours formés en immigration, même si leur domaine d'activité en Turquie avait déjà un rapport avec leur type de mobilisation en exil.

Toutefois, nous ne pouvons pas dire que les organisateurs professionnels du mouvement social, au sens où l'entendent John Mc Carthy et Mayer Zald<sup>19</sup>, soient les seuls à l'origine de toutes les mobilisations. Celles-ci demeurent possibles grâce aux initiatives conjuguées de l'ensemble des acteurs du groupe ainsi qu'à une série d'autres facteurs que nous avons déjà décrits. Les processus de constitution de groupes et de réseaux doivent aussi être largement recherchés en tenant compte des raisons des individus eux-mêmes. Si l'individu n'est pas toujours libre d'agir, il nous revient d'explicitier qu'il est «situé dans un système de contraintes, de visibles, de probables et de possibles. [...] On ne saurait réduire l'analyse des 'groupes latents' à l'idée qu'ils n'existeraient pas sans l'intervention d'"entrepreneurs en action collective"»<sup>20</sup>.

Le courant de la mobilisation des ressources a également contribué à introduire le facteur politique dans l'analyse des comportements sociaux. Celui-ci nous est utile dans la compréhension des actions collectives des migrants de Turquie. Anthony Oberschall d'abord, replace la mobilisation dans un contexte conflictuel, c'est-à-dire une opposition en lutte contre le pouvoir en place<sup>21</sup>. Il demeure fidèle au principe olsonien de la rationalité de l'action collective. De plus, la mobilisation construite ne peut naître selon lui que d'une organisation structurée. Elle consisterait à recruter des groupes d'acteurs déjà organisés et actifs, et non à rassembler des individus isolés et inorganisés. Le poids du groupe tient en ce sens à plusieurs facteurs, dont sa masse et sa puissance, la force de son sentiment identitaire (la conscience de constituer un "nous"), sa capacité d'action stratégique, la variété de ses interconnexions et interrelations. Pour Oberschall, l'un des principaux critères de la mobilisation est le degré d'organisation interne du groupe, qui correspond en fait au degré d'intensité des réseaux sociaux. C'est vrai pour certaines

---

<sup>19</sup> - John Mc Carthy and Mayer Zald, "Resource Mobilization and Social Movements : a Partial Theory", *American Journal of Sociology*, vol. 82, 1977 : 1212-1241.

<sup>20</sup> - Pierre Cours-Salies, "Action collective et rationalité", op. cit. : 106-107.

<sup>21</sup> - Anthony Oberschall, *Social Conflict and Social Movements*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1973 ; *Social Movements : Ideologies, Interests, Identities*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1993.

organisations d'extrême-gauche turques et pour celles proches du PKK par exemple, mais peut-on parler d'un fort degré de cohésion interne du groupe pour les mouvements religieux ? Une fois constitué, le groupe religieux est fortement structuré mais sans la mobilisation individuelle *via* les réseaux de sociabilité, la force des groupes ne serait pas telle.

Charles Tilly consacre, tout en critiquant, la tendance entamée par Oberschall. Son analyse dégage deux éléments essentiels : l'importance des réseaux de sociabilité et de solidarité dans la structuration du mouvement ou de l'organisation ; l'intérêt de la stratégie employée. La première rupture de Charles Tilly porte sur la notion d'organisation, définie à la fois par des réseaux de sociabilités et par des identités catégorielles auxquelles chaque individu est objectivement assigné. Son second apport intéresse la dynamique des affrontements dans les mouvements sociaux. Il s'oppose avant tout à plusieurs thèmes, tels la théorie de la privation relative élaborée par Ted Gurr, ou encore la vision globalisante de la rationalité olsonienne qui réduit l'évaluation faite par les acteurs en un simple calcul coûts contre avantages. Les acteurs ne sont pour Tilly jamais assujettis à un seul type de rationalité mais il existe en revanche une palette de stratégies, tributaires de modèles culturels construits et de la nature des biens collectifs convoités. Certains biens, comme l'indépendance nationale ou la reconnaissance d'une dignité, peuvent susciter des comportements extrêmes (*zealots*, zéloteurs, kamikazes, selon Tilly), par lesquels les acteurs sont prêts à supporter des coûts apparemment prohibitifs par rapport au but recherché. On retrouve effectivement ce type d'attitude parmi les migrants que nous avons rencontré, qu'ils soient par exemple en grève de la faim pour une régularisation administrative ou engagés dans des actions violentes pour une cause identitaire. Certaines actions isolées utilisent aussi ce type de comportement extrême, tel le geste spectaculaire de Hüsseyin B., jeune turc condamné à une peine d'emprisonnement et à une «contrainte par corps», qui s'est mutilé en se cousant les lèvres à deux reprises, en août 1999, au centre de détention de Châteaudun (Eure-et-Loir)<sup>22</sup>. En plus de la diversité de la rationalité des acteurs, Tilly insiste longuement sur le particularisme de chaque mobilisation.

La perspective du conflit politique demeure résolument attachée au nom de Charles Tilly, qui dégage par ailleurs l'importance des coalitions susceptibles de se nouer entre

---

<sup>22</sup> - Condamné à six ans de prison à la suite d'une affaire de stupéfiants, Hüsseyin B. est libérable en août. C'est alors qu'il est soumis à une «contrainte par corps», mesure qui l'oblige à rester en prison tant qu'il ne s'est pas acquitté de ses amendes douanières qui, en l'occurrence, s'élèvent à environ 30 000 francs. Le condamné étant insolvable, s'exerce sur lui une contrainte physique : l'emprisonnement. Son statut passe alors de "prisonnier" à celui de "dettier". Dans le cas des affaires de stupéfiants, la contrainte par corps peut durer jusqu'à deux ans. Hüsseyin B. étant étranger, une interdiction du territoire français a été prononcée à son encontre lors de son jugement : déjà soumis à la «double peine», il doit donc payer son amende pour obtenir une libération qui se soldera certainement par une expulsion. Cécile Prieur, "Un détenu se mutilé pour protester contre la contrainte par corps", *Le Monde*, 02.09.99.

groupes contestataires et membres du système politique, voire dans certains cas à l'intérieur du gouvernement même. Il met en lumière la division fondamentale entre groupes "participants" aux instances de décision politique et *challengers* qui, en nouant des alliances, peuvent influencer voire accéder aux centres décisionnels. La sociologie des conflits s'enrichit de son analyse, qui contribue à montrer les limites de l'étude de la micro-mobilisation. Au niveau microsociologique, des chercheurs comme Mark Granovetter ont formulé des modèles utiles des processus de communication, transformant des individus passifs en un groupe agissant. Ses modèles de « seuil » de l'action collective postulent une série d'acteurs qui ont chacun évalué la balance des coûts-avantages de leur participation à une action<sup>23</sup>. La mise en action du groupe dans son ensemble est liée, dans ce schéma, à la proportion des individus à se joindre à l'action. Or nous verrons au cours de notre développement que la micro-mobilisation échoue dans sa description des étapes qui mènent à l'action et, particulièrement, dans la représentation des conflits et des négociations entre les parties opposées ou coalisées telles que les perçoit Tilly. Les entretiens que nous avons menés et les observations que nous avons faites des mobilisations des migrants de Turquie indiquent une dimension qui échappe en partie à l'analyse des micro-mobilisations telles que celles théorisées par Mark Granovetter. Les conflits (sociaux, politiques, économiques) et leurs représentations constituent souvent l'un des facteurs déclencheurs de la mobilisation. Georg Simmel, dans ses travaux sur l'action collective et la construction de l'État, a déjà montré que le conflit est un élément normal et non pathologique de la vie sociale<sup>24</sup>. Il suggère que les groupes en conflit et les actions collectives dans lesquelles ils s'engagent font face à des types d'État différents et dépendent, dans leur déroulement, de ce contexte particulier. C'est cette diversité que Charles Tilly s'efforce de souligner à son tour.

On mesure ici l'importance de la sociologie politique comparative, à laquelle nous faisons référence tout au long de notre travail : les mouvements sociaux conservent une spécificité selon l'État contre lequel ils s'engagent. Des différences existent et sont parfois déterminantes dans l'organisation, la stratégie, l'idéologie et les résultats obtenus par les mouvements collectifs dans chaque pays<sup>25</sup> comme nous le verrons dans le cas des Turcs en Allemagne, en Belgique et en France. Les acteurs collectifs savent qu'ils s'adressent à des États différents et adaptent leurs actions dans cette optique. Nous verrons comment les différentes politiques migratoires et de séjour influent sur les migrants eux-mêmes, sur leur perception de la société d'accueil, et quelles sont les réponses qu'ils élaborent. Celles-ci varient en fonction de multiples facteurs et le rôle de l'État d'accueil s'avère

---

<sup>23</sup> - Mark Granovetter, "Threshold Models of Collective Behavior", *American Journal of Sociology*, n°83, 1978 : 1420-1443.

<sup>24</sup> - Georg Simmel, *Conflict : the Web of group-affiliations*, Glencoe (Illinois), Free Press, 1955, 195 p.

<sup>25</sup> - Pierre Birnbaum, "Mouvements sociaux et types d'États" in François Chazel (éd.), *Action collective et mouvements sociaux*, op. cit. : 163-175.

sinon déterminant du moins important dans les stratégies individuelles et collectives des acteurs immigrés. Même si les revendications générales relatives au statut d'étranger ou à la condition d'immigré sont souvent les mêmes, les types de mobilisation peuvent être différents, tout comme les réponses qui leur sont apportées. L'affaire du "foulard islamique", qui concerne une majorité de jeunes filles originaires de Turquie, est à ce titre particulièrement signifiante. Son traitement demeure presque opposé en France et en Allemagne. Alors que le thème est très vite médiatisé en France où beaucoup de ces jeunes filles sont expulsées des lycées dans lesquels elles étudient voilées, leur choix ne fait pas scandale outre-Rhin et l'Allemagne s'étonne même de la levée de boucliers française.

Ajoutons toutefois que la mobilisation ne s'inscrit pas toujours dans un cadre conflictuel : le recours à l'entraide peut résulter d'un mode d'action collective qui constitue parfois un frein à une éventuelle mobilisation contre le pouvoir central, en entraînant parfois le groupe dans une stratégie de repli local. C'est notamment l'exemple des réseaux de solidarité religieux des migrants turcs qui tendent à subvenir aux besoins que l'État-providence ne couvre pas (besoins ayant trait à la pratique ou, plus simplement, au respect de l'Islam). Ces besoins ne sont pas toujours pris en compte par un État laïc dans le cas français, ou plus largement, par un État-nation majoritairement composé de chrétiens. Mais le rôle des réseaux d'entraide est aussi opérant en Turquie même : citons le rôle du *Refah* (Parti islamique) qui tente de répondre aux besoins spécifiques des croyants qui ne sont pas assurés par l'État.

Que les mobilisations collectives soient basées sur la conflictualité ou sur la solidarité, leur dimension politique est désormais reconnue. Leur insertion dans la sociologie contemporaine provoque de nouvelles hypothèses, comme celle de François Chazel qui admet que «les nouveaux mouvements sociaux ont tenté, à travers les vagues de protestations collectives dont ils ont été porteurs, d'*inscrire* des problèmes jusque-là mal pris en compte, voire ignorés, sur l'*agenda politique*»<sup>26</sup>. Son analyse repose principalement sur l'évocation de problèmes liés à l'environnement, à l'égalité des sexes, à l'éducation, la santé, etc. Nous observons des conséquences similaires avec les migrants de Turquie, qui parviennent à inscrire de nouveaux enjeux sur les agendas politiques nationaux voire européen. La question kurde demeure à ce titre un exemple phare : sans l'action collective des organisations politiques kurdes qui prennent leur source en Turquie mais dont la subsistance (notamment économique mais pas seulement) est assurée par les exilés, le "problème kurde" n'aurait pas acquis une telle incidence sur le jeu politique multilatéral ni sur les relations diplomatiques entre la Turquie et les États-membres de l'Union européenne.

---

<sup>26</sup> - François Chazel, "La place du politique dans les mobilisations contestataires" in François Chazel (éd.), *Action collective et mouvements sociaux*, op. cit. : 154.

Le courant de la mobilisation des ressources reste un cadre théorique de référence. D'une part, il permet de dépasser le modèle de *collective behavior* qui se base largement sur une analyse psychologique des mobilisations<sup>27</sup>. D'autre part, il contribue à mettre en lumière l'inégale capacité de mobilisation des groupes, expliquée à partir des règles de sociabilité. Les mouvements sociaux sont désormais pensés comme des processus, mus par des interactions et des stratégies. Nous avons effectivement été amenée à observer, au cours de notre enquête, une multitude de soutiens et de représentations hétérogènes, différents selon les acteurs même à l'intérieur d'un seul groupe ou d'une seule organisation. Une approche en termes interactionnistes, attachée à la structuration des espaces sociaux dans lesquels prennent place les mobilisations, semble plus à même de rendre compte de la réalité de la mobilisation des "minorités actives"<sup>28</sup>.

### **Quelle place pour la participation individuelle à l'action collective dans la sociologie des mouvements sociaux ?**

La rareté des travaux sur l'action collective des migrants introduit dans une certaine mesure le problème de sa pertinence : comment utiliser la conceptualisation de l'action collective sans ignorer l'hétérogénéité des pratiques de mobilisation immigrées ? Cette interrogation conduit d'une part à nous attarder sur la thématique de l'identité, collective et individuelle, et ses limites ; puis à envisager les phénomènes de l'interaction.

François Chazel, dans le sillage du courant des "nouveaux mouvements sociaux"<sup>29</sup>, avance une hypothèse générale qui répond partiellement à ce questionnement particulier appliqué aux migrants : croiser la dimension politique avec la dimension culturelle, cesser de lier mouvements sociaux et mutations culturelles, garder une défiance à l'égard des interprétations globalisantes de l'émergence des mobilisations contestataires<sup>30</sup>. Il s'agit plutôt de s'interroger sur les identités collectives et le rapport qu'elles entretiennent avec la naissance et le développement des mobilisations contestataires. C'est Alberto Melucci qui, dans ce courant, introduit le thème de l'identité, peu systématisé avant lui. Il définit un mouvement social comme une protestation

---

<sup>27</sup> - Serge Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, PUF, "Sociologies", 1991 (1976), 275 p.

<sup>28</sup> - Patrice Mann, *L'action collective. Mobilisation et organisation des minorités actives*, Paris, Armand Colin, "Sociologie", 1991, 155 p.

<sup>29</sup> - Le courant des "nouveaux mouvements sociaux" est élaboré par des chercheurs européens, dès le milieu des années 1980. Il est notamment composé, en France, d'Alain Touraine et des membres du Centre d'analyse et d'intervention sociologique (CADIS) comme François Dubet, Didier Lapeyronnie et Michel Wieviorka ; et, en Italie, d'Alberto Melucci. Selon François Dubet, «les mouvements sociaux seraient nouveaux dans la mesure où ils opposeraient une expérience subjective et expressive aux logiques instrumentales du 'système', des organisations et des intérêts» : François Dubet, "Les nouveaux mouvements sociaux" in François Chazel (éd.), *Action collective et mouvements sociaux*, Paris, PUF, 1993 : 69.

collective indiquant la lutte de deux acteurs pour l'appropriation de valeurs et de ressources sociales, lutte dont les modes d'expression cassent les normes institutionnalisées dans les rôles sociaux, débordent les règles du système politique et attaquent la structure des rapports sociaux. L'identité collective est ainsi le résultat du processus de construction sociale de l'action.

Nos observations nous amènent toutefois à formuler au moins une critique quant aux conclusions de Melucci : le caractère central de l'identité collective dans son analyse nous semble constituer un abus. L'affirmation d'une identité collective indispensable aux succès des mouvements sociaux devrait à notre sens être remise en cause. Il ne suffit pas, loin s'en faut, que les individus partagent des intérêts communs pour qu'une mobilisation voie le jour. Le calcul des coûts et des avantages n'est pas le seul moteur de l'entrée en action des individus. La sociologie des conflits et des mouvements sociaux a longtemps ignoré le caractère problématique de l'entrée des individus dans l'action collective, comme le remarquent Patrice Mann et Charles Tilly<sup>31</sup>, tout en soulignant la difficulté d'une étude des rapports véritables entre les décisions individuelles et collectives. Comment les individus se décident-ils à participer à une ligne d'action commune ? Quels sont les rôles des facteurs rationnels et non rationnels susceptibles de favoriser la participation des individus, comment intervient l'environnement sur l'élargissement ou au contraire le rétrécissement des opportunités offertes ?

Charles Tilly dégage plusieurs difficultés dans la perspective d'une analyse de la participation individuelle aux mouvements sociaux<sup>32</sup>. Chaque modèle de l'action collective est confronté à au moins une de ces lacunes :

- Si l'intérêt du groupe pour une action est souvent dégagé, les raisons pour lesquelles un individu se joindrait à une action collective sont moins précises et surtout, les rapports entre les décisions individuelles ou collectives ne sont pas démontrés.
- Les acteurs, pris en groupe ou séparément, n'ont pas de disposition spécifique à l'unité et à une stratégie unique. Un certain nombre d'études rendent compte d'un comportement supposé du groupe, sans même évoquer les actions réciproques, les rapports entre les acteurs ni la transformation de ces rapports. Si l'on prend l'exemple des manifestations, dont on sait depuis Pierre Favre qu'elles sont un mode de mobilisation politique majeur<sup>33</sup>, celles-ci sont généralement présentées comme l'expression de la volonté d'un groupe décrit comme solidaire. Or l'action finale des manifestants résulte de multiples compromis élaborés par différents types d'acteurs qui ne trouvent pas tous le même intérêt dans cette

---

<sup>30</sup> - François Chazel, "La place du politique dans les mobilisations contestataires" in François Chazel (éd.), *Action collective et mouvements sociaux*, op. cit. : 155-156.

<sup>31</sup> - Charles Tilly, "Action collective et mobilisation individuelle" in Pierre Birnbaum et Jean Leca (éd.), *Sur l'individualisme*, Paris, PFNSP, "Références", 1991 : 213-244. Patrice Mann, *L'action collective. Mobilisation et organisation des minorités actives*, op. cit.

<sup>32</sup> - Charles Tilly, "Action collective et mobilisation individuelle", op. cit. : 213-214.

action collective. Les mouvements sociaux ne sont pas (seulement) l'expression d'entités mais au contraire de micro-groupes voire d'individus dispersés et fluides qui chacun, ont un parcours, une histoire, des motivations propres.

- La réciprocité des acteurs et des actions induit une dynamique : l'action collective est un processus et toute la question est de préciser les moyens par lesquels l'action s'élabore et se transforme. On peut admettre que toute décision collective dépend d'une série de décisions individuelles. Il s'agit alors de savoir comment ces choix particuliers se croisent et se combinent pour aboutir à un mouvement social donné.

Nos enquêtes nous ont inévitablement amenée à nous questionner sur le rapport entre les choix individuels et les modes d'action collective. Comment apparaît le lien qui les unit, comment passer de l'un à l'autre ? La tradition analytique de Norbert Élias et de sa théorie des jeux nous semblent un moyen satisfaisant d'aborder l'étude de l'action réciproque et des prises individuelles de décision. Nous en proposons ici une présentation explicative. La sociologie de l'interaction de Norbert Élias se développe autour de deux axes majeurs : interdépendance et interpénétration. Les relations ne sont pas à sens unique : A ne cause pas B ou inversement, mais A est le produit de B *et* inversement. Toutes les relations humaines sont des processus inachevés : «La structure et la forme du comportement d'un individu dépendent de la structure de ses relations avec les autres individus»<sup>34</sup>. La société est envisagée comme une figure mouvante qui change au gré des multiples dépendances réciproques qui lient les individus entre eux : «Seule l'interdépendance réciproque des deux camps permet d'expliquer l'enchaînement de leurs actes»<sup>35</sup>. L'individu n'est pas considéré comme une entité extérieure à la société, ni la société comme une entité extérieure à l'individu. La notion d'interdépendance est plutôt attachée au niveau macrosociologique qu'au niveau microsociologique ; elle donne la priorité au tout plutôt qu'aux parties à l'intérieur d'une même unité sociale. Sa limite réside dans le fait que certaines situations peuvent lui échapper puisqu'elle se consacre avant tout aux macrorelations.

D'autre part, Élias n'envisage pas la société comme la simple agrégation des unités individuelles. Il rompt en ce sens avec l'individualisme méthodologique qui souligne l'importance des motivations des individus pour expliquer un phénomène social quelconque. La sociologie individualiste implique un postulat de rationalité des acteurs : l'*homo œconomicus*, qui procède à des calculs coûts/avantages. L'agrégation des comportements individuels est, pour l'individualisme méthodologique, «valable quelle que soit la forme du phénomène à expliquer, qu'il s'agisse d'une singularité, d'une

---

<sup>33</sup> - Pierre Favre (éd.), *La manifestation*, Paris, PFNSP, 1990, 391 p.

<sup>34</sup> - Norbert Élias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1994 : 104.

<sup>35</sup> - Norbert Élias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Pocket, "Agora", 1993 : 92.



régularité statistique, qu'il se traduise par un ensemble de données quantitatives ou qualitatives, etc.»<sup>36</sup>. Les individus y sont donc considérés comme les atomes de base de l'analyse des processus sociaux. Le collectif y est envisagé comme le simple résultat des activités individuelles, alors que c'est la relation qui importe pour Élias. Celui-ci n'envisage pas non plus la société comme un ensemble indépendant des actions individuelles. Il rompt cette fois avec le holisme et la sociologie durkheimienne qui postule que l'individu est le seul produit des structures sociales.

Les formes d'interrelation sont nombreuses à s'entrecroiser : c'est la théorie des jeux. Les formes spécifiques qui relient les individus entre eux vont du jeu d'échecs (relation à deux personnes) ou de la partie de cartes (relation à plusieurs personnes sur un même niveau), à la nation ou aux relations internationales (jeux à plusieurs personnes et sur plusieurs niveaux)<sup>37</sup>. Ce qui différencie ces formes d'interdépendance est la longueur et la complexité des chaînes de relations réciproques qui associent les individus. Les dépendances qui lient les individus ne se limitent pas à celles dont ils ont conscience par l'expérience ou le savoir : la notion relationnelle met en évidence un élément de contrainte évident. Norbert Élias n'évoque d'ailleurs que des types de relations marquées par l'inégalité, la domination et le pouvoir. Il ne pense le pouvoir que comme une caractéristique associée aux relations d'interdépendance : «Dans la mesure où nous dépendons davantage des autres que ceux-ci ne dépendent de nous, ils ont un pouvoir sur nous». Ou, selon la théorie des jeux, «aucun des joueurs n'a de pouvoir sur le déroulement des jeux [mais] le déroulement du jeu exerce un pouvoir sur le comportement et la pensée de chacun des joueurs»<sup>38</sup>. Le pouvoir n'est pas simplement possédé par quelqu'un de façon innée, mais il est le résultat provisoire de réseaux de relations. Nous pouvons ici confronter la pensée d'Élias sur le pouvoir à celle de Max Weber sur l'État. Selon Weber, le fait que l'État se maintienne est la conséquence de sa légitimation par les individus. Cette idée de légitimité traduit la reconnaissance du pouvoir de représentation.

Le modèle des jeux élaboré par Élias<sup>39</sup> gagne à être appliqué au «modèle pluraliste» qui souligne la tendance à une multiplicité des acteurs et à une diversité des relations de pouvoir. Nous ne retiendrons ici que les jeux à plusieurs personnes.

- Jeux à plusieurs personnes sur un niveau : plus les acteurs sont nombreux, plus la possibilité de prévoir le déroulement du jeu se réduit. Le regroupement des joueurs les plus faibles est, le cas échéant, un facteur de puissance, à condition qu'il n'existe pas de fortes tensions internes. Nous pouvons imaginer dans le cas qui nous intéresse, un découpage entre un joueur qui serait l'État et plusieurs autres joueurs séparés (des

---

<sup>36</sup> - Raymond Boudon, "Individualisme et holisme dans les sciences sociales" in Pierre Birbaumer et Jean Leca (éd.), *Sur l'individualisme*, Paris, PFNSP, 1986 : 46.

<sup>37</sup> - Norbert Élias, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, op. cit. : 93-97.

<sup>38</sup> - Norbert Élias, idem : respectivement 55-83 et 112.

<sup>39</sup> - Norbert Élias, idem : 83-122.

associations) ou groupés (fédération). Un autre schéma conduirait à envisager deux camps approximativement de force équivalente pour lesquels ni les attaques ni les ripostes ne permettraient à l'un ou l'autre d'exercer une influence ou une domination déterminantes. La logique est alors une logique d'interpénétration.

- Jeux à plusieurs personnes sur plusieurs niveaux : dans ce cas, le nombre de participants fluctue constamment, ce qui les incite à modifier leurs associations, leurs relations et leur organisation. L'augmentation du nombre de joueurs entraîne deux conséquences. D'une part, le joueur isolé ou mis en minorité perd de plus en plus la vue d'ensemble et la direction du jeu, en même temps qu'il prend conscience de son impuissance à le maîtriser. Concrètement, l'association comprend alors l'intérêt de rejoindre ou de créer un réseau capable de défier soit les autres groupes non étatiques soit l'État lui-même. D'autre part, le groupe de joueurs est perpétuellement amené à se réorganiser. Chaque groupe ajuste sa position en rapport avec les interactions qui forment le jeu.

- Jeux à deux étages : tous les participants demeurent interdépendants mais ils ne jouent plus directement ensemble. Chaque joueur joue à la fois en dehors et à l'intérieur d'un réseau de joueurs interdépendants, où existent des alliances et des antagonismes. Rien n'empêche des adversaires d'un niveau de s'allier avec un autre niveau. Les modèles de jeux à plus de deux niveaux correspondraient davantage à la majorité des sociétés étatiques. Élias dresse dans ce cadre le schéma d'un type de démocratisation simplifié : la force des joueurs de l'étage inférieur augmente progressivement par rapport à celle des joueurs de l'étage supérieur. La vigilance des participants du niveau supérieur et le réseau des mesures qui servent à les maintenir indiquent la puissance potentielle des joueurs du niveau inférieur. Élias évoque implicitement ici ce que d'autres nomment la «société civile» ou, si l'on préfère, les acteurs non étatiques. Sa théorie rejoint celle des auteurs internationalistes du «paradigme pluraliste» qui soulignent l'importance des relations multicentrées, laissant apparaître de nouveaux acteurs entrant en concurrence avec le pouvoir étatique longtemps resté souverain. Le réajustement de l'équilibre des forces entraîne le cas échéant un bouleversement des données. Les réseaux, dominés par les acteurs non étatiques, conduisent à une redéfinition des rapports sociaux et à un contournement du pouvoir étatique. Nous nous arrêtons plus loin sur les paradigmes relatifs au groupe et à l'espace dans les relations internationales.

La faiblesse de la théorie des jeux de Norbert Élias tient sans doute à l'imprécision du contenu des rapports entre les acteurs eux-mêmes. Pourtant, l'enjeu est important, même si le débat sociologique reste peu engagé. Les enquêtes de terrain permettent de mieux saisir le contenu des relations entre les individus et les groupes. Si l'on se réfère au débat théorique, Mancur Olson a d'abord interdit toute simplification qui tendrait à lire une traduction directe des intérêts individuels en action collective et inversement. Par ailleurs,

Charles Tilly évoque deux types de raisonnement qui, seuls selon lui, dessinent des circuits continus de l'individu jusqu'à l'action collective. D'une part, un raisonnement dit "cumulatif" qui s'attache à décrire le regroupement à partir d'un partage d'intérêts communs aux individus du groupe. D'autre part, un raisonnement dit "constructif" qui présume l'existence d'une structure sociale liant la plupart des individus et qui évolue au rythme des communications entre les personnes.

La question des réseaux est ici posée : «Pour se mobiliser, les minorités doivent en effet s'organiser ou prendre appui sur des organisations déjà constituées. Même si la mobilisation n'est, en vérité, qu'un ingrédient de l'action collective, la vitalité et le maintien de l'organisation influent sur les conditions de la mobilisation, ainsi que sur les chances qu'a la minorité active d'atteindre les fins fixées»<sup>40</sup>. Dans son étude des grandes grèves et manifestations de 1906 en France, Charles Tilly repère lui aussi l'importance des réseaux et des organisations antérieures dans la montée en puissance et la réussite du mouvement populaire : «la variété des acteurs est très restreinte ; de façon répétée, on trouve les mêmes ouvriers organisés [...] et peu d'autres. Pour la plupart, ces mêmes acteurs maintiennent des liens sociaux plutôt étendus en dehors des moments de contestation, et dépendent de ces réseaux de contact. [...] Au niveau de la vie quotidienne, la plupart des acteurs et des intérêts qui se manifestent, existent depuis longtemps ; pour quelles raisons et comment font-ils à ce moment particulier leur entrée sur les terrains de la lutte nationale ?»<sup>41</sup>. La question est introduite avec pertinence.

Le processus historique tient une place majeure dans l'élaboration de l'action et dans les interférences des acteurs. Le phénomène est particulièrement visible dans les cas turc et kurde. La socialisation des migrants, le jeu des acteurs associatifs dans les sociétés d'accueil sont très liés à la société d'origine et à l'État turc. Notre première partie est consacrée aux évolutions de la société turque contemporaine au sein de laquelle les primo-arrivants sont nés et avec laquelle les jeunes issus de l'immigration sont encore largement en contact. Les effets de la socialisation en Turquie ne sont pas sans incidence sur l'attitude des migrants dans les pays d'accueil, même si les pratiques et les sentiments sont recomposés en exil. Les réseaux associatifs s'élaborent en référence à la situation politique, religieuse et culturelle en Turquie. Les mobilisations transnationales des migrants de Turquie, alors qu'elle dépassent les frontières et défient les compétences de l'État-nation, continuent souvent à se définir en référence à une nation. Cependant, la problématique la plus stimulante est certainement de tenter de comprendre comment un individu se mobilise, comment passe-t-il de la passivité à l'activité pour se joindre notamment à une action collective. Comment se déclenche, se développe, réussit ou échoue la mobilisation ? La question centrale est bien de comprendre ce qui fait qu'un

---

<sup>40</sup> - Patrice Mann, *L'action collective. Mobilisation et organisation des minorités actives*, op. cit. : 8.

<sup>41</sup> - Charles Tilly, "Action collective et mobilisation individuelle", op. cit. : 218.

groupe se constitue, tandis que d'autres groupes potentiels n'accèdent pas à une existence mobilisée.

Nous verrons qu'outre l'importance du processus historique rappelée par Charles Tilly, la mobilisation individuelle et collective, comme l'expansion des réseaux de solidarités et associatifs, impliquent une multiplicité de facteurs et de coïncidences liées à l'événement environnemental. Pour Yasemin Soysal :

«The existence of multi-level politics engenders new frameworks for collective mobilizing and advancing demands within and beyond national boundaries. The diffusion and sharing of sovereignty among local, national and transnational political institutions, enables new actors, opens up an array of new organizational strategies, and facilitates competition over resources and definitions. Transnational courts and the institutions of the European Union, as well as various nation-state agencies, national courts, subnational (local) governments, become targets for diverse claims and political action.»<sup>42</sup>

La problématique des réseaux a connu, depuis les années 1970, de profondes mutations. Bien avant de s'attacher aux migrants, la sociologie des réseaux s'intéresse aux acteurs économiques. Le sociologue du travail Mark Granovetter est l'un des premiers à dégager l'importance des réseaux en soulignant la «force de [leurs] liens faibles»<sup>43</sup>. Les chercheurs qui se situent dans sa lignée déplaceront le débat autour des enjeux entre le poids de la structure et la force des initiatives individuelles, vers une vision rationnelle des acteurs conscients de développer leurs propres stratégies<sup>44</sup>. L'analyse weberienne du modèle de l'entreprise est reprise et l'on considère que les intérêts stratégiques importent autant que les valeurs. Il ne s'agit plus de douter ou de montrer la force des réseaux mais de mieux cerner les tactiques de ce nouvel *homo oeconomicus* et d'évaluer sa force.

Les questions que nous nous posons dans ce travail concernent aussi la formation d'un vaste espace horizontal et informel qui «détournent de leur ordonnancement vertical une somme de ressources, de valeurs centralisées par les institutions politiques»<sup>45</sup>. Où situer l'espace des réseaux dans l'analyse du système international ? Les réseaux sont-ils l'émanation de la volonté individuelle ou de la puissance de l'État ? Composent-ils un ensemble autonome ou sont-ils en revanche dépendants de la logique étatique ? Cette problématique reprend et prolonge celle de la «société civile», que nous abordons plus en détail à la fin de notre introduction. Les acteurs transnationaux tels les mouvements

---

<sup>42</sup> - Yasemin Soysal, *Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making : Organized Islam in European Public Spheres*, Florence (Italy), European University Institute, EUI Working Papers, EUI n°96/4, 1996 : 7.

<sup>43</sup> - Mark Granovetter, "The Strength of Weak Ties", *American Journal of Sociology*, 78 (6), May 1973 : 1360-1380.

<sup>44</sup> - Pour une mise en perspective de ces travaux, lire Ariel Colonomos, "Sociologie et science politique, théories et objets d'études", *Revue française de science politique*, 45 (1), février 1995 : 165-178.

<sup>45</sup> - Ariel Colonomos, "L'acteur en réseau à l'épreuve de l'international" in Marie-Claude Smouts (éd.), *Les nouvelles relations internationales. Pratiques et théories*, Paris, Presses de Science Po, 1998 : 211.

religieux ou les organisations politiques et humanitaires reposent sur un pouvoir et une volonté qui dépassent largement le cadre de la "société civile". Une part de la complexité des réseaux transnationaux tient au fait qu'elle souligne l'émergence d'une «organisation spatiale qui n'est ni unidimensionnelle, ni bidimensionnelle (territoriale et extra-territoriale) mais bien pluridimensionnelle»<sup>46</sup>. Quelles conceptualisations nous proposent alors les théories des relations internationales dans ce nouvel espace ?

---

<sup>46</sup> - Karoline Postel-Vinay, "La transformation spatiale des relations internationales", op. cit. : 167.

## II - Le groupe et l'espace dans les relations internationales

Notre approche, dans cette thèse, s'inscrit dans le cadre de la science politique, tout en approfondissant des objets proprement sociologiques. L'étude des réseaux associatifs des migrants ne peut cependant faire l'économie de l'étude des relations internationales. Les migrants de Turquie en particulier, développent des structures associatives transnationales dont le pouvoir, et l'existence même, défient la souveraineté nationale. Celles-ci se heurtent néanmoins à des États-nations puissants qui accordent une marge d'autonomie plus ou moins importante aux acteurs non étatiques. Nous ferons référence au cours de notre développement à plusieurs outils d'analyse empruntés aux théories des relations internationales, puis un chapitre sera consacré à la problématique des mouvements de solidarité transnationaux (3.2.3).

Les grands paradigmes utilisés en science politique et, plus précisément, dans les théories des relations internationales sont pour beaucoup nés au XIXe siècle. Qu'ils en fassent un acteur central ou qu'ils soulignent sa faiblesse, l'État est la référence principale des chercheurs. On considère généralement que celui-ci naît avec les traités de Westphalie (1648)<sup>1</sup>, qui consacrent l'affaiblissement du pouvoir impérial et le triomphe des principes de territorialité et de souveraineté. La science politique puis les relations internationales dégagent une affirmation fondatrice : l'État est l'unité de base, l'élément de référence. Du pacte hobbesien à la vision monopolistique de Max Weber<sup>2</sup>, l'État est même envisagé comme l'acteur unique sur la scène internationale. Cependant, plusieurs logiques parallèles s'affrontent bientôt pour se nourrir, à partir de la seconde moitié du XXe siècle, de la logique bipolaire, qui sera elle-même dépassée à partir des années 1990. Le débat commence surtout à l'époque de la Seconde Guerre mondiale entre réalistes et idéalistes et se prolonge dans la décennie 1970 avec le passage au néo-réalisme et au néo-idéalisme. Les néo-réalistes font de l'État l'acteur essentiel des relations internationales. La compétition, basée sur la puissance, est selon eux l'essence et le moteur des rapports internationaux. En ce sens, le maintien de la structure étatique procurerait un gage sérieux de sécurité et d'ordre. À l'inverse, les néo-idéalistes tentent de dégager l'importance des acteurs collectifs qui ont la particularité de coopérer au-delà des frontières et d'instaurer de nouveaux rapports de pouvoir. Le néo-libéralisme plaide de façon plus poussée, pour l'avènement d'une société mondiale régulée par le marché.

---

<sup>1</sup> - Les deux traités de Westphalie, signés l'un par les catholiques et l'autre par les protestants, mettent fin à la guerre de Trente Ans, conflit politique et religieux qui déchira l'Allemagne de 1618 à 1648. Né de l'antagonisme qui opposait les princes allemands protestants à l'autorité impériale catholique, il prit une ampleur européenne du fait de l'intervention des grandes puissances étrangères. Les traités consacrent le morcellement de l'Allemagne (la France gagne l'Alsace, la Suède conserve ses conquêtes et la Suisse acquiert son indépendance).

<sup>2</sup> - Max Weber, *Économie et société / 1 et 2*, Paris, Pocket, "Agora", 1995 (Plon, 1971), 372 et 425 p.

Parallèlement, les années 1950 sont le théâtre d'une nette opposition entre les traditionalistes et les comportementalistes (behavioristes) quantitativistes. Les traditionalistes et notamment Raymond Aron, pensent que la science politique et les relations internationales ne peuvent être élevées au rang d'une véritable science, avec hypothèses et lois. Les behavioristes quantitativistes privilégient au contraire les outils mathématiques et les méthodes des sciences exactes, utilisant les nouvelles technologies informatiques. L'emploi de formules mathématiques, les démonstrations de courbes et d'équations représentent pour de nombreux travaux, surtout anglo-saxons, un gage de sérieux scientifique.

### **Le poids des acteurs locaux**

Notre étude du rôle des acteurs non étatiques locaux constitue aussi une approche en terme de sociologie des relations internationales. Si l'importance de l'État ne doit pas être minimisée dans les représentations individuelles et les rapports sociaux, celle des individus mérite d'être soulignée plus explicitement que nombre d'auteurs ne le font. Nous proposons dans les pages suivantes une présentation critique des théories dépassant une vision stato-centrée.

L'approche quantitativiste, basée sur un choix de *méthode*<sup>3</sup>, ne doit cependant pas être confondue avec l'approche behavioriste qui consiste au choix de l'*objet*. L'étude du comportement des acteurs a contribué à déconstruire le rôle de l'État en tant qu'acteur unitaire rationnel pour faire apparaître le poids des acteurs locaux et des individus, l'importance des représentations, de la mise en scène et des facteurs psychologiques. D'autres disciplines comme l'anthropologie politique et l'ethnologie, la sociologie des organisations et des mouvements sociaux ont alors enrichi l'étude de la science politique et des relations internationales, qui ont commencé à se détourner d'une analyse exclusivement stato-centrée. Les behavioristes soulignent l'importance des acteurs face aux institutions, ainsi que l'articulation des dimensions interne/externe, par opposition aux néo-réalistes. Ceux qui appartiennent à ce qu'il est convenu d'appeler l'«école anglaise» (plusieurs chercheurs de diverses origines enseignant tous en Grande-Bretagne) proposent une vision nettement plus nuancée du système international et introduisent la notion de «société mondiale»<sup>4</sup>. L'idée revient à récuser la vision d'une société unitaire et homogène pour la définir au contraire comme une imbrication de réseaux qui se chevauchent et s'entrecroisent du fait des multiples interactions. Les quatre sources du

---

<sup>3</sup> - Lire notamment Marcel Merle, *Sociologie des relations internationales*, Paris, Dalloz, 4e éd., 1988, 560 p. Marcel Merle traite dans un chapitre consacré aux méthodes d'observation, de l'observation directe par opposition et complément à l'observation statistique donc quantitative : 99-118.

<sup>4</sup> - Pour une présentation des théories relatives à la «société mondiale», lire William Olson and A. J. R. Groom, *International Relations Then and Now*, Londres, Harper Collins, 1991, 358 p.

pouvoir social - idéologique, économique, militaire et politique - qui évoquent alors une société mondiale conflictuelle, se rapprochent de la dimension de la puissance «déterritorialisée» définie par Susan Strange<sup>5</sup> qui synthétise l'économie et la politique. À la même époque, les internationalistes américains Robert Keohane et Joseph Nye mettent en cause le paradigme stato-centré pour proposer leur propre paradigme de *world politics* (politique mondiale). Leur premier ouvrage commun<sup>6</sup> dégage l'émergence d'acteurs transnationaux autonomes capables de mettre des obstacles aux politiques conduites par les États.

Face au paradigme réaliste et néo-réaliste d'une vision strictement étatique des relations internationales qui demeure en grande partie basé sur des références juridiques, s'inscrit le «paradigme pluraliste» qui s'inspire plutôt globalement de la sociologie et qui tend à envisager le monde comme un ensemble de relations multicentrées dans lesquelles les acteurs non étatiques occupent une place importante. D'où l'émergence du terme de «société civile», dont la pertinence reste à discuter. De même, l'on assiste à l'émergence de la formule de «politique mondiale» (*global politics*) qui remplacerait celle de «relations internationales», trop référencée à l'État, au territoire et à la frontière. Cette analyse en termes de «politique mondiale» se nourrit du constat de la transformation du système westphalien, qui se voit concurrencé par les jeux informels des réseaux transnationaux. La plupart des théoriciens de la mondialisation qui s'intéressent aux évolutions socio-culturelles s'inspirent des hypothèses explicatives de l'émergence du nationalisme et des nations. Le paradoxe n'est en fait qu'apparent et Karl Deutsch montrait déjà au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, que la nation se construit parallèlement à la multiplication des réseaux de communication, qui sont eux-même vecteurs de «mobilisation sociale» sur un territoire donné<sup>7</sup>. Plus tard, Benedict Anderson, qui fait du facteur linguistique l'élément essentiel du sentiment national, insistera sur le rôle de la presse et des médias en général dans la construction identitaire<sup>8</sup>. Or quel est le devenir des États-nations au moment où les communications s'intensifient, où les réseaux se densifient, où les rapports humains s'internationalisent et dépassent les frontières traditionnellement admises ? Quels sont les enjeux des défis posés par les migrations et la formation d'organisations diasporiques ?

---

<sup>5</sup> - Susan Strange, *States and Markets*, London, Pinter, 1988, 263 p.

<sup>6</sup> - Robert Keohane and Joseph N. Nye (ed.), *Transnational Relations and World Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1972, 428 p.

<sup>7</sup> - Karl Deutsch, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundation of Nationality*, Cambridge, MIT Press, 1969 (1953), 345 p.

<sup>8</sup> - Benedict Anderson, *Imagined Communities*, New York, Verso, 1994 (1991), 224 p.



Outre les analyses des internationalistes anglo-saxons, le sociologue Anthony Giddens définit lui aussi le terme de «*globalisation*»<sup>9</sup> comme un monde où les acteurs non étatiques exercent une influence internationale de plus en plus grande et sapent la souveraineté nationale formellement reconnue. Yasemin Soysal remarque quant à elle dans les multiples formes de citoyenneté, une participation «*postnationale*»<sup>10</sup> des acteurs individuels. La nature des luttes pour l'égalité sociale et les droits change. Les formes «*postnationales*» de citoyenneté évoquent de nouvelles solidarités. Les transformations de la citoyenneté nationale ne sont pas seulement, pour Yasemin Soysal, dues à l'intensification générale des droits individuels mais également aux idéologies et institutions libérales du marché et de l'échange. Ensemble, elles produisent des conséquences paradoxales : alors que le libéralisme et l'individualisme contribuent au démantèlement de l'État-providence, ils facilitent en même temps les prétentions de différents groupes pour le collectif mais basé sur des droits individuels.

En France, l'approche du «*postnational*» divise les internationalistes en deux camps majeurs. D'une part, Marie-Claude Smouts, Bertrand Badie, Didier Bigo et Ariel Colonomos notamment, lisent la fin de la puissance étatique classique, dont les fonctions ne reviennent plus seulement à incarner une collectivité, et qui doit composer avec les réseaux transnationaux et les mouvements sociaux. Selon cette lecture, le rapport entre les revendications identitaires et le territoire est particulièrement complexe : «*D'une part, la multiplication des espaces créés par la mondialisation (espaces de communication notamment) a pour effet d'affaiblir la relation du citoyen à l'État ; de l'autre, les revendications nationalistes poussent à la consolidation d'espaces politiques inscrits dans une réalité territoriale, la plupart du temps à réinventer*»<sup>11</sup>. D'autre part, Olivier Roy<sup>12</sup> notamment, qui insiste sur la permanence du rôle de l'État, dont ces mêmes réseaux ont besoin pour se situer et exister. Toutefois, ceux-ci se retrouvent sur un point central : le changement de la perception de l'État et l'importance des mouvements de solidarité qui participent parfois au jeu étatique.

En Allemagne, Jürgen Habermas s'attache lui aussi à l'analyse de la mutation voire du déclin de la souveraineté nationale, en se demandant «*L'État-nation a-t-il un*

---

<sup>9</sup> - Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 1994, 192 p.

<sup>10</sup> - Yasemin Soysal, *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, 244 p.

<sup>11</sup> - Marie-Claude Smouts (éd.), *Les nouvelles relations internationales. Pratiques et théories*, op. cit. : 25. Lire aussi Bertrand Badie, *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Paris, Fayard, "L'espace du politique", 1995, 276 p. ; Bertrand Badie et Marie-Claude Smouts, *Le retournement du monde. Sociologie de la scène internationale*, Paris, PFNSP & Dalloz, 1992, 249 p.

<sup>12</sup> - Olivier Roy, *Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale*, Paris, Les cahiers du CERI, n°16, 1996, 46 p. ; *Les recompositions identitaires dans le monde musulman*, Thèse sur travaux en Science Politique (Texte introductif), ss dir Rémy Leveau, IEP de Paris, 1995, 118 p.

avenir ?»<sup>13</sup>. Habermas est héritier de l'école de Francfort<sup>14</sup> et de la théorie critique, combinant les apports de la philosophie et des sciences sociales. S'appuyant sur une lecture de Kant, il fait valoir dans *L'intégration républicaine* l'apport de la modernité, qu'il ne critique pas en bloc à la différence de Heidegger. S'il n'existe selon lui encore aucun espace public planétaire, «le rôle central que jouent des organisations d'un type nouveau, non étatiques, [...] pour la création et la mobilisation d'espaces publics supranationaux, est tout de même un signe de ce que l'influence publique des acteurs qui s'opposent aux États, en surgissant pour ainsi dire d'un réseau international de la société civile, va croissant»<sup>15</sup>. La mondialisation, la société civile, les acteurs non étatiques, sont autant de termes employés çà et là par les analystes contemporains et qui mériteraient certainement d'être critiqués. Jürgen Habermas les utilise lui aussi, parle de «société mondiale» parce que «les systèmes de communication et les marchés ont créé un lien planétaire», mais insiste plus précisément sur l'idée d'une «société mondiale 'stratifiée'»<sup>16</sup>, c'est-à-dire prise entre une productivité accrue et une misère croissante, des processus de développement et des processus de sous-développement.

Enfin, s'opposent ou bien complètent ces deux paradigmes, plusieurs types d'approches mettant en cause les structures de l'ordre établi, comme les écoles de la dépendance des années 1960-70 également<sup>17</sup>. Leur point de vue hétérodoxe, teinté de néo-marxisme, indique que la différence entre les États ne tient pas à une différence de ressources et de capacité comme le soutiennent les réalistes, mais que la structure même de l'échange traduit un impérialisme porteur d'inégalités voire de violence. Les limites spatiales et temporelles des systèmes politiques sont ici dépassées et soulignent l'obsolescence d'une vision du monde enserrée dans des frontières interétatiques et des systèmes économiques locaux. Parmi ces théoriciens critiques, Robert Cox<sup>18</sup> a le mérite d'avoir introduit la pensée gramscienne dans les relations internationales, notamment en précisant la notion de structure hégémonique, tout en incluant les différents groupes sociaux dans le jeu intersociétal.

---

<sup>13</sup> - Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998 : titre du chapitre II, 67-160.

<sup>14</sup> - L'école de Francfort, fondée en 1923 au sein de l'Institut de recherches sociales (*Institut für Sozialforschung*) de l'université de Frankfurt-am-Main, sera officiellement rattachée à l'Université Columbia de New York en 1934, lors de la montée du nazisme en Allemagne. Certains chercheurs reviendront ensuite en Allemagne (Horkheimer, Adorno) alors que d'autres resteront aux États-Unis (Marcuse). L'école s'attache à analyser les formes de l'autorité dans le monde moderne et à comprendre la société de masse, notamment dans ses effets culturels.

<sup>15</sup> - Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, op. cit. : 175.

<sup>16</sup> - Jürgen Habermas, idem : 183.

<sup>17</sup> - Lire notamment Fernando Enrique Cardoso, *Questions de sociologie du sous-développement*, 1962 ; Immanuel Wallerstein, *Capitalisme et économie-monde*, Paris, Flammarion, 1980.

<sup>18</sup> - Robert Cox and Timothy Sinclair, *Approaches to World Order*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Le courant post-moderne, plutôt contemporain des années 1990, s'attache lui aussi à déconstruire le modèle réaliste, tout en critiquant les tenants de l'approche en terme de «choix rationnel». Leurs analyses s'attachent à privilégier les réinventions subjectives à la base de la construction de la réalité, tout comme l'invention des identités en tant que support des processus d'ethnisation. Les études de terrain devraient logiquement constituer le ciment indispensable à l'élaboration de ce type d'analyse, dans la mesure où elles doivent dégager l'interprétation des acteurs dans une situation donnée. Le modernisme et le post-modernisme s'attachent chacun à leur tour à refléter la transformation de la perception que les individus ont du temps et l'espace.

Le rapport entre temps et mondialisation est démontré par plusieurs chercheurs qui constatent une circulation des idées et des valeurs à l'échelle mondiale. Hérité de l'historien allemand Wolfram Eberhard, repris par l'anthropologue Louis Dumont et approfondi par Fernand Braudel qui sera lui-même critiqué par ses contemporains<sup>19</sup>, le concept de «temps mondial» est largement réutilisé par Zaki Laïdi qui entraîne à son tour d'autres politistes, sociologues et anthropologues<sup>20</sup>. Peu ou pas défini par les historiens, le «temps mondial» ou «temps du monde» comprend longtemps plusieurs acceptations. Bien qu'il ne s'intéresse pas spécifiquement à une problématique mondialiste, les écrits de Norbert Élias sur le temps contribuent à enrichir la réflexion méthodologique<sup>21</sup>. Son point de départ - comment penser l'enchaînement temporel d'événements bornés par des «commencements et des achèvements relatifs» ? - est repris par des internationalistes. Élias définit «la détermination du temps» comme une mise en relation d'événements qui s'enchaînent (la «saisie sous un seul regard»). Il insiste pour ce faire sur la perception du temps en tant qu'un construit social collectif, c'est-à-dire une représentation et non une donnée objective. La question introduite par Élias est de comprendre comment des processus (que certains qualifieront de mondiaux) convergent et prennent place dans l'enchaînement du temps, plutôt que de s'attacher à leur stricte causalité. Il s'agit bien plus de démontrer l'articulation, l'enchaînement entre plusieurs événements, que d'expliquer le passage de l'un à l'autre de façon mécaniste.

Parmi les sociologues de la mondialisation, Anthony Giddens se réfère lui aussi au «caractère épisodique» de toute vie sociale. Il tente de conceptualiser le changement social en dégagant cinq facteurs : les «principes structurels» (modes d'articulation institutionnelle), les «caractérisations d'épisode» (modes de changement institutionnel),

---

<sup>19</sup> - Pour une lecture de ces débats, lire Zaki Laïdi, "Le temps mondial" in Marie-Claude Smouts (éd.), *Les nouvelles relations internationales. Pratiques et théories*, op. cit. : 183-202. Anthony Giddens, qui utilise lui aussi le concept de temps mondial, souligne que la paternité du terme revient à Wolfram Eberhard : Anthony Giddens, *La constitution de la société*, Paris, PUF, "Sociologies", 1987 : 305-340.

<sup>20</sup> - Zaki Laïdi (éd.), *Le temps mondial*, Paris, Complexe, "Faire SenS", 1997, 313 p. Après une définition du «temps mondial comme événement planétaire» par Zaki Laïdi, d'autres chercheurs appliquent cette notion à un terrain particulier, non occidental (Maroc, Iran, Sahara, Égypte, Inde et Asie centrale).

<sup>21</sup> - Norbert Élias, *Du temps*, Paris, Fayard, 1997.

les «systèmes intersociétaux» (relations entre totalités sociales), les «arêtes spatio-temporelles» (liens entre sociétés de types structurels différents) et le fameux «temps mondial» (examen des conjonctures à la lumière de l'«histoire» contrôlée de façon réflexive)<sup>22</sup>. Ce temps mondial repose lui-même, selon A. Giddens, sur deux facteurs : la conjoncture et la compétence humaine sur le changement social. Plus concrètement, il intègre le temps d'une double façon. Pour lui, la mondialisation révèle un processus de radicalisation, d'accentuation de la modernité, plutôt que son dépassement vers une ère post-moderne<sup>23</sup>. D'autre part, il insiste sur le processus dialectique de la nécessaire distanciation entre l'espace et le temps, tout en reconnaissant implicitement le primat du temps sur l'espace. Dans le même ordre d'esprit, David Harvey dégage une interprétation plus explicite : le temps devient pour lui l'arme décisive de la compétition internationale et entraînerait de manière plus générale une ségrégation sociale par la vitesse<sup>24</sup>. Cependant, nous pouvons regretter que toutes les problématiques gravitant autour du concept de temps mondial accordent parfois une trop grande place au global sur le local. Des tentatives de réécritures locales du temps mondial sont certes entreprises, comme l'illustre notamment l'invention du terme «glocal» pour définir l'appropriation ou l'interprétation par des acteurs locaux ou régionaux de pouvoirs nouveaux relatifs à la mondialisation. Mais la problématique sociale du temps mondial demeure trop souvent attachée dans l'esprit des chercheurs à la prédominance du temps occidental. S'agissant du cas particulier des migrants, on peut douter de l'hypothèse d'Hamid Naficy selon laquelle «l'exil postmoderne» semble, du moins dans la période actuelle, avoir réalisé le rêve d'une catégorie universelle, transcendant les frontières géographiques et les barrières culturelles<sup>25</sup>. Qu'est-ce, en effet, qu'un «exilé mondial» ? Plus généralement, l'acception mondiale du temps n'est-elle pas elle-même une explication éminemment réductrice ?

La temporalisation de la scène mondiale est défiée ou complétée, selon les auteurs dits post-modernes, par la «spécialisation de la théorie sociale», qui illustre une nouvelle problématique de l'espace en politique. Le courant post-moderne de la sociologie des relations internationales s'attache à ses débuts à une vision territoriale de l'espace mondial, qui serait découpé en unités distinctes. Or cette tendance a abouti à de facheux débordements matérialisés par les écrits culturalistes de Samuel Huntington sur le prétendu choc des civilisations<sup>26</sup> ; ou encore à des analyses hasardeuses liées à

<sup>22</sup> - Anthony Giddens, *La constitution de la société*, op. cit. : 304.

<sup>23</sup> - Anthony Giddens, *Les conséquences de la modernité*, op. cit. : 57.

<sup>24</sup> - David Harvey, *The Condition of Post-Modernity. An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*, London, Basic Blackwell, 1989 : 288.

<sup>25</sup> - Hamid Naficy, "La mondialisation de l'exil : les Iraniens et la culture populaire iranienne aux États-Unis" in Zaki Laïdi (éd.), *Le temps mondial*, op. cit. : 251.

<sup>26</sup> - Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, 367 p. Traduit en français : *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997, 402 p.

l'apparition d'une nouvelle discipline fourre-tout, la géopolitique<sup>27</sup>. Les courants les plus récents remettent en cause la pertinence d'une telle vision et la critique explicite du paradigme territorial prend forme au début des années 1990. La notion de régionalisme, délaissée depuis plusieurs décennies, semble à nouveau s'installer dans le champ de l'analyse des relations internationales depuis le milieu des années 1990 (*areas studies*). Il s'agit notamment de dépasser l'opposition entre territoire et réseaux et d'introduire une troisième dimension appelée "région". Cependant, le paysage de l'au-delà territorial demeure encore des plus confus et soumis au danger de visions culturalistes.

Certains géographes s'engouffrent toutefois dans la brèche ouverte par la "spatialisation de la théorie sociale", et tentent de repenser l'espace en le contextualisant et en intégrant dans leur analyse des critères de complexité et de fluidité. L'objet géographique se démultiplie et les "nouvelles géographies" opèrent une «révolution épistémologique»<sup>28</sup>. Dans le domaine des migrations, le travail de Migrinter à Poitiers, qui réunit principalement des géographes et des sociologues, est l'un des laboratoires qui illustre le mieux cette tendance. Cette vision dynamique, qui réfute la définition du lieu comme donnée fixe, met en évidence la relation entre géographie et sociologie politique, en relançant accessoirement le débat sur les vertus de l'interdisciplinarité. Ce rapprochement se justifie d'autant plus que des sujets en apparence géographiques comme l'importance des lieux et les rapports entre les lieux, peuvent être aussi des enjeux de l'organisation sociale et des conflits de pouvoir. La collaboration de ces disciplines autour d'une problématique commune semble *a priori* positive, même s'il reste à démontrer les preuves de sa pertinence.

Il s'agit donc bien plus d'un réexamen ou d'une relativisation du principe territorial que d'une mise à l'écart. En tant qu'instrument et expression de l'autorité de l'État-nation, le territoire est au cœur de la politique internationale ou transnationale, comme l'on veut. La mise en place d'un nouvel ordre dit post-moderne ou "post-international" selon l'expression de James Rosenau<sup>29</sup>, implique une réorganisation spatiale. Celle-ci passe notamment par l'intensification des réseaux de communication, associatifs, etc. La notion d'extraterritorialité est rapidement avancée dans le but d'organiser (exemple des marchés communs) et de nommer (dans les sciences sociales) les nouvelles relations entre les nations. L'observation sociologique des relations internationales met en évidence différents modes de transgression de la règle territoriale,

---

<sup>27</sup> - À l'instar des "nouvelles géographies" (lire plus bas), certains auteurs avancent l'idée d'une "nouvelle géopolitique" : John Agnew and Stuart Corbridge, *Mastering Space*, London, Routledge, 1995. Celle-ci serait basée sur la remise en cause de la notion de ressources naturelles comme facteur déterminant de l'organisation de l'économie politique internationale et se situerait donc, en France, à l'opposé des thèses d'Yves Lacoste. Cette tendance est cependant encore peu développée.

<sup>28</sup> - Lire le dossier de la revue *Le Débat*, consacré aux "Nouvelles géographies", novembre-décembre 1996.

<sup>29</sup> - James Rosenau, *Turbulence in World Politics. A Theory of Change and Continuity*, Princeton, Princeton UP, 1990, 480 p.

comme le rappelle Karoline Postel-Vinay : «elle peut relever de la construction délibérée, par des gouvernements nationaux, d'espaces fonctionnels non territoriaux, mais elle peut aussi correspondre à la formation d'espaces a-territoriaux, engendrés par des stratégies d'acteurs plus ou moins coordonnées. Le principe territorial s'est imposé à la fois comme l'instrument de l'autorité des gouvernements et comme mode d'organisation, politique, économique, culturelle des sociétés»<sup>30</sup>.

Toutefois, le territoire continue d'être utile ou d'être perçu comme tel et devient parfois un instrument des identités.

### **La société civile existe-t-elle ?**

Une part importante de la littérature scientifique s'intéressant à la Turquie des décennies 1980-90 envisage une période de démocratisation, de décentralisation étatique et surtout, observe l'émergence de la "société civile". Celle-ci est à la fois décrite par des auteurs majeurs comme Şerif Mardin, qui passe du concept de "société turque" à celui de "société civile"<sup>31</sup> ; Metin Heper et Ahmet Evin, qui publient un papier de Nilüfer Göle sur l'autonomisation du politique<sup>32</sup> ; Kevin Robins, lorsqu'il évoque les mutations de l'identité turque<sup>33</sup> ; Yasemin Soysal est plus prudente et emploie le pluriel quand elle décrit les caractéristiques postnationales des "sociétés civiles"<sup>34</sup>. Certains chercheurs ont adopté une approche relativiste vis-à-vis du mouvement islamiste et de sa popularité croissante. En fait, la période que ces auteurs décrivent comme celle de la "démocratisation" et de l'apparition de la "société civile" correspond aussi à la résurgence de l'Islam en politique. Mais surtout, nombre d'entre eux interprètent l'islamisation en Turquie comme le réveil de la société civile contre le pouvoir étatique. Nilüfer Göle représente à ce titre l'un des meilleurs exemples, et l'un des plus influents<sup>35</sup>, d'une perspective post-kémaliste sur les formations sociales contemporaines en Turquie. Elle cite tout à la fois le mouvement des

---

<sup>30</sup> - Karoline Postel-Vinay, "La transformation spatiale des relations internationales" in Marie-Claude Smouts (éd.), *Les nouvelles relations internationales. Pratiques et théories*, op. cit. : 166.

<sup>31</sup> - Şerif Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak 'Sivil Toplum'", *Değer*, Aralık 1987.

<sup>32</sup> - Nilüfer Göle, "Towards an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey" in Metin Heper and Ahmet Evin (ed.), *Politics in the Third Turkish Republic*, Boulder, Westview Press, 1994 : 213-222. Elle écrit notamment : «During the 1980's, the autonomization of civil societal elements from the grip of the center - a process that started in the 1950's - became even more pronounced».

<sup>33</sup> - Kevin Robins, "Interrupting Identities : Turkey/Europe" in Stuart Hall and Paul du Gay (ed.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage Publications, 1996.

<sup>34</sup> - Yasemin Soysal, *Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making : Organized Islam in European Public Spheres*, op. cit. : 13.

<sup>35</sup> - Nilüfer Göle a acquis une reconnaissance scientifique certaine en Turquie et devient un personnage de plus en plus médiatique et médiatisé, participant à des débats télévisés et à des revues de fond. Elle tend à être également connue en Europe et particulièrement en France, du fait notamment de sa sympathie intellectuelle pour Alain Touraine et de sa maîtrise parfaite de la langue française, qui l'amène à participer à des séminaires tels ceux de Gilles Kepel à l'IEP de Paris.

femmes battues, les manifestations écologistes en faveur des tortues ou des forêts, les grèves de la faim des étudiantes pour le port du voile et des attributs religieux dans les universités, les demandes des homosexuels et des transsexuels dans le cadre de la protection des libertés individuelles<sup>36</sup>, pour étayer son analyse des nouveaux types d'action politique. Et d'ajouter : «If the liberal movement represented the economic dimension of the autonomization of civil society, the Islamicist movement represented the cultural dimension»<sup>37</sup>. Alors que Nilüfer Göle analyse les années 1970 comme une période de violente lutte entre les organisations politiques de droite et de gauche, elle envisage la décennie suivante comme un contexte où le discours élaboré dans la sphère publique est rationalisé et où l'«espace social» est harmonieusement partagé. La pluralité des mouvements civiques tendrait ainsi à coexister pacifiquement sur une scène publique devenue plus responsable.

Cette vision commence à être critiquée par une frange intellectuelle moins enthousiaste quant à l'autonomisation de ladite société civile. Le concept même de société civile tend à être déconstruit et remis en cause, très rapidement après sa juxtaposition au cas turc : «Perhaps Göle and others who read “the development of civil society” into their analyses of contemporary Turkey have confused a changing discourse or technique of state power with an autonomous rise of the civil society»<sup>38</sup>. Les années 1980-90 sont en effet aussi le moment de tentatives étatiques, ou plus généralement politiques, de mobilisation de groupes “spontanés” ou “autonomes” dans la société, dans le dessein de reproduire et de renforcer le pouvoir de l'État. Le développement de la “société civile” n'est pas aussi simple qu'il n'y paraît. Certes, Nilüfer Göle voit en la décennie 1980 une période de progrès, se rapprochant d'une interprétation habermasienne de l'interaction communicationnelle. Mais N. Göle dépasse le cadre d'analyse de J. Habermas, dans le sens où elle se situe hors d'un schéma eurocentré. Alors qu'Habermas considère la laïcité comme la compagne indispensable de la démocratisation et n'interpréterait pas les mouvements islamiques comme des éléments capables de dynamiser la sphère publique, Nilüfer Göle analyse les récents comportements religieux - en particulier féminins - comme des défis au pouvoir central turc. Doit-on considérer les notions de “société civile”, de “sphère publique”, de “résistance” et de “désobéissance” comme des notions opérantes pour la société turque ? Où commence le pouvoir de l'État et où commence celui de la société ? Comment peut-on localiser empiriquement une telle division ? Comment

---

<sup>36</sup> - Lire les travaux de Philippe Schmerka Blacher sur les homosexuels et les transsexuels en Turquie et en particulier : Philippe Schmerka Blacher, *Étude contrastive des particularités lexicales et grammaticales d'un parler turc d'Istanbul, “le parler gay”, précédé d'une caractérisation sociologique de la minorité homosexuelle de Turquie*, Thèse d'ethnolinguistique, ss dir Rémy Dor, Inalco, 1999, 501 p.

<sup>37</sup> - Nilüfer Göle, "Towards an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey", op. cit. : 222.

<sup>38</sup> - Yael Navaro-Yashin, "Uses and Abuses of 'State and Civil Society' in Contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, n°18, Spring 1998 : 4.

décider que tel groupe représente une émanation de la “société civile”, et que tel autre ne le soit pas ?

Le concept de “société civile” est, en Turquie, aussi bien employé par certains des auteurs précités que dans les discours des islamistes et des laïques à partir du milieu des années 1980. Le succès électoral du *Refah Partisi* (Parti de la prospérité, islamique) est en partie dû à une argumentation centrée sur la défense de la “société civile” et non sur la représentation de l'État. Un examen du langage adopté par les candidats du *Refah* au moment de leur victoire aux municipales de 1994 et aux législatives de 1995, montre leur promptitude à l'emploi d'une terminologie moderne telle une “meilleure démocratie”, davantage de “justice sociale” ou des “droits de l'homme” mieux respectés (la naissance de Mazlum-Der, association islamique de défense des droits de l'homme, illustre ce dernier exemple). Les mouvements religieux turcs tendent effectivement à élaborer des revendications relatives aux spécificités de groupe ou à des identités particularistes, qui sont ensuite portées sur les agendas institutionnels et vers les questions transnationales, comme celle des droits de l'homme. Plus significativement encore, les militants du *Refah* se considèrent, parmi tous les activistes politiques, comme les seuls représentants de la “société civile”. Ils ont souvent emprunté ce vocabulaire après la lecture de certaines critiques de gauche de l'État, notamment empruntées à Murat Belge. Une partie des élus du *Refah* met ensuite en pratique leur version de l'idéal démocratique et les nouvelles municipalités islamistes inaugurent des “parlements du peuple” pour expérimenter une certaine “démocratie directe”. Ces forums d'expression inédits visent selon leurs protagonistes à encourager le peuple à interagir davantage avec l'État, à revendiquer plus ouvertement leurs droits et à participer au gouvernement du pays. Cependant, loin d'être une illustration réussie de l'autonomisation de la société, ces “parlements du peuple” font partie intégrante de la stratégie de campagne du *Refah* qui vise à procurer à la “société civile” l'illusion de son pouvoir. La distinction entre État et société a également été utilisée par les laïques et les atatürkistes. Depuis le milieu des années 1990, des groupes de pression et autres organisations dites sociales sont fondées par les défenseurs de la laïcité en réponse aux victoires électorales des islamistes. Les “maisons du savoir” de la *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği* (Société pour la défense des styles de vie modernes) s'oppose aux “parlements du peuple” des municipalités *Refah*. De la même façon, l'instrumentalisation de l'identitarisme alévi, au milieu des années 1990, par le pouvoir étatique<sup>39</sup>, constitue un rempart à la fois contre l'inscription des Alévites dans des mouvances de gauche révolutionnaire et contre la monopolisation par le *Refah* (tourné

---

<sup>39</sup> - Création d'associations alévites telle CEM (*Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı*, Fondation des centres d'éducation républicains et de culture, pro-İzzetin Doğan), et du *Barış Partisi* (Parti de la Paix), fondé en 1996 et héritier du DBH (*Demokratik Barış Hareketi*, Mouvement démocratique pour la paix), dirigé par l'homme d'affaires alévi Ali Haydar Veziroğlu.



quant à lui vers les sunnites) du facteur religieux. L'enfermement des velléités ethnicisantes ou politiques des Alévis dans des structures en apparence basées sur le respect des droits de l'homme et de la pluralité culturelle, contribue autant à la duperie des Alévis eux-mêmes qui s'y intègrent, qu'à l'aveuglement des laïques qui croient avoir retrouvé les "vrais Turcs" et les "premiers anatoliens". Par une sorte d'ironie de l'histoire, l'atatürkisme veut montrer que ces Alévis-là constituent la vraie société turque, par opposition aux islamistes.

Les exemples pourraient se multiplier depuis la dernière décennie mais ceux que nous venons d'évoquer suffisent à montrer l'ambiguïté du terme de "société civile", au moins appliqué au cas de la Turquie contemporaine. Cet aparté empirique devrait nous aider à mieux synthétiser nos efforts d'analyse de cette notion. La frontière entre "société civile" et pouvoir étatique demeure souvent extrêmement ténue, le second instrumentalisant à merci le premier. Néanmoins, le terme tend à être de plus en plus utilisé, aussi bien par les chercheurs turcs en sciences sociales que par les sociologues et les politologues. De nouveaux concepts analytiques doivent effectivement être élaborés pour l'étude complexe des relations de pouvoir contemporaines, qui combinent souvent l'action de la "société" aux discours de l'"État". Cependant, ce qui ressemble à une émergence des groupes sociaux ne doit pas occulter la permanence de l'État, même lorsque celui-ci est défié dans sa souveraineté. Nous tenterons dans notre développement de nous attacher à l'analyse des changements de la société turque contemporaine à travers trois exemples (l'extension du champ associatif, les mutations de la production artistique, l'apparition des femmes sur la scène publique). Puis nous confronterons cette approche au champ migratoire et, plus précisément, à l'associationnisme et aux revendications des migrants de Turquie. L'extrusion du pouvoir étatique turc dans les pays d'immigration introduit une problématique proche de celle qui pose le débat de la "société civile" turque. Peut-on définir les migrants comme faisant partie intégrante de la "société civile" ; et ce, en Turquie ou dans les pays d'accueil ? Les inévitables recompositions identitaires des migrants et la naissance de puissantes structures associatives vont-elles dans le sens d'une autonomisation des acteurs et d'un affaiblissement des États ?

### III - Questions de méthodologie

Dans une étude sur des groupes de migrants, les interrogations méthodologiques portent généralement sur les méthodes d'enquête et sur l'appartenance du chercheur au groupe étudié. La conceptualisation de la recherche induit des techniques particulières de recherche sur le terrain qui varient de la sociologie qualitative à la sociologie quantitative. La sociologie qualitative s'intéresse particulièrement à des études de cas qui s'appuient sur diverses techniques comme l'entretien, l'observation, le témoignage. La sociologie quantitative utilise des méthodes statistiques et encourage la systématisation des enquêtes. Cependant les deux méthodes peuvent se croiser, comme nous tentons de le faire dans notre étude.

#### L'avantage de l'extériorité aux groupes étudiés

Une large partie de nos enquêtes demeure basée sur l'entretien et l'observation directe. Doit-on pour autant prendre le rôle de l'acteur et voir son monde de son point de vue, selon une perspective interactionniste ? Certains courants sociologiques et ethnographiques ont même adopté le modèle de l'observateur complètement immergé dans son terrain, comme Nels Anderson dans son étude sur les *hobos*, ouvriers itinérants de la région de Chicago aux États-Unis<sup>1</sup>. Nels Anderson a connu pendant quinze ans une vie de *hobo*, déménageant sans cesse avec ses parents et sa dizaine de frères et sœurs, dormant dehors, voyageant clandestinement dans les trains de marchandises et trouvant des travaux saisonniers. Lorsqu'il rejoint l'École de Chicago en 1921, il n'est pas dépaycé par le quartier dans lequel il mène sa recherche puisque lui-même y vendait des journaux à l'âge d'une dizaine d'années. Même s'il n'est plus un *hobo* au moment de sa recherche, il peut pénétrer assez facilement le milieu, acquérir une reconnaissance et bénéficier ainsi d'une vue de l'intérieur. Cependant, Nels Anderson prend alors une chambre dans un petit hôtel ouvrier du quartier des *hobos* où il n'habite que le week-end.

L'idée d'observation participante, généralement associée à l'École de Chicago, doit être relativisée. Il est difficile pour le chercheur de se fondre totalement dans son objet d'étude sans perdre des principes de détachement par rapport aux problèmes rencontrés sur le terrain. Certains ont toutefois réussi dans leur démarche, comme Abdelmalek Sayad dans ses études sur l'immigration algérienne<sup>2</sup>. Mener des recherches empiriques ne signifie pas forcément participer activement au jeu des acteurs. La participation peut être passive, dans le sens où le chercheur observe mais ne prend pas part au jeu à égalité avec les acteurs. Le sociologue américain R. Gold dégage trois grandes catégories de la

---

<sup>1</sup> - Nels Anderson, *Le Hobo, sociologie du sans-abri*, Paris, Nathan, "Essais & recherches", 1995, 319 p.

<sup>2</sup> - Abdelmalek Sayad, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, op. cit. ; "Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France", op. cit.

recherche empirique : le rôle «périphérique», où le chercheur est en contact étroit avec les membres du groupe mais ne participe pas à leurs activités ; le rôle «actif», dans lequel le chercheur occupe une position plus centrale et se comporte avec les membres du groupe comme un collègue ; le rôle de membre «immergé» dans le groupe, comme un membre naturel à part entière qui partage les mêmes sentiments et les mêmes buts<sup>3</sup>. Progressivement, l'observation participante en est venue à désigner un style de recherches qualitatives sur le terrain. De nos jours, l'expression observation participante implique que le chercheur joue un rôle, plus ou moins actif, dans le cadre social qu'il veut étudier. Ce rôle va lui permettre de partager la vie ordinaire des individus qui font l'objet d'étude, de participer éventuellement à leurs actions et d'être ainsi en mesure de comprendre de l'intérieur leur vision et la rationalité de leurs actions.

Nous avons pu mener des recherches qualitatives allant dans ce sens. Si l'on reprend la typologie de R. Gold, notre rôle a été tantôt «périphérique» tantôt «actif», selon les groupes étudiés. Tout d'abord, une approche informelle, que l'on pourrait qualifier d'exploratoire, de la société turque a été rendue possible depuis nos séjours réguliers dans des familles en Turquie depuis 1993. Rares sont celles qui n'avaient pas au moins un membre de leur famille (père, frère, mari, fiancé) à l'étranger (Europe ou États-Unis) ou qui ne connaissaient pas des migrants dans leur entourage. Ces voyages dépassent en partie le cadre strict de notre thèse mais ils nous ont permis de mieux comprendre le quotidien, l'histoire et le fonctionnement de la société dans son ensemble, à partir de cas particuliers. Ils nous ont également permis d'apprendre les bases de la langue dont nous avons ensuite poursuivi l'apprentissage dans une école au moment de notre thèse. En tant qu'étrangère à la société turque, nous avons ainsi pu acquérir des connaissances indispensables à la compréhension des migrants ensuite en France, en Allemagne et en Belgique. Dans le même temps, cette extériorité nous a permis de poser un regard différent sur la société turque, auquel très peu de chercheurs faisant partie intégrante du groupe étudié accèdent. Nous reviendrons bientôt sur les difficultés et les bénéfices de notre état d'étrangère aux groupes étudiés et aussi aux pays d'accueil des migrants (Belgique mais surtout Allemagne). À la différence de la Turquie, nous n'avons pas vécu en Europe parmi des familles immigrées. Nous avons en revanche visité des familles, partagé des moments de vie, participé à l'organisation de fêtes associatives, investi des lieux de socialisation propres aux migrants de Turquie. Outre les entretiens avec responsables et militants associatifs, nous avons participé à des manifestations et à diverses activités associatives. Certaines se sont approchées de l'observation participante telle que nous l'avons définie plus haut, comme lorsque nous avons à plusieurs reprises aidé à la traduction de documents en langue française, ce qui nous a permis de mieux pénétrer le milieu associatif. Ou encore lorsque nous avons participé à des fêtes et des

---

<sup>3</sup> - R. L. Gold, "Roles in Sociological Field Observations", *Social Forces*, n°36, march 1958 : 217-223.

manifestations, comme celle organisée par des militants du PKK, nous menant de Paris à Dortmund en Allemagne. Ce voyage de deux jours en car, dans des conditions parfois difficiles, nous a considérablement facilité l'approche des sympathisants et des militants que nous avons pour certains revu par la suite. Tout un pan de notre étude repose ainsi sur des méthodes d'enquête empruntant à la sociologie qualitative.

Nous ne sommes cependant pas ethnologue et notre approche ne fait pas uniquement appel à des méthodes de recherche qualitatives. Nous empruntons des instruments d'analyse à plusieurs disciplines. Les théories de science politique et de sociologie, auxquelles l'ensemble de notre travail fait appel, sont renforcées dans notre troisième partie par l'utilisation critique de l'anthropologie juridique et de la sociologie des relations internationales. Nous nous efforçons de tirer profit d'une vision interdisciplinaire qui favorise une «utilisation combinée de plusieurs disciplines»<sup>4</sup>. Aussi employons-nous également quelques statistiques descriptives, dans la mesure où elles servent d'indicateurs susceptibles de rendre compte des changements sociaux ou des phénomènes migratoires. Ernest Burgess, qui fut à l'origine de plusieurs techniques de quantification à l'École de Chicago, écrit en 1927 : «Les méthodes des statistiques et de l'étude de cas n'entrent pas en conflit entre elles ; elles sont en fait mutuellement complémentaires. Les comparaisons statistiques et les corrélations peuvent souvent suggérer des pistes pour la recherche faite à l'aide de l'étude de cas, et les matériaux documentaires, en mettant au jour des processus sociaux, mettront inévitablement sur la voie des indicateurs statistiques plus adéquats»<sup>5</sup>. Nos méthodes de recherches sont donc plurielles. Elles combinent des enquêtes périphériques et actives dans des milieux familiaux et associatifs ; des entretiens avec des sympathisants, des militants et des responsables d'organisations culturelles, politiques et religieuses ; des données fournies par les statistiques ; et beaucoup de littérature scientifique sur la Turquie et les migrants de Turquie. Parmi l'ensemble de ces données, celles qui ont introduit le plus grand nombre d'interrogations demeurent les enquêtes empiriques, comme nous le soulignons plus haut.

L'empirisme se trouve nécessairement relativisé en fonction de la position sociale du chercheur vis-à-vis du groupe qu'il étudie. Être française et étudier les migrants turcs

---

<sup>4</sup> - Définition de Jacques Hamel, "L'interdisciplinarité. Fiction de la recherche scientifique et réalité de sa gestion contemporaine", *L'homme et la société*, "Les passions de la recherche (2)", n°115, 1995/1 : 61. Il définit également au même endroit la multidisciplinarité par «l'utilisation parallèle de plusieurs disciplines, sans nécessairement établir des rapports entre elles» ; la pluridisciplinarité par «l'utilisation combinée et restrictive de disciplines ou d'éléments de ces disciplines sans que cet usage modifie les éléments ou les disciplines» ; la transdisciplinarité par «l'interaction entre deux ou plusieurs disciplines aboutissant à la création d'un corps d'éléments composant une discipline originale».

<sup>5</sup> - E. Burgess, "Statistics and Case Studies as Methods of Sociological Research", *Sociology and Social Research*, n°12, 1927 : 120.

et kurdes nous a à la fois apporté des avantages et des inconvénients dont le lecteur peut comprendre la portée générale. Notre plus grand souci a été de nous efforcer de nous débarrasser d'une vision que l'on pourrait qualifier d'occidentale voire de nationale. Abdelmalek Sayad souligne les difficultés liées à l'extériorité de l'enquêteur :

«Ces catégories à travers lesquelles nous pensons l'immigration (et, plus largement, tout notre monde social et politique), catégories sociales, économiques, culturelles, éthiques et, pour tout dire, politiques, sont assurément et objectivement (c'est-à-dire à notre insu et, par suite, indépendamment de notre volonté) des catégories nationales, voire nationalistes. Les structures de notre entendement politique le plus ordinaire [...] sont au fond des structures nationales et agissent aussi comme telles. Structures structurées en ce sens qu'elles sont des produits socialement et historiquement déterminés, mais aussi structures structurantes en ce sens qu'elles prédéterminent et qu'elles organisent toute notre représentation du monde et, par suite, ce monde lui-même. C'est, sans aucun doute, en raison de tout cela que le phénomène migratoire en sa totalité ne peut être décrit et interprété autrement qu'à travers les catégories de la pensée d'État».<sup>6</sup>

Bien avant notre recherche déjà, nous avons tenu à dépasser, dans notre compréhension de la société turque, une interprétation étroite obéissant à l'appartenance à une identité et à une culture occidentales. Échapper aux schèmes d'interprétation nationaux ou occidentaux a toujours constitué l'un de nos plus importants efforts. L'enjeu n'a pas été de voir si les pratiques étudiées correspondent à la vision qu'en ont les nationaux des pays d'accueil mais bien de comprendre ces pratiques sociales pour elles-mêmes. Si le chercheur ne parvient pas à obtenir le détachement nécessaire vis-à-vis de sa propre culture, il ne sera de toute façon pas pris au sérieux par ses interlocuteurs. L'anthropologue anglais Nigel Barley décrit avec beaucoup d'humour les difficultés du chercheur extérieur à comprendre l'Autre<sup>7</sup>. En missions successives depuis 1978 chez les Dowayos, montagnards des régions nord du Cameroun, il se heurte à plusieurs reprises aux manipulations d'une tribu malicieuse qui agit en partie en fonction de ce que l'anthropologue s'attend à observer ! Il advient de même lorsque l'interviewer reste enfermé dans sa propre condition sociale. Lors d'un reportage sur l'affaire Nazmiye<sup>8</sup> mené dans le village anatolien d'origine des parents de la jeune fille, la journaliste française et son interprète turc, manifestement issu de la bourgeoisie stambouliote, interrogent les anciens pour connaître leur opinion sur ce meurtre. Plusieurs d'entre eux répondent avec une espièglerie évidente ce que les deux enquêteurs souhaitent entendre en justifiant le crime d'honneur. En tant qu'extérieure au

---

<sup>6</sup> - Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 396.

<sup>7</sup> - Nigel Barley, *Le retour de l'anthropologue*, Paris, Payot, "Voyageurs", 1994, 223 p. ; *Un anthropologue en déroute*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, "Voyageurs", 1992, 278 p.

<sup>8</sup> - Nazmiye, jeune fille de quinze ans vivant à Colmar, est assassinée en août 1993 par sa propre famille pour avoir notamment flirté avec un jeune français de son âge. Le 23 mars 1997, France 2 diffuse à partir de ce fait le documentaire intitulé «Au nom de l'honneur», qui reprend une thématique populiste et simpliste sur les supposées traditions villageoises et culturelles : lire en 2.1.2.

terrain étudié, la condition fondamentale d'une analyse réussie résulte donc en premier lieu de l'abandon d'une vision étroite conditionnée par notre propre culture ou notre propre milieu social. La preuve d'une compréhension satisfaisante des migrants de Turquie et de leurs pratiques sera faite dans la mesure où nous serons capable de rejeter une interprétation monolithique et, au contraire, de souligner les différences chez ces migrants en France, en Belgique et en Allemagne.

D'autres avantages et inconvénients auraient néanmoins tout autant surgi dans l'hypothèse d'un chercheur turc ou kurde étudiant le terrain que nous avons choisi. Les difficultés du terrain auraient même certainement été amplifiées dans la mesure où celui-ci aurait été partie prenante de la société turque, de l'espace migratoire et du conflit turco-kurde. Nos avantages en revanche furent de ne pas devoir nous justifier ni nous positionner à l'intérieur des groupes étudiés. En tant qu'intervenante extérieure, nos interlocuteurs nous ont rarement demandé d'adopter une position partisane. Cette extériorité, doublement pertinente lors de nos enquêtes en Allemagne et en Belgique où nous n'étions aux yeux de nos interlocuteurs ni turque ni kurde ni musulmane ni allemande ni belge, a en quelque sorte agi comme un rempart contre la méfiance, tout en contribuant parfois à ouvrir des portes et à délier des langues. Toutefois, l'approche d'un milieu extérieur ne va pas non plus sans difficultés, notamment dans l'étude de certains groupes.

Comme le souligne d'emblée François Antakyah<sup>9</sup>, spécialiste du nationalisme turc, enquêter sur les mouvements politiques de droite n'est pas un travail de terrain aisé et il est à première vue plus facile de rencontrer des sympathisants, des militants ou des cadres de gauche ainsi que de la mouvance officielle plus modérée, que les Loups Gris. Le caractère secret des mouvements d'extrême-droite est une constante que l'on ne retrouve pas seulement parmi ceux de Turquie : Anne Tristan, qui étudia le Front national en France en 1987, dut se fondre dans le personnage d'une jeune chômeuse des quartiers nord de Marseille, séduite par les thèses du parti, afin de percer le mystère de ses succès quotidiens<sup>10</sup>. La confidentialité des activités politiques se retrouve aussi bien néanmoins dans les courants de l'extrême-droite que de l'extrême-gauche et il serait un leurre de penser que l'apparente ouverture des seconds ne constitue pas aussi un piège pour le chercheur. L'attrait de la publicité et d'une reconnaissance internationale a parfois pu motiver des organisations de gauche, principalement kurdes, à s'ouvrir. Nous avons rencontré le même type d'attitude lors de nos enquêtes dans les milieux tamouls, notamment des Tigres des LTTE (*Liberation Tigers of Tamil Eelam*), à l'issue desquelles

---

<sup>9</sup> - François Antakyah, "La droite nationaliste dans les milieux turcs immigrés", *CEMOTI*, "L'immigration turque en France et en Allemagne", n°13, janvier-mai 1992 : 45.

<sup>10</sup> - Anne Tristan, *Au front*, Paris, Gallimard, 1987, 257 p.

nous avons ébauché une analyse comparative<sup>11</sup>. Il nous a alors fallu trouver une attitude satisfaisante pour les deux parties qui ne compromette pas l'équilibre nécessaire à la recherche. À l'inverse, la plupart des organisations de droite et d'extrême-droite bénéficient des multiples formes de soutien et sont légitimées par l'État turc, aussi est-il plus difficile de pénétrer le milieu.

Notre évidente occidentalité nous a empêché de reproduire la supercherie d'Anne Tristan avec les Loups Gris. L'entrée en contact n'a pas été facile, bien que nous soyions recommandée par l'une de leurs connaissances. Tous les premiers rendez-vous avec des membres ou des dirigeants des Loups Gris se sont soldés par des échecs puis notre perspicacité a été récompensée et nous avons pu rencontrer plusieurs responsables associatifs dont Remzi Kuzu, Secrétaire général de la *Fransa Türk Federasyonu*. Nous avons été confrontée au même obstacle avec le mouvement confrérique des Süleymancı. Recommandée par un acteur proche de la confrérie, il nous a d'abord été difficile de joindre Ali Gök, responsable des İKZ (*İslam Kültür Merkezleri*, Centres de culture islamique) à Paris. Nos différents interlocuteurs affirmant soit qu'il n'existait pas d'Ali Gök, soit que celui-ci était absent ! L'approche avec les Süleymancı a finalement été rendue possible par l'entrée en contact avec des sympathisantes dans des lieux de culte. La méfiance était cependant également existante dans les lieux consacrés à la religion mais une grande partie des pratiquants nous ont aidée à franchir les premiers obstacles.

Les enquêtes de terrain ont pourtant souvent été plus aisées en Allemagne et en Belgique où notre handicap était *a priori* plus important qu'en France où nous bénéficions du facteur temps. Associations et militants nous ont d'autant mieux accueillie que nous étions nous-même étrangère au pays. D'autres chercheurs ont souligné cette particularité. Nikola Tietze, dans sa recherche sur les formes de religiosité musulmane chez les jeunes hommes des quartiers défavorisés en France et en Allemagne, insiste sur sa non-appartenance au pays dans lequel elle mène ses enquêtes. Allemande faisant ses études en France, elle se présente auprès de ses interlocuteurs comme une parisienne en Allemagne, comme une ressortissante allemande en France, et toujours comme une non-musulmane :

«L'extériorité et la dissemblance sont en effet les caractéristiques de notre démarche empirique. La différence n'était pas seulement un fait dans nos recherches, mais était utilisée en tant que telle dans la collecte des données. Elle se déclinait en trois points : la non-appartenance à la religion musulmane, la socialisation allemande ou respectivement le lieu de séjour principal en France, et enfin, le fait d'être une femme qui fait des recherches sur les hommes. Certes, le chercheur, cumulant autant de différences s'ajoutant à celles de son statut social, rencontre de la méfiance, voire de l'hostilité dans certains cas, ce qui rend l'étude particulièrement difficile. Mais

---

<sup>11</sup> - Isabelle Rigoni, "Nationalismes et violence politique dans l'État unitaire. Comparaison des cas des Kurdes du PKK et des Tamouls des LTTE", CEMOTI, à paraître.

son avantage est de ne pas devoir se justifier et se définir à l'intérieur du groupe étudié ; car il est clairement l'autre. Les frontières, déterminées par son apparence extérieure (son accent allemand ou sa présentation), ne sont dès lors plus un sujet de négociation entre l'enquêteur et l'enquêté.»<sup>12</sup>

Comme nos interlocuteurs en Allemagne et en Belgique, nous venions d'ailleurs, sans toutefois appartenir au milieu immigré de Turquie. Nous ne représentions à ce titre aucun danger apparent, pas plus que nous n'étions associée à une quelconque discrimination.

Enfin, les enquêtes de terrain se sont souvent inscrites dans des contextes particuliers. Le passé des relations entre les États européens et la Turquie, la diversité des politiques migratoires, de la gestion des villes et de leurs quartiers périphériques, le traitement des migrants ou des étrangers ont tout d'abord constitué des éléments de compréhension et d'interprétation importants. Très vite aussi, les enjeux de l'actualité ont influencé notre travail. Ceux-ci furent multiples et nous ont encore rattrapée au moment de notre rédaction. Les doutes et les craintes envers une chercheuse s'intéressant aux organisations islamistes juste après les attentats à la bombe à Paris et en province en 1995 et au moment des arrestations et du dispositif sécuritaire *Vigipirate*, ont été nombreux. Bien qu'un ressortissant turc ait été identifié parmi les proches de Khaled Kelkal et que les trois principaux prévenus lors du procès des responsables des attentats de 1995 aient transité par la Turquie, le plus souvent pour l'obtention de faux papiers permettant leur exfiltration en France<sup>13</sup>, les mouvements religieux turcs demeurent extérieurs à cet épisode plus singulièrement franco-algérien. Pourtant, l'Islam turc souffre aussi de l'image dévalorisée de l'Islam en France que véhiculent notamment les médias. Nos interlocuteurs se sont toujours montrés sensibles à cette situation, qu'ils soient des pratiquants rencontrés dans des lieux de culte ou des militants et des cadres associatifs confrériques, les seconds étant toujours bien sûr plus méfiants que les premiers. Le contexte politique et médiatique français diffère de l'allemand où la suspicion était nettement moins grande voire absente à notre égard. Les questions relatives à la religion sont moins exacerbées outre-Rhin, comme le montrent les affaires relatives au foulard islamique, largement toléré en Allemagne et objet de scandale en France. La situation tient à la fois au statut de la religion dans les deux pays et au passé colonial français.

Notre séjour en Belgique a été marqué par un autre événement directement lié à l'actualité : la fuite du leader du PKK Abdullah Öcalan de Syrie et son arrivée en Italie en

---

<sup>12</sup> - Nikola Tietze, *L'Islam : un mode de construction subjective dans la modernité. Des formes de religiosité musulmane chez les jeunes hommes dans les quartiers défavorisés en France et en Allemagne*, Thèse de Sociologie en co-tutelle franco-allemande, ss dir Farhad Khosrokhavar et Dirk Kaesler, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et Philipps-Universität, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie, 1999 : 51.

<sup>13</sup> - *Le Monde*, 01.06.99.



novembre 1998. Sa venue à Rome déclenche une mobilisation sans précédent qui dépasse le strict espace kurde pour rassembler tous les rangs de la gauche turque en exil. Au cours des semaines et des mois qui suivent, les grandes villes européennes sont le théâtre de manifestations et de rassemblements en faveur de l'accueil voire de l'emprisonnement d'Öcalan en Europe et contre son extradition vers la Turquie. C'est dans ce contexte que des militants nationalistes des Loups Gris incendient totalement des locaux associatifs du PKK, brûlent partiellement l'Institut kurde voisin et attaquent une association assyro-chaldéenne, dans le quartier de Saint-Josse à Bruxelles, le 17 novembre 1998. Le quartier porte encore les séquelles de ces attaques lors de notre arrivée, une quinzaine de jours plus tard. Alors que nous abordons plusieurs personnes pour trouver le chemin de la rue où ont été incendiées les deux locaux associatifs kurdes, les langues se lient et seuls des enfants kurdes nous accompagnent, guère plus locales que leurs parents. Si les migrants de Turquie restent muets face à l'étrangère que nous sommes à leurs yeux, les habitants belges du quartier évoquent la soirée du 17 novembre avec amertume et anxiété. Quinze jours après l'événement, personne ne s'attarde dans les rues ni dans les cafés alentours, surtout pas en début de soirée. La crainte ne dépasse cependant pas les frontières du quartier. L'agglomération bruxelloise demeure peu au fait de ces attaques, dont elle a eu un écho relatif dans la presse, et qui sont souvent considérées comme des règlements de compte entre étrangers. Leur impact est en revanche immense parmi les migrants kurdes. Nos interlocuteurs ne laissent pas passer une occasion d'évoquer le sujet tout en insistant parfois sur la spécificité belge d'une concentration importante de militants affiliés à la *Türk Federasyonu* (Jan Fermon). Ces attaques ont donc posé un cadre particulier dans le déroulement de notre recherche et se sont révélées une donnée empirique dont nous avons tenu compte dans notre analyse.

La période de la fuite, de l'arrestation puis du procès d'Abdullah Öcalan (novembre 1998-juin 1999) correspond à la fin de nos enquêtes de terrain et à l'ensemble de notre rédaction. Quel moment plus rêvé pour un chercheur en science politique que de voir l'un de ses objets d'étude porté sous les feux de l'actualité, consacrant ainsi en quelque sorte son intérêt immédiat pour la recherche ? En réalité, composer avec une actualité brûlante ne convient pas toujours à une analyse de fond. Si les tribulations d'Öcalan ont effectivement marqué la dernière partie de notre recherche empirique en influençant nos interlocuteurs qui se positionnaient au moins partiellement par rapport à ces événements, notre rôle n'est pas de présumer de l'avenir. La validité de nos enquêtes de terrain demeure et ni le point de vue ni les actions de nos interlocuteurs ne se trouvent altérées par cet épisode, aussi décisif soit-il. La perception des migrants de leurs identités et leurs types de mobilisation demandent une étude inscrite dans la durée. Cependant, on ne peut nier les impacts de l'arrestation d'Öcalan, de sa condamnation à mort en juin 1999 et de la décision du PKK d'arrêter la guérilla en Turquie à compter du 1er septembre

1999. Si cette décision est respectée, la dimension du conflit kurde s'en trouvera changée et avec elle, le rôle des organisations diasporiques. Que deviendra alors l'identitarisme kurde, jusque-là étroitement associé, souvent à tort, au PKK et à ses organisations parallèles ? Comment la solidarité culturelle kurde va-t-elle se réorienter ? Si le retrait des combattants du PKK n'est que partiellement réalisé, les sympathisants et les militants en exil, qui contribuent largement au fonctionnement du parti et de sa branche armée, se diviseront-ils selon le même schéma ?

Nous nous sommes, tout au long de notre recherche, efforcée de transformer ce que d'aucuns peuvent percevoir comme des inconvénients en avantages. Nous avons montré plus haut que le fait d'être une chercheuse française non musulmane et non apparentée à la Turquie ne s'est pas révélé un handicap. Au contraire, notre extériorité nous a maintes fois permis de pénétrer les milieux familiaux ou associatifs sans devoir justifier une quelconque appartenance. Être femme nous a permis d'approcher à la fois les milieux féminins et masculins, de recueillir des témoignages des deux côtés, alors que cette tâche est particulièrement malaisée avec les pratiquants musulmans. En revanche, les inévitables restrictions propres à tout chercheur - qui diffèrent selon son statut social - ainsi qu'une actualité très dense et parfois difficile à intégrer immédiatement à notre travail ont été positivées et intégrées à notre analyse.

### **Les entretiens**

Une partie de nos recherches empiriques est basée sur une connaissance pratique de la société turque dans le cadre de séjours prolongés dans plusieurs familles en Turquie, comme nous l'avons déjà souligné. Ceci a pu constituer notre "péri-terrain". Nous avons prolongé cette approche avec les migrants, que nous avons rencontrés à diverses occasions (préparation de fêtes, rassemblements culturels ou religieux, manifestations...). Certaines rencontres furent éphémères tandis que d'autres interlocuteurs nous ont ouvert leur porte et leur mémoire à plusieurs reprises. Nous avons par ailleurs mené des entretiens avec des sympathisants, des militants et des responsables associatifs, politiques et religieux.

Nos enquêtes de terrain ont été effectuées en France (Paris), en Belgique (Bruxelles) et en Allemagne (Cologne, Hambourg, Berlin). Alors que nos entretiens avec les cadres associatifs (dont la liste figure plus bas) ont été semi-directifs et, dans certains cas, enregistrés, ceux menés auprès des migrants sympathisants d'une organisation culturelle ou politique et des musulmans pratiquants furent non directifs et toujours soumis à une transcription écrite simultanée. La différence est évidente entre les premiers acteurs qui possèdent les ressources nécessaires pour investir le jeu institutionnel et les seconds qui, soit ne souhaitent pas engager une action militante suivie dans le milieu

associatif, soit n'en ont pas la possibilité. Tandis que les cadres associatifs maîtrisent le langage et les pratiques des pays hôtes, les migrants sympathisants, de condition souvent plus modeste mais pas toujours, construisent une interprétation différente de la mobilisation.

Notre participation à des fêtes associatives, à des rencontres et à des manifestations nous a permis d'entrer en contact avec des personnes que nous avons revues ensuite et qui nous ont présentée à d'autres migrants. L'observation directe contribue ainsi pour une large part à nos enquêtes, sans toutefois que nous ayons retranscrit la totalité des échanges. Il s'est agi parfois de capter une atmosphère, un type d'échanges particuliers, de comprendre les mécanismes des rapports individuels et collectifs, donc d'assembler des éléments nous permettant de saisir une dimension sociologique peu palpable concrètement. À d'autres moments, nous avons pu prendre note de paroles, de témoignages, d'opinions, de dialogues de migrants : certains extraits sont restitués dans notre texte.

Nous ne pouvons dresser ici une liste exhaustive de l'ensemble de nos rencontres. Seuls figurent nos entretiens avec les cadres associatifs, les journalistes originaires de Turquie, les juristes travaillant avec eux, ainsi qu'avec les migrants que nous citons au cours des chapitres et pour lesquels nous utilisons des pseudonymes ou, plus simplement, leurs prénoms. Nous indiquons également les visites et les types de rencontres qui nous ont permis de pénétrer les divers milieux des migrants de Turquie. Nous ne mentionnons pas nommément donc, les quelques dizaines de migrants rencontrés soit occasionnellement soit plusieurs fois, dans la mesure où ceux-ci n'apparaissent pas explicitement dans notre développement. Cependant, nous ne les oublions pas ni ne minimisons leur rôle.

### **Acteurs associatifs et consulaires, journalistes<sup>14</sup>**

#### France

- Aydar Dağ, responsable du CIK (Paris, 07.04.96)
- Ahmet Kiraz, responsable du CIK (Paris, 1996-1999)
- Servet Demir, dirigeant de PAAKBİR et représentant de FUAF (Paris, 1997-1999)
- Selami Sakiroğlu, journaliste sur Arte, fondateur de Iidem qui publie *Bizim Rehber* (Paris, 17.02.97)
- Abdullah Akagündüz, Président de Komkar France (Paris, 28.02.97)
- Ali Engin Oba, Consul général de Turquie à Paris (Paris, 03.03.97)

---

<sup>14</sup> - Voir la liste des acronymes et des sigles en annexe.

- Mehmet Göker, Président de l'UATF, représentant FO et administrateur au FAS (Paris, 28.11.97)
- Remzi Kuzu, Secrétaire général de la Fransa Türk Federasyonu (Paris, 19.12.97)
- Ali Gök, responsable des İKZ à Paris (Paris, 15.01.98)
- Suat et Ufuk, MLSPB (Paris, 21.04.98)
- Najmaddine Karim, Président de l'Institut kurde de Washington et du Kurdish National Congress (Paris, 09.05.98)
- Mike Amitay, Executive director de l'Institut kurde de Washington (Paris, 27.05.98)
- Hülya, militante de Lutte Ouvrière et de Eylem Birliği (Paris, 20.05.98)

### Belgique

- Mesut Uysal, parlementaire kurde en exil (Bruxelles, 30.11.98)
- Chris den Hond, journaliste belge à Med-TV (Bruxelles, 02.12.98 et 14.06.99)
- Turan Demir, responsable turco-kurde de l'information à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Berivan Akgül, journaliste kurde turque à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Faysal, journaliste kurde turc à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Barzan Shaswar, journaliste kurde d'Iran à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Joseph Cooper, journaliste britannique à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Necati, journaliste kurde turc à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Deniz Dözügün, journaliste kurde turc à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Burhan Karadeniz, journaliste kurde turc à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Kızıl Arafa, cuisinière à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Cahit Mervan, Président de l'Organisation des journalistes du Kurdistan à Köln, journaliste kurde turc à Med-TV (Denderleeuw, 03.12.98)
- Augin, journaliste assyro-chaldéen (Denderleeuw, 03.12.98)
- Yawsef, journaliste assyro-chaldéen (Denderleeuw, 03.12.98)
- Toni, journaliste assyro-chaldéen (Denderleeuw, 03.12.98)
- Doğan Özgüden, Président de Info-Türk (Bruxelles, 04.12.98)
- Koen van Bael, Secrétaire de l'Institut kurde de Bruxelles (Bruxelles, 04.12.98)
- Mehdi Aldur, trésorier de l'Institut kurde de Bruxelles (Bruxelles, 04.12.98)

### Allemagne

- Ufuk Topkara, secrétaire de la DİTİB à Berlin, chargé des relations avec l'extérieur (Berlin, plusieurs entretiens en avril 98)
- Veli, *Berlin Anadolu Alevileri Kültür Merkezi* (AAKM, Centre culturel des Alévis anatoliens de Berlin), (Berlin, 07.04.98)

- Monsieur Tozlu, responsable des İKZ à Berlin (Berlin, 13.04.98)
- Monsieur Fidançı, responsable de l'*İslamische Föderation in Berlin* (IFB, Fédération islamique de Berlin), rattachée à *Milli Görüş* (Berlin, 14.04.98)
- Ali Kiliñ, attaché consulaire responsable de la DİTİB à Berlin (Berlin, 14.04.98)

### Grande-Bretagne

- Baha, journaliste turque à Med-TV (Londres, 21.01.99)
- Kerim Yıldız, Directeur exécutif du KHRP (Londres, 22.01.99)

### İstanbul

- Ayşe, İHD (İstanbul, 30.06 et 22.07.98)
- Gül, İHD (İstanbul, 30.06.98)
- İskender, écrivain et traducteur (İstanbul, 08 et 22.07.98)

### **Visites et rencontres avec des migrants**

- Rencontres avec des sympathisants de Komkar :
  - Fête de Newroz, La Plaine-Saint-Denis, 30.03.96
  - Fête de Newroz, Montreuil, 16.03.97
  - Fête de Newroz, Köln, 03.98
- Rencontres avec des sympathisants du PKK :
  - Convoi de manifestants Paris-Dortmund, 03.96
  - Fête de Newroz, Évry, 20.04.96
  - İmam Reza Camii (mosquée), Berlin, 08.04.98
  - 20 ans du PKK, Évry, 11.98
  - Manifestation en faveur d'Abdullah Öcalan, Paris, 20.02.99
- Rencontres avec des Alévis :
  - Manifestation du 1er mai 1998 à Paris
  - Fêtes organisées par PAAKBİR en 1998
  - *Alevi Kültür Haftası* (Semaine de la culture alévie), Berlin, 9-10-11.04.98
- Rencontres avec des sympathisants de l'UATF :
  - Journée pour la Jeunesse, Argenteuil, 12.12.97
- Visite de salles de prière et de centres islamiques (Paris et Berlin)
- Entretiens nommément utilisés dans notre rédaction :
 

Allemagne : Maryam et Feride (03.98), Gül (03.98), Nilüfer (04.98), Fatmagül (04.98)

France : Esra (12.02.97), animateurs de radio Arc-en-Ciel (1997), Güliz, Ayşe et Ferhunde (02.98), Emine (05.98)

Turquie : Selma (09.93, 07.97 et 06.99) ; Catherine Brugger, travailleuse sociale auprès de réfugiés kurdes et afghans en Suisse (étés 1997-98)

### **Juristes**

- Maître Emmanuelle Hauser Phelizon, pénaliste (Paris, 02.04.97)
- Katy Rijnders, juriste néerlandaise à Med-TV (Bruxelles, 03.12.98)
- Maître Jan Fermon, avocat à Bruxelles (Bruxelles, 04.12.98)

## **1 - Construction et évolutions de la société dans la Turquie contemporaine. Les effets de la socialisation dans l'État de référence sur les migrants.**

L'observation et l'analyse du rôle des acteurs dans la République turque nous semble un préalable indispensable à la compréhension des comportements (culturels, politiques, religieux, etc.), des mobilisations et des organisations représentatives des migrants en Europe occidentale. Il s'agit d'éviter l'écueil de l'économie des processus différentiels qui ont conduit les émigrés à leur position actuelle : «toute étude des phénomènes migratoires qui néglige les conditions d'origine des émigrés se condamne à ne donner du phénomène migratoire qu'une vue à la fois *partielle* et *ethnocentrique*»<sup>1</sup>. Les recompositions identitaires et les créations associatives en exil sont fortement dépendantes des différents stades de la socialisation en Turquie, même si ces facteurs ne sont pas les seuls déterminants. Les identités sont déjà élaborées dans la société d'origine avant d'être recomposées en exil, dynamisées alors par une nouvelle interaction sociale. Si l'identité est fluide, les répertoires d'identification sont aussi multiples. En outre, les structures associatives, politiques et religieuses organisées en exil sont largement subordonnées à la vie politique turque elle-même. Si les types de mobilisation s'adaptent au nouvel espace européen, les conflits qui déchirent la société turque s'exportent en exil.

Évoquer les acteurs politiques et sociaux de la société turque nous aidera à proposer des réponses à une problématique plus générale. Comment penser les sentiments d'appartenance face aux regroupements de type associatif ? Quels sont les facteurs déterminants dans la construction des identités individuelles et collectives ? En parlant de communautés, et notamment de communauté nationale, on introduit implicitement la dimension des identités collectives. Comment penser une substance individuelle - l'identité - dans une structure collective ? Quelles sont les influences de l'une sur l'autre ? Quels sont les déterminismes de la mobilisation et de l'action collective, particulièrement chez les migrants qui connaissent plusieurs types de socialisation successifs ? Dans quelle mesure la société d'origine influence les rapports sociaux en exil ? Quelle est, en retour, l'emprise des migrants sur cette société d'origine ? Par ailleurs, la question du regroupement - à savoir, comment passe-t-on du "je" au "nous" ? - est une interrogation centrale en terme de mobilisation. Il s'agira de fournir des éléments de compréhension pour savoir comment se construisent les groupes et les communautés.

---

<sup>1</sup> - Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 56.

Notre approche est double. Nous nous intéressons d'une part au rôle de l'État dans la processus de socialisation et de formation des identités. Si l'identité est construite par l'individu et par le lien social, donc par la pluralité, elle est également en partie imposée par l'État qui est pensé en tant qu'auteur et acteur identitaire. L'État a bien pour vocation de conférer l'identité suprême et de contrôler l'expression publique des citoyens. «Là où il n'est plus à même d'assurer cette fonction d'assignation des identités, qu'à certains égards on peut qualifier de violence symbolique, c'est la violence tout court qui prévaut» appuie Denis-Constant Martin<sup>2</sup>. Il n'existe pas d'État sans construction identitaire ni de construction identitaire sans modification du rapport des différents groupes à l'État. Cet héritage se retrouve en immigration où il s'adapte mais ne saurait s'oublier.

D'autre part, le rôle des acteurs non étatiques ou, si l'on préfère, de la “société civile”, trouve une acuité toute particulière dans la Turquie des quinze dernières années. Les mobilisations qu'ils suscitent et les thèmes qu'ils abordent se retrouvent parfois en immigration (port des signes extérieurs religieux qui soulève dans la Turquie laïque des débats souvent plus virulents qu'en France, sexualisation de l'espace public, etc.). Bien que la consolidation identitaire soit imposée puis maintenue à la base par l'État, comme l'ont affirmé Eugen Weber ou Benedict Anderson<sup>3</sup>, le fait que les individus ne projettent plus exclusivement leur histoire de vie dans l'espace local (une localité physique comme un territoire : le cas des paysans dans leur village ; ou une localité symbolique comme un espace culturel) n'évacue pas celui-ci de l'aménagement de leur identité. L'affaiblissement de la logique identitaire de la communauté ou du groupe que l'État unitaire suppose est *de facto* partiellement contrecarré par le rapport aux institutions locales ou communautaires proprement dites.

---

<sup>2</sup> - Denis-Constant Martin, "État et identités", in Denis-Constant Martin (éd.), *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique ?*, Paris, PFNSP, 1994 : 283.

<sup>3</sup> - Eugen Weber, *Une histoire de l'Europe : hommes, cultures et sociétés de la Renaissance à nos jours*, Paris, Fayard, 2 tomes, 1996, 514 p. et 868 p. Benedict Anderson, *Imagined Communities*, New York, Verso, 1994 (1991), 224 p.



## 1.1 - Les acteurs traditionnels de la République turque

Nous voudrions, avant d'étudier les différents groupes présents en Turquie, préciser les questions relatives à l'ethnicité et à la culture puisque ces notions reviendront périodiquement dans notre travail. Considérant la situation des minorités en Turquie comme en immigration, nous constatons que la plupart de ces groupes - ce qui ne veut pas dire l'ensemble des individus qui les composent - s'auto-identifient soit ethniquement (les Kurdes, les Lazes, etc.) soit religieusement<sup>1</sup>. Or l'ethnisation ne peut pas être pensée comme un caractère inné mais comme un processus d'identification socialement construit. Cette identification motive, en Turquie comme parmi les migrants d'Europe occidentale, le regroupement associatif.

Le groupe ethnique est ainsi fondé par la croyance subjective en la communauté d'origine. La définition de Max Weber est particulièrement significative :

«Ces groupes humains [les groupes ethniques] qui nourrissent une croyance subjective à une communauté d'origine fondée sur des similitudes de l'habitus extérieur ou des mœurs, ou des deux, ou sur des souvenirs de la colonisation ou de la migration, de sorte que cette croyance devient importante pour la propagation de la communalisation, peu importe qu'une communauté de sang existe ou non objectivement.»<sup>2</sup>

La source de l'ethnicité ne se lit pas dans la possession de traits héréditaires communs mais dans la production et l'entretien des différences auxquelles les individus accordent de l'importance. La croyance en la vie en commun qui caractérise les relations ethniques se construit à partir de ces différences qui définissent l'étranger. Comme la nation, le groupe ethnique se constitue et se consolide autour de la croyance, matérielle ou symbolique, d'une vie en commun.

Fredrik Barth reprend l'idée de Max Weber en considérant que :

Les «groupes ethniques [...] ne sont pas considérés comme des groupes concrets, mais comme des types d'organisation basés sur l'assignation et l'auto-attribution des individus à des catégories ethniques.»<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> - Nous ne considérons pas, en effet, comme Xavier de Planhol que «les minorités religieuses sont des ethnies, [...] s'individualisant avant tout selon les règles de la différenciation ethnique» (*Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1997 : 15). Si, comme l'ethnie, la religion s'acquiert et n'est en rien une donnée préexistante, on ne peut comparer les deux processus d'identification.

<sup>2</sup> - Max Weber, *Économie et société*, tome 2, Paris, Pocket, "Agora", 1995 : 128.

<sup>3</sup> - Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, "Le sociologue", 1995 : 123. Explicitent et développent la pensée de Fredrik Barth, auteur de *Ethnic Groups and Boundaries*, 1969.

L'ethnicité peut encore être comprise comme :

«Une forme d'organisation sociale, basée sur une attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée, et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs.»<sup>4</sup>

Il revient alors à comprendre comment et selon quels critères, les dichotomisations entre membres et étrangers sont produites. Il semble que l'ethnicité s'élabore grâce à des catégorisations opérant à partir de symboles culturels. L'ethnicité est choisie par les acteurs comme un moyen de construction de la réalité sociale. Les acteurs choisissent, au gré des situations et des interactions sociales, l'identité qui leur semble la plus avantageuse. Par exemple, si certains Kurdes opèrent une différenciation totale avec les Turcs et, plus précisément, avec l'État turc, d'autres Kurdes font allégeance citoyenne à la Turquie et s'investissent dans la vie politique ou économique proprement turque sans se référer à, voire nier, leur kurdicité. Le changement d'identité ethnique, en fonction de calculs d'avantages sociaux ou politiques, traduit l'instabilité du concept.

Les dimensions prises en compte dans la définition du groupe ethnique ressemblent à celles de la nation. Ce sont celles de la langue, du territoire, de la religion, etc. Pourtant, ces facteurs ne doivent pas être compris comme des critères de définition du groupe mais comme des ressources pouvant être utilisées pour créer ou faire revivre le mythe d'une origine commune. La différenciation ethnique s'apparente donc à un ensemble de ressources disponibles auxquelles les acteurs pourront ou non se référer pour l'action sociale.

Nous croyons donc, avec Max Weber, que l'homme est un "animal suspendu dans les toiles de signification qu'il a lui-même tissées". Ces toiles qui, pour Clifford Geertz, sont la culture, naissent directement des relations sociales entre des acteurs en mouvement et la société<sup>5</sup>. L'interaction des individus et des groupes est bien motivée par la culture, que Talcott Parsons analyse comme fonctionnelle au sens où elle confère une même signification aux objets sociaux à l'intérieur d'une même société<sup>6</sup>. Toutefois, nous ne voulons pas dire que la culture n'est qu'une source de création ; au contraire, elle résulte plutôt d'une création humaine : «au lieu de 'contraindre l'histoire' ou de peser sur son cours, la culture se compose dans l'histoire»<sup>7</sup>. La culture est intimement attachée à l'individu qui lui préexiste et dépend de l'usage que l'individu fera d'elle. Elle n'est nullement un acquis contrôlant son action mais à l'inverse, une construction sociale produite dans un contexte donné. Aussi, la culture a-t-elle pour fonction de rendre compréhensible les actions sociales.

---

<sup>4</sup> - Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, op. cit. : 154.

<sup>5</sup> - Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973 : 5.

<sup>6</sup> - Talcott Parsons, *Le système des sociétés modernes*, Paris, Dunod, 1973.

D'autre part, les symboles culturels dont disposent les acteurs se trouvent à leur tour transformés par le fait même de la construction identitaire. L'analyse culturelle doit alors servir à observer en partie les acteurs sociaux et s'attacher à la description du contenu significatif de l'action. Car les acteurs transforment les identités et contribuent à leur volatilité.

Un développement supplémentaire concernant les religions, les écoles et les rites religieux, nous semble indispensable. En effet, la classification en trois groupes principaux (minorités turcophones musulmanes, minorités musulmanes non turcophones, non musulmans) a pour défaut principal de ne pas mettre suffisamment en valeur des paramètres religieux qui ne se calquent pas toujours sur les catégorisations ethno-culturelles. Un exemple : selon notre classification, les Kurdes se placent dans le second groupe (minorité musulmane non turcophone) ; or, s'ils sont à l'origine non turcophones, les Kurdes ne sont pas forcément musulmans, ils peuvent être Yezidis, ou, s'ils sont musulmans peuvent être sunnites d'école hanéfite<sup>8</sup> ou chiites. L'hétérogénéité des pratiques religieuses se lit également à travers les clivages opposant l'Islam savant, urbain et le plus souvent universel - lui-même divisé entre le sunnisme et le chiisme et ses tendances - à l'Islam populaire, communautaire et plus ou moins hétérodoxe, des confréries.

*De jure*, la République turque est basée sur une laïcité réglementée par l'État et farouchement défendue par les militaires comme nous le verrons dans le chapitre 1.1.2, mais elle est en réalité contestée par les multiples formations religieuses de la mouvance islamique. Si la religion est leur identification première, elles laissent parfois la place à des mouvements qui investissent la scène politique. La vie politique turque accorde aussi *de facto* une place importante à l'Islam en général (montée puis interdiction du *Refah* ; importance du débat sur la durée de scolarisation pour contrer l'influence des écoles religieuses ; Tansu Çiller, ancien Premier ministre, s'exhibant un temps avec le voile pour recueillir les voix des anciens électeurs du *Refah*...) et aux confréries en particulier.

Les appartenances religieuses et confrériques sont souvent lourdes de conséquences sur la vie politique locale, voire nationale. Depuis la République laïque instaurée par Mustafa Kemal, elles ont toujours été une préoccupation. Et l'on ne peut écarter ces paramètres si nous voulons appréhender les groupements et mouvances des immigrés de Turquie en Europe, dont l'appartenance religieuse est parfois un facteur déterminant et en tout cas toujours source de questionnement et de débat.

---

<sup>7</sup> - Bertrand Badie, *Culture et politique*, Paris, Economica, 1993 : 81.

<sup>8</sup> - École juridique de l'Islam sunnite particulièrement implantée en Turquie.

### 1.1.1 - La mosaïque turque. De quels Turcs parle-t-on ?

Les acteurs de la République turque doivent d'abord être recherchés parmi la population elle-même. Principalement lorsque l'on sait l'éveil ou, pour certains, le réveil, des mouvements communautaires dans la Turquie contemporaine, faisant écho à la recrudescence identitaire des deux dernières décennies dans nombre de pays, voisins ou non. Le cas des Kurdes est le plus éloquent et aussi le plus connu mais d'autres groupes se définissant eux-mêmes comme ethniques (Lazes et minorités turcophones) ou ethnico-religieux (Alévis, Yezidis, Assyro-Chaldéens) entrent également en opposition avec la notion de République "une et indivisible" propre à la Turquie qui nie aussi bien toute différence de classe ou d'ethnie.

La présentation des différents groupes ethnico-culturels et religieux en Turquie demeure un aspect primordial de notre étude dans la mesure où ce découpage identitaire joue un grand rôle dans l'immigration contemporaine. Si nombre d'organisations se réclament d'une idéologie plutôt que d'une identité, certaines allient les deux, la seconde prenant parfois le dessus sur la première. Il arrive aussi que des organisations initialement ethniques et a-religieuses se trouvent quelque peu bouleversées par des revendications internes venant se superposer, parfois en contradiction, aux appartenances premières. Ainsi le PKK, fondé sur la kurdicité et le marxisme, défié par certains de ses sympathisants autant que pour en gagner d'autres, offre depuis le milieu des années 1990 un discours à facettes multiples, tantôt sunnite (en contrôlant plusieurs mosquées), alévi (à l'aide de sa revue *Zülfikar*, éditée en Allemagne six mois avant de l'être en Turquie) ou yezidi. La diversité turque se retrouve largement en immigration où la plupart des groupes se recomposent, des plus importants numériquement aux plus petits tels par exemple les Kazakhs de Turquie. La classification suivante établit des repères indispensables et se veut donc un préalable à notre développement futur qui lui fera régulièrement référence.

#### **La mobilité à la base de l'histoire turque et anatolienne**

Les composantes de la mosaïque turque sont nombreuses et complexes. La liste des minorités, reconnues ou non, est longue et la classification bien malaisée. Même les Turcs seldjoukides auxquels l'État-nation moderne se réfère étaient loin d'être une population homogène. L'Anatolie apparaît depuis la plus haute Antiquité comme une terre de passage et d'échanges, caractère entretenu au fil des siècles, notamment grâce à la route de la Soie. Par ailleurs, les Turcs anciens de l'Altaï formaient déjà eux-mêmes une confédération tribale de nomades pasteurs et guerriers. Présents dès le VI<sup>e</sup> siècle dans

l'Empire byzantin où ils sont déjà connus sous le nom de *Tourkoi*<sup>1</sup>, les anciens Turcs s'installent massivement en Anatolie à partir de la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle dont l'événement symbolique est la victoire sur les Byzantins à Malazgirt/Manzikert en 1071. À l'exception d'infiltrations mineures par le nord de la Thrace, l'arrivée des Turcs originaires d'Asie centrale s'est faite sur un axe principal reliant le Khorassan à la mer Égée, en passant par l'Azerbaïdjan et l'Anatolie intérieure. La politique des sultanats seldjoukides puis ottomans n'a que partiellement réussi à sédentariser les tribus se partageant le territoire de la Turquie actuelle. Si les conditions économiques et le développement de l'industrie et de l'agriculture des dernières décennies a porté le coup de grâce au nomadisme et, dans une large mesure, au semi-nomadisme, beaucoup de ressortissants turcs lui restent attaché bien que les *yayla*, îlots d'habitation posés sur les hauts plateaux et rappelant la yourte traditionnelle des Mongols, utilisés lors de la transhumance, soient en voie de disparition progressive (des *yayla* traditionnels demeurent dans les régions kurdes mais certains, comme ceux de Bağlar, près de Safranbolu, ont perdu leur utilisation première). D'autre part, le nomadisme ou le semi-nomadisme semble s'être lui aussi adapté à la modernisation du pays. Il n'est pas rare de rencontrer des citoyens turcs proposant leur force de travail à des centaines de kilomètres de leur région natale. Les nombreux chantiers de construction développés à l'occasion du projet du Projet anatolien du Sud-Est (GAP) prévoyant l'aménagement des plaines situées entre le Tigre et l'Euphrate et devant donner naissance, aux alentours de 2010-2015, à plus d'une vingtaine de barrages répartis dans huit provinces sur une surface représentant 9,5% de celle du pays, attirent des milliers d'ouvriers de toutes les régions de la Turquie. Dans une moindre mesure, l'aménagement de sites touristiques ou des catastrophes naturelles comme les tremblements de terre successifs de Lice en 1975 et 1976 ou d'Adana en 1998, impliquent d'importantes (re)constructions favorisant la migration intérieure.

La construction de l'État national turc est issu des successions de mobilités humaines les plus diverses : traditionnelles (nomadisme et dérivés) comme récentes (exode rural et urbanisation), pacifiques (installation des réfugiés et rapatriés des Balkans, du Caucase, de Crimée et d'Asie centrale) comme sanglantes (échanges de population avec les Grecs, déportations pour les Kurdes, génocide des Arméniens). Et l'immigration, loin de constituer l'aboutissement de cette mobilité, semble plutôt n'être qu'un maillon de la chaîne puisque la circulation migratoire reste intense parmi les migrants de Turquie pourtant physiquement, juridiquement et socialement installés dans les pays d'accueil. L'ensemble de leurs déplacements entre les pays d'accueil européens et le pays d'origine est chiffré, annuellement, à quatre millions - avec une tendance à la

---

<sup>1</sup> - Michel Balivet, *Romanie byzantine et pays de Rûm turc*, Istanbul, Isis, 1994 : 27-29.

hausse -<sup>2</sup> pour environ trois millions et demi de ressortissants turcs en Europe. Et ce, alors même que les conditions de voyage sont de plus en plus restrictives (si les vols charters et les agences de voyages turques se sont largement développés depuis le milieu des années 1980, la fermeture des frontières en Europe puis la guerre en ex-Yougoslavie par laquelle tous les allers-retours terrestres s'effectuaient n'ont pas favorisé les échanges).

La mobilité, selon un phénomène bien connu, encourage le brassage des populations. Et l'on pourrait penser, dans l'absolu, qu'elle tend à favoriser l'homogénéisation, idéal déclaré de la République turque. La question a déjà été clairement posée : «L'exportation des minorités ethniques : l'émigration en Europe, instrument de la synthèse turco-islamique en Anatolie ?»<sup>3</sup>. Si notre développement n'est pas suffisamment avancé pour envisager une réponse, au moins peut-on dire que l'uniformisation d'une population turque idéale est loin d'être réalisée. Les nombreuses minorités s'éveillent même plus ou moins brutalement (si la kurdicité et l'alévité demeurent les revendications identitaires les plus stigmatisées et les plus violentes, les Lazes par exemple peuvent depuis peu s'exprimer à travers *Ogni*, une revue communautaire, et quelques radios libres lazes, en dépit de l'interdiction de l'usage de cette langue dans la sphère publique turque).

### **Les usages du pluriel appliqués au cas turc**

Par analogie à l'expression «peuples turcs», nous préférons parler *des* populations qui peuplent *la* Turquie plutôt que de *la* population turque. La première, d'usage courant, désigne un vaste ensemble de populations dont les parlers proviennent tous d'une langue commune<sup>4</sup> ayant subi, au cours des siècles et à mesure des migrations, des différenciations dialectales. Le terme revient à désigner les peuples turcophones qui habitent des régions allant du Xinjiang (Ouzbeks) et de la Sibérie du Nord-Est (Yakoutes) à la Moldavie (Gagaouzes). Le ministère de la Culture turc a recensé 25 langues turques<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup> - Stéphane de Tapia, "Le champ migratoire turc : évolution et mutations, 1974-1992", *Peuples méditerranéens*, n°60, juillet-septembre 1992 : 140.

<sup>3</sup> - Stéphane de Tapia in André-Louis Sanguin (éd.), *Les minorités ethniques en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1993, 253-266.

<sup>4</sup> - Cette langue commune appartient au groupe dit «agglutinant» (fondée sur l'accumulation de suffixes joints au radical), c'est-à-dire finno-ougrien (finnois, estonien, lapon, hongrois) et altaïque (turc, mongol). Cf Jean-Paul Roux, *Histoire des Turcs. Deux mille ans du Pacifique à la Méditerranée*, Paris, Fayard, 1984 : 26-28 ; Louis Bazin, "Les peuples turcs", *Autrement*, n°76, septembre 1994 : 55-67.

<sup>5</sup> - Ces langues sont : le turc gagaouze (Moldavie) ; le turc ; l'azéri ; le tatar de Crimée, le karaï (Ukraine) ; le nogai, le koumouk, le karatchaï-balkhar, le tchouvache, le tatar, le bachkir, le yakoute et le dialecte dolgan, le touvan et le dialecte karagas, le khakass, les dialectes de Tchoulym moyen de Mrass et de Tom supérieur, les dialectes nordiques de l'altaïque, l'altaïque (Fédération de Russie) ; le khalatch (Iran) ; le kirghiz ; le kazakh et le dialecte karakalpak ; l'ouzbek ; le turkmène ; le sary-ouïgour, l'ouïgour moderne, le salar (Chine). D'après *Les langues turques, leur aire d'extension et les peuples qui les parlent*, Carte du ministère de la Culture de la République de Turquie.

utilisées par des populations majoritaires dans leur pays (Turquie, Azerbaïdjan, Kazakhstan, Turkmenistan, Ouzbékistan, Kirghizistan) ou réparties en poches concentriques (Chypre, Moldavie, Ukraine, Iran, Fédération de Russie, Chine) [Carte n°1]. L'idée de langue commune a pu mener à des dérives telles que la «théorie solaire de la langue» (*güneş-dil teorisi*), formulée au milieu des années 1930, et selon laquelle les premiers humains à avoir ressenti la nécessité d'un langage furent les Turcs, qui auraient formé leur premier mot pour désigner le soleil. Cette propagande s'inscrit dans le programme de la politique unitaire turque que nous évoquerons dans le chapitre suivant.

L'usage du pluriel quant aux populations qui peuplent la Turquie traduit pour sa part l'idée qu'à l'intérieur même de la Turquie contemporaine, cohabitent plusieurs populations. Donnée qui n'est évoquée par les chercheurs européens que relativement récemment. Outre différents ouvrages relatifs aux minorités en Turquie<sup>6</sup>, Peter Andrews dirigea une enquête approfondie aboutissant à un ouvrage quasi exhaustif présentant la diversité ethnico-culturelle de la Turquie<sup>7</sup>. Plus généralement, la mosaïque turque fut "découverte" à la faveur des revendications identitaires et religieuses des vingt dernières années, en Turquie comme dans l'immigration. Pourtant, la plupart des chercheurs se sont cantonnés à la partie visible de l'iceberg que représentent les 15 millions de Kurdes et les 15 millions d'Alévis. Stéphane de Tapia demeure l'un des seuls à évoquer, régulièrement, la diversité turque qu'il applique à la problématique diasporique et au concept de «circulation migratoire»<sup>8</sup>.

Plusieurs facteurs doivent être pris en considération lorsque l'on parle des populations de Turquie : le sentiment d'appartenance à une composante ethnico-culturelle particulière, la langue, la religion, le statut juridique, etc. Bien que musulmans depuis près de deux siècles au moment de leur arrivée massive en Anatolie (bataille de Malazgirt en 1071), les Turcs ne charriaient pas moins dans leurs migrations des éléments chamanistes, bouddhistes, nestoriens, manichéens voire des traditions païennes, hérités de leur histoire déjà longue et de leurs origines géographiques élargies. Cette diversité fut à l'origine du puissant mouvement de syncrétisme resté longtemps très tolérant en matière religieuse et qui aboutit à la formation de nombreuses écoles musulmanes hétérodoxes, plus connues sous l'appellation générale de soufisme. Après les déplacements de

---

<sup>6</sup> - Voir les parties 2.5 et particulièrement 2.5.4 de notre bibliographie.

<sup>7</sup> - Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, Dr Ludwig Reichert Verlag, 1989, 659 p.

<sup>8</sup> - Stéphane de Tapia (Paul Dumont, Alain Jund), *Les enjeux de l'immigration turque en Europe*, Colloque sur l'immigration turque en France et en Allemagne, Strasbourg, 25-26 février 1991, Paris, CIEMI/L'Harmattan, 1995, 318 p ; "L'exportation des minorités ethniques : l'émigration en Europe, instrument de la synthèse turco-islamique en Anatolie ?", op. cit. ; "État national et minorités transfrontalières. La dialectique turque de la fermeture et de l'échange", *Bulletin de l'association des géographes français*, 67 (5), décembre 1990 : 357-366.

populations et les conversions marquant la conquête seldjoukide et la fin de l'Empire byzantin en 1453, un nouvel Empire pluri-ethnique et multiconfessionnel prend place. Il semble que la juxtaposition des populations d'origines et de confessions diverses dans une Anatolie alors chrétienne se soit faite dans un climat de relative tolérance - le système de *millet* aidant puisque garantissant aux communautés non musulmanes une relative autonomie sous contrôle ottoman plus que proprement turc. Enfin, au XIXe siècle, avec d'une part les avancées tsaristes en Crimée et dans le Caucase et, d'autre part, l'émergence des nationalismes grec et balkaniques à l'ouest, arménien à l'est et arabe au sud, tant les allées et venues de réfugiés et de rapatriés que les échanges de population prennent des proportions très importantes, concernant plusieurs millions de personnes (2 millions de musulmans, 1 600 000 Grecs d'Anatolie). D'autres peuples vivront un destin plus dramatique comme les Arméniens, les Kurdes, les Assyro-Chaldéens.

### **Les groupes ethnico-culturels**

Les frontières actuelles de la Turquie sont nées des reculs de l'Empire ottoman qui connut son apogée au XVIe siècle, sous les règnes de Selim Ier (1512-1520), de Süleyman (ou Soliman Le Magnifique, 1520-1566) et, dans une moindre mesure, sous celui de Selim II (1566-1574). L'Empire englobait alors le Maghreb et le Machrek ainsi que le sud-est de l'Europe, s'étant arrêté par deux fois aux portes de Vienne et conquérant quelques possessions vénitiennes (Corfou, Chypre), génoises (île de Chio) et espagnoles (Djerba)<sup>9</sup>. Ce vaste territoire s'étendait sur les lieux saints de l'Islam comme sur ceux de la Chrétienté. Plus de quatre siècles après ces conquêtes et en dépit du rapatriement des musulmans des contours de l'Empire, des minorités turco-musulmanes demeurent dans les Balkans et en Crimée. Situation qui n'est pas sans interférer sur les relations diplomatiques entre les États concernés et la Turquie.

L'un des exemples les plus significatifs est celui des échanges de population entre la Grèce et la Turquie qui, par la signature du Traité de Lausanne en 1923, ont impliqué 1 100 000 Grecs et 400 000 Turcs (400 000 autres musulmans, pas uniquement turcs, avaient déjà fui le territoire de la Grèce actuelle pendant les guerres balkaniques pour gagner la Turquie<sup>10</sup>). Bien que stabilisée, l'émigration a continué après les années 1920 pour deux raisons essentielles. D'une part, les Grecs vivant en Turquie sont périodiquement victimes de politiques restrictives traduisant une turquification de l'économie et de la société : de 1923 à 1925, les compagnies étrangères opérant à Istanbul sont désormais forcées de recourir à une main-d'œuvre turque musulmane, des taxes relatives à l'enseignement sont imposées à la communauté grecque qui voit certaines de

---

<sup>9</sup> - Pour davantage d'informations, consulter Robert Mantran (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1992, 810 p.



ses écoles acculées à la fermeture ; en 1932, une loi réserve certaines professions aux citoyens turcs ; de 1942 à 1944, la *varlık vergisi*, taxe sur les grandes fortunes et grands profits prélevée par des comités ayant un pouvoir discrétionnaire, s'avère exorbitante pour les non-musulmans et certains hommes d'affaires grecs sont déportés pour impayés. D'autre part, en réaction, le gouvernement grec a mené quelques actions ponctuelles visant la population turcophone de Thrace occidentale. Aujourd'hui, si les migrations sont quasiment inexistantes pour chacune de ces minorités, la présence de 2 à 3 000 Grecs à İstanbul, du Patriarcat orthodoxe de Constantinople et des 120 à 150 000 turcophones en Thrace occidentale force les deux pays, outre d'autres problèmes parfois plus épineux, à des relations assidues. La situation est beaucoup plus tendue à Chypre, dont l'armée turque occupe une partie du territoire depuis 1974. Aux quelques 100 000 Chypriotes turcs regroupés en zone nord depuis la partition, sont venus s'ajouter 40 à 90 000 colons anatoliens installés par le gouvernement turc. Ceci n'est pas sans provoquer des frictions entre les nouveaux venus, plutôt conservateurs, et les Chypriotes turcs, davantage tournés vers l'ex-puissance coloniale, la Grande-Bretagne. De 30 à 60 000 Chypriotes turcs ont d'ailleurs émigré, la plupart vivant à Londres. À Chypre, les heurts les plus récents et les plus meurtriers sont ceux du mois d'août 1996, et se sont soldés par le décès de deux Chypriotes grecs.

Le cas de la Bulgarie, où demeurent quelques 800 000 personnes d'origine turque représentant près de 10% de la population totale (recensement de 1992), est lui aussi particulièrement éloquent. Une panoplie de mesures a notamment été mise en place, visant à interdire les contacts entre les Turcs de Bulgarie et les citoyens turcs, parmi lesquels des centaines de milliers d'émigrés traversaient, principalement avant la guerre en ex-Yougoslavie, la frontière lors des vacances estivales. Ceci dans le but d'éviter des fuites massives de réfugiés, comme ce fut le cas en 1950-55 (plus de 150 000 sorties) et en 1989 (320 000 sorties)<sup>11</sup>. Alors que le sentiment national était relativement peu puissant chez les Turcs de Bulgarie, la campagne offensive menée, de 1984 à 1989, par le Président Jivkov en faveur d'une interdiction de la langue turque et d'une bulgarisation des noms et prénoms turcs (y compris ceux inscrits sur les pierres tombales), provoqua un fort ressentiment chez la population turcophone musulmane qui créa en réaction le Mouvement de Libération nationale des Turcs de Bulgarie. Une situation de plus en plus tendue, des manifestations se soldant par la mort de plusieurs dizaines de personnes d'origine turque et la chute de Todor Jivkov en 1989 ont provoqué et permis des départs

---

<sup>10</sup> - Alexandre Popovic, *Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986 : 148.

<sup>11</sup> - Stéphane de Tapia, "État national et minorités transfrontalières. La dialectique turque de la fermeture et de l'échange", op. cit. Voir aussi Erhard Franz, *Population Policy in Turkey. Family Planning and*

massifs vers la Turquie en même temps que, sur place, un repli identitaire et religieux accompagné de saccages de lieux de culte<sup>12</sup>. Depuis peu néanmoins, la situation semble revenir au calme, accréditant la thèse de la marginalisation croissante des «séparatistes turcs» et des nationalistes tenants d'une «grande Bulgarie»<sup>13</sup>. Plusieurs dizaines de milliers de réfugiés turcs sont revenus en Bulgarie, au début des années 1990, devant la carence de logement et de travail en Turquie et la politique restrictive du gouvernement turc vis-à-vis de leur immigration. Aux élections législatives du 19 avril 1997, les Bulgares d'origine turque ont massivement apporté leur soutien à l'Union pour le salut national, qui rassemble notamment le Mouvement des droits et des libertés (DPS), parti modéré créé en 1990 par Ahmet Dogan pour défendre les intérêts de la minorité musulmane et qui détient 15 sièges au Parlement sur un total de 240.

La moindre présence de turcophones musulmans en ex-Yougoslavie, notamment dans l'ex-République yougoslave de Macédoine et en ex-URSS (où résident surtout des Kurdes) contribue également au maintien de cette carte ethnico-culturelle et force les politiques intérieures à en tenir compte. Il est aisé de mesurer, à l'heure actuelle, dans les Balkans, au Caucase et au Moyen-Orient, les conséquences du découpage des frontières tranchant à vif cette mosaïque ethnique. Consacrant le démembrement de l'Empire ottoman, le Traité de Sèvres signé en 1920 entre les puissances alliées et la Turquie confirmait la perte de toutes ses possessions européennes, sauf la région de Constantinople, et de toutes ses provinces du Proche-Orient, souvent confiées à des mandats. Le Traité, vite rendu caduc, prévoyait en outre le découpage de l'Anatolie : indépendance de l'Arménie, autonomie du Kurdistan et mise sous contrôle grec, italien ou français de certaines zones. Le Traité de Lausanne, conclu trois ans plus tard à la faveur de la victoire de Mustafa Kemal sur la Grèce, reconnâtra la souveraineté de la Turquie sur son territoire actuel en lui accordant la partie orientale de la Thrace, les îles Imbros (Gökçeada) et Tenedos (Bozcaada) près du détroit des Dardanelles et la région de Smyrne (İzmir) - les frontières de la Turquie contemporaine sont désormais tracées. Au regard des populations impliquées, la plupart des frontières qui séparent la Turquie de ses voisins sont peu cohérentes, principalement à l'Est et au Sud du pays. Souvent, les populations qui bordent ces frontières se répartissent de chaque côté. Il en va ainsi des groupes frontaliers avec la Géorgie, l'Arménie et le Nakhitchevan (province autonome de l'Azerbaïdjan, peuplée d'Azéris, située au sud du territoire arménien) qui demeurent séparés : Lazes, Adjars (d'Adjarie, République autonome de Géorgie), Azéris et

---

*Migration between 1960 and 1992*, Hamburg, Deutsches Orient-Institut, Mitteilungen 48, 1994 : 246-269.

<sup>12</sup> - Voir l'article de Vanio Stoïlov, "Drapeaux brûlés, mosquées profanées. "Dehors, poux de Turcs !"", *Douma* (Sofia) in *Courrier International*, 14-20 avril 1994.

<sup>13</sup> - Voir l'article de Christophe Châtelot, "La crise sociale en Bulgarie n'a pas fragilisé la coexistence pacifique avec la minorité turque", *Le Monde*, 2 mai 1997.

Géorgiens vivent sur les deux versants. Les Kurdes, Azéris, Arabes, Turkmènes et Assyro-Chaldéens, frontaliers avec l'Iran, l'Irak et la Syrie connaissent le même sort.

Dans le meilleur des cas folklorisés, les différents groupes ethnico-religieux sont parfois tragiquement niés en Turquie même - et pas seulement les Kurdes qui, à travers une visibilité particulièrement exacerbée à la fois en raison de leur nombre et de leur activisme, peut occulter de semblables réalités pour d'autres communautés. L'État-nation turc reconnaît implicitement, par le traitement même de ses minorités, plusieurs catégories de populations sur son territoire. Existence ainsi des minorités officielles et reconnues (elles bénéficient du statut de minorité, *azınlık*, attribué par le Traité de Lausanne en 1923 aux Juifs, aux Grecs orthodoxes et aux Arméniens), des minorités de fait intégrées (la plupart des musulmans, turcophones ou non mais surtout sunnites) ou tolérées (les Alévis et les non musulmans sans statut : Assyro-Chaldéens et Yezidis), des minorités niées (les Kurdes). Étant donné la complexité des relations que la Turquie entretient avec ses minorités, nous avons décidé d'adopter une classification tenant compte du degré d'intégration des groupes dans la société civile turque plutôt que de leur statut juridique qui consisterait à dualiser pour le moins primordialement et naïvement - en tous les cas faussement - la société turque. Par degré d'intégration, nous entendons un double processus se référant à la fois aux groupes eux-mêmes et à l'État turc. L'intégration d'un groupe ethnico-culturel ou ethnico-religieux à la société turque dans son ensemble peut se mesurer, dans la problématique qui nous intéresse ici, à son degré de participation sociale, économique, politique. Elle dépend en partie des appartenances identitaires et religieuses du groupe et l'on remarquera que les populations turcophones et musulmanes (*a fortiori* sunnites) se fondent plus facilement dans la société turque que celles qui sont traditionnellement non turcophones et/ou non musulmanes. Mais l'intégration demeure aussi bien dépendante de la politique proposée par l'État turc qui n'accorde pas les mêmes dispositions à toutes ses minorités.

La classification que nous adoptons, déjà échafaudée par Stéphane de Tapia et Hayrettin Aydın<sup>14</sup>, n'est pas sans défauts mais elle reste à notre avis la plus cohérente et la plus claire concernant la présentation des minorités ethnico-culturelles en Turquie. Dans cette hypothèse, trois groupes principaux rassemblent les diverses minorités : les minorités turcophones musulmanes, les minorités musulmanes non turcophones et les non musulmans.

---

<sup>14</sup> - Cf Stéphane de Tapia, *ibid.* ; Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, *Das ethnische Mosaik der Türkei und interethnische und interreligiöse Beziehungen zwischen den Volksgruppen aus der Türkei in Deutschland*, Essen, Zentrum für Türkeistudien (non publié), Juli 1997, 210 p.

### **a/ Les Turcs**

L'origine des Turcs de la Turquie contemporaine se retrouve chez les tribus turkmen, venues d'Asie centrale et de l'actuelle Mongolie (vallée de l'Orkhon). Installés depuis plusieurs siècles dans l'Empire ottoman, désormais détribalisés et, pour l'immense majorité, sédentarisés, les Turcs n'ont plus conscience de leur connexion avec les peuplades centrasiatiques qu'à travers l'enseignement scolaire de leurs origines premières, d'ailleurs fortement teinté d'idées touranistes comme nous le verrons dans le prochain chapitre. Le sens d'une identité tribale primaire n'a été conservé que dans très peu de cas, notamment chez les tribus Avşar et Çepni qui pratiquent encore l'endogamie.

Les Turcs sont pleinement intégrés à la Turquie contemporaine qu'ils ont construite et dans laquelle ils se reconnaissent. Plus encore, les institutions de la République ont été pensées selon des concepts nationalistes marquant une nette rupture avec les droits accordés aux *millet* pendant l'Empire ottoman. L'État-nation turc se veut fondamentalement unitaire et, pour se faire, utilise à son profit la langue, l'histoire et la religion comme ciment de la construction nationale. Face à lui, les nombreuses minorités ethniques, linguistiques ou religieuses perdent leurs prérogatives. Certaines d'entre elles choisissent la fuite alors que d'autres entrent en conflit avec l'État unitaire. Dans tous les cas, le traitement des minorités influe directement sur l'immigration en Europe occidentale. Enjeux de relations bilatérales (cf la position de la France sur le "génocide arménien") et internationales (reconnaissance du droit des minorités, refus de l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne), les minorités de Turquie développent leurs réseaux propres en exil. De plus, l'opposition que l'on constate en Turquie entre les éléments nationalistes turcs et les mouvements identitaires particularistes se retrouve en Europe, comme nous le développerons dans notre seconde grande partie (cf attaques d'associations kurdes et assyro-chaldéenne à Bruxelles par les nationalistes turcs en novembre 1998). La distinction entre les Turcs sunnites sédentarisés et l'ensemble des minorités est opérante non seulement en Turquie mais s'avère nécessaire pour l'appréhension des stratégies identitaires et associatives en exil.

### **b/ Les minorités turcophones musulmanes**

Culturellement parlant, les populations turcophones musulmanes tels les Turkmènes, les Azéris, les Tatars ou les Kazakhs forment des minorités. Ces groupes se distinguent par des particularités visibles à travers leur mode de vie même si les différences tendent à être de plus en plus atténuées. D'autre part, si elles sont turcophones, ces minorités ne parlent pas, traditionnellement, le turc de Turquie bien que leurs langues respectives appartiennent au même groupe [Carte n°1] et que la compréhension mutuelle soit parfois possible. Religieusement enfin, au regard de la

dualité Islam sunnite/Islam hétérodoxe, certains groupes turcophones peuvent également se définir en terme de minorité.

Pourtant, si l'on se réfère à leur degré d'intégration dans la société et dans l'économie turques, ils se situent bien loin des marges et tendent vers l'assimilation. Les différences entre groupes et vis-à-vis des turcs sont parfois ténues et renvoient surtout à une identité de groupe qui, en tant qu'identité justement, est à géométrie variable. Pour tous ces groupes donc, le processus de consolidation est déjà bien avancé, même si une analyse plus fine révèle des comportements sociaux individualisés (endogamie, spécialisations professionnelles, pratiques religieuses et linguistiques...). La différenciation se lit plutôt dans le cas d'une immigration en Europe où l'identité devient plus exacerbée et où les organisations des minorités turcophones musulmanes de Turquie sont essentiellement tournées vers la patrie originelle (Azerbaïdjan, Kazakhstan, Turkménistan, Ouzbékistan, Kirghizistan, Xinjiang).

### **Les Azéris**

Les Azéris résidant en Turquie se désignent eux-mêmes comme des *Azerbaycanlılar* (Azerbaïdjanais). Installés dans les provinces de l'Est de la Turquie, près des frontières avec l'ex-URSS, après les échanges de population avec la République socialiste soviétique d'Arménie de 1918 à 1925, ils se situent encore principalement à Kars, dans la sous-province d'İğdır, à Ağrı et à Erzurum. D'autres, chiffrés à 5 000 par W. D. Hütteroth<sup>15</sup> et originaires de l'Azerbaïdjan d'Iran, se seraient installés dans la région de Van. Plus à l'Ouest, Amasya compte aussi sa part de réfugiés de l'Azerbaïdjan soviétique, venus en deux vagues, après la révolution de 1905-08 et après 1945. D'autres groupes se seraient plus anciennement établis au sud d'Afyon et même vers Bursa (XIXe siècle). Aujourd'hui, les citoyens turcs d'origine azérie sont estimés à environ 400 000 personnes alors qu'ils sont bien plus nombreux en Iran où une région, divisée depuis janvier 1993 en trois provinces dont les chefs-lieux sont Tabriz, Orumiye et Ardébil, leur est attribuée.

Les Azéris en Turquie ne se distinguent des turcs anatoliens que par le chi'isme et leurs caractéristiques dialectales. La principale identité distinctive à laquelle ils se réfèrent est leur appartenance à l'Islam hétérodoxe. Dans les régions de l'Est surtout, l'endogamie demeure forte étant donné l'impossibilité d'intermariage avec la population sunnite - turque mais aussi kurde - voisine. Il semble au contraire que les groupes d'origine azérie situés plus à l'Ouest, notamment autour d'Afyon, aient été largement assimilés au sunnisme et parlent désormais le turc de Turquie, bien qu'ils soient toujours reconnus par leurs voisins comme étant des Azéris. Ceci peut être attribué à l'ancienneté de leur

---

<sup>15</sup> - Cité in Peter Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, op. cit. : 73.

installation dans la région vis-à-vis de celle, plus récente, des Azéris de l'Est. Toutefois, la référence historique à leur qualité de réfugié, même à l'Est, est un critère d'identification secondaire : la religion demeure le vecteur identitaire le plus significatif dans la mesure où elle implique des normes et des interdits sociaux ayant trait à leur intégration à la société turque dans son ensemble.

Une population azérie non négligeable a émigré relativement récemment vers l'Europe : ceux qui résidaient en Turquie sont venus dès les années 1970, ceux d'Iran après la Révolution en 1979, tandis qu'un troisième groupe, plus petit, est arrivé de l'ex-URSS. La minorité la plus importante réside en Allemagne dont la plupart des 50 000 immigrants d'origine azérie viennent de la province d'Iğdır. Ceux-ci ont commencé à s'organiser au début des années 1990, la fondation de la République d'Azerbaïdjan en 1991 ayant amorcé une dynamique et créé une impulsion importante. En 1997, Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın<sup>16</sup> recensent 11 associations azéries sur le territoire allemand, orientées vers des activités surtout culturelles et dont la plupart des membres résident à Köln - "fief", nous le verrons, de beaucoup de fédérations de migrants provenant de Turquie. Les relations entre les exilés dispersés à travers l'Europe ont néanmoins du mal à se faire, même si l'*Azerbaycan Türkleri Federasyonu* (Fédération des Turcs azerbaïdjanais) basée outre-Rhin contrôle une association culturelle à La Haye et édite une revue. Le réseau associatif azéri est encore très récent et en voie de développement. De même, les contacts avec les associations et les institutions allemandes existent mais sont minimales. Toutefois, un lobbying commence à apparaître, visant à influencer la politique étrangère vis-à-vis de l'Azerbaïdjan. Il semble en effet que l'intérêt des associations azéries en exil soit plutôt dirigé vers leur nouvel État perçu comme la mère-patrie, que vers la Turquie qui paraît ne représenter à leurs yeux qu'un lieu de passage. Les contacts avec les organisations immigrées turques ne se font que si celles-ci témoignent d'un intérêt politique pour l'Azerbaïdjan et surtout, pour la question de la région autonome du Haut-Karabagh pour laquelle le pays est en conflit avec l'Arménie<sup>17</sup>. En Europe comme en Turquie, les Azéris conservent leurs caractéristiques propres et le fossé tend même à se creuser avec les Turcs depuis 1991.

### **Les Kazakhs**

Les Kazakhs constituent l'une des minorités les plus emblématiques. Les premiers à avoir immigré en Turquie sont arrivés de l'ex-URSS, via l'Afghanistan, entre 1949 et

---

<sup>16</sup> - Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, op. cit. : 150.

<sup>17</sup> - Région autonome faisant partie de l'Azerbaïdjan, le Haut-Karabagh est peuplé à 77% d'Arméniens et à 21% d'Azéris. Depuis 1988, les Arméniens du Haut-Karabagh (Artsakh en arménien) réclament son rattachement à l'Arménie, ce qui a provoqué un conflit armé entre les deux républiques.

1954 selon les sources<sup>18</sup>. Initialement installés dans la province d'Urfa, ils se sont dispersés par la suite à travers le pays et certains ont émigré vers l'Europe et même les États-Unis. Presque immédiatement après, d'autres groupes, arrivant de l'Altaï *via* le Tibet et le Kashmir, ont été accueillis par la Turquie entre 1953 et 1969. On les trouve toujours dans les provinces de Niğde, Kayseri, Konya et Manisa. Une troisième et dernière période d'immigration kazakhe en Turquie a lieu en 1982, *via* l'Afghanistan encore une fois et le Pakistan. La plupart des Kazakhs en provenance du Xinjiang ou de l'Altaï ont été introduits en Turquie en tant qu'"immigrants installés" (*iskan göçmen*) et ont bénéficié des infrastructures offertes par l'État turc, y compris des terres à cultiver. Les autres en revanche, demeurent juridiquement des "immigrants indépendants" (*serbest göçmen*), venus de leur propre initiative. Globalement, l'exode rural a aussi touché les Kazakhs dont une large part est venue s'installer à Zeytinburnu, quartier d'Istanbul qui regroupe un millier de Kazakhs.

Si la minorité kazakhe est relativement peu nombreuse en Turquie - de l'ordre de quelques milliers de personnes - elle n'en demeure pas moins jalouse de ses traditions et de son originalité linguistique. Les Kazakhs semblent s'identifier d'une part à leur généalogie, dans la mesure où les différentes tribus se réfèrent aux Hordes (regroupement de tribus mongoles) et, pour certaines, demeurent structurées. D'autre part, la langue et la culture jouent également un rôle important. Si la langue kazakhe appartient bel et bien à la famille des langues turques, les deux langues sont suffisamment éloignées pour que les deux populations ne puissent se comprendre sans l'entremise d'un interprète. Talat Tekin, professeur turc, estime à 5% le degré de compréhension entre le kazakh et le turc<sup>19</sup>. Par ailleurs, les Kazakhs tentent d'expliquer et de sauvegarder leur culture en publiant des ouvrages en turc ou en kazakh. La communauté kazakhe vivant en Turquie est donc globalement bien structurée et a tendance à se regrouper dans des quartiers distincts. Des réseaux d'information et de contact relient les différentes localités et lorsque les mariages se font à l'extérieur du groupe, c'est surtout pour épouser un(e) turcophone originaire d'Asie centrale (Ouzbek, Kirghiz ou Ouïgour).

Néanmoins, les Kazakhs ont su s'intégrer économiquement. Bien que traditionnellement nomades, l'immense majorité a dû abandonner ce mode de vie pour se tourner vers l'agriculture ou la construction. Mais surtout, beaucoup ont su exploiter un commerce laissé vacant par les Juifs et les Grecs, de moins en moins nombreux : celui du cuir. D'autres ont fait fortune dans l'industrie plastique et possèdent des entreprises. D'une manière générale, leur niveau de vie est relativement élevé, comparé à d'autres

---

<sup>18</sup> - Erhard Franz, *Population Policy in Turkey. Family Planning and Migration between 1960 and 1992*, Hamburg, Deutsches Orient-Institut, Mitteilungen 48, 1994 : 274 pour 1949 ; Ingvar Svanberg in P. Andrews, *ibid.* : 591 pour 1950 ; Peter Andrews, *ibid.* : 82 pour 1952 ; Rémy Dor (entretien) pour 1954.

<sup>19</sup> - Entretien, 19.02.96.

minorités. Politiquement également, les Kazakhs sont souvent les militants les plus actifs de la droite nationaliste, panturquiste par définition<sup>20</sup>. Bien entendu, les Kazakhs appartiennent à un peuple de langue turcophone. Certes, ils viennent d'un territoire revendiqué par les idéologues panturquistes comme étant le berceau de la civilisation turque. Ceci pourrait justifier que les Kazakhs défendent les thèses visant à unifier "les turcs". Toutefois, leurs motivations se situent sans doute ailleurs. Car d'une part, ils constatent d'eux-mêmes les difficultés de compréhension entre le turc et le kazakh. D'autre part, une fois passée la fièvre des premières années de l'effondrement de l'Union soviétique qui a conduit à l'indépendance des Républiques turcophones d'Asie centrale, Turcs et Kazakhs (tout comme les Kirghizes, les Turkmènes et les Ouzbeks) ont bien vite dû laisser de côté les rêves d'un monde turcophone de l'Europe au Xinjiang. En se déclarant plus royalistes que le roi par leur volonté de justifier et de défendre l'existence et la cohérence d'une seule et unique nation sous la tutelle de l'État turc, les Kazakhs opèrent plutôt un choix stratégique digne de populations immigrées cherchant à défendre la pérennité du système qui les a accueillis et auquel ils ont fini par s'identifier ou au moins s'intégrer, consciemment ou non. Un exemple qui nous est familier en France est celui des premiers immigrés maghrébins arrivés dans les années 1950-60 qui acceptaient parfois mal la venue beaucoup plus tardive d'autres compatriotes, avec la peur de voir s'écrouler le bénéfice de tous leurs acquis durement conquis. Plus généralement, chaque immigration, une fois intégrée à la société d'accueil, n'accepte qu'avec grande méfiance les nouvelles populations immigrées qui prendront sa place. Involontairement, ces vieilles populations immigrées se font les défenseurs du concept de l'État-nation. La comparaison peut paraître hasardeuse : la Turquie n'est certes pas, ou plus, un pays d'immigration, en tout cas pas dans le même sens que ne l'est la France par exemple. Mais elle est un pays de minorités, un agrégat ethnique complexe qui pourrait engendrer des réactions similaires à celles des primo-immigrants des pays occidentaux, cette fois de la part de "ses" minorités. Si les Kazakhs ne montrent guère une telle suspicion à l'égard des autres minorités ethniques en Turquie, ils ne souhaitent pas moins perpétuer la conservation d'une société - muée par une idéologie rigide - à laquelle ils se sont d'autant plus rapidement intégrés qu'ils n'en sont que relativement peu éloignés culturellement et religieusement. Rappelons en effet que les Kazakhs, comme les autres populations originaires d'Asie centrale, sont des musulmans sunnites.

Une partie des Kazakhs arrivés en Turquie au cours des années 1950 ont amorcé une seconde migration vers l'Europe et, dans une moindre mesure, vers les États-Unis. Mais proportionnellement à leur nombre en Turquie, ceux-ci ne forment qu'une faible minorité en exil. Quelques dizaines vivent en Suède, en Grande-Bretagne et aux Pays-Bas alors que les deux plus gros contingents demeurent en France et en Allemagne. La France

---

<sup>20</sup> - Pour une définition du panturquisme/pantouranisme et une explication de leurs thèses, voir 1.1.2.



en a accueilli quelques centaines<sup>21</sup> dont certains, comme en Turquie, défendent des idées pantouranistes. 700 autres vivent en Allemagne, dont près de la moitié sont concentrés, à l'image des migrants originaires de Turquie, dans le Bundesland Nordrhein-Westfalen - le reste se répartissant entre Munich, Hambourg et Berlin<sup>22</sup>. Trois organisations kazakhes ont été créées dans les années 1980 : deux à Munich (*Yardıma muhtaç Kazaklar Sosyal Dayanışma Derneği*, *Solidaritätsverein für hilfsbedürftige Kasachen*, Association de solidarité pour les Kazakhs indigents ; *Türkeli Kültür Derneği*, *Kulturverein Türkeli*, Association culturelle turque) et une à Köln (*Verein zur Unterstützung und Förderung der sozialen und kulturellen Solidarität der Kasachischen Türken e.V.*, Association pour le soutien et la promotion de la solidarité culturelle et sociale des Turcs kazakhs, fondée en 1981 et comprenant 55 membres). Les deux organisations munichoises ne semblent plus actives et, en tout cas, ne possèdent pas d'adresse, à la différence de celle basée à Köln, orientée vers l'aide humanitaire. Le secteur de l'humanitaire a pris un réel essor au cours des années 1990. Il s'agit pour l'organisation kazakhe implantée à Köln de porter secours, notamment en envoyant des médicaments, aux victimes des essais nucléaires au Kazakhstan. Comme les migrants azéris de Turquie en Europe, les exilés kazakhs de Turquie tendent à fonder et à utiliser des organisations exclusivement en rapport avec leur État-nation nouvellement créé. Leurs yeux, leurs actions et leurs espoirs sont tournés vers ce qu'ils entendent être leur patrie d'origine et non vers la Turquie. Pour aller plus loin encore, il arrive que les organisations européennes servent de tremplin à la structuration de ces minorités en Turquie même - ainsi l'association kazakhe de Cologne qui réfléchit et aide au développement d'organisations kazakhes en Turquie.

### Les Ouïgours

Originaires du Xinjiang, les Ouïgours de Turquie sont arrivés au cours des années 1950 *via* le Pakistan, puis d'Afghanistan en 1968. Le plus grand groupe ouïgour vit actuellement près de Kayseri, les autres étant partagés entre Istanbul, İzmir et Adana. Comme les Kazakhs, beaucoup vivent de l'artisanat et du commerce et tendent à l'intégration dans la société turque. D'autres sont arrivés plus récemment, dans les années 1980-90, et sont souvent plus politisés. Ce sont eux qui ont créé, au début des années 1990 en Turquie, plusieurs organisations œuvrant dans le but d'un séparatisme du

---

<sup>21</sup> - Voir les recherches d'Alexia Larssonier, doctorante en sociologie à Paris 7, qui étudie un groupe kazakh de Turquie travaillant dans le quartier du Sentier à Paris.

<sup>22</sup> - La *Verein zur Unterstützung und Förderung der sozialen und kulturellen Solidarität der Kasachischen Türken e.V.* (Association pour le soutien et la promotion de la solidarité culturelle et sociale des Turcs kazakhs) a opéré, en 1995, un "micro-recensement" des Kazakhs en Allemagne. Cité in Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, op. cit. : 153. Voir aussi K. Warikoo, "Ethnic Religious Resurgence in Xinjiang", *Eurasian Studies* (TICA), 2(4), Winter 1995/96 : 36.

Xinjiang de la Chine. Les plus importantes d'entre elles sont le Front national révolutionnaire du Turkestan de l'Est, fondé par İsa Yusuf Alptekin et qui publie, à Istanbul, la "Voix du Turkestan de l'Est" ; la Fondation pour le Turkestan de l'Est et le Parti islamique du Turkestan de l'Est. Si d'autres organisations autonomistes ou séparatistes existent dans les Républiques d'Asie centrale et notamment au Kazakhstan (Union internationale des Ouïgours, fondée en 1992, ainsi que plusieurs journaux en langue ouïgoure) et au Kirghizistan (Parti pour un Ouïgouristan libre, fondé en juin 1992), celles implantées en Turquie bénéficient d'appuis gouvernementaux, en vertu de l'idéologie touraniste<sup>23</sup>.

Peu de Ouïgours ont déjà immigré en Europe où ils forment une petite communauté de 250 personnes, dont 150 vivent en Allemagne<sup>24</sup>. En dépit de leur faible nombre, deux organisations ouïgoures ont été créées à Munich : la *Ostturkestanischen Vereins für Kultur und Soziales in Europa e.V.* (Association culturelle et sociale des Turkestanais de l'Est), fondée en 1991 et qui publie le périodique "Information du Turkestan de l'Est", et, plus récemment, un *Zentrum der Exil-Uiguren* (Centre des Ouïgours en exil) qui a vu le jour en novembre 1996. Toutes deux centrent leurs activités sur un lobbying destiné à influencer la politique allemande vis-à-vis de la province du Xinjiang dont ils réclament l'autonomie. Le parallèle avec les organisations ouïgoures basées en Turquie est indubitable lorsque l'on sait que la *Ostturkestanischen Vereins für Kultur und Soziales in Europa* fut créée par Erkin Alptekin, le fils de İsa Yusuf Alptekin. Récemment, un site Internet a même été créé en faveur de la "Libération du Turkestan de l'Est"<sup>25</sup>. Là encore, comme pour les autres peuples d'Asie centrale, les organisations européennes visent à mieux servir les intérêts de leur patrie.

### Les Turkmènes

Les Turkmènes d'Asie centrale constituent l'une des plus petites minorités de Turquie, avec les Kirghizes. Comme les Kazakhs, ils ont émigré *via* l'Afghanistan, au cours des années 1950. Ils se répartissent aujourd'hui entre Yeşilyurt, Buzköy, Tokat, Konya et Istanbul (Zeytinburnu) où ils ont bénéficié des infrastructures étatiques. D'autres se situent autour de la frontière turco-irakienne et la Turquie élève régulièrement la voix contre l'Irak qu'elle accuse, au nom de la parenté linguistique et "ethnique", de ne pas respecter les droits de la population turkmène de Kirkouk.

---

<sup>23</sup> - Nous abordons plus loin (notamment en 1.1.2) la définition et le contenu de l'idéologie touraniste, pan-turquiste ainsi que la synthèse turco-islamique.

<sup>24</sup> - D'après la *Ostturkestanischen Vereins für Kultur und Soziales in Europa e.V.* (Association culturelle et sociale des Turkestanais de l'Est en Europe), citée in Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, op. cit. : 155. Voir aussi K. Warikoo, "Ethnic Religious Resurgence in Xinjiang", *Eurasian Studies* (TICA), 2(4), Winter 1995/96 : 36.

Traditionnellement nomades eux aussi, ils ont dû s'adapter aux principes de l'économie urbaine par le commerce des tapis, bien que leur présence demeure faible dans les villes.

### **Les Kirghizes**

Installés dans le corridor de Wakhan dans les montagnes du Pamir, au nord de l'Afghanistan, au début du XIXe siècle, les Kirghizes de Turquie ont d'abord immigré en 1953 puis en 1978, à la suite de l'intervention soviétique en Afghanistan. Le groupe le plus important demeure aujourd'hui au sud d'Ankara, d'autres s'étant établis dans les régions d'Adana, de Konya, de Malatya et de Van. L'État turc a parfois financé, au début des années 1980, la construction de villages pour l'installation de ces réfugiés, avec toute l'infrastructure que cela implique, comme celui de Karagündüz, bâti en 1982 à 35 kilomètres de Van<sup>26</sup> et celui de Altindere, construit en 1987 dans la même province et qui a accueilli 300 familles kirghizes<sup>27</sup>.

Bien que partageant des similitudes culturelles, linguistiques et religieuses avec les turcs, les Kirghiz conservent leurs particularités. Musulmans sunnites, cette appartenance les rapproche des turcs. Toutefois, certaines pratiques issues du chamanisme - particulièrement celles liées au culte de l'âme des ancêtres, *avrak* - demeureront<sup>28</sup>. Pourtant turcophones, les invasions mongoles produisirent une telle influence du mongol sur le kirghiz que l'incompréhension est désormais mutuelle avec les turcs. Or, selon Tchinghiz Aïtmatov, le plus grand nom de la littérature kirghize et ambassadeur du Kirghizistan à Bruxelles, «la principale identité est liée à la langue»<sup>29</sup>. Le kirghiz continue d'être parlé par la minorité d'autant que celle-ci est arrivée en Turquie relativement récemment. Enfin, l'endogamie est de mise même si, pour pallier à l'étroitesse du groupe, il arrive que des jeunes filles soient mariées à des jeunes hommes kazakhs mais quasiment jamais à des Turcs.

### **Les Ouzbeks**

Comme pour les autres minorités centre-asiatiques, les périodes d'immigration en Turquie sont multiples. Un premier groupe composé d'une centaine de familles s'est déplacé, au cours de la Seconde Guerre mondiale, d'URSS en Allemagne, avant de gagner la Turquie. Un second groupe, composé d'urbains, est arrivé d'Afghanistan en 1952, en même temps que d'autres groupes originaires d'Asie centrale. Enfin, un dernier

---

<sup>25</sup> - <http://www.geocities.com/CapitolHill/1730/index.html>

<sup>26</sup> - Rémy Dor, "Les Kirghiz de Turquie", *Turcica*, tome XVIII, 1986 : 191-202.

<sup>27</sup> - Erhard Franz, *Population Policy in Turkey. Family Planning and Migration between 1960 and 1992*, op. cit. : 287.

<sup>28</sup> - Peter Andrews, op. cit. : 79.

<sup>29</sup> - Conférence sur *Le problème de l'art des mots dans le monde turc*, 14e Expolangues Paris, 16.02.96.

groupe a expérimenté le même chemin, en 1982. Comme les Kazakhs, les familles ouzbèkes ont bénéficié de maisons et de parcelles de terre cultivable à leur arrivée en Turquie, principalement dans les provinces du Hatay, d'Urfa et de Gaziantep. D'autres se sont enrichies dans la fabrication et le commerce du cuir.

Les Ouzbeks de l'ex-URSS apparaissent comme la minorité la plus engagée sur la voie de l'assimilation en Turquie. Bien qu'attachés à leur identité première et parfois actifs dans des organisations d'immigrés centre-asiatiques (surtout ceux arrivés depuis 1952), les mesures rapides d'intégration dont ils ont bénéficié en leur qualité de réfugiés turcophones d'Afghanistan ont accéléré leur incorporation à la société turque.

Les Turkmènes, les Kirghiz et les Ouzbeks sont des minorités quasiment inexistantes en Europe. En revanche, les autres groupes turcophones musulmans en provenance de Turquie, s'ils demeurent peu nombreux, n'en sont pas moins actifs. L'allégeance première pour ces diasporas concerne la mère-patrie. Certaines organisations reprennent, dans leur intitulé, un qualificatif turc, comme c'est le cas pour l'*Azerbaijan Türkleri Federasyonu* (Fédération des Turcs azerbaïdjanais), la *Türkeli Kültür Derneği*, *Kulturverein Türkeli* (Association culturelle turque) et la *Verein zur Unterstützung und Förderung der sozialen und kulturellen Solidarität der Kasachischen Türken e.V.* (Association pour le soutien et la promotion de la solidarité culturelle et sociale des Turcs kazakhs). Toutefois, celui-ci est souvent employé par commodité ou en référence au groupe azéri ou kazakh ayant connu l'exil en Turquie, à la différence de ceux restés dans leur région d'origine. L'indépendance des Républiques d'Asie centrale et de l'Azerbaïdjan suite à l'effondrement de l'Union soviétique a bien sûr dynamisé ce mouvement. Désormais, ces minorités ont leur propre État-nation et, même si leur but n'est pas forcément d'y (re)venir, elles s'y sentent rattachées. Aussi la Turquie n'est-elle jamais considérée comme le pays de référence et les Turcs font davantage office de cousins que de frères. Même la référence au monde turcophone, mise en épingle par la Turquie aux lendemains de la création de la Communauté des États indépendants (CEI), n'est guère un thème mobilisateur pour les migrants turcophones en Europe. En ce sens peut-être, le pantouranisme a échoué, laissant la place à une désillusion quant à l'unité de la société et des langues turques. Les pratiques de vie sont en effet souvent différentes ainsi que l'appartenance religieuse ; pour ces raisons, les groupes demeurent largement attachés à l'endogamie.

Par ailleurs, beaucoup de langues turques, traditionnellement orales, n'ont été adaptées à l'écriture qu'à la suite de la Révolution soviétique. Ce n'est cependant pas le cas du kazakh ni de l'azéri dont la littérature classique est aisément accessible, ce qui tend peut-être à expliquer la perception d'une identité qui prend ses distances vis-à-vis de la

Turquie et du turc. D'autres (le kirghiz et le yakoute principalement) ont subi de plein fouet l'influence du mongol, tandis que le turc parlé en Turquie empruntait, quelques siècles plus tard, des mots au persan, à l'arabe et même au français. Le fossé est donc suffisamment profond entre ces différents peuples pour que le débat sur l'identité turque au sens large soit autre chose qu'un débat de spécialistes. Le projet de fonder un alphabet commun aux langues turcophones par exemple, pour la première fois évoqué en 1922 au Congrès de turcologie de Baku, en Azerbaïdjan, est timidement repris par quelques universitaires depuis les années 1990. L'indépendance des Républiques centre-asiatiques procurent aux linguistes touranistes de vifs espoirs. Leur première rencontre, organisée par le *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* (Institut d'Études turcologiques), a lieu du 18 au 20 novembre 1991 à l'Université de Marmara, à Istanbul<sup>30</sup>. Trois groupes sont identifiés : d'une part, les peuples turcophones vivant dans l'ex-URSS qui utilisent l'alphabet cyrillique ; d'autre part, les turcs du "Turkestan de l'Est" (les Ouïgours), d'Afghanistan, d'Iran et d'Irak utilisant l'alphabet arabe ; enfin, les turcs de Turquie et d'Europe se servant de l'alphabet latin. Un alphabet commun de 34 lettres est alors imaginé mais son élaboration ne parvient pas à dépasser le cadre restreint de ces théoriciens (excepté pour les Gagaouzes, voir plus loin). De même, le rêve d'une langue commune à tous les peuples turcophones n'est plus véhiculé que par certains intellectuels. Tchinghiz Aïtmatov imagine une «académie de langue turque»<sup>31</sup> ; Feridun Celilov et Anar Resuloğlu Rzayev, écrivains azerbaïdjanais, déclaraient, en février 1996, lors d'une conférence, qu'il était pour l'un «indispensable de trouver une langue commune à tous les peuples turcophones» tandis que l'autre voulait croire en l'«espoir d'une langue commune pour l'avenir». Et encore, s'agirait-il d'un "esperanto" à la mode turque dont le but à peine voilé serait de servir les langues turques contre l'hégémonie évoquée du turc de Turquie. Ces intellectuels cherchent avant tout à dénoncer la mise à l'écart des littératures azérie et centre-asiatiques par rapport à la production turque. En ce sens, ils rejoignent les intérêts plus larges des minorités turcophones musulmanes - même si celles-ci ont aussi d'autres préoccupations - qui refusent de se reconnaître simplement dans une appartenance au monde turc et, surtout, à la Turquie.

---

<sup>30</sup> - Mustafa Öner, "Notes on the Joint Turkish Alphabet", *Eurasian Studies* (TICA), n°13, Spring 1998 : 71.

<sup>31</sup> - Il déclara aussi à la même conférence «Les grandes épreuves des peuples turcophones sont encore à venir. Maintenant indépendants, les Républiques d'Asie centrale doivent choisir leur chemin. Il faut se réunir pour trouver des moyens de rapprochement des langues des peuples turcophones. L'Europe y est bien arrivée : les [différentes] langues y cohabitent. Pourquoi pas l'Asie centrale ?».

### **c/ Les minorités musulmanes non turcophones**

Les minorités musulmanes non turcophones peuvent être aisément séparées en trois catégories qui répondent chacune à une situation juridique et à un degré d'assimilation croissant : les autochtones anatoliens (hors Kurdes dont le cas complexe réclame un traitement spécifique), les réfugiés des Balkans et du Caucase, et les Kurdes.

#### **Les autochtones anatoliens**

Il s'agit de populations stables et islamisées depuis des siècles, linguistiquement proches des Caucasiens. Elles ne semblent pas poser de problème au gouvernement turc qui a accueilli dès 1850 les musulmans du Caucase en grand nombre : Ubykh, Abkhaz, Tcherkesses, Tchétchènes...

#### **Les Lazes**

Conquises par les Turcs au XVI<sup>e</sup> siècle, les régions lazes qui bordent les côtes orientales de la mer Noire seront un temps perdues par l'Empire en 1564 au profit du gouriel Rostom, avant d'être définitivement soumises en 1580. Elles comprennent les villes et des villages situés le long de la côte pontique, aujourd'hui connus sous le nom de Pazar, Kemalpaşa, Gunieh, Ardeşen, Fındıklı, Arhavi, Hopa, Batum. Dès lors, la désintégration politique de cette zone est amorcée, provoquant son éclatement en une multitude de petites principautés locales. Au XVII<sup>e</sup> siècle, les Lazes sont massivement convertis à l'Islam, au point qu'il leur sera parfois reproché une orthodoxie sunnite confinant au fanatisme sectaire se perpétuant notamment grâce à un recrutement exclusivement local des mollahs<sup>32</sup>. D'autre part, le syncrétisme religieux englobant des éléments panthéistes, chrétiens et musulmans contribue également à un certain isolement du pays laze, connu au XIX<sup>e</sup> siècle sous le nom de sandjak du Lazistan (appartenant au vilayet de Trébizonde et dont le chef-lieu est Batum). Peu à peu cependant, l'assimilation à l'Empire ottoman suit son cours et les Lazes participent activement aux guerres turco-russes qui marquent le XIX<sup>e</sup> siècle (1828-29, 1853-56, 1877-78) et le début du XX<sup>e</sup> siècle (1914-16). Fuyant les conquêtes russes, les Lazes se replient à partir de 1878 derrière la nouvelle frontière ottomane et gonflent les rangs des *muhacir* (cf chapitre suivant). La turquification de la région, déjà largement entamée sous l'Empire, se poursuit avec l'avènement de la Turquie républicaine, entraînant l'acculturation de la population musulmane non turque. La Révolution jeune turque de 1908 rencontre un vif succès parmi les Lazes qui semblent adopter la nouvelle idéologie kémaliste. Comme les Turcs et les Kurdes, les Lazes seront à partir des années 1950 les acteurs de l'exode rural (vers les

---

<sup>32</sup> - Alexandre Toumarkine, *Les Lazes en Turquie (XIX<sup>e</sup> - XX<sup>e</sup> siècles)*, Istanbul, Isis, *Cahiers du Bosphore XI*, 1995 : 48 ; Peter Andrews, op. cit. : 178.

provinces de Bolu, Bursa, İstanbul, Kocaeli, Sakarya et Zonguldak) et, comme leurs voisins encore, vingt ans plus tard, émigreront vers l'Europe.

.. Si la minorité laze se détache peu, statistiquement, socialement et économiquement parlant, de la population turque dans son ensemble ; si les Lazes ne se perçoivent pas vraiment comme une entité uniforme ; si leur attitude a le plus souvent été loyaliste envers l'Empire ottoman et la Turquie, leur conscience d'appartenir à un même groupe reste néanmoins très vive comme le démontrent certaines pratiques sociales. Les alliances tout d'abord. Bien que l'endogamie ne soit pas une exigence absolue, elle reste une pratique préférentielle. Des mariages sont certes célébrés avec la minorité voisine des *Hemşinli* (Arméniens musulmans), mais dans ce cas, comme le souligne Alexandre Toumarkine, «pour les minoritaires, l'exogamie ne fragilise pas l'identité communautaire, à condition que le conjoint n'appartienne pas à la majorité acculturante»<sup>33</sup>. Nous retrouvons ici le même cas de figure présenté par les minorités turcophones originaires d'Asie centrale, parmi lesquelles les intermariages existent entre Kazakhs, Ouzbeks, Kirghizes et Ouïgours de Turquie. Contrairement à une idée reçue, ce ne sont pas les immigrés lazes en Europe qui adoptent le comportement le plus exogamique mais en revanche ceux qui se sont déplacés des campagnes vers les villes, à l'intérieur même de la Turquie. Beaucoup de Lazes immigrés sont mariés à une Laze qu'ils ont parfois épousée dans leur vallée avant de l'emmener en Europe. Si l'endogamie villageoise baisse à la faveur de l'immigration interne et externe, l'endogamie "ethnique" demeure. D'autre part, si les Lazes partagent une longue tradition de migrations saisonnières (outre la pratique du semi-nomadisme lors de la transhumance) et permanentes vers l'Ouest de la Turquie d'abord puis en Europe, ils demeurent fortement attachés à leur région d'origine. Tous y envisagent leur retour en faisant construire une maison sur la côte de la mer Noire ou dans leur village de montagne.

Surtout, la langue semble être le dénominateur commun le plus puissant des 250 000 Lazes de Turquie<sup>34</sup>, en dépit de l'existence de plusieurs dialectes et de leur caractère spécifiquement oral. Le laze appartient à la famille linguistique sud-caucasienne regroupant le mingrélien, le svane et le géorgien. Comme les autres langues parlées par les minorités dans la République turque, l'emploi du laze est interdit à l'école comme dans toute la sphère publique, selon les principes kémalistes. Malgré tout, la langue laze se perpétue dans les foyers jusqu'aux années 1960, sa transmission orale déjouant les pièges de la législation turque. Puis, l'exode rural et l'abaissement de l'âge de la scolarisation aidant, le laze devient peu à peu la langue des femmes et des vieillards restés dans les villages. Le coup d'État de 1980 souhaite manifestement porter le coup de grâce en

---

<sup>33</sup> - Ibid : 88.

durcissant davantage la législation en vigueur, mettant hors-la-loi toute association ou manifestation culturelle porteuse d'une spécificité ou d'un particularisme non turc. Par réaction et suivant la vague identitariste ayant cours en Turquie, les Lazes deviennent dès lors le moteur d'une véritable renaissance culturelle. À la recherche de leur propre langue, les Lazes se tournent vers l'écrit et s'intéressent tout particulièrement aux travaux d'universitaires européens. Un alphabet laze est introduit en 1984 par Fahri Lazoğlu, fondé à la fois sur l'alphabet phonétique turc et sur le système de transcription élaboré par Georges Dumézil. D'autres œuvres circulent, sous la forme de photocopies distribuées sous le manteau, comme les *Contes lazes* (bilingue français/laze) de Georges Dumézil ou le fascicule trilingue (allemand/turc/laze) de Wolfgang Feuerstein regroupant un alphabet laze, des histoires et des contes. De même, une toponymie laze ou non-laze mais essentiellement non-turque et antérieure à la turquification totale des noms de lieux intervenue au cours des années 1930, est de fait officieusement réutilisée. Les années 1990 seront le témoin privilégié de cette renaissance culturelle. La libéralisation des ondes permet dès lors à plusieurs radios libres lazes d'exister. On commence même à chanter publiquement en laze au milieu des années 1990. Les Lazes ouvrent à Istanbul, à Izmir ou encore à Ankara des associations de solidarité et éditent des journaux locaux. La première revue laze voit le jour à la fin de 1993... à Istanbul, sous le nom de *Ogni*. Dite culturelle, son ambition est avant tout politique avec pour revendication ouverte l'acceptation par le pouvoir de la diversité turque et la la création d'un «État mosaïque turc». En Europe, les efforts sont plus timides mais la raison peut être le faible nombre de migrants lazes de Turquie : environ 2 000 en Allemagne<sup>34</sup> qui compte le plus important contingent. Aucune association propre n'est recensée, si l'on excepte l'informel *Lazebura Çalışma Grubu* (*Arbeitskreis Lazebura*, Cercle de travail du pays laze), créé dès 1980 à Dortmund. Les militants lazes de Turquie, dont une cinquantaine sont actifs outre-Rhin selon Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, investissent plutôt des organisations plus globalement sud-caucasiennes comme la *Kaçkar Kültür Çevresi* (*Kulturkreis Katschkar. Internationale Gesellschaft für südkaukasische Sprachen und Kulturen* - Cercle culturel Katchkar. Société internationale pour les langues et cultures sud-caucasiennes), fondée en 1993 à Stuttgart. Ces organisations ont une vocation purement culturelle, défendant la promotion culturelle et linguistique des peuples originaires du sud du Caucase. Néanmoins, elles contribuent à affirmer, *de facto*, la non-turcité des Lazes - ce qui pourrait impliquer des répercussions politiques.

---

<sup>34</sup> - Chiffre cité par Alexandre Toumarkine, op. cit. : 78 (pour l'année 1991) et par W. Feuerstein in Peter Andrews, op. cit. : 176 (pour l'année 1988).

<sup>35</sup> - Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, op. cit. : 190.



Les Lazes demeurent l'exemple idéal d'une population à la mémoire historique limitée<sup>36</sup>, qui semble ne pas s'être perçue comme un peuple depuis plusieurs siècles mais qui, pourtant, ne saurait se qualifier d'anatolienne et qui, de surcroît, connaît une vive recomposition identitaire depuis une quinzaine d'années. Situés sur une frontière mouvante, les Lazes ont été conjointement convoités par plusieurs États pour des raisons politiques. L'URSS, à travers la voix de deux professeurs géorgiens de Tbilissi, revendique le rattachement du "Lazistan" à la République soviétique de Géorgie, prétextant que les Lazes sont d'origine géorgienne. Une autre thèse, plus complexe et développée par des universitaires turcs, consiste à dire que les Lazes appartiennent au même groupe ethnique que les Lezghines, descendants de la tribu Avar installée sur les côtes de la mer Noire après la migration des Turcs vers l'Ouest de l'Asie et l'Europe et qui, eux-mêmes, seraient d'origine turque<sup>37</sup>. Les auteurs n'expliquent toutefois pas pourquoi les Lazes parlent une langue sud-caucasienne et non une langue turque ! Cet exemple illustre parfaitement les multiples tentatives de manipulation de l'origine des minorités vivant sur le sol de la Turquie moderne. Nous verrons que de semblables arguments ont été élaborés pour d'autres peuples et en particulier pour le peuple kurde. Ces tentatives s'inscrivent dans une logique centralisatrice et jacobine poussée à l'extrême et qui prend souvent appui sur des concepts de «race» (cf chapitre suivant) visant à louer les qualités morales des minorités à assimiler et, par défaut, à disqualifier les autres. Lorsque l'intérêt des Turcs est à l'acculturation des Lazes, les arguments avancés ont pour finalité de les distinguer de leurs "cousins" Mingréliens du Caucase (même famille de langue), attribuant aux premiers les vertus que "tout Turc se doit de partager", à savoir le sens de l'honneur et du courage, et aux seconds les défauts correspondants. Lorsqu'en revanche il s'agit de distinguer les Lazes des Turcs, ceux-ci sont comparés aux Kurdes pour "leur naturel cruel, guerrier et sauvage"<sup>38</sup>. Certains voyageurs européens reprendront même ces thèses, d'aucuns assimilant les Lazes aux Géorgiens - probablement au vu de l'appartenance à la même famille de langue - d'autres les rapprochant des Lezghines. Enfin, la grande majorité de la population turque ne fait quasiment aucune distinction entre les Lazes et les *Karadenizli*, les Turcs de la mer Noire. Alors que les premiers se définissent en fonction de caractéristiques ethnico-culturelles, le second groupe relève d'une perception purement géographique ou régionale. Les deux groupes sont stigmatisés

---

<sup>36</sup> - Voir les écrits de W. Feuerstein, Georg Rosen et R. Benninghaus in Alexandre Toumarkine, op. cit. : 91 et Peter Andrews, op. cit. : 177-178. Les révoltes de la première moitié du XIXe siècle contre l'Empire ottoman sont quasiment oubliées aujourd'hui. Les Lazes ne se souviennent pas non plus d'avoir été chrétiens avant d'être islamisés.

<sup>37</sup> - Voir Rüdiger Benninghaus, "The Laz : an example of multiple identification" : 499, in Peter Andrews, op. cit.

<sup>38</sup> - La parenté Turcs/Lazes contre Mingréliens est défendue à travers les acrobaties pseudo-scientifiques de F. Kirzioğlu cité par R. Benninghaus, op. cit. : 501. L'idée d'une parenté Lazes/Kurdes s'illustre via le

en fonction de certains traits caractéristiques comme leur physique ou leur accent, sujets à de nombreuses plaisanteries dans le pays. Si les Lazes semblent avoir longtemps joué la carte assimilationniste sans toutefois entrer dans le jeu des universitaires turcs faisant la part belle aux thèses nationalistes, les militaires auteurs du coup d'État de 1980 et de la Constitution de 1982 toujours en vigueur ont visiblement porté à bout la patience laze, provoquant l'éveil de leur identitarisme. Toutefois, si les Lazes possèdent une revue en langue laze et développent leurs associations propres, ce particularisme ne semble pas considéré par les autorités turques comme une menace à l'intégrité nationale dans la mesure où celui-ci est largement perçu, pour chacun des acteurs, comme un folklore et qu'aucun Laze ne revendique encore un Lazistan. Consciente de son originalité, la minorité laze n'en demeure pas moins largement intégrée à la société turque.

### Les Hemşinli

Voisins des Lazes, les Hemşinli sont une population mi-turcophone, mi-arménophone vivant dans les provinces de Hopa et d'Artvin, à l'extrême nord-est de la Turquie, ainsi qu'en ex-URSS. Ce petit groupe de quelques milliers d'Arméniens islamisés entre le XVe et le XVIIIe siècle a échappé au génocide de 1915, en dépit de sa proximité géographique et culturelle avec le théâtre des opérations turques, russes et arméniennes. Leur double appartenance a peut-être joué en faveur de l'indifférence des parties à leur égard mais nombre d'entre eux avaient déjà migré, durant la seconde moitié du XIXe siècle, dans les provinces de l'Ouest.

Les spécialistes sont divisés quant à leur origine : s'agit-il d'Arméniens islamisés puis turcisés ou de Turcs arménisés ? Si les principaux intéressés demeurent discrets sur leurs origines, les Lazes les considèrent comme des Arméniens. Aucun Hemşinli ne semble pourtant se souvenir d'avoir un jour parlé arménien. Leur dialecte est fortement teinté de turc avec, parfois, des influences lazes dues à leur proximité géographique et aux intermariages. Plus récemment, les Hemşinli ont vigoureusement récréé une quelconque parenté avec les Arméniens, accusant ceux-ci de terrorisme lors des opérations armées menées par l'Asala (Armée secrète de libération arménienne) à la fin des années 1970.

Profondément turcisés, les Hemşinli revendiquent néanmoins - comme les Lazes - leur identité à travers des associations de solidarité et des journaux locaux<sup>39</sup>,

---

proverbe turc «denizi görmemiş Laz'a Kürt denir» (un Laze qui n'a pas vu la mer s'appelle un kurde), R. Benninghaus, *ibid.* : 500.

<sup>39</sup> - *Hemşin*, créé dès 1960 à Istanbul et *Yeşil Hemşin*, fondé en 1973 à Ankara, figurent parmi les premiers journaux associatifs hemşinli. Cf Rüdiger Benninghaus, "Zur Herkunft und Identität der Hemşinli" : 476, in Peter Andrews, *op. cit.*

principalement lorsqu'ils ont subi une migration intérieure. Toutefois, ils demeurent eux aussi cantonnés dans une perspective plus folklorique que revendicatrice.

### **Les rapatriés ottomans et les réfugiés musulmans (*muhacir*)**

Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, nombreux sont les musulmans des régions occidentales de l'Empire ottoman à s'être repliés en terre d'Islam une fois les indépendances des pays chrétiens conquises. Chaque prise de contrôle d'un territoire musulman par l'une de ces puissances chrétiennes se solde par l'exode des populations musulmanes qui perdent soit leur indépendance (comme dans les émirats caucasiens) soit la protection des armées du Sultan-Calife. L'exode touchera plus de deux millions de musulmans de 1793 à 1920 - et tend à reprendre aujourd'hui. Venus dans les Balkans (d'où le nom de *Rumeli*), ces réfugiés seront peu à peu installés en Anatolie, donnant des tableaux très composites. Les flux principaux proviennent de l'ensemble des Balkans, des îles égéennes et de Crète d'une part, de Crimée et du Caucase d'autre part.

#### **Les *muhacir* des Balkans**

Après avoir démontré un attachement par défaut à l'Empire ottoman lors des guerres balkaniques, le reflux des armées ottomanes dans les Balkans et la pression des chrétiens ont poussé ces populations à gagner la République turque. C'est le cas des Albanais du Kosovo, des musulmans de Bosnie et de Macédoine, des Crétois, des Pomaques bulgarophones de Roumélie.

Les immigrants musulmans et chrétiens-turcophones de Bulgarie ont été délibérément disséminés en Anatolie centrale et occidentale par la politique gouvernementale turque des années 1920 et 1950, dans le but avoué de favoriser leur meilleure intégration à la population locale. Les quelques centaines de milliers de musulmans bulgares sont installés dans 44 des 63 provinces que compte alors la Turquie, sans que l'Est du pays soit toutefois concerné par cette migration, pour des "raisons de sécurité". Une cinquantaine de villages sont bâtis de toute pièce au cours des années 1950 pour accueillir les nouveaux arrivants mais la plupart sont installés dans des bourgs déjà existants. Le même sort a été réservé aux autres migrants musulmans des Balkans qui, de 1923 à 1960, furent principalement installés dans les régions des mers de Marmara et Égée ainsi qu'en Thrace orientale. Après les années 1960, beaucoup des quelques 1 200 000 immigrés des Balkans gonfleront le flot de l'exode rural, rejoignant les Albanais du Kosovo et autres musulmans d'ex-Yougoslavie, fortement turcisés, et qui, depuis leur arrivée en Turquie, n'ont jamais caché leur préférence pour la ville.

Si ces *muhacir* des années 1920 et ces *göçmen* des années 1950 (les deux termes signifiant immigré) sont considérés comme une entité indivisible par l'administration turque, ils ne partagent pourtant pas tous la même langue ni la même religion. S'ils ont de

*facto* témoigné de leur attachement à l'Empire ottoman puis se sont socialement et économiquement intégrés à la société turque, ils n'en conservent pas moins des traits identitaires marqués. La diversité religieuse tout d'abord (nous reviendrons plus en détail sur la complexité des composantes religieuses dans leur ensemble lors d'une prochaine section). La polarisation alévis/sunnites existe parmi les *muhacir* de Bulgarie - les seconds utilisant, comme en Turquie, l'appellation péjorative de *Kızılbaş* (littéralement, têtes rouges) pour nommer les premiers. Les Albanais du Kosovo et les Bosniaques sont par exemple largement adeptes du bektasisme, une confrérie musulmane d'origine anatolienne. Bien qu'interdites par Mustafa Kemal, les confréries n'ont en effet jamais officiellement disparu de Turquie, comme nous le verrons. Par ailleurs, si les Gagaouzes de Moldavie parlent une langue turque fortement slavisée, ils sont des chrétiens orthodoxes<sup>40</sup>. Les langues parlées par ces *muhacirs* sont également très diverses. Les Pomaques parlent un dialecte bulgare qui semble être, en Turquie, leur principale marque identitaire : F. Kivrikoğlu les ayant étudié en 1975 note que 100% des familles pomaques de la province d'Istanbul parlent encore le pomaque alors même que 80% d'entre eux sont nés en Turquie<sup>41</sup> (les premières migrations pomaques significatives vers la Turquie actuelle datent de 1885). Les *muhacir* musulmans du Kosovo, de Bosnie, de Macédoine ne sont pas non plus tous turcophones et, dans certains villages, près de la moitié de la population en provenance de ces régions ne parlait pas encore turc (dont une grande majorité de femmes).

La permanence de ces particularismes identitaires s'explique sans doute en partie par le double rejet dont ces *muhacir* ont été victimes : d'une part considérés comme des Turcs par les chrétiens des Balkans (parce que soit turcophones comme les Gagaouzes soit musulmans comme la plupart des autres *muhacir* des Balkans), ils sont d'autre part désignés comme des *göçmen* par les Turcs. Toutefois, comme les Lazes largement intégrés au reste de la population, aucun de ces groupes ne constitue un souci pour les autorités. En immigration européenne également, les quelques musulmans de Bosnie et de Macédoine et les Albanais du Kosovo qui avaient immigré en Turquie dans les années 1940 se trouvent *de facto* assimilés aux migrants turcs et ne créent pas d'associations propres. Si l'on trouve parmi eux des individus qui avaient déjà été acteurs de la première migration vers la Turquie et qui migrent une seconde fois vers l'Europe, si d'autre part les familles s'expriment aussi bien en turc qu'en albanais par exemple, beaucoup semblent attachés à la Turquie au vu de la proximité culturelle et religieuse.

---

<sup>40</sup> - Pour mieux connaître les Gagaouzes, consulter Sylvie Gangloff, "L'émancipation politique des Gagaouzes, turcophones chrétiens de Moldavie", *CEMOTI*, n°23, janvier-juin 1997 : 230-258. Pour une version officielle des relations entre l'État turc et les Gagaouzes : Ayten Kılıç, "Turkey and the Gagaouz", *Eurasian Studies* (TICA), n°13, Spring 1998 : 44-53.

<sup>41</sup> - F. Kivrikoğlu : 9, cité in Peter Andrews, op. cit. : 96.

### **Les *muhacir* du Caucase et de Crimée**

L'avancée des troupes tsaristes dans le Caucase a aussi poussé nombre de musulmans à suivre les frontières mouvantes de l'Empire ottoman détenteur du Califat. Les premières conquêtes russes sur le territoire de l'Empire débutent dans le second tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle avec la conquête de la Crimée par Catherine II. Elles se poursuivent un siècle plus tard avec le traité de San Stefano de 1878 reconnaissant l'influence russe au Caucase, au Turkestan et autour du fleuve Amour, pour s'achever par l'acquisition provisoire de la région de Kars, aux limites nord-est de la Turquie actuelle. En conséquence, Tcherkesses et Abkhazes (globalement appelés en Turquie, Circassiens), Tchétchènes et plusieurs petits peuples caucasiens ont dû rejoindre leurs coreligionnaires. Les Tchétchènes et les Tcherkesses ont subi une véritable déportation après un siècle de résistance armée aux Russes. La plupart des dizaines de milliers Géorgiens musulmans ayant fui Batoum à la fin de la guerre turco-russe de 1877-78 pour échapper aux représailles russes seront finalement tués en 1915 en défendant la Turquie contre la Russie. Tous ces *muhacir* sont arrivés en deux vagues : en 1865 d'abord, *via* Kars, en 1876 ensuite depuis les anciennes provinces ottomanes.

Là encore, on observe ici et là quelques perdurances identitaires, telle la langue, longtemps véhiculée par les Tcherkesses dans le privé bien qu'aujourd'hui, la jeune génération ne la maîtrise pas. L'intérêt de ces petites communautés pour leurs origines s'illustre à travers des associations dont les activités se résument principalement à des fêtes alliant danses traditionnelles et spécialités culinaires. Quelques publications existent aussi dont *Kuzey Kafkasya* (nord-Caucase) semble la plus dynamique. En Europe aussi, des tentatives sont entreprises de part et d'autre. Les Tcherkesses et les Abkhazes de Turquie sont relativement bien représentés parmi les migrants parvenus en Allemagne<sup>42</sup>. Quelques vains efforts ont été menés par l'Union soviétique pour promouvoir l'utilisation de l'alphabet cyrillique au sein de la population circassienne (en usage en Circassie depuis les années 1930) exilée en Allemagne. En revanche, les citoyens turcs originaires du Caucase du Nord ont très tôt développé leurs organisations propres en Allemagne, actuellement au nombre d'une quinzaine. Les sept *Tscherkessische Kulturvereine* (Associations culturelles tcherkesses), créées dès le début des années 1970 à Cologne, Wuppertal, Hambourg, Brême, Munich, Stuttgart et Nuremberg, sont aujourd'hui réunies en une fédération dont le siège se trouve à Berlin. Même des Caucasiens exilés en Jordanie, en Syrie, participent à leurs activités ! D'autres, comme les deux *Abhaz Kültür*

---

<sup>42</sup> - Ils seraient entre 15 et 20 000 selon la *Tscherkessische Kulturvereine* (Association culturelle tcherkesse) de Cologne, citée in Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, op. cit. : 167.

*Derneği* (*Abchasische Kulturvereine*, Association culturelle abkhaze) de Hagen et Moosburg créées au début des années 1990, et la *Abchasische Kulturverein* (Association culturelle abkhaze) de Rotterdam aux Pays-Bas, regroupent uniquement des Abkhazes et ont leur propre publication, *Apsua Rıbjı*, qui relate en turc l'histoire et la situation des Abkhazes en Turquie. Si ces organisations ont une vocation culturelle, elles ont bien entendu réagi aux violents conflits en Abkhazie et en Tchétchénie en fournissant notamment une aide humanitaire. La guerre en Tchétchénie fut le moteur de la création de plusieurs organisations tchéchènes : le *Kaukasus-Tschetschenien Solidaritätskomitee* (Comité de solidarité des Tchétchènes du Caucase) dont le siège est à Munich, la *Bayerische Volksbund Tschetschenien-Itschkeria und anderer Völker* (BVTI - Union populaire bavaroise des Tchétchènes et autres peuples). La guerre en Abkhazie<sup>43</sup> qui, de 1992 à septembre 1993, a provoqué la mort de 10 000 personnes et qui a repris en mai 1998, mobilise également les exilés abkhazes.

Bien qu'actifs sur le plan identitaire, les activités des *muhacir* du Caucase revêtent surtout un caractère folklorique et ils sont parfois mieux intégrés à la société anatolienne que certains groupes turcophones comme les Turkestanais d'Asie centrale. Leur appartenance largement majoritaire bien que récente à un Islam sunnite apporte un gage supplémentaire de proximité, même s'il s'agit souvent d'un Islam confrérique (les Tchétchènes notamment appartiennent majoritairement au soufisme des Kadiri et, dans une moindre mesure, à celui des nakşibendi). Et les autorités étatiques sont d'autant plus confiantes que ces *muhacir* se fondent - au moins spatialement - avec les autres communautés ethniques pour former de véritables mosaïques, au sein même des régions.

## **Les Kurdes**

Les Kurdes constituent un cas particulier justifiant un traitement différencié dans notre classification. Autochtones anatoliens, ceux-ci partagent le sentiment d'avoir été floués par tous dans le découpage de l'Empire - aussi bien par les puissances régionales que par les pays occidentaux. Suite à l'éclatement de l'Empire ottoman entre la Turquie, l'Iran, l'Irak et la Syrie et, dans une moindre mesure, aux événements dans le Caucase, les Kurdes virent leur devenir décidé par des puissances étrangères sans qu'ils ne puissent donner leur avis. Par voie de conséquence, l'histoire contemporaine témoigne de révoltes kurdes de plus ou moins grande importance. Plusieurs grands soulèvements, de 1925 à 1937, furent réprimés sans que les frontières soient réellement menacées, autant en raison

---

<sup>43</sup> - Le conflit abkhaze est certainement le moins connu des conflits du Caucase. Les nationalistes abkhazes, qui réclamaient depuis 1978 le rattachement de la République à la Russie, ont fait sécession en 1991 et créé la République autonome d'Abkhazie, provoquant un conflit armé avec la Géorgie qui prend provisoirement fin en septembre 1993, lorsque les séparatistes prennent le contrôle du territoire.

de l'indifférence franco-britannique à la question kurde que du soutien objectif de Téhéran aux prises avec ses propres révoltes kurdes (entre 1920 et 1931).

L'originalité du cas kurde ressort de plusieurs faits ou caractéristiques majeurs. Tout d'abord, leur nombre : la plupart des chercheurs les estiment à environ 15 millions de personnes en Turquie, soit un peu plus de 20% de la population totale. Les estimations ne sont pas aisées lorsque l'on sait que cette minorité, comme toutes celles sans statut en Turquie, ne bénéficie d'aucune statistique officielle. Officiellement, même si le discours évolue sensiblement (on passe des *Dağ Türkleri* (Turcs des montagnes) dans les années 1930-1960 aux *Kürt Türkleri* (les Turcs kurdes, sous entendu les Turcs iranisés qu'il faut re-turquiser) après 1980, enfin aux *Kürtler* (les Kurdes) depuis les années 1990), les Kurdes restent officiellement des Turcs et il n'est donc pas question qu'ils soient comptabilisés à part dans les recensements. Leur traitement n'est guère plus enviable dans les autres États où ils résident, chacun se servant des populations kurdes contre ses voisins et pratiquant de ce fait une politique parfois incohérente et contradictoire envers cette minorité. L'Iran abrite 6 à 8 millions de Kurdes, soit 10 à 15% de sa population. Ils y possèdent des droits d'expression plus importants qu'en Turquie, ce qui n'empêcha pas l'armée d'utiliser des armes chimiques contre eux dans les années 1980. L'Irak ne comprend que 3 à 5 millions de Kurdes mais ils représentent 25 à 30% de sa population. Suite aux massacres de 1988 à Halabja et de 1991, pendant lesquels l'armée irakienne attaqua des civils kurdes à l'arme chimique, une zone de protection sous l'égide de l'ONU a été mise en place en 1991. Par ailleurs, la vie politique kurde y est intense - même s'ils ne participent pas au gouvernement de Saddam Hussein - et est, depuis 1994, le théâtre de multiples affrontements entre les partisans des deux principaux partis, le PDK (Parti démocratique du Kurdistan) de Barzani et l'UPK (Union patriotique du Kurdistan) de Talabani, ainsi qu'avec le PKK (Parti des travailleurs du Kurdistan) d'Öcalan. La Syrie enfin regroupe près d'un million de Kurdes, dont la situation est assez précaire (leurs biens ont été confisqués à l'arrivée au pouvoir d'Hafez el-Assad) mais meilleure que dans les États voisins. Les Kurdes sont également présents dans d'autres pays de la région, mais dans une moindre mesure. En ex-URSS (notamment dans l'Arménie actuelle), forts de 350 à 500 000 membres, ils ont longtemps bénéficié d'un statut de minorité qui reconnaissait leur kurdicité, leur langue et permettait le regroupement associatif. De moins en moins nombreux en Israël (150 000) et au Liban (100 000) suite à la guerre et aux tensions dans ces pays, une petite communauté subsiste en Jordanie et dans les Émirats Arabes Unis.

La spécificité kurde passe aussi par la, ou plutôt, les langues : si la plupart des Kurdes de Turquie parlent le kurmançî, voire le zaza, deux autres dialectes - le gorani et le sorani - sont parlés par leurs frères d'Irak, d'Iran et de Syrie. Généralement interdites en

Syrie, en Irak, en Turquie et en Iran (alors qu'elles disposaient dans l'ex-URSS d'un statut et de moyens d'expression officiels), les langues kurdes sont parlées dans ces quatre pays et utilisées par les radios de Bagdad ou de Téhéran pour gêner le voisin. Les géographes et ethnologues ayant parcouru l'Est de l'Anatolie au cours des années 1970 ont observé que les émissions en provenance de Erevan, Bagdad et Téhéran étaient très écoutées, contrairement à celles émises en turc par Ankara<sup>44</sup>. Le turc, langue impérialiste et dominatrice pour les Kurdes nationalistes, n'a longtemps été diffusée que partiellement parmi la population kurde rurale de Turquie. Véhiculé par l'école, le turc n'a pas toujours atteint tous les enfants (surtout les filles), que les paysans préféraient garder avant l'exode rural comme main-d'œuvre familiale. Encore aujourd'hui, le sud-est anatolien est une région où le taux d'analphabétisme demeure impressionnant. Aussi, parvient-on à une situation où les mères parfois et surtout les grand-mères, sont exclusivement kurdophones et de ce fait incapables d'avoir un quelconque rapport avec les institutions du pays dans lequel elles vivent. Les langues kurdes ont donc pu se perpétuer en dépit de l'interdiction officielle de leur pratique jusqu'en 1992. La possibilité, décrétée par Turgut Özal, de parler librement le kurmancî ou le zaza en Turquie, a aussitôt fait espérer un virage durable de la politique turque concernant le traitement de la minorité kurde. L'usage a révélé l'inverse : depuis 1992, des gens ont encore payé de leur vie le fait de s'être exprimé en kurde. Au niveau gouvernemental par ailleurs, cette avancée démocratique n'a pas non plus été suivie d'un assouplissement du traitement de la question kurde. Toutefois, l'effet pourrait se faire sentir là où l'on ne s'y attend pas : paradoxalement, le kurde n'étant plus une langue interdite, il n'y a par essence plus lieu de se battre pour son utilisation, ce qui ôte un prétexte à la lutte - que celle-ci soit de reconnaissance ou de libération nationale. Autre paradoxe, le PKK ainsi que sa branche armée (ARNK), organisation kurde la plus puissante en Turquie, a toujours choisi d'utiliser le turc et non pas le kurde en tant que langue véhiculaire... Enfin, l'exode rural - mué par la nécessité d'échapper à la pauvreté et aux attaques de l'armée turque - entraîne chaque année des centaines de milliers de Kurdes dans les métropoles. Urbanisés, ils apprennent d'autant plus facilement la langue turque que les enfants sont quasiment tous scolarisés. Ils l'utilisent d'autant plus qu'ils en ont besoin quotidiennement. Ces faits ne prouvent pas que les langues kurdes sont amenées à s'effacer mais témoignent au contraire de la complexité de la question linguistique. Complexité à dimensions multiples : rapport entre les dialectes kurdes, rapport des dialectes à la langue turque. Le fait religieux témoigne d'un même imbroglio : s'ils sont quasiment toujours musulmans, les Kurdes peuvent appartenir au sunnisme de rite shaféite, à l'alévisme ou encore au yezidisme.

---

<sup>44</sup> - Gérard Chaliand, *Les Kurdes et le Kurdistan*, Paris, Maspéro, 1981 (1978) : 214.



Leur intégration économique n'est pas non plus réussie. Si les Kurdes forment l'immense majorité de la population Est-anatolienne, ils souffrent d'un réel sous-développement, accentué par un désinvestissement considérable de l'État pour cette région reculée que le vaste projet du GAP commencé tout juste à contredire. Car la volonté de stabilisation politique passe aussi largement par les programmes d'irrigation. Le Projet anatolien du Sud-Est (GAP) prévoit l'aménagement des plaines situées entre le Tigre et l'Euphrate et doit donner naissance, aux alentours de 2010-2015, à plus d'une vingtaine de barrages répartis dans huit provinces sur une surface représentant 9,5% de celle du pays<sup>45</sup>. Certains Kurdes craignent qu'à terme, le GAP ne joue en faveur du règlement du conflit kurde au profit des autorités turques - les habitants des villages engloutis se noyant dans le flot des grandes villes et ceux qui demeurent bénéficiant de perspectives agricoles élargies et d'un niveau de vie plus élevé, s'éloignant peu à peu de la cause kurde. Toutefois, nous devons remarquer que la plupart des barrages et surtout, le barrage Atatürk, le sixième plus grand du monde<sup>46</sup>, ont été réalisés dans des régions (Urfa, Adiyaman) qui n'ont jamais été aux mains du PKK. Peu d'entre eux, mais principalement pour des raisons géographiques, se situent dans les régions de Diyarbakır et d'Hakkari, bastions de la guérilla. Ce sous-développement économique induit un traditionalisme inévitable pour l'ensemble de la société.

Enfin, l'émiettement des organisations kurdes rend la situation - et l'observation - encore plus difficile. Ceci est principalement dû à trois facteurs. D'abord, les Kurdes étant dispersés sur quatre territoires étatiques principaux, ils défendent chacun des combats spécifiques. Si chaque État tente de les assimiler par la force, différentes armes sont employées, variant sensiblement selon les périodes. Chaque État possède également sa propre idéologie, même si tous se servent des Kurdes dans le but de mieux affaiblir leurs voisins. Les Kurdes doivent donc considérer les réalités des États sur le territoire desquels ils vivent - réalité qui influence leurs stratégies. Ensuite, ils se divisent sur des questions idéologiques. Si la conscience d'être kurde est désormais quasiment toujours présente, le sort de cette "communauté imaginée" est diversement envisagé. Certains ne demandent qu'une reconnaissance de leurs traits identitaires (position du PSK, Parti socialiste du Kurdistan), d'autres souhaitent l'autonomie et les plus déterminés combattent pour l'indépendance en menant une lutte de libération nationale (positions du PKK). Le projet de société n'est pas non plus le même ; marxiste-léniniste pour les uns, socialiste pour les autres, ou encore islamiste pour les Kurdes du mouvement Hezbollah. Enfin, les Kurdes restent fondamentalement prisonniers de leur structure clanique. Ainsi, malgré l'émergence de leaders comme Mustafa Barzani (Kurdistan irakien, décédé) ou

---

<sup>45</sup> - Un site est consacré au GAP sur le web : <http://www.gap.gov.tr/>

<sup>46</sup> - Voir Fabienne Goux-Baudiment, "Le GAP : projet Anatolie du Sud-Est", *Futuribles*, "Les marchés financiers en 2001", n°192, novembre 1994 : 117.

Abdurrahman Ghassemlu (Kurdistan iranien, assassiné à Vienne), aucune organisation fédérative représentative - type OLP par exemple - n'a jamais vu le jour. De l'aveu même de certains de ses partisans, le Kurdistan en tant que nation unie reste encore bien mythique...

En exil cependant, des tentatives sont menées comme le Parlement kurde en exil ou le Kurdish National Congress aux États-Unis, qui regroupent des politiciens de tous bords et des quatre coins du Kurdistan. Si les chiffres varient parfois beaucoup d'une source à l'autre et sachant que la population immigrée kurde n'est pas quantifiée en tant que telle, nous pouvons néanmoins avancer les répartitions suivantes :

### Évaluation des migrants kurdes par pays de résidence

Pays de résidence	Nombre de Kurdes
Allemagne	500 000
France	60 000
Pays-Bas	30 000
Autriche	25 000
Suisse	25 000
Suède	15 000
Danemark	12 000
Belgique	12 000
Grande-Bretagne	9 000
Norvège	2 000
Grèce	1 000
Espagne et Italie	plusieurs centaines

Tableau réalisé d'après les données recueillies auprès de l'Institut kurde de Paris et de France Libertés, et selon les travaux de Jochen Blaschke, "Kurdische Communities in Deutschland und Westeuropa. Ein Überblick über ihre soziale und kulturelle Situation.", in Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung (ed), *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*. Berlin, Parabolis, 1991 : 2.1-3.

La grande majorité des migrants kurdes en Europe vient de Turquie, à la différence des États-Unis où ils sont surtout d'Irak. En 1974, 90% des Kurdes entrant aux États-Unis sont irakiens ; de même, à la fin des années 1980, le Département d'État américain permet la venue de 3 000 Kurdes d'Irak rescapés du bombardement chimique de Halabja en 1988 ; enfin, en 1996, les États-Unis accueillent, dans le cadre d'une évacuation du Kurdistan irakien du personnel humanitaire et des agents de renseignements auprès de la CIA, à la suite de la prise d'Arbil par Saddam Hussein, 7 000 Kurdes irakiens. Si des Kurdes d'Iran viennent gonfler les rangs des migrants kurdes aux États-Unis, ceux de Syrie et de Turquie sont relativement peu nombreux<sup>47</sup>. À l'inverse, l'immense majorité des Kurdes exilés en Europe proviennent de Turquie : leur taux avoisine les 90% en Allemagne<sup>48</sup> alors que la Suisse semble être le pays européen accueillant la plus forte proportion de Kurdes irakiens<sup>49</sup>.

Nous expliciterons plus en avant la multiplicité et la multifonctionnalité des réseaux associatifs kurdes qui, outre leur puissante assise parmi la diaspora, servent de relais au Kurdistan même. Nous pouvons dire, d'ores et déjà, que l'identitarisme kurde s'est développé en Europe et en Turquie quasi simultanément. En Allemagne, les organisations kurdes sont nées à la charnière des années 1970-80, à la suite de la création des partis kurdes de Turquie qu'elles représentent ; tandis qu'en France et dans la plupart des autres pays d'Europe occidentale, associations et symboles kurdes aux devantures des magasins fleurissent dans le milieu des années 1980. Aujourd'hui, les plus importantes confédérations kurdes de Turquie qui sont FEYKA (proche du PKK) et KOMKAR (proche du PSK) englobent plusieurs dizaines d'associations locales réparties dans une douzaine de pays d'Europe. Depuis les années 1990, certaines organisations kurdes font une place ou sont consacrées à la religion. Celles proches du PKK ont créé au début de la décennie, l'Union des croyants du Kurdistan (sunnite), l'Union des Alévis du Kurdistan et l'Union des Yezidis du Kurdistan. D'autres contrôlent étroitement des mosquées kurdes, chiffrées par exemple à une trentaine, dans le seul *Land* Nordrhein-Westfalen. La complexité kurde reflète elle aussi plus que jamais et certainement plus que toute autre minorité vivant en Turquie, la pluralité religieuse des migrants de Turquie.

---

<sup>47</sup> - Entretien avec Najmaddine Karim, Président de l'Institut kurde de Washington et du Kurdish National Congress, 09.05.98 et avec Mike Amitay, Executive director de l'Institut kurde de Washington, 27.05.98.

<sup>48</sup> - Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, op. cit. : 156.

<sup>49</sup> - Entretien avec Catherine Brugger, travailleuse sociale auprès de réfugiés kurdes et afghans en Suisse, étés 1997-98.

#### **d/ Les non musulmans (*Gayrimüslim*)**

Dans l'Empire ottoman, les *millet* - communautés non musulmanes - bénéficiaient de statuts particuliers, dans un climat de tolérance bien supérieur à celui que connaissaient certains pays occidentaux. En 1492 par exemple, c'est le Sultan qui accueille les Juifs chassés d'Espagne. Cette situation s'est très largement et progressivement dégradée avec la décadence ottomane, pour aboutir entre 1896 et 1922 à la liquidation du *millet-i sadika* (la nation fidèle), à savoir les Arméniens. Par ailleurs, avec le Traité de Lausanne de 1923, chrétiens et juifs se trouvent divisés en deux catégories : les minorités reconnues bénéficiant d'un statut (*azınlık*) et les minorités constituées *de facto*, sans statut et livrées au bon vouloir des autorités comme de la population musulmane, plus souvent kurde que turque dans les régions où elles vivent.

#### **Les minorités reconnues**

Bien que partageant un statut garanti par le droit international à travers le Traité de Lausanne de 1923, les effectifs de ces minorités baissent grandement. Les 120 000 Grecs (*Rum*<sup>50</sup>) orthodoxes de 1927 ne sont plus que 2 500 aujourd'hui<sup>51</sup>, concentrés à İstanbul et dans les îles égéennes de Gökçeada et Bozcaada<sup>52</sup>. Si le statut de *azınlık* leur confère le droit de maintenir écoles et institutions (le Patriarcat de Constantinople notamment), les événements de Chypre depuis l'invasion du nord de l'île par l'armée turque ont provoqué des restrictions. L'insécurité inhérente à la minorité grecque ajoutée au manque de perspectives économiques ont poussé les jeunes générations à émigrer vers la Grèce ou d'autres pays européens. La communauté des Grecs pontiques, réunie dans la région de Trabzon, semble toutefois moins encline à s'exiler et avoir des liens plus étroits avec leurs voisins *Karadenizli*. Certains d'entre eux ont d'ailleurs été islamisés. Il en a longtemps été de même en Cappadoce où les Grecs du début du siècle parlaient le turc, à la différence de ceux d'İstanbul ou de la côte égéenne. La différence de religion «n'empêche pas la formation d'une mémoire commune»<sup>53</sup>, comme c'est aussi le cas pour les Grecs pontiques.

---

<sup>50</sup> - L'emploi du terme *Rum*, en turc, ou *Romios*, en grec, pour désigner un sujet turc d'origine grecque, s'oppose à celui de *Yunan*, en turc, ou *Ellinas*, en grec, qui désigne un citoyen grec.

<sup>51</sup> - Helsinki Watch, *Denying Human Rights and Ethnic Identity : the Greeks of Turkey*, New York, Human Rights Watch, 1992 : 1.

<sup>52</sup> - İstanbul a surtout perdu ses citoyens d'origine grecque entre 1922 et 1927 - ceux-ci passant de 330 000 en 1912 et 300 000 en 1922 à 100 000 en 1927 - puis au moment des émeutes anti-grecques de 1955 et des événements de Chypre (expulsion des premiers Grecs d'İstanbul en 1964). Cf Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974*, Athens, Centre for Asia Minor Studies, 1992 (1983) : 50-51, 87 et 252-297.

<sup>53</sup> - Athanasia Anagnostopoulou, *Les communautés grecques d'Asie mineure, 1897-1919. Aspects de l'évolution d'une "communauté nationale" au sein d'un Empire*, Paris, EHESS, Thèse de Doctorat, ss dir Hélène Antoniadis, 1993 : 816. Elle ajoute qu'au début du siècle, en Cappadoce, il n'existe pas de

Des 81 000 Juifs sépharades, ashkenazes et karaites (Juifs de Crimée) des débuts de la République, il ne reste que 22 à 25 000 individus, vivant pour la plupart à Istanbul et dans les îles aux Princes, ainsi que dans les grandes villes de l'Ouest (Izmir, Bursa, Ankara). Le déclin numérique de la population juive de Turquie, particulièrement visible depuis le début des années 1950 dans le Sud-Est et depuis 1965 à l'Ouest, s'explique par leur émigration vers Israël. Le Kurdistan turc s'est ainsi quasiment vidé de sa minorité juive, celle-ci regagnant soit son nouvel État, soit Istanbul. La situation des Juifs de Turquie a commencé à se détériorer lorsque ceux-ci ont perdu, aux lendemains de l'instauration de la République, leurs positions officielles et leur prééminence commerciale au profit des Turcs musulmans. Et au fur et à mesure de leur exode et que leur nombre rétrécissait, la minorité fut privée de certaines garanties.

Enfin, les Arméniens résistent un peu mieux avec 80 000 personnes, encore une fois majoritairement stambouliotes mais que l'on trouve également en Anatolie centrale et orientale. Les Arméniens bénéficiaient d'une grande autonomie pendant l'Empire ottoman, jusqu'à ce que l'éveil du nationalisme au XIXe siècle ne vienne déséquilibrer la balance et avant que leur pouvoir ne s'achève tragiquement par le génocide de 1915<sup>54</sup>.

Au regard de cette répartition, Istanbul semble rester fidèle à sa réputation de ville multiculturelle. Pourtant, nombreux sont les non musulmans à l'avoir fuie, depuis la fin de l'Empire ottoman jusqu'à aujourd'hui (voir tableau).

En même temps que sont tolérées les minorités non musulmanes de l'ancienne Constantinople, la République turque est bien décidée à réduire la présence des communautés non turques à Istanbul. Cette politique, dont les effets sont particulièrement visibles de 1885 à 1914, se traduit principalement à travers l'économie, secteur largement investi par les Chrétiens et, dans une moindre mesure, par les Juifs. En 1914, 50% de l'investissement des entreprises constantinopolitaines était réalisé par des Grecs, 20% par des Arméniens et 5% par des Juifs contre 15% par des Turcs musulmans<sup>55</sup>.

---

conscience nationale grecque. En cas de problème, les grecs de la région s'adressaient directement au corps diplomatique russe, qui représente alors la seule référence religieuse orthodoxe (765).

<sup>54</sup> - Consulter les excellents travaux de Vahakn Dadrian, *Histoire du génocide arménien*, Paris, Stock, 694 p. et de Taner Akçam. Ainsi que, pour les relations arméno-kurdes de la fin du XIXe siècle et l'identité arménienne, Arménouhie Kévonian, *Les noces noires de Gülizar*, Paris, Parenthèses, 1993, 166 p. Cet ouvrage est le témoignage véridique de l'enlèvement, en 1889, par une puissante tribu kurde, de Gülizar, jeune fille arménienne, qui, quelques années plus tard, poussera l'«affaire» devant les tribunaux ottomans, à Istanbul.

<sup>55</sup> - Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974*, op. cit. : 32 et 108-109.

### La fuite des non musulmans de Constantinople\*

Années	Musulmans	Non-musulmans	Total
1844	102 532	111 160	213 692 hommes
1857	112 162	124 162	236 092 hommes
1882 (incomplet)	118 535	101 410	381 376
1885	384 410 44%	488 655 56%	873 565 100%
1896	520 190 50,5%	510 040 49,5%	1 030 234 100%
1914	520 434 57%	389 553 43%	909 987 100%

\* Certaines données sont incomplètes (1882) ou ne concernent que les effectifs masculins (1844 et 1857). Ceci n'enlève rien cependant à la nature explicative du tableau.

D'après les recensements de la population établis par le pouvoir ottoman entre 1844 et 1914 in Alexis Alexandris, *The Greek Minority of Istanbul and Greek-Turkish relations 1918-1974*, op. cit. : 50.

La turquification du pays passe aussi par la turquification de l'économie. Le départ de milliers de non musulmans procure aux marchands et entrepreneurs turcs des opportunités gigantesques, à Istanbul comme en Anatolie. Des centaines de commerces et des dizaines d'importantes firmes d'origines grecque et arménienne sont fermés ou abandonnés entre 1922 et 1923. Les biens abandonnés par les seuls Grecs sont estimés équivaloir entre 200 000 et 400 000 livres sterling, tous confisqués par les Turcs en vertu des lois sur l'abandon de la propriété des 20 avril 1922 et 23 avril 1923. Les commerçants chrétiens qui demeurent font souvent, depuis lors, les frais des campagnes pour la turquification de l'économie : la taxe sur le capital (*varlık vergisi*) de 1942, visant à lutter contre l'inflation, aboutit notamment à saigner les entrepreneurs issus des minorités chrétiennes.

Toutes ces communautés sont en outre aujourd'hui repliées sur elles-mêmes : l'anonymat de l'agglomération stambouliote triomphe, avec ses 13 millions d'habitants, banlieues et *gecekondu* (littéralement "maisons bâties en une nuit", autrement dit, bidonvilles) comprises. Chacune d'entre elles possède ses propres lieux de culte et ses écoles confessionnelles (contrôlées par l'État turc), ses associations et ses journaux. Istanbul est aussi et surtout le relais de l'émigration vers la Grèce, l'Europe de l'Ouest et

les États-Unis. Juifs, Grecs et Arméniens de Turquie se sont insérés dans les diasporas déjà existantes. Des structures associatives propres sont actives depuis le début du siècle.

### **Les minorités sans statut**

#### **Les Géorgiens chrétiens**

Les Géorgiens se situent un peu à part. Implantés depuis des générations, ils ne peuvent rivaliser avec l'ancienneté des autres minorités chrétiennes, implantées depuis les premiers temps de la Chrétienté. S'ils avaient été musulmans, nous aurions pu les classer aux côtés des petits peuples réfugiés du Caucase, leur implantation socio-économique étant par bien des aspects similaire. Très peu nombreux, les Géorgiens se fondent aisément dans la population turque.

Cependant, depuis l'effondrement de l'Union soviétique, une nouvelle vague de Géorgiens investit principalement les villes bordant les côtes de la mer Noire, provoquant ainsi l'ire des individus les plus traditionalistes qui voient en ces nouveaux venus une source de perversion et de désordre. Une partie de ces Géorgiens arrive par cars (leur pays étant frontalier avec le nord-est de la Turquie) et exposent à la vente leurs maigres possessions, tentant ainsi de faire face à la flambée des prix dans l'ex-URSS. Plus ou moins organisés, les marchands se regroupent en de simples "bazars" en bordure de mer ou de grandes artères (à Hopa par exemple, première ville frontalière avec la Géorgie), comme en d'importants marchés (à Rize, dans de petites échoppes concentrées dans le centre-ville ; à Trabzon, sous un marché couvert). Les uns ne font le voyage que pour quelques jours, les autres pour plusieurs mois. Parallèlement, d'autres Géorgiens, ou plutôt des Géorgiennes, viennent dans les mêmes villes pour un tout autre commerce : celui de la vente de leurs charmes. Ces changements ne sont pas du goût de tout le monde, et surtout pas du goût des municipalités dont beaucoup sont passées aux mains du *Refah* (parti de la prospérité, islamiste) lors des élections de 1993. Plusieurs maires ont ainsi décidé de fermer certains marchés et plusieurs hôtels abritant des transactions peu recommandables... Il ne faut toutefois pas confondre les marchands géorgiens avec les Russes que l'on voit à Istanbul, notamment dans le quartier d'Aksaray, qui sont également présents pour du "business" mais d'une toute autre ampleur (import-export de vêtements principalement).

Ce que nous entendons donc par minorité géorgienne regroupe, on l'aura compris, ceux d'entre eux socio-économiquement intégrés et durablement implantés. Dans l'immigration en Europe, ces Géorgiens de Turquie demeurent l'un des seuls groupes à ne pas développer de structures propres.

## Les Assyro-Chaldéens

Peuple non sémite de la Mésopotamie, riverains du Tigre et de l'Euphrate, ils parlent une langue sémite. Plusieurs dizaines de millions avant la conquête musulmane du Moyen-Orient, ils ne sont plus aujourd'hui que trois millions sur l'ensemble de la planète - dont la plupart en diaspora - suite aux massacres et à la conversion à l'Islam de beaucoup d'entre eux. On en dénombre plus de 10 000 en Turquie (certaines estimations allant jusqu'à 47 000 personnes), vivant dans la zone frontalière avec la Syrie et l'Irak - pays où ils sont en plus grand nombre (respectivement 250 000 et 1 200 000) - et plus largement dans le Kurdistan turc, également frontalier avec l'Iran où vivent 20 000 Assyro-Chaldéens et l'Arménie (même nombre)<sup>56</sup>. Leur situation géographique rend leur survie plus précaire encore du fait des opérations armées dans cette région. A la différence de leurs frères assyriens nestoriens, nombreux en Irak, et des orthodoxes jacobites vivant en Syrie, les Chaldéens de Turquie se sont raccrochés à l'église catholique orientale unie à Rome au XVIe siècle. Leur langue liturgique est l'araméen oriental de Mésopotamie, dénommé "langue chaldaïque" à la fin du Moyen-Âge en Occident. Elle appartient au groupe des langues sémitiques anciennes comme le babylonien, le phénicien, l'arabe et l'hébreu. Toutefois, elle n'est lue que par un tout petit nombre de lettrés.

En dépit de l'institution du *millet* sous l'Empire ottoman, ils ne vivent guère dans de meilleures conditions en Turquie qu'en Irak ou en Iran. Trois ans après le Traité de Sèvres, le Traité de Lausanne a annihilé toute autonomie politique des Assyro-Chaldéens - comme des autres minorités ethniques, qu'elles soient kurde ou arménienne, que les Turcs accusent de trahison à l'heure du démembrement de l'Empire. Une délégation assyro-chaldéenne présenta au nom du "Conseil national assyro-chaldéen" des réclamations spécifiques à la Conférence de Lausanne, en décembre 1922 et janvier 1923. Trois notes seront adressées à la Conférence dans lesquelles les délégués protestaient contre les revendications des Turcs sur le pays qu'ils tenaient pour leur. Finalement, le Traité de Lausanne, comme par ailleurs le Traité de Sèvres, contient tout au plus des clauses relatives à la protection des minorités non musulmanes : les Assyriens, les Chaldéens, les Syriques jacobites et catholiques, les Arméniens... La Section III ("Protection des minorités", articles 36 à 44) de ce traité en témoigne et l'article 36 érige ces clauses en loi fondamentale. Cependant, les Assyro-Chaldéens reprocheront aux autorités le non-respect de ces clauses.

Entre 1928 et 1932, le mouvement national assyro-chaldéen s'active au niveau international, présente et soumet maintes pétitions à la Commission permanente des Mandats (CPM) de la Société des nations (SDN). Elles exprimaient de sérieuses appréhensions sur le sort qui les attendait dans des contrées affranchies de la tutelle

---

<sup>56</sup> - Chiffres extraits de Joseph Yacoub, "La diaspora assyro-chaldéenne", *L'Espace géographique*, 23 (1), 1994 : 30.



européenne. Mais l'Occident reste sourd aux appels de ses coreligionnaires. Pourtant, force est de constater que jusqu'à aujourd'hui, leur situation est précaire. En Turquie, la minorité assyro-chaldéenne fait l'objet «d'atteintes graves en particulier dans le domaine de la tolérance religieuse» : leurs libertés sont réduites (activités monacales soumises au contrôle préalable des autorités, droit de construire de nouvelles églises non respecté, exclusion *de facto* du service public) et l'instruction religieuse musulmane est obligatoire pour cette minorité chrétienne. En outre, ils sont «régulièrement attaqués par des individus armés et des bandes qui non seulement les déposséderaient de leurs biens, enlèveraient leurs jeunes filles mais pratiqueraient également l'assassinat [et le rapport d'énumérer les identités de 25 Assyro-Chaldéens assassinés en 4 ans], créant ainsi un climat de peur semble-t-il dans le but de les inciter à abandonner leurs villages. Ainsi, depuis 1975, plus de 100 000 Assyro-Chaldéens auraient quitté le pays et il n'en resterait plus que 10 000»<sup>57</sup>. S'ils ne sont pas expressément nommés par le rapport, ces «individus armés» ne sont autres que les Kurdes avec qui ils cohabitent, et ces «bandes» les clans qui structurent la région. Partageant le même espace géographique depuis plusieurs siècles, Kurdes et Assyro-Chaldéens possèdent la même organisation sociale. Le clan fondé sur les liens du sang répond aux besoins de l'élevage et à la sécurité des populations. Chez les Kurdes, le fractionnement en grandes féodalités a été un obstacle à la naissance d'une conscience nationale. Les Chaldéens, au contraire, depuis l'Empire ottoman, étaient en situation de peuple dominé et avant même d'être de tel ou tel clan, ils se définissaient comme chrétiens en opposition aux musulmans. Mais pour un Kurde, toute divergence d'opinion avec un chrétien se transformait, et se transforme parfois encore, en question d'honneur et aboutissait ainsi à inférioriser davantage encore le groupe minoritaire. Sans recours juridique, les solutions étaient simples : en venir aux armes - ce qui impliquait des vengeances de sang - se soumettre ou partir. Soucieux d'une certaine «purification» turco-islamique sunnite, le gouvernement turc n'a pas cherché à retenir les nombreux Assyro-Chaldéens qui ont choisi l'exil. Le concept de «synthèse turco-islamique», si l'on doit ici le définir rapidement, est apparu à la fois en réaction à l'occidentalisation kémaliste et à la fois face aux idéologies de gauche comme le socialisme et le marxisme-léninisme. Il prône un nationalisme turc fortement teinté de religion tout en se démarquant cependant du fondamentalisme islamique. Le Foyer des Intellectuels (*Adınlar Ocağı*) représente ce courant de pensée, aujourd'hui ouvertement dénoncé par les intellectuels de gauche ; toutefois, il reste suffisamment puissant pour inspirer certains médias ou même les manuels scolaires. De toute évidence et bien que défendant les couleurs du kémalisme, les

---

<sup>57</sup> - Extrait de l'Application de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, "La Turquie". Rapport présenté par Monsieur Abdelfattah Amor, Rapporteur spécial, conformément à la résolution 1994/18 de la Commission des

généraux au pouvoir de 1980 à 1983 ont utilisé l'Islam comme rempart anticommuniste, mais un Islam pragmatique et instrumental faisant appel à ce courant. C'est ainsi que les composantes de la mosaïque turque se réduisent de plus en plus à l'éventail turco-musulman, après deux millénaires de présence chrétienne. A l'intérieur même des minorités, les Assyro-Chaldéens, comme les Arméniens, cèdent irréversiblement du terrain devant les Kurdes.

Pour ajouter à ce climat déjà très lourd, les opérations de l'armée turque dans le Kurdistan turc ont pour conséquence de raser les villages (comme les villages chaldéens de Eschy, Bazyan, Hessen ou Betspen, bombardés en 1993) et d'expulser les populations. Enfin, comme les Grecs et les Arméniens, ils ne sont plus représentés politiquement depuis les années 1960. Avant 1960 en effet, toute minorité de 50 000 personnes avait le droit d'élire un député de sa communauté au Parlement turc - aujourd'hui, un député doit représenter au moins 100 000 personnes, si bien que la seule population "représentée" sont les Kurdes.

Beaucoup d'Assyro-Chaldéens se sont réfugiés en Europe, principalement à partir des années 1980. Souvent très actifs en exil, ils sont forts de plusieurs fédérations comme la *Föderation der Syrisch-Aramäischen Vereine in der Bundesrepublik Deutschland* (Fédération des associations syro-araméennes en Allemagne) qui regroupe une trentaine d'associations outre-Rhin, la *Zentralverband der Assyrischen Vereinigungen in Deutschland und europäische Sektionen* (Union des associations assyriennes en Allemagne et sections européennes) qui fut membre du Forum des migrants de l'Union européenne, ou la *Syrische (Aramäische) Föderation der Niederlande* (Fédération syriaque (araméenne) des Pays-Bas). Chacune d'entre elles disposant de son propre organe de presse trilingue (araméen, turc et allemand, néerlandais ou français). Il est à noter que le dialogue existe entre les organisations assyro-chaldéennes et certaines fédérations turques<sup>58</sup>. Plusieurs dizaines d'associations strictement religieuses sont rattachées au diocèse syriaque orthodoxe européen de Glane aux Pays-Bas.

---

droits de l'homme. Conseil Economique et Social, 20 décembre 1994. In : *Hammurabi*, n°6, mars 1995 : 6-7.

<sup>58</sup> - Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, op. cit. : 183.

## L'hétérogénéité des groupes et des pratiques religieuses

Dès l'installation des Turcs en Anatolie, l'Empire ottoman s'ouvrit aux courants spirituels du monde musulman arabophone et persanophone. À partir du XIV<sup>e</sup> siècle, les confréries (*tarikât*) importées commencent à cohabiter avec les confréries autochtones, certaines d'entre elles devant disparaître par la suite (*Zeyniye*). Puis très vite, les premières années du XV<sup>e</sup> siècle sont marquées par un important coup d'arrêt de l'expansion ottomane, suite à la défaite du Sultan Beyazid I<sup>er</sup> devant Tamerlan. Les luttes fratricides pour la conquête du pouvoir ottoman permirent aux courants religieux de se développer silencieusement : les confréries *Mevleviye* et *Safaviya* notamment, nées deux siècles plus tôt, rencontrent dès lors un vif succès parmi les populations anatoliennes. La *Mevleviye*, centralisée à Konya où se trouve le mausolée de Mevlana, essaima en multipliant les *tekke* (couvents) dans de nombreuses villes et en recrutant parmi les couches supérieures de la société. La *Safaviye* (qui donnera son nom à la dynastie iranienne des Séfévides) commence pour sa part à préconiser une action politique révolutionnaire et à passer au chiisme : ses membres sont aujourd'hui connus sous le nom d'Alévis. La *Bektaşîye* a quant à elle joué un rôle considérable dans l'expansion de la puissance ottomane : encouragée par le pouvoir ottoman naissant pour aller à l'encontre du non-conformisme des masses rurales anatoliennes liées à la *Safaviye*, la plupart des janissaires deviennent des *bektaşî*. Une seconde période décisive pour les confréries sera le XVII<sup>e</sup> siècle, au cours duquel elles connaîtront une nouvelle impulsion, certaines se recomposant (*Qadiriya*, *Rifaya*, *Sadiya*) et d'autres entamant leur véritable ascension (*Nakşibendiye*).

Hier comme aujourd'hui, les relations des confréries avec les sphères du pouvoir politique sont parfois ambiguës. S'il y eut toujours des confréries dans le voisinage du pouvoir, les alliances ont varié selon les époques, se maintenant néanmoins dans la mouvance de l'Islam orthodoxe. Lorsqu'il devint évident que le mouvement *bektaşî* s'était rapproché, doctrinalement, de l'alévisme au point de développer un rituel totalement séparé du sunnisme officiel, celui-ci fut de plus en plus marginalisé et accusé de tous les maux. La dissolution du corps des janissaires en 1826 s'accompagna d'une persécution des chefs de la secte jusqu'alors alliés du pouvoir. Mais le coup de grâce sera apporté en 1925 par Mustafa Kemal qui, suite à la révolte de Cheikh Said (confrérie *Nurcu*) et souhaitant faire de la Turquie un État laïc, interdit les ordres religieux et fait confisquer tous leurs biens. Il faudra attendre les années 1950 pour qu'une politique plus libérale à leur égard se mette en place. Les confréries qui ont perduré sont celles qui étaient le plus fortement attachées à l'Islam (*Nakşibendiye*) ou qui étaient particulièrement bien implantées en Anatolie (*Kadiriye*). Ce succès s'explique en partie par l'augmentation

progressive de la politisation et de l'éducation à partir des années 1950, par des conditions économiques difficiles et par une quête identitaire doublée du poids des traditions et de l'importance du lien clanique ou familial. Les *tarikats*, tout en encourageant l'investissement personnel et la croyance individuelle, présentent l'Islam comme une idéologie de protestation, une contre-culture. Si leurs activités sont demeurées souterraines principalement jusqu'à la fin de la décennie 1970, les Nakşibendi et les Kadiri sont surtout restés actifs dans l'Est de la Turquie où ils dispensaient une éducation par le biais des réseaux des *medrese* (écoles coraniques) officieuses.

Puis le coup d'État de 1980, au cours duquel les généraux mais aussi certains intellectuels, juges et administrateurs ont cherché à favoriser l'Islam, plus particulièrement dans son orientation orthodoxe, dans le dessein de contrer les mouvements contestataires de gauche, a considérablement changé la donne. Bien que toujours interdites, les confréries peuvent désormais fonctionner sous la couverture de Fondations (*vakıf*), décrites comme des associations de bienfaisance<sup>59</sup>. Le développement spectaculaire des *vakıf* depuis 1980 correspond à l'idéologie ultra-libérale en vigueur et qui accorde une grande liberté d'action à l'initiative privée afin qu'elle assume une partie des fonctions de l'État. Les premières *vakıf* contemporaines à caractère religieux ont été fondées au début des années 1970 afin de construire des écoles d'imams-prédicateurs (*İmam Hatip*<sup>60</sup>), des écoles coraniques, des facultés de théologie et des centres de recherche. Leur travail de vulgarisation et d'actualisation des sources musulmanes difficilement accessibles pour les non-initiés est fondamental. L'ensemble de ces initiatives, menées par la nouvelle élite musulmane formée dans les années 1950-60, visait à prendre en charge les nouvelles institutions religieuses alors que, depuis le début des années 1950, ces tâches incombaient plutôt à des associations soumises à des contrôles réguliers de l'administration préfectorale allant parfois jusqu'à la dissolution. À l'origine des nouveaux *vakıf* islamistes se trouve l'opposition entre cette intelligentsia musulmane orthodoxe et les idéologies étrangères, principalement le «danger communiste», qu'elle voulait contrer. Il sera d'autre part permis par l'arrivée sur le marché turc, depuis 1983, de sociétés

---

<sup>59</sup> - La loi n°2762 du 5 juin 1935 et celle n°903 du 13 juillet 1967 définissent ces "nouvelles *vakıf*", par opposition aux fondations ottomanes. Fonder une *vakıf* doit notamment s'avérer utile à la collectivité et chacune, même celles couvrant des établissements religieux, dépend de l'État. Cf Faruk Bilici, "Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie : les nouveaux vakıfs", *Revue française de Science Politique*, 43 (3), juin 1993 : 412-434.

<sup>60</sup> - En dépit de la loi sur la standardisation de l'Éducation datant du 3 mars 1924 visant à occidentaliser le pays et à construire un État-nation solide, les *İmam Hatip* ont vu le jour au cours des années 1950, au moment de l'avènement du multipartisme et après l'interdiction en 1954 des *Köy Enstitüleri* (Instituts de village) destinés à former les instituteurs et à combattre l'analphabétisme (1.2.2).



financières arabes et islamiques qui financent, directement ou indirectement, certaines de ces fondations<sup>61</sup>.

Plus de 80% des *vakıf* fonctionnant aujourd'hui ont été créées au cours des années 1970-80. Si elle ne sont pas toutes religieuses, nombre d'entre elles ont apporté un nouveau souffle aux confréries. Une branche stambouliote de la Nakşibendiye a notamment connu, à partir de 1980, un renouveau spectaculaire. Jusqu'alors dissimulée dans l'Islam officiel, cette branche s'est ensuite étendue à l'ensemble du pays et jusque dans la diaspora turque en Europe. Des groupes comme les Nurcu et les Süleymancı ont également renforcé leur implantation. Très vite, les confréries et d'autres mouvements religieux acquièrent une influence croissante dans les champs militaires, gouvernemental et de l'éducation. Mais faire allégeance à une confrérie lorsque l'on appartient au corps de l'Armée en Turquie, alors que celle-ci se veut le principal défenseur de la laïcité, n'est pas sans risque. Les militaires à l'orientation trop religieuse sont régulièrement démis de leurs fonctions. En 1987 notamment, plusieurs centaines d'officiers sont renvoyés pour cause d'appartenance confrérique. En 1996, 98 membres des forces armées sont exclus pour être impliqués dans des activités religieuses fondamentalistes et certains d'entre eux sont accusés d'«activités séparatistes»<sup>62</sup>. En 1997, 73 officiers et sous-officiers sont limogés par le Conseil militaire suprême, la plus haute autorité militaire, pour leurs liens avec des confréries musulmanes<sup>63</sup>. Les autorités ciblent plutôt leurs préférences sur certains courants comme le *Aydınlar Ocağı* (Foyer des Intellectuels) et la synthèse turco-islamique, qui réclament un État autoritaire fondé sur l'ethnicité turque et le sunnisme.

Le rôle des confréries est également visible au sein même des partis politiques. La Nakşibendiye, l'une des confréries les plus conservatrices et qui avait été mêlée aux diverses révoltes contre les réformes d'Atatürk, a joué un rôle important dans la réislamisation de la société turque et dans la formation du MSP, parti islamique turc fondé par Necmettin Erbakan, lui-même membre de la confrérie et, plus précisément, de la branche fondée par le sheikh Halidi Mehmed Zahid Kotku<sup>64</sup>. Beaucoup de Nakşibendi rejoindront ensuite le *Refah* puis le *Fazilet* mais également l'ANAP fondé par Turgut Özal, par ailleurs ancien chef de l'État (1989-93) et lui-même nakşibendi (et premier

<sup>61</sup> - Les principales sociétés sont : Al-Baraka Turkish Finance House (dont les rapports avec la Nakşibendiye, via la famille Özal, sont établis), Bank of Credit and Commerce International, Saudi-American Bank, Faisal Finance Institution, Bank of Bahrein and Kuwait, Yatirim Bankası. Cf Faruk Bilici, "Sociabilité et expression politique islamistes en Turquie : les nouveaux vakıfs", op. cit : 428-429.

<sup>62</sup> - *Turkish Probe*, issue 208, December 13, 1996.

<sup>63</sup> - *Hürriyet*, 05.08.97 ; *Le Monde*, 06.08.97.

<sup>64</sup> - Mort en 1980, Mehmed Zahid Kotku a attiré dans son sillage un cercle de personnes occupant des rôles clés en politique des années 1970-80. Parmi eux, outre Necmettin Erbakan, on trouve Korkut Özal, frère de Turgut, et Mehmet Şevket Eyyi, éditeur du célèbre quotidien religieux *Zaman*.

Premier ministre à avoir effectué le pèlerinage à la Mecque pendant ses fonctions, en 1987). C'est à travers la famille Özal que l'ordre s'est solidement implanté dans les cercles du pouvoir. Le poids de la confrérie est tel que sa défection aux élections municipales de 1989 serait, selon la presse turque, l'une des causes de la défaite de l'ANAP. Inversement, les Bektâsi ont rejoint les Alévis dans l'opposition au pouvoir officiel. Si, comme l'avance Xavier de Planhol lorsqu'il parle de l'expérience anatolienne, «la dimension politique caractérise intrinsèquement les sectes musulmanes»<sup>65</sup>, chacun trouve son compte dans ces alliances.

Le flirt des confréries avec le pouvoir politique ne va pourtant pas sans heurts. La crise identitaire que traverse la Turquie depuis le démantèlement de l'Empire ottoman et, plus récemment, avec l'exode rural commencé dans les années 1960, profite aux confréries qui cherchent à canaliser le malaise d'une partie de la société turque. Des cours de Coran dans les villages aux foyers subventionnés pour étudiants en passant par le boom des universités privées, l'encadrement de la jeunesse par les confréries vise à tirer profit et à combler les lacunes de l'enseignement laïc en formant des cadres administratifs pour l'avenir. Mais la tolérance dont bénéficient ces organisations a au moins une limite, franchie en 1997. Devant le succès grandissant des *İmam Hatip*, le gouvernement de Mesut Yılmaz, pressé par l'Armée, décide de faire passer la durée de la scolarité de 5 à 8 ans, en menaçant de fermeture les écoles religieuses privées. Selon les statistiques du Ministère de l'Éducation révélées par Hikmet Uluğbay, ministre DSP (Parti démocratique de gauche, de Bülent Ecevit) de l'Éducation, les *İmam Hatip* ont enregistré la plus forte progression estudiantine entre 1960 et 1997, le nombre d'écoliers augmentant de 115%, atteignant les 511 502 élèves<sup>66</sup> - chiffres corroborés par d'autres études, universitaires cette fois<sup>67</sup>. L'Armée ne peut plus tolérer cette progression vertigineuse à laquelle elle a

---

<sup>65</sup> - Xavier de Planhol, *Minorités en Islam. Géographie politique et sociale*, Paris, Flammarion, 1997 : 153.

<sup>66</sup> - *Turkish Probe*, issue 239, August 8, 1997.

<sup>67</sup> - La «prolifération» des écoles religieuses est notamment mentionnée dans l'étude de Bahattin Akşit, "Islamic Education in Turkey : Medrese Reform in Late Ottoman Times and *İmam Hatip* Schools in the Republic" in Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey. Religion, Politics and Literature in a Secular State*, London, IB Tauris, 1994 : 145-170. Selon Bahattin Akşit, on compte en 1969, 71 *İmam Hatip* intermédiaires, 30 *İmam Hatip* de niveau lycée et 42 443 élèves ; en 1974, 101+73 écoles et 49 000 élèves ; en 1977, 334+103 écoles et 134 517 élèves ; en 1987, 376+341 écoles et environ 240 000 élèves. Autrement dit, alors que 1 élève sur 37 étudiait dans une école religieuse en 1965, la proportion est ramenée à 1 pour 10 en 1985. Les chiffres de Duygu Bazoğlu Sezer, Professeur de Relations Internationales à l'Université Bilkent d'Ankara, sont néanmoins inférieurs. Il y aurait selon lui en 1970, 40 *İmam Hatip okulları* et 44 000 élèves ; en 1980, 249 écoles et 178 000 élèves ; en 1988, 383 écoles et 290 000 élèves : Duygu Bazoğlu Sezer, "Turkey in the Post-Cold War Era : Evolving Domestic and Foreign Policy. Trends and Challenges", *The Southeast European Year Book 1994-95. Hellenic Foundation for European and Foreign Policy*, Athens, 1995 : 530. Même si les chiffres diffèrent plus ou

pourtant contribué, principalement depuis le coup d'État de 1980. Elle insiste, au moyen de rencontres entre le gouvernement et le Conseil de sécurité nationale (*Milli Güven Kurulu*, MGK)<sup>68</sup> de février à l'été 1997, en faveur d'une réforme de l'éducation, qui n'est pas sans soulever de houleux débats. Le passage de 5 à 8 ans de scolarité obligatoire pose le douloureux problème des classes déjà surchargées<sup>69</sup>, de l'insuffisance du personnel enseignant et des établissements scolaires. La mise en place de la nouvelle loi suppose la création de 150 000 classes, 200 000 enseignants, plusieurs centaines d'écoles à construire d'ici l'an 2000, une série de taxes étant prévue pour contribuer au financement de l'ambitieux projet. Mais surtout, la réforme provoque la colère des députés du *Refah* et, plus généralement, de l'ensemble des sympathisants islamistes. En même temps qu'il tente d'obstruer l'examen du projet de loi, le parti *Refah* organise des manifestations de rue contre la réforme de l'éducation et, surtout, contre la fermeture des *İmam Hatip*. La grande majorité des diplômés des *İmam Hatip* tentent parallèlement de s'opposer démocratiquement aux réformes proposées par le gouvernement de Mesut Yılmaz en organisant des groupes de pression mobilisant 107 organisations non gouvernementales actives dans différents champs, dont l'Association des hommes d'affaires et industriels indépendants (*Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği*, MÜSIAD) et la *Birlik Vakıf* (Fondation de l'Unité) concernant l'éducation. Face à eux, des islamistes radicaux organisaient des rassemblements de protestation, notamment au square Beyazit, à Istanbul. Le gouvernement quant à lui, n'hésite pas à jouer l'intimidation envers les députés de la majorité : Korkut Özal, frère de Turgut et l'une des principales figures de l'aile islamiste de l'ANAP, fortement impliqué parmi les *nakşibendi*, s'est résigné à voter pour la proposition de loi, tandis que Ali Coşkun et Cemil Çiçek, tous deux contre, étaient traduits devant le comité disciplinaire du parti en vue de leur possible expulsion du parti.

Le débat sur la réforme de l'éducation, qui a duré plusieurs mois et a déchaîné les passions politiques, prouve une fois de plus l'importance et l'implication du phénomène religieux et, plus particulièrement, des diverses formes de l'Islam sunnite, dans les plus hautes sphères de la société et du pouvoir en Turquie. On voit bien que l'influence des ordres soufiques est toujours actuelle. Dans les nombreuses régions de Turquie à forte

---

moins sensiblement selon les sources, l'augmentation croissante des écoles religieuses et du nombre de leurs élèves depuis les années 1960 se vérifie amplement.

<sup>68</sup> - Le MGK est présidé par le Chef de l'État. Il est composé du Premier ministre, des ministres des Affaires étrangères, de la Défense, de l'Intérieur ; des commandants en chef de l'armée de terre, de la marine, de l'armée de l'air, de la gendarmerie et du Chef d'état-major des armées.

<sup>69</sup> - Certaines classes accueillent une centaine d'écoliers, qui ne sont de surcroît pas toujours au même niveau. Cette situation se rencontre particulièrement dans le Sud-Est du pays où des écoles ont été fermées (3 500 selon le *Refah*) du fait du conflit qui oppose l'armée aux guerilleros kurdes, mais le contexte est à peine meilleur dans les grands centres urbains comme Istanbul où «il est fréquent de compter 80 élèves par classe», selon Ayşe, une institutrice que nous avons interviewée à Istanbul en juillet 1998.

tradition confrérique (principalement en Anatolie centrale et orientale), les cheikhs ou, chez les Alévis, les *dede*, continuent de remplir leur rôle de leader et d'arbitre. Globalement, les années 1990 marquent l'«âge d'or» des mouvements religieux. Alors que les années 1950-60 ont vu leur renaissance et les années 1980 leur consécration, les années 1990 leur ont permis de s'internationaliser en accédant à la médiatisation (chaînes de télévision, stations de radio, journaux et magazines) et au capitalisme international.

### **Les confréries orthodoxes**

La Turquie fait figure de laboratoire privilégié pour les confréries sunnites. D'après une enquête menée, en 1997, par la Fondation pour les recherches stratégiques (reprise par *Turkish Probe*, issue 213, January 24, 1997), auprès des musulmans sunnites en Turquie, 8,3% des hommes et 7% des femmes déclarent appartenir à une confrérie alors que le taux moyen dans l'ensemble du monde musulman se situe aux alentours des 3%. Il ressort tout particulièrement de cette étude que les membres des *tarikats* sont plutôt actifs et plutôt urbains. Beaucoup sont issus de la première voire de la seconde génération ayant subi l'exode rural et la majorité vivent dans l'Est et dans le Sud-Est du pays alors que les régions égéenne et de Marmara, plus riches et plus développées économiquement, en comptent peu. Ces faits se confirment lorsque l'on voit, toujours selon la même étude, que 24,9% des personnes appartenant à une tribu se disent être membres d'une confrérie, contre 6,9% pour les individus sans appartenance tribale. La même différence se retrouve chez les Kurdes, semble-t-il plus fidèles à une confrérie que les Turcs. Il apparaît donc que les membres des confréries appartiennent aujourd'hui à des classes moyennes et pauvres et aient été victimes des mauvaises conditions de vie dans l'Est de l'Anatolie. Or ce sont justement ces citoyens turcs que l'on retrouve en immigration en Europe. En France, en Allemagne comme dans d'autres pays d'accueil, ils arrivent avec leurs bagages culturels et religieux et exportent les confréries qui se structurent dès les années 1960. Comme nous le verrons plus loin, celles-ci acquièrent en Occident une influence grandissante parmi une population migrante parfois doublement déracinée (la migration hors du pays de référence s'ajoutant à l'exode rural).

### **Nakşibendiye**

Les Nakşibendi composent la confrérie la plus nombreuse en Turquie, née au milieu du XIVe siècle à Boukhara mais qui a essaimé en Inde, en Perse et dans tout l'Empire ottoman. Deux rénovateurs ont nettement contribué à l'évolution de l'ordre : l'indien Ahmad Sirhindî (XIXe siècle) et le kurde Mawlana Khalid (XIXe siècle) qui ont tout deux contribué à imposer la charia avec plus de fermeté en voulant faire de la Nakşibendiye l'un des bras armés de l'Islam. Héritière de l'enseignement de Mawlana



Khalid, la branche turque est aujourd'hui composée de plusieurs groupes distincts chacun fondés par des cheikhs des XIXe et XXe siècles. D'entre toutes les *tarikats*, la Nakşibendiye est celle qui a acquis la réputation et l'image les plus subversives<sup>70</sup>. Les plus extrêmes rejettent par la voix du journal *Ribat*<sup>71</sup> tout ce qui vient de l'Occident, y compris la science, alors que d'autres critiquent son infiltration culturelle et politique tout en restant silencieux sur les relations économiques. Les plus stratèges s'avouent même favorables à l'entrée de la Turquie dans l'Union européenne qui leur garantirait une plus grande liberté d'expression, en particulier grâce à la suppression de l'article 163 du code pénal qui réprime les activités anti-laïques. De même, certains accordent leur soutien à l'ANAP alors que d'autres ne jurent que par le *Refah* puis le *Fazilet*. Cette diversité se retrouve dans leurs sites Web<sup>72</sup> ainsi qu'à travers les publications liées à la confrérie dont les plus significatives sont le mensuel religieux au plus gros tirage, *İslam*<sup>73</sup>, talonné par la revue *Ribat*<sup>74</sup>, puis les journaux féminins *Mektup* (la Lettre)<sup>75</sup>, *Altınoluk*, *Kadın ve Aile* (Femme et famille)<sup>76</sup>, le journal scientifique *İlim ve İnsan* (la Science et l'Homme), ou encore *İnsan ve Kainat* (l'Homme et l'Univers).

<sup>70</sup> - Şerif Mardin, "The Nakşibendi Order in Turkish History" in Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, op. cit. : 121-145.

<sup>71</sup> - Pour une analyse plus détaillée de ce courant, se référer à Sencer Ayata, "Traditional Sufi Orders on the Periphery : Kadiri and Nakşibandi Islam in Konya and Trabzon" in Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, London, I.B. Tauris, 1994 : 223-238.

<sup>72</sup> - <<http://www.naqshbandi.org>>, <<http://www.kotku.com>>, <<http://www.kotku.org.au>>, <<http://www.haqq.com.au/~salam/cosan/>>, <<http://aitco.com/kotku/index.html>>, <<http://aitco.com/islam/index.html>>, <<http://www.aitco.com/~sonuyari/>>, <<http://www.isnet.com.tr/sonmesaj/>>, <<http://www.nfie.com>>, <<http://www.uic.edu/~zam/nfie.html>>, <<http://www.jerrahi.org>>, <<http://www.ashkijerrahi.com/>>, <<http://www.geocities.com/Athens/4044/>>, <<http://www.cco.caltech.edu/~kzehra/joa/who.html>>.

<sup>73</sup> - Pour une histoire et une analyse de ce journal né en 1983 et tiré à 100 000 exemplaires : Ayşe Güneş-Ayata, "Pluralism Versus Authoritarianism : Political Ideas in Two Islamic Publications" in Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, op. cit. : 267-276.

<sup>74</sup> - Pour une histoire et une analyse de la revue : Sencer Ayata, "Traditional Sufi Orders on the Periphery : Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon", op. cit. : 225-239.

<sup>75</sup> - Publié à Konya depuis 1985, *Mektup* n'est néanmoins pas systématiquement classé parmi les journaux nakşibendi, voir notamment l'étude de Feride Acar, "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey : Three Islamic Women's Journals" in Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, op. cit. : 294-299. Il se démarque de *Kadın ve Aile* dans le sens où l'image de la femme y est beaucoup moins passive.

<sup>76</sup> - Publié depuis 1985, il s'agit du plus grand magazine féminin religieux, vendu à 60 000 exemplaires. Son principal combat idéologique se traduit dans un rejet total de tout ce qui est associé à la modernité, à l'occidentalisation et à la laïcité. Cf Feride Acar, op. cit. : 283-290.

## Kadiriye

Fondée au XIIe siècle en Perse par Abdülkâdir Ceylanî ('Abd al-Qâdir al-Jîlânî)<sup>77</sup>, la Kadiriye s'est plus anciennement implantée dans l'Empire ottoman que la Nakşibendiye. Néanmoins, les Kadiri ont acquis moins d'influence et se retrouvent principalement dans les régions côtières de Marmara et de la mer Noire. Davantage tournés vers l'ascétisme que vers la politique, la Kadiriye est considérée, à l'opposé de la Nakşibendiye, comme l'un des ordres les plus pacifiques, se distinguant par la piété, la charité et l'humanitarisme de ses membres. Son influence politique se réduit à l'ex-*Refah* et désormais au *Fazilet* auquel ils apportent leur soutien *via* les journaux *Öğüt* (Conseil) et *İcmal* (Synopsis)<sup>78</sup>.

Les Süleymancı et les Nurcu sont pour leur part des émanations relativement récentes puisqu'elles datent de l'ère républicaine. Toutes deux sont plus ou moins directement issues de la Nakşibendiye, leurs membres-fondateurs provenant de la puissante confrérie.

## Nurculuk

Leur doctrine se réfère aux 130 volumes du texte fondateur *Risale-i Nur*<sup>79</sup> écrit par Said Nursi, mort en 1960. Celui-ci, originaire de Nurs, dans la région de Bitlis où l'ordre Nakşibendi avait, dès avant le XIXe siècle, établi son influence, a été profondément marqué par les parcours de Ahmad Sirhindî et Mawlana Khalid<sup>80</sup>. Pourtant, Said Nursi dira plus tard à ses disciples qu'alors que les membres de sa famille étaient tous Nakşibendi, il prit courageusement position, à l'âge 9 ans, contre eux et contre les gens de son village en quittant le foyer familial pour devenir disciple de Abdülkadir Ceylanî, le fondateur de l'ordre Kadiri. Cet épisode de la vie de Nursi rappelle la pratique de la double appartenance simultanée autorisée par le soufisme. Le caractère rebelle de Said Nursi lui vaudra de nombreuses déconvenues, voguant de *medrese* (école coranique) en *medrese*. Petit à petit, il évolue vers un rejet de la structure sociale du système des Cheikh dans lequel il a grandi, reprochant à ces derniers d'user de leur charisme pour exploiter les

---

<sup>77</sup> - La paternité de la Kadiriye est néanmoins mise en doute par le chercheur Trimmingham qui ne l'attribue pas à 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (cité in Philip Kreyenbroek & Christine Allison (ed), *Kurdish Culture and Identity*, London, Zed Books Ltd, 1996 : 95).

<sup>78</sup> - Pour une histoire et une analyse du journal : Sencer Ayata, "Traditional Sufi Orders on the Periphery : Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon", op. cit. : 239-249.

<sup>79</sup> - Dini konular : <<http://www.stud.uni-bayreuth.de/~a1251/dini.htm>>, Risale-i Nur : <<http://www.nur.org/>>.

<sup>80</sup> - Sur ce point et sur la vie de Said Nursi en général, voir : Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York Press, Albany, 1989, 267 p.

croyants en leur imposant des devoirs religieux. Sa rencontre avec deux disciples de la tradition réformiste qui se développe en Egypte et dans la capitale ottomane à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, son prosélytisme grandissant et sa sympathie pour la cause kurde<sup>81</sup> font de lui la cible des hauts dignitaires religieux traditionnels ainsi que du pouvoir politique. Plusieurs fois arrêté, il passe un tiers de sa longue vie en prison ; déporté vers l'Ouest de la Turquie, il y conquiert de nouveaux adeptes. Un thème central anime sa pensée : mobiliser les musulmans en tant qu'*individus* et membres d'une *communauté* et non en tant que *sujets* d'un *ordre politique*. Le mouvement Nur a acquis ses plus fortes caractéristiques universalistes entre 1950 et 1975, en puisant dans les faiblesses de la République. Cette philosophie suffira à le faire craindre de la jeune République turque pendant plusieurs dizaines d'années. Ce n'est en effet que depuis le coup d'État de 1980 que les œuvres de Said Nursi se vendent librement et que les adeptes de la confrérie ne sont plus inquiétés par la police. Plusieurs revues et au moins un quotidien, *Yeni Nesil*, diffusent leur idéologie qui s'efforce de concilier les principes islamiques et le monde moderne. La charia y est envisagée comme un système souple et la séparation religion/État est admise. Plutôt qu'une confrérie, les Nurcu s'appréhendent en disciples d'une école philosophique qui enseignerait une spiritualité universelle.

Fort de deux millions d'adeptes environ<sup>82</sup>, le mouvement Nur a connu un rapide succès auprès de la population anatolienne comme de l'intelligentsia urbaine. En dépit du caractère monolithique et ardu du texte fondateur de l'ordre, Said Nursi a longtemps veillé à rendre accessible sa philosophie à un large public. Cependant la tendance est à l'intellectualisation graduelle de l'ordre : ses adeptes sont désormais plus éduqués et des professeurs d'université commencent à apparaître dans ses rangs. Leur venue a été mise à profit dans des tentatives de vulgarisation de la science de haut niveau, concrétisées à travers des publications destinées aux moins instruits d'entre les adeptes.

À l'instar de la plupart des groupes religieux, les Nurcu n'ont pas été exempts des scissions qui ont donné naissance à d'autres confréries dont les deux plus importantes sont les İşıkcı et les Aczmendi. Fondé par İşıkcı, dont le nom signifie Lumière, les İşıkcı se sont fait connaître par un certain nombre d'écrits assez populaires, plus accessibles que ceux de Said Nursi, mais à tendance très conservatrice. Le groupe des Aczmendi, "les Misérables", est pour sa part beaucoup plus récent. Il ne se constitue en groupe autonome qu'en 1990, et leur centre se situe à Elazığ. Ses adeptes, entièrement vêtus de noir, se

---

<sup>81</sup> - Suite à la Révolution des Jeunes-Turcs en juillet 1908, Said Nursi envoie en novembre une pétition au Sultan intitulée *L'Est et le Kurdistan*, déplorant le fait que les instituteurs exerçant au Kurdistan ne parlent pas le kurde et proposant que le gouvernement adopte une politique de discrimination positive, comme on l'appellerait aujourd'hui. Said Nursi est également à l'origine de la Révolte kurde de février-avril 1925 qui menaça sérieusement le régime turc. Cette révolte sera suivie de plusieurs dizaines d'autres, dont les plus importantes seront celles de la région du mont Ararat (1927-30) et de Dersim (1936-38).

<sup>82</sup> - *Le Monde*, 13-04-1989.

distinguent par leur conservatisme très strict et leur franchise dans l'affirmation de leur identité et, semble-t-il, de leurs intentions. Aussi, bien que les Nurcu aient acquis une certaine influence politique depuis le début du pluralisme politique des années 1950<sup>83</sup> et depuis les marques de sympathie que Süleyman Demirel, plusieurs fois Premier ministre et actuellement Chef de l'État, leur a apporté, ceux-ci votent aujourd'hui de plus en plus pour le *Refah Partisi* de Necmettin Erbakan et son successeur le *Fazilet. Yeni Nesil*, le quotidien de la confrérie, supporte ouvertement le parti islamiste depuis 1987. Il semblerait également qu'un nombre conséquent de Loups Gris, partisans du MHP de feu Alparslan Türkeş, ait rejoint les Nurcu<sup>84</sup>. Les prises de position des Nurcu, auquel l'arène publique ne fait plus peur, lui ont notamment valu les foudres des marxistes turcs, des kémalistes et d'une partie des libéraux qui lisent dans ce mouvement l'un des courants les plus réactionnaires et l'une des formes obscurantistes les plus dangereuses de la République turque. Une caractéristique que la confrérie partage avec la Nakşibendiye. Néanmoins, si l'on compare le langage adopté par les deux plus importantes revues féminines des deux ordres, *Köprü* (le pont) puis *Bizim Aile* (notre famille)<sup>85</sup> pour les Nurcu et *Kadın ve Aile* pour les Nakşibendi, celui des Nurcu emprunte des outils conceptuels utilisés par les sociétés laïques alors que celui des Nakşibendi ne reflète aucune "compromission".

Face aux groupes évoluant dans la sphère des Nurcu, un personnage qui en est issu semble de plus en plus évoluer en électron libre tout en bénéficiant d'un vif succès renforcé par une médiatisation conséquente : Fethullah Gülen. Connu sous le nom de Fethullah, ce prédicateur ambulante a d'abord rassemblé des masses autour de la chaire des mosquées où il exerce (à İzmir de 1968 à 1972 puis à Erzurum, sa ville natale, de 1972 aux années 1990), représentant l'une des branches les plus dures des Nurcu. Ses disciples estiment le nombre de ses fidèles à un million et demi. Sa popularité et sa renommée ont été gagnées au moyen des quelques 24 ouvrages dont il est l'auteur, des cassettes audio de ses prêches<sup>86</sup> et des 130 cassettes vidéos lui étant consacrées. Il contrôle par ailleurs indirectement certains médias dont le quotidien *Zaman* auquel s'ajoutent 14 magazines comme les turcophones *Sızıntı* et *Yeni Ümit* et l'anglophone

<sup>83</sup> - En 1956, Said Nursi appelle ses disciples à supporter le *Demokrat Parti*. Dans le même temps, le Dr Tahsin Tola, candidat du Parti démocrate, édite la biographie officielle de Said Nursi.

<sup>84</sup> - *Yeni Yüzyıl*, 18-01-1995.

<sup>85</sup> - Cf Feride Acar, "Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey : Three Islamic Women's Journals" in Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey*, op. cit. : 290-294.

<sup>86</sup> - Voir aussi son site Web : <<http://pcwww.uibk.ac.at/s06user/csaa478/>>. Pour une analyse du discours et de la gestuelle de ses prêches voir Esra G; Özyürek, "Feeling Tells Better Than Language" : Emotional

*Fountain*, la chaîne de télévision STV Samanyolu et deux stations de radio. Ses 90 fondations, 103 écoles privées et 211 firmes en Turquie ainsi que ses centres d'éducation, universités, stations de radio, hôpital et crèche à l'étranger (non seulement destinés aux immigrés en Europe et en Amérique du Nord, mais aussi aux turcophones d'Asie centrale ou encore aux musulmans moyen- et extrême-orientaux et africains) sont financés par des organisations religieuses telles que les assurances Işık ou Asya Finance ainsi que par les dons de généreux hommes d'affaires ou de firmes dans le giron nurcu. Le montant de la gestion des écoles de Fethullah équivaldrait pourtant, selon le député Çevik Bir<sup>87</sup>, à non moins de dix fois le budget annuel du Ministère de l'Éducation turc... La participation des hommes d'affaires turcs est particulièrement visible dans les pays d'Asie centrale où la communauté de Fethullah Gülen en a fait venir un nombre conséquent. Au Turkmenistan par exemple, sur 680 compagnies établies depuis l'indépendance en 1991, 186 sont turques (alors que 80 ont été créées par les Iraniens frontaliers et 30 par des Américains). Les écoles nurcu ouvertes au Kazakhstan sont ainsi financées par des businessmen originaires d'İzmir alors que les huit "high schools" et l'Université de la confrérie créées au Turkmenistan sont financées par des hommes d'affaires d'Ankara<sup>88</sup>. On commence à trouver des diplômés des écoles de Fethullah Gülen aux postes clé de décision de ces pays : le ministre de l'Éducation du Turkmenistan est l'un d'entre eux. La politique éducationnelle du mouvement de Fethullah demeure sa stratégie majeure à l'étranger où elle ne subit pas les contraintes qui subsistent dans la Turquie laïque. D'autre part, les hommes d'affaires turcs d'obédience nurcu ou nakşibendi consacrent une part de leur fortune à la restauration des tombes d'importantes figures religieuses et confrériques en Asie centrale (mausolée de Sultan Sencer, de Hoca Yusuf Hamedani, de Bureyda el-Eslemi...).

L'Islam défendu par Fethullah Gülen ne ressemble pas à celui évoqué par les autres courants sunnites en Turquie. D'une part, le leader tient à se démarquer du *Refah* qu'il accuse d'être un parti ne mobilisant que des contestataires et non des hommes de foi<sup>89</sup>. Son soutien ne va pas non plus aux autres organisations religieuses qui croient en une communauté de croyants (l'*Ummah*) alors que les motivations de Fethullah sont beaucoup plus nationalistes. C'est précisément cet aspect nationaliste, exempt de liens avec les réseaux islamiques internationaux, qui aurait conduit, selon certains médias

---

Expression and Gender Hierarchy in the Sermons of Fethullah Gülen Hocaefendi", *New Perspectives on Turkey*, n°16, Spring 1997 : 41-51.

<sup>87</sup> - *Turkish Probe*, issue 273, April 5, 1998.

<sup>88</sup> - Les données chiffrées proviennent de *Turkish Probe*, issue 282, June 7, 1998. Voir aussi Nur Dolay, "Comment les hommes d'affaires turcs ont conquis l'Asie centrale", *Les Cahiers de l'Orient*, "Asie centrale", n°41, 1er semestre 1996 : 145-149.

<sup>89</sup> - Interview de Fethullah Gülen dans *Turkish Probe*, issue 243, September 5, 1997 & issue 273, April 5, 1998.

turcs<sup>90</sup>, à son succès grandissant - ce qui semble quelque peu douteux au vu de la masse de ses financements. Néanmoins, il est certain que l'orientation nationaliste prise par Fethullah s'avère être une stratégie payante au niveau de ses relations avec les hautes sphères du pouvoir civil et surtout militaire. Bien que la plupart des cercles islamistes aient, ces récentes années, souffert de la pression exercée à leur encontre par le gouvernement turc lui-même pressé par l'armée, le groupe de Fethullah Hoca n'a pas été concerné par de telles mesures contraignantes. L'image modérée dont bénéficie Fethullah et l'idéologie islamo-nationaliste à laquelle il adhère lui ont épargné les plus sévères résolutions du MGK et les rapports du MİT (*Milli İstihbarat Teşkilati*, services secrets turcs) se bornent à le présenter comme l'un des plus importants contacts de la CIA dans la région<sup>91</sup>.

Le prosélytisme nurcu n'a pas oublié les travailleurs immigrés turcs en Europe où la confrérie fonctionne selon un cadre moderniste sachant poser des limites à son contenu islamique traditionnel. Si l'Islam se veut adapté au monde moderne et occidental dont les migrants ont intériorisé certaines règles, l'aspect nationaliste demeure, notamment chez les partisans de Fethullah. En Europe, Fethullah Gülen dispose notamment d'une école de langue en Allemagne, de deux centres d'éducation en Allemagne et aux Pays-Bas, de deux fondations aux Pays-Bas et en Suisse, d'une station de radio en Suisse et d'une crèche en Allemagne.

### **Süleymancı**

Émanation de la Nakşibendiye à laquelle son fondateur, Süleyman Hilmi Tunahan, appartenait, les Süleymancı disposent de leur propre recueil, le *Kur'-an-harf ve Harekeleri* (le Coran, les lettres et leur vocalisation). Essentiellement fondé sur le culte, le mouvement adopte les croyances les plus dures de la Nakşibendiye en s'efforçant d'établir un régime conforme à la Charia. Ils demeurent partisans de la restauration d'un État théocratique en Turquie et d'une application rigoureuse de l'Islam perçu comme un tout à caractère immuable. Leur organisation, très bien hiérarchisée et centralisée, laisse place à une double structure : d'une part, un cercle fermé, accessible aux seuls membres de l'ordre, où la progression se fait selon le mode initiatique ; d'autre part, un cercle ouvert, destiné à tout musulman désireux d'en faire partie, où se pratique un prosélytisme islamique. Néanmoins, sa diffusion s'est principalement faite, à partir de 1950, dans les provinces d'Anatolie occidentale. Le caractère hermétique de l'ordre et son hostilité

---

<sup>90</sup> - Cf l'article de Enis Berberoğlu, *Hürriyet*, 31 mart 1998.

déclarée envers le régime républicain - y compris envers toutes les institutions religieuses - font des Süleymanî la confrérie la plus controversée en Turquie. Leur implication croissante et quelque peu paradoxale dans la sphère politique et tout particulièrement aux côtés du DYP et de l'ANAP dont certains députés appartiennent à l'ordre, attisent leurs frictions avec les autres groupes religieux.

Avec l'explosion du nombre de *vakıf*, les Süleymanî disposent de plusieurs centaines d'écoles coraniques dans toute la Turquie, constituées grâce à l'apport financier de grands commerçants anatoliens et stambouliotes mais aussi grâce aux collectes effectuées parmi les travailleurs turcs en Europe occidentale. L'ordre s'est en effet fortement développé en Allemagne à partir des années 1962-63 en proposant des cours coraniques et en ouvrant des mosquées dans le but d'accueillir les ouvriers turcs immigrés religieusement isolés. En France, en Autriche, en Belgique, au Danemark, aux Pays-Bas, en Suède, en Suisse, en Allemagne et aux États-Unis, leurs activités sont encadrées par les *İslam Kültür Merkezleri* (Centres culturels islamiques), eux-mêmes coordonnés par l'*Avrupa İslam Kültür Merkezleri Birliği* (Union des centres culturels islamiques en Europe) dont le siège se trouve à Cologne. Soutenus par des membres du gouvernement turc et par certains représentants de la Turquie en Europe et, plus précisément, en Allemagne, ces centres ont proliféré au cours des années 1980, s'approchant parfois des organisations fascistes d'Alparslan Türkeş. C'est en grande partie pour contrer les activités de ce groupe islamiste que l'État turc, à travers la Direction des Affaires religieuses (*Diyanet*), a commencé à envoyer, avec près de dix ans de retard, des fonctionnaires religieux en Allemagne puis, peu après, dans les autres pays d'Europe.

Les ordres mystiques ont longtemps fait le lien avec les pays anciennement sous domination ottomane. Longtemps favorisée par le pouvoir ottoman, la Bektaşîya s'est particulièrement bien implantée dans les régions balkaniques où l'Empire ottoman l'a utilisée comme un instrument de sa domination, multipliant les *tekke* de derviches dans les villes comme dans les campagnes. Jusqu'à la Seconde guerre mondiale et la restriction des possibilités de voyage dans les pays d'Europe de l'Est, les cheikhs souhaitant recevoir une solide formation religieuse se dirigeaient habituellement vers la Turquie<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> - Rapport du MİT de décembre 1996, cité dans *Briefing*, Issue 1186, March 30, 1998. Le quotidien *Cumhuriyet*, qui publie régulièrement des articles sur les activités de Gülen, tire les mêmes conclusions.

<sup>92</sup> - Cf Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (éd.), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996, 711 p. ; *Les ordres mystiques dans l'Islam. Cheminements et situation actuelle*, Paris : EHESS, "Recherches d'histoire et de sciences sociales", 1985, 324 p. ; Alexandre Popovic, *Les musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986, 493 p.

Aujourd'hui, les confréries fortement implantées en Turquie se retrouvent également dans les pays turcophones d'Asie centrale où certaines d'entre elles sont nées. La Nakşibendiye et la Qadiriya y sont particulièrement bien représentées et leurs activités sont parfois menées au grand jour. La pratique de la double appartenance simultanée dans les pays d'Asie centrale a d'autant plus contribué à maintenir les ordres religieux en activité que ceux-ci pouvaient entrer dans la clandestinité plus facilement qu'en Europe de l'Est. Après la chute de l'Union soviétique, les fondations nurcu sont les premières structures islamistes turques à établir des relations avec les Républiques turcophones d'Asie centrale. Leurs activités varient de la sphère médiatique (publication de journaux locaux, émissions de télévision) à la sphère culturelle (organisation de voyages) et de l'éducation (venue d'étudiants en Turquie, ouverture de lycées en Asie centrale). Les Nurcu, et notamment Fethullah Gülen, bénéficient en outre de liens privilégiés avec des hommes d'affaires et des firmes basées en Asie centrale. En Chine également, ces *tarikât* ont maintenu leur influence auprès des Chinois musulmans. Si l'on s'en tient aux développements récents de la religion musulmane en Chine, l'ère des Qing, au début du XXe siècle, s'avère décisive dans le sens où les échanges commerciaux entre la Chine et l'extérieur s'accroissent significativement. De nombreux commerçants musulmans voyagent vers les pays du Moyen-Orient et diffusent à leur retour des idées qui contribuent à dynamiser les organisations religieuses, notamment parmi les Hui<sup>93</sup>. Aujourd'hui encore chez les Hui, la personnalité officielle la plus notable est un cheikh nakşibendi. Cette percée religieuse toute relative a bien entendu aussi profité aux autres minorités musulmanes de Chine et notamment aux turcophones comme les Ouïgours du Xinjiang. Déjà profondément marqué par le soufisme, le Xinjiang était, jusqu'au début du XXe siècle, en partie gouverné par des dynasties de khôja dont leur généalogie les apparentait à des saints<sup>94</sup>. Bien que le pouvoir des responsables religieux ait ensuite été affaibli par les autorités chinoises, certaines fondations religieuses et mosquées n'ont cessé de fonctionner jusqu'à leur réouverture dans les années 1980. Les confréries semblent avoir toujours joué un rôle considérable, les sheikhs disposant de très puissantes fondations.

La rupture des confréries nouvelles que sont les Nurcu, les Fethullahcı et les Süleymancı se lit dans les pratiques du recrutement des adeptes. Non plus fondé sur la tradition familiale, l'allégeance se fait désormais de façon individuelle et volontaire. Une

---

<sup>93</sup> - Les Hui sont l'une des 10 nationalités chinoises comprenant des musulmans. Ils représentent plus de la moitié des musulmans de Chine et l'on retrouve leurs membres dans chaque province chinoise. De nombreuses organisations Hui ont fleuri dans les trois premières décennies du XXe siècle, supportées alors par plus d'une centaine de publications. Cf Dru C. Gladney, *Muslim Chinese. Ethnic Nationalism in the People's Republic*, Harvard University Press, 1996, 481 p.

<sup>94</sup> - Cf CEMOTI, *Les Ouïgours au vingtième siècle*, n°25, 1998 : 1-192.



partie de la Nakşibendiye ayant favorisé l'adhésion individuelle plutôt que l'adhésion communautaire, le soufisme connaît un second souffle. La grande force de ces confréries, comme le remarque Olivier Roy<sup>95</sup>, est qu'elles recrutent aussi bien parmi les Turcs que parmi les Kurdes (Said Nursi était kurde). Les confréries maintiennent ainsi des liens trans-ethniques alors qu'ailleurs, le discours politique nationaliste tend à devenir la norme. Un autre facteur positif pour le développement des ordres mystiques est leur exportation en Europe, véhiculés par les migrants. Certaines confréries tirent un important profit de cette extension dans la mesure où elles sont parfois plus libres de recruter des fidèles et où d'importantes sommes d'argent sont potentiellement disponibles.

### **Les confréries hétérodoxes et l'alévisme**

Il n'est pas facile de nommer les confréries hétérodoxes dans leur ensemble. Si actuellement, le terme le plus souvent employé par les chercheurs est celui d'alévisme, celui-ci s'avère en partie erroné, imprécis et incomplet. La désignation "alévi", en effet, est récente dans la mesure où elle n'a été rapportée à tous les chiites anatoliens qu'à partir du XIXe siècle. Elle est aussi employée en Syrie ("Alaouites") et, en Iran, elle correspond aux Ahl-e Haqq pour désigner les sectaires d'un Islam non-conformiste et considéré comme extrémiste. La raison de la diffusion de ce terme est due au sens péjoratif pris par le terme traditionnel de Kızılbaz (aux origines elles aussi floues), partisans des premiers Safavides, témoignant la stigmatisation de ceux-ci par les orthodoxes et les traditionalistes. Signifiant littéralement "tête rouge", ce sobriquet évoque à la fois les partisans au bonnet rouge de Cheikh Haydar et de son fils Châh İsmâil qui participèrent aux révoltes de la communauté kızılbaz de l'Anatolie ottomane (notamment lors de la bataille de Çaldıran, en 1514) et l'accusation d'inceste rituel et de pratiques sexuelles dévoyées que portent les sunnites contre les Alévis. Ces accusations sont les mêmes pour la communauté Tahtacı, nomades bûcherons hétérodoxes des forêts du Taurus, victimes de calomnies et d'attaques motivées par la relative liberté des relations entre hommes et femmes. Les Çepni, «paysans sans terre»<sup>96</sup> anatoliens, sont eux aussi englobés par le terme Kızılbaz. La terminologie utilisée pour définir les différents groupes hétérodoxes en Turquie témoigne donc d'une grande confusion quant à l'identification de ces groupes aux frontières parfois floues à force d'être en interaction. Dans la Turquie actuelle, il est intéressant de voir que le terme "Alévi" tend à prendre le même sens péjoratif que le terme "Kızılbaz" et se confond même parfois avec le mot "Kurde" dans son aspect gauchisant.

---

<sup>95</sup> - Olivier Roy, *Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale*, Paris, Les cahiers du CERI, n°16, 1996 : 37-41.

Un autre groupe religieux hétérodoxe, celui des Bektaşi, est parfois désigné sous le qualificatif "Alévi", à l'indignation de ses membres qui ont conscience de leurs croyances et de leurs pratiques quelque peu différentes. Pourtant, forcés à la clandestinité face à une répression étatique puissante qui voulait combattre le chiisme<sup>97</sup>, les Kızılbaş se sont infiltrés, durant la période ottomane, dans les confréries existantes, y adhérant ou même en infléchissant les croyances. La Bektaşiye, initialement implantée dans les villes, semble ainsi avoir nettement été influencée par l'alévisme populaire et plutôt rural alors que l'hétérodoxie ne faisait pas partie de son patrimoine initial. Inversement, les Alévis Tahtacı refusent l'allégeance aux Bektaşi tout en se référant aux livres saints de l'ordre. De plus, la représentation du monde et l'organisation de la hiérarchie spirituelle sont presque identiques<sup>98</sup>. Les Alévis ont de même influencé la Mevleviye, principalement au cours du XXe siècle. D'une manière générale, l'alévisme s'est reflété sur l'ensemble des confréries hétérodoxes présentes en Anatolie, bien que celles-ci aient toutes gardé des caractéristiques propres. Idéologiquement distinctes les unes des autres, ce que l'on désigne aujourd'hui comme les communautés alévies sont reliées entre elles par quelques liens matériels et spirituels, tout en vivant avec leurs traditions, leurs organisations, leurs lois propres et un système particulier d'initiation.

### **Bektaşiya**

Le bektachisme, doctrine héritière du qalendérisme et fondée par Hacı Bektaş Veli, est véhiculée en Anatolie à partir du XIIIe siècle. Elle connaît une véritable expansion au début du XVIe siècle lorsque la confrérie se divise en deux branches aux directions spirituelles et temporelles distinctes : les Babağan, qui sont les seuls musulmans à prôner le célibat, et les Sofiyan, dirigés par la famille des Çelebi. Le lien de l'ordre religieux avec l'armée et le corps des Janissaires explique la position privilégiée des Bektaşi dans l'Empire ottoman. Ils avaient très probablement pour mission de canaliser et d'organiser, sous contrôle gouvernemental, les masses populaires pratiquant un Islam non-conforme, à savoir principalement les Kızılbaş. Après la suppression de ce corps d'armée et au

---

<sup>96</sup> - Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires. Les Çepni, paysans sans terre du méandre*, Université Paris 10 Nanterre, Thèse d'ethnologie, ss dir Eric de Dampierre, 1977, 289 p.

<sup>97</sup> - Bien que les constructions dogmatiques et les pratiques rituelles des Alévis soient éloignées de l'Islam chiite officiel, l'alévisme n'en est pas moins un mouvement hétérodoxe populaire, fondé sur la croyance aux manifestations de la divinité dans la personne humaine.

<sup>98</sup> - Sur ces aspects, voir Jean-Paul Roux et Kemal Özbayrı, *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale. Contribution à l'étude des représentations religieuses des sociétés turques d'après les enquêtes effectuées chez les Yörüks et les Tahtacı*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1970 : 95-107 ; Irène Melikoff, "Le problème Kızılbaş", *Turcica*, n°6, 1975 : 49-67.

moment du démembrement de l'Empire ottoman, la Bektaşiya semble avoir joué un rôle dans la diffusion des idées révolutionnaires jeunes-turques dans la mesure où leurs *tekke* servaient de lieux de réunion aux jeunes intellectuels. Dans la Turquie actuelle, des groupes importants comme les Alévis se réclament de Hacı Bektaş et des Çelebi.

Son plus grand problème réside dans sa marginalisation à la fois face au sunnisme et au chiisme. Il est rapporté que Hacı Bektaş entretenait de bonnes relations avec Mevlânâ Djelâl al-Dîn Rûmî, fondateur de la Mevleviye, et qu'il était "bon musulman", bien que ne respectant pas à la lettre la loi du Prophète ni les cinq prières quotidiennes<sup>99</sup>. Originellement rattachée à l'orthodoxie sunnite, la Bektaşiya, au contact de l'alévisme anatolien qu'elle avait pour charge de contrer, s'est peu à peu imprégnée d'éléments hétérodoxes au point de développer un rituel totalement séparé du sunnisme officiel et de se rapprocher de l'alévisme rural sans toutefois s'y confondre. À l'inverse du bektachisme dont le caractère urbain confère fluidité et anonymat, l'alévisme rural ne cache pas son hétérodoxie : les villages alévis ne semblent jamais avoir été mixtes, ni dans les régions occidentales et méridionales de l'Anatolie où les Alévis sont peu nombreux<sup>100</sup> et encore moins au Centre et à l'Est du pays où plusieurs dizaines de villages alévis forment parfois une continuité géographique absolue.

### **Mevleviye**

La Mevleviye est, avec la Bektaşiya, le seul ordre de derviches qui ait su mettre en place un fort pouvoir central. L'ordre mevlevi fut fondé au XIe siècle par Mevlânâ Djelâl al-Dîn Rûmî mais structuré par son fils le Sultan Veled dans un esprit assez différent. Le propre fils de Veled, Ulu Arif Tchelebi, voudra à son tour contribuer au fonctionnement de l'ordre en s'opposant à son père pour mieux rejoindre les enseignements de son grand-père. Il fonde la branche *Chemsi*, connue pour son opposition ouverte à la charia et son caractère fortement hétérodoxe, alors que Veled mène la branche *Veledi*, en accord avec les commandements de l'Islam. Le caractère élitiste et aristocratique de la confrérie a contribué à la faire accepter par le Palais et plusieurs sultans ont même appartenu à la confrérie (Selim III, Mehmed Rechâd V). Jusqu'au XXe siècle, les deux courants étaient représentés dans les *tekke* mais depuis l'interdiction des confréries, l'influence des Alévis est de plus en plus forte au sein de la Mevleviye.

---

<sup>99</sup> - Irène Melikoff, "Le problème Kızılbaş", op. cit. : 52.

<sup>100</sup> - 2 à 3% de la population totale, entre la mer de Marmara et la Cilicie, selon Xavier de Planhol, op. cit. : 153. Leurs villages sont le plus souvent isolés, sans liens géographiques apparents entre eux. Cette dissémination est accentuée par l'existence de groupes de semi-nomades Tahtacı, charpentiers alévis exploitant depuis plusieurs siècles les forêts du Taurus (Cf Jean-Paul Roux et Kemal Özbayrı, op. cit., 408 p).

## Alévisme

À la différence des confréries orthodoxes, l'alévisme (Kızılbâş, Tahtacı) a toujours été la bête noire du pouvoir, ottoman comme turc. Des croyances et surtout des pratiques religieuses dissemblables les ont toujours opposées aux sunnites. Les Alévis, en effet, ne se rendent pas à la mosquée, ne prient pas cinq fois par jour, ne jeûnent pas pendant le ramadan (mais au contraire, pendant le mois de *muharrem* commémorant le martyr de Hüseyin à Kerbala), négligent les grandes fêtes de l'Islam, boivent de l'alcool et organisent des fêtes secrètes (l'*ayin-i cem*) au cours desquelles hommes et femmes se côtoient librement<sup>101</sup> - ce qui suffit amplement à susciter les calomnies.

Depuis le pluripartisme qui a permis la percée de courants intégristes largement minoritaires et le renouveau religieux qui s'est manifesté progressivement à partir de la victoire électorale du Parti démocrate en 1950, l'antagonisme s'est accentué entre sunnites et alévis. Le chiisme anatolien, à mesure que la pression de l'orthodoxie augmente, s'organise pour sa défense. L'une des premières manifestations de la prise de conscience alévie (et chiite en général) est l'organisation, en 1964, d'un festival désormais annuel à Hacı Bektaş, petite ville d'Anatolie centrale renfermant jadis le *tekke* du saint<sup>102</sup>. Calqué sur le festival des mevlevi de Konya, le festival alévi-bektaşî se présente initialement comme un rassemblement culturel, avant que certains groupes n'en profitent, à partir des années 1970, pour faire de l'agitation politique. Des pièces de théâtre mettant en scène la vie de Pir Sultan Abdal, grand poète alévi exécuté par pendaison à Sivas, exaltent alors la lutte contre un pouvoir central tyrannique ; des affiches représentent Hacı Bektaş en champion de la lutte contre le fascisme ; des chanteurs se spécialisent dans les chants révolutionnaires ; des conférences et tables rondes laissent libre cours aux interprétations politiques. D'autres événements marquant la prise de conscience alévie vont accélérer l'histoire. La création, tout d'abord, en 1966, d'un bimensuel politique et culturel nommé *Cem*, entièrement voué à la défense de l'alévisme et s'attaquant, en particulier, aux deux organisations islamistes très actives que sont les Nurcu et les Süleymancı, qu'elle accuse de noyauter l'appareil politique et religieux du pays. La naissance, quelque mois plus tard, du *Birlik Partisi* (Parti de l'Unité), qui suscite un vif intérêt chez les Alévis, ses dirigeants étant des personnalités du chiisme turc. Bien que son attrait fut vite estompé par son attachement à la doctrine officielle de l'État qui provoqua des luttes intestines et sa

---

<sup>101</sup> - Sur le déroulement de l'*ayin-i cem*, voir Irène Melikoff, "La cérémonie de l'*ayn-i djem* (Anatolie centrale)" in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (éd.), *Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995 : 65-68.

<sup>102</sup> - Sur le déroulement du festival, voir John David Norton, "The Development on the Annual Festival at Hacıbektaş 1964-1985" in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (éd.), *Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, op. cit. : 191-200.

dissolution en 1980, le *Birlik Partisi* fit l'effet d'un électrochoc de plus pour les sunnites. Pour eux désormais, l'alévisme devient un sujet de préoccupation majeur, non seulement parce qu'il est perçu comme une hérésie mais parce qu'il semblait constituer un terrain favorable aux idées de gauche ainsi qu'au séparatisme ethnico-religieux. La conjonction, dans certaines régions, de l'alévisme et du kurdisme rend la situation encore plus redoutable à leurs yeux. Le souvenir de la révolte des Kurdes alévis du Dersim, en 1920-21, contre le pouvoir kémaliste et celle de 1937-38<sup>103</sup> est trop frais dans l'histoire de la Turquie pour ne pas penser au potentiel explosif de la situation. Le paroxysme de la violence se situe dans les années 1978-80 qui ont été le théâtre de troubles sanglants opposant les deux groupes, le tout sur fond de combat politique qui devait se solder par le coup d'État du 12 septembre 1980, les Alévis soutenant traditionnellement les courants de gauche. Les mouvements de population et l'urbanisation sauvage faisaient cohabiter dangereusement les deux groupes dans les habitats sommaires et provisoires (*gecekondu* : "maison bâtie en une nuit") des nouvelles banlieues si bien que de sérieux troubles éclatèrent dans de nombreuses villes du Centre-Est et du Sud-Est de l'Anatolie (Malatya, Sivas, Elazığ, Kahramanmaraş, Çorum, Yozgat, Fatsa et même İzmir, où les usines Tariş sont le théâtre de grèves et d'affrontements). L'épisode le plus dramatique se déroula en 1978, lorsque des sympathisants du MHP, parti d'extrême-droite d'Alparslan Türkeş, et des fondamentalistes religieux partisans du MSP, parti de Necmettin Erbakan, ont abattu plusieurs centaines d'Alévis dans les rues de Kahramanmaraş. L'événement le plus extraordinaire fut la constitution d'une «commune libre» à Fatsa, seulement démantelée en juillet 1980 par les forces de l'ordre, appuyées d'unités d'infanterie et de commandos de parachutistes<sup>104</sup>. L'essor de l'enseignement religieux et l'adoption de plus en plus évidente par les autorités étatiques d'une idéologie turco-islamique sunnite n'ont pas contribué à apaiser les esprits. En témoignent les événements de Sivas où, en juillet 1993, des extrémistes sunnites et de droite mettaient le feu à l'hôtel dans lequel se réunissaient des intellectuels alévis et/ou de gauche à l'occasion d'un colloque, provoquant la mort de 37 personnes. Second événement-clé : en mars 1995, le quartier de Gazi, dans l'agglomération stambouliote, est le théâtre de violents affrontements qui aboutiront à l'instauration de la loi martiale durant 4 jours. L'Armée y est envoyée pour contrer une

<sup>103</sup> - Pour le soulèvement de 1920-21, voir Hans-Lukas Kieser, "Les Kurdes alévis face au nationalisme kémaliste. L'alévité du Dersim et son rôle dans le premier soulèvement kurde contre Mustafa Kemal (Koçkiri, 1919-21)", *Middle East Research Associates* (Amsterdam), Occasional Paper, n°18, July 1993, 32 p. Pour celui de 1937-38, voir David Mc Dowall, *A Modern History of the Kurds*, London, I.B. Tauris, 1996 : 207-209.

<sup>104</sup> - Fatsa, petite ville située sur le littoral de la mer Noire, instaure, en 1979-80, des "comités populaires", véritables autorités parallèles élues par le peuple et fonctionnant sous l'égide de la municipalité de la ville. L'armée et la police seront accompagnés d'individus cagoulés pour "nettoyer" la

manifestation alévie réclamant justice à la suite du sombre assassinat d'une vieille personnalité alévie. On comptabilisera à l'issue de cet assaut plus de vingt morts et de 250 blessés. Aujourd'hui encore, les coupures intempestives d'électricité suivies d'arrestations, les perquisitions, les contrôles d'identité, les incitations à la délation, les chantages, les démonstrations de force policières et autres intimidations à l'arme à feu font encore partie du quotidien de ce quartier d'Istanbul.

À la recherche d'une nouvelle existence, beaucoup d'Alévis ont participé à la vague d'émigration contemporaine du coup d'État de 1980, qui les a conduit en Europe occidentale. D'appartenance turque ou kurde, les migrants alévis n'ont pas développé, jusqu'à la fin des années 1980, d'associations propres. Ce sont les événements de Gazi et de Sivas qui contribuent à la naissance puis à la radicalisation du mouvement alévi en Europe où les premières associations sont créées au cours de la décennie 1990.

### **Les Yezidis**

Les Yezidis, dont la quasi-totalité sont kurdes et parlent le kurmancî, appartiennent à une secte implantée en Turquie ainsi que dans les pays limitrophes (Arménie, Géorgie et Azerbaïdjan, Syrie, et surtout Irak). Le fondateur de l'ordre, Cheikh 'Adi, est né dans l'actuel Liban et a étudié à Bagdad avant de s'installer dans les montagnes de Hakkari, au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Implanté aux confins de la Turquie, de l'Irak et de l'Iran, au cœur du Kurdistan, la plupart de ses disciples furent des Kurdes. Pour différentes raisons, les Yezidis ont eu à subir de nombreuses persécutions tout au long de leur histoire. Les répressions menées au XIX<sup>e</sup> siècle par les autorités ottomanes furent particulièrement sanglantes. De plus de 500 000 Yezidis au siècle dernier, leur nombre total chute autour de 150 à 200 000 selon les sources dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. La Turquie comptait encore près de 10 000 membres jusque dans les années 1980, date à laquelle leur situation s'est encore détériorée.

Comme les Alévis, les Yezidis souffrent du dénigrement et, parfois, des attaques de leurs voisins sunnites. Comme eux, ils sont accusés d'organiser des «orgies» lors de leurs cérémonies religieuses où hommes et femmes se réunissent dans les mêmes pièces. L'incompréhension porte également sur la vénération que les Yezidis portent à l'Ange Paon (ou l'Ange Coq) (Melek Tawus), leader d'un groupe de sept êtres saints auxquels Dieu a confié la gestion du monde. Il est très significatif de rencontrer aussi Malek Tawus chez les Ahl-e Haqq en Iran et de savoir que le coq, et surtout le coq blanc, est un objet de vénération chez les Alévis. Les Yezidis, dont on ignore certaines de leurs origines, auraient eux aussi des éléments en commun avec les autres ordres hétérodoxes en Turquie et en Perse. Outre l'idée que le monde est dirigé par sept Anges semi-divins, d'autres

---

ville. Süleyman Demirel, alors Premier ministre, déclare après cette opération de force qu'il était obligé

croyances et pratiques chamaniques, comme l'adoration de l'eau et du feu, du soleil et de la lune, contribuent à l'image négative du yezidisme dans la région. Le mélange de pratiques d'origines paienne, chrétienne, islamique orthodoxe et même druze<sup>105</sup> fait du yezidisme une religion à part aux yeux des musulmans. Enfin, leur réputation, basée sur la dénégation de l'existence du bien et du mal (qui ne sont, pour les Yezidis, que des perceptions humaines et donc subjectives), leur vaut le qualificatif d'«adorateurs du diable».

L'hostilité ambiante a poussé la plupart d'entre eux sur les routes de l'exil, principalement vers l'Allemagne où leur nombre est estimé à 20 000 personnes, et 125 à 130 000 membres dans l'Europe entière<sup>106</sup>. Comme en Turquie, leur identité première demeure la religion, renforcée par une stricte endogamie. Chez eux, tous continuent de parler le kurde kurmanci, y compris avec leurs enfants, même si, à l'extérieur, la quasi totalité des hommes parlent le turc dans leurs contacts quotidiens avec les immigrés turcs. Comme les autres groupes de migrants en provenance de Turquie, les Yezidis ont créé en Europe plusieurs dizaines d'organisations culturelo-religieuses et d'entraide. Une vingtaine existent en Allemagne, supervisées par une fédération dirigée par un cheikh. Dispensant des cours de religion et de langue, les motivations politiques ne sont pas exclues pour autant, surtout lorsque l'on sait que certains de leurs membres sympathisaient, jusqu'à ces dernières années, avec les organisations proches du PKK.

Ce qui semble engagée, à partir de la fin du XIXe siècle, par l'Islam parallèle des confréries religieuses, est une forme d'organisation pré-politique, elle-même influencée par la politisation ambiante de la Turquie moderne. En dépit de leur interdiction, les mouvements religieux ont fait leur entrée sur la scène publique au moment du pluralisme politique engagé dans les années 1950. Dans cette perspective, des religieux comme Said Nursi peuvent être considérés comme des idéologues dont les prêches en faveur d'un changement infrastructurel mobilise la périphérie et insuffle une nouvelle vie à la politique. D'autre part, la conscientisation des Alévis, résultant en partie de la sanglante histoire de leur répression, les pousse à s'engager politiquement, que ce soit aux côtés de l'État turc ou en opposition à lui.

---

d'intervenir pour «venir à bout de Fatsa» (*Milliyet*, 12-07-80).

<sup>105</sup> - Peu de chercheurs se sont penchés sur le yezidisme et les quelques ouvrages leur étant consacré datent du XIXe et début du XXe siècle. Néanmoins, pour l'ensemble des pratiques et des croyances religieuses des Yezidis, voir Giuseppe Furlani, *The Religion of the Yezidis*, Bombay, 1940, 97 p.

<sup>106</sup> - Çiğdem Akkaya et Hayrettin Aydın, op. cit. : 162.

L'Islam turc est doublement fragmenté : dans son organisation et dans sa stratégie. Sur le plan politique, les courants islamistes se retrouvent, parfois simultanément, dans plusieurs partis politiques. L'Islam populaire, plutôt rural ou alors urbain mais ouvrier, est morcelé entre plusieurs confréries dont certaines sont politiquement actives (Nakşibendiye, Süleymancı), alors que d'autres privilégient l'associatif et le culturel (Nurculuk, Kadiriye). Les stratégies d'action sont également multiples. Elles peuvent revêtir la forme d'une participation à la vie politique en vue de prendre le contrôle de l'État par l'entrisme dans les appareils bureaucratiques. C'est la stratégie du *Refah* qui gagne les mairies des grandes villes en 1994. De la même façon, des islamistes investissent l'armée, bastion de la laïcité, comme les expulsions régulières d'officiers en témoignent<sup>107</sup>. La pénétration de l'économie *via* le secteur bancaire est une méthode généralement utilisée en complément. À l'inverse, certains acteurs religieux prônent une stratégie de rupture violente avec le système dans son ensemble afin de le renverser. C'est en partie le cas des Süleymancı et de la Nakşibendiye mais surtout celui de petits groupes radicaux très minoritaires perpétrant des actes de terrorisme.

---

<sup>107</sup> - «L'armée a dû recourir à des épurations sévères à plusieurs reprises. En 1986, par exemple, l'armée découvrit une centaine de cadets intégristes dans ses lycées militaires. Ces jeunes gens étaient des adeptes de la confrérie Nurcu qui, préparés depuis des années pour le concours d'entrée des écoles militaires, avaient réussi à y accéder selon un plan préétabli. Leur but était d'arriver au rang élevé des officiers d'État-major vers les années 2010-2020 [...]. Un an plus tard, en 1987, on découvrit une cinquantaine de cadets intégristes dans les écoles de sous-officiers de la marine et de l'armée de l'air. Il y eu encore d'autres épurations de moindre envergure par la suite. Et à ce jour, on compte 813 militaires exclus des forces armées turques pour des raisons de comportement anti-laïque. Très récemment, un réseau islamiste a été découvert dans la marine [...]» : interview de Yaşar Gürbüz, "L'Armée turque et le laïcisme", *CEMOTI*, "Laïcité(s) en France et en Turquie", n°19, janvier-juin 1995 : 231-232. Voir également notre prochain chapitre.



### 1.1.2 - La violence réelle et symbolique de l'État à travers la réappropriation de la religion, de la langue et de l'histoire<sup>1</sup>

Face à la diversité de la société turque, l'État kémaliste adopte une stratégie d'unification nationale reposant sur trois principaux facteurs : l'encadrement du fait religieux, l'uniformisation de la langue et l'invention de l'histoire. D'une manière générale, l'unité nationale est réalisée au moyen de l'imagination de la communauté, pour reprendre une théorie développée par Fichte, Hegel, puis notamment par Elise Marienstras et Benedict Anderson, de la communauté imaginée à l'origine de la nation. La nation possède une identité fabriquée à laquelle chaque individu se réfère ou doit se référer. Cette identité est fabriquée à partir d'un individu qui serait le "national" type, un "homme nouveau" à construire. Si l'encadrement de la religion par un État dit laïc intervient de façon évidente dans la formation du citoyen turc contemporain, le processus de formation d'un imaginaire national passe également par l'apprentissage de la langue. Toute communauté est fondée sur une langue commune et un passé commun auxquels les individus sont censés se référer. Pour Benedict Anderson,

«[...] it is an imagined political community - and imagined as both inherently limited and sovereign. It is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion.»<sup>2</sup>

Ernest Renan l'écrivait déjà sous une autre forme : «l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses»<sup>3</sup>. La mémoire collective des faits sociaux et historiques s'ajoute à la pratique d'une langue commune pour former la communauté nationale. Le sentiment d'appartenance ainsi défini renvoie à l'idée de «nationité»<sup>4</sup> inventée par Catherine Neveu. L'interprétation de l'histoire cimente peut-être plus encore que l'usage de la langue la communauté nationale. Elle permet en tout cas au nationalisme de s'affirmer de façon plus évidente.

Face à la diversité ethno-culturelle, religieuse et linguistique que nous venons de présenter, la République turque a toujours opposé une politique unitaire et centralisatrice niant toutes les différences. Elle mise en partie sur la preuve de la capacité de conquête des Turcs comme ciment national : «rien de tel qu'être un peuple impérialiste pour rendre sa

<sup>1</sup> - Voir en annexe les sigles et acronymes des organisations turques et kurdes.

<sup>2</sup> - Benedict Anderson, *Imagined Communities*, New York, Verso, 1994 : 6.

<sup>3</sup> - Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?* (Conférence en Sorbonne, 11 mars 1882), Paris, Mille et une nuits, 1997 : 12.

<sup>4</sup> - Catherine Neveu, *Nations, frontières et immigration en Europe*, Paris, L'Harmattan, 1995 : 15.

population consciente de son existence collective»<sup>5</sup> ! Surtout, l'Islam sunnite, la langue turque moderne et l'histoire seront instrumentalisés au profit du projet kémaliste de création d'un État-nation territorialisé et unifié. En quelques années mais au cours d'un processus qui se prolonge encore plus que jamais jusqu'à aujourd'hui, la religion, la langue et l'histoire des peuples qui composent la Turquie contemporaine deviennent des "appareils idéologiques d'État" au sens défini par Louis Althusser, dont nous explicitons plus loin le contenu et la portée.

Les migrants accueillis par les pays occidentaux sont issus d'un long processus d'uniformisation de la société, voire de négation de leur propre identité. Les moyens dont l'État turc dispose quant à la mise en place de cette uniformisation nationale sont présents à plusieurs niveaux de la socialisation des individus. Ceux-ci, nous le savons, ne naissent pas membres de la société mais le deviennent au cours d'une séquence temporelle qui les amène à participer à la dialectique sociétale. Pour nous en tenir au processus de socialisation synthétisé par Peter Berger et Thomas Luckmann<sup>6</sup>, celui-ci fait intervenir trois niveaux (intérieurisation, socialisation primaire, socialisation secondaire) et explique en partie l'intériorisation des valeurs prônées par l'État. L'appréhension de la réalité sociale perçue par les enfants est un préalable aux multiples phases de la socialisation auxquelles celui-ci est bientôt confronté en tant qu'individu, citoyen, travailleur ou croyant. L'école, avec l'apprentissage de la langue et de l'histoire, demeure une puissante créatrice identitaire. La fonctionnarisation de la religion confère par ailleurs à l'Islam en général et au sunnisme en particulier un caractère familier et inoffensif, en même temps qu'elle permet à l'État son instrumentalisation. Alors que la Turquie kémaliste se réclame farouchement des principes laïques, l'appartenance des imams au secteur public et, plus globalement, la gestion de l'Islam par l'État, ne sont pas les points les plus paradoxaux. La réapparition, à partir du coup d'État militaire de 1980, des cours obligatoires de religion dans les écoles publiques contribue pour une large part à modeler une identité nationale sunnite de plus en plus exacerbée.

L'ensemble de ces facteurs s'avère essentiel dans le processus de socialisation des futurs migrants installés aujourd'hui en Europe occidentale. Leur identification communautaire, linguistique ou religieuse n'est pas sans conséquence sur leur pratique associative en immigration. Non que les identités soient déterminées une fois pour toutes en Turquie mais les tentatives séculières d'uniformisation de la société d'origine influent, positivement ou négativement, sur les types de regroupement en exil. L'extension de certaines activités étatiques turques dans les pays d'immigration turque et kurde, telles l'envoi d'instituteurs et d'imams turcs ou la création d'associations religieuses reflétant le

---

<sup>5</sup> - Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1870*, Paris, Gallimard, 1992 : 54.

<sup>6</sup> - Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, "Sociétés", 1989 (2e édition), 285 p.

sunnisme officiel, a non seulement un effet sur les migrants de la première génération mais également sur leurs enfants. Il est à cet égard significatif de considérer que la plupart des récentes pratiques du port du foulard islamique en France et en Allemagne sont le fait des jeunes filles issues de l'immigration en provenance de Turquie. La politique et l'idéologie officielles de la Turquie contemporaine conservent donc une influence incontestable sur les générations immigrées qui, consciemment ou non, se positionnent par rapport à elle.

### **Les ambiguïtés de la laïcité**

Dans le modèle kémaliste, qui s'inspire de la tradition ottomane de la soumission de la religion au Prince, l'État laïc est censé garder un étroit contrôle sur l'Islam et les affaires du culte, par l'intermédiaire de la Direction des Affaires religieuses. Tout au mieux conserve-t-il, à vrai dire, un contrôle sur l'Islam officiel, donc turco-sunnite.

La laïcité kémaliste a souvent été comparée à la laïcité française, de laquelle elle s'est inspirée<sup>7</sup>. Les termes turcs modernes *laik* (laïc) et *laiklik* (laïcité, mais que l'on pourrait traduire par laïcisme ou sécularisme/sécularisation) sont créés à partir du vocable français. L'idéologie elle-même qui sous-tend la laïcité kémaliste est d'en faire l'un des moyens principaux pour modeler une "civilisation turque moderne", par l'adoption de valeurs, de lois, de modes de vie européens. Cependant, la laïcité turque n'est pas conçue dans les mêmes termes qu'en France et a pris, en Turquie, des dimensions politiques, juridiques, sociales et culturelles dont certaines sont étrangères au mode de fonctionnement français. Si le parallélisme entre les deux expériences est certainement valide pour l'État, il semble douteux pour la religion et ce, pour deux raisons essentielles. D'une part, alors que l'Église catholique jouait, en tant qu'institution centralisée, le rôle d'interlocutrice de l'État français, la nébuleuse de l'Islam turc n'a pas de représentation unique ou unifiée avec laquelle l'État puisse négocier. Si l'État organise l'Islam officiel, sunnite et non fondamentaliste, les puissantes confréries agissent en organisations indépendantes. Par ailleurs, à la différence de l'expérience française, la laïcité turque vise non pas tant à séparer l'État de la religion musulmane qu'à établir un contrôle étroit de l'État sur un Islam national. Pour exercer sa tutelle, l'État se dote d'institutions aux pouvoirs considérables. La Direction des Affaires religieuses, placée sous l'autorité du Premier ministre, est chargée de contrôler les mosquées, les couvents et les mausolées, de nommer ou de destituer les imams et les muezzins qui sont fonctionnaires, d'éditer les ouvrages d'enseignement sur l'Islam. La Direction générale des Fondations pieuses (*Vakıf*) doit contrôler ces associations au caractère religieux.

---

<sup>7</sup> - Voir notamment le numéro spécial du *CEMOTI*, "Laïcité(s) en France et en Turquie", n°19, janvier-juin 1995 : 1-343.

La laïcité kémaliste a été un laïcisme de combat imposé par la force à une religion qui n'a jamais conçu la sécularisation. Aujourd'hui encore, l'expérience turque demeure unique dans le monde musulman. Alors qu'en France la laïcité de combat fut une idéologie porteuse de mobilisations sociales et de soutien au système républicain que l'Église refusa longtemps, la société turque n'était pour sa part guère préparée à un tel changement. Si la politique kémaliste de laïcisation radicale, à partir de 1924, ne constitue pas une rupture *ex nihilo* avec l'Empire ottoman, elle n'en est pas moins l'œuvre d'une décision purement gouvernementale. Antérieurement, les réformes militaires, administratives, juridiques, éducatives, financières et fiscales du XIXe siècle, connues sous le nom de *Tanzimat*<sup>8</sup>, avaient déjà engendré un phénomène de sécularisation politique et sociale en favorisant le renforcement de l'État et des pouvoirs du Sultan au détriment des autorités religieuses. Les réformateurs de l'époque avaient notamment évoqué la nécessité de mettre sur pied des structures éducatives détachées de la pédagogie religieuse et tournées vers ce qui apparaissait à leurs yeux comme le modernisme. Les premières écoles séculières voient le jour sous le règne de Mahmud II, au cours de la première moitié du XIXe siècle, mais l'infrastructure scolaire de l'État ne s'épaissira réellement que dans sa seconde moitié, avec la création de lycées, dont celui de Galatasaray, fondé en 1868 avec l'appui du gouvernement français. Excepté la parenthèse du Sultan Abdul-Hamid II qui assoit, dans le dessein de sauver l'Empire, un régime absolutiste prônant le panislamisme, l'entreprise de laïcisation se poursuit avec le gouvernement jeune turc de 1908 qui continue de limiter l'aire d'intervention du religieux dans la sphère publique. Alors que, paradoxalement, la référence à l'Islam est accrue en tant que fondement de l'État et de la société puis de la jeune République turque, la sécularisation est de plus en plus palpable. Inspirée par Ziya Gökalp et les idéologues du Comité Union et Progrès, cette sécularisation est fortement teintée de centralisation et de contrôle étatique. C'est aussi ce qui la distingue du modèle français, principalement motivé par un idéal de liberté (d'expression et de croyance) issu des Lumières.

Provoquée "par le haut", la laïcisation n'a toujours pas été acceptée par des pans entiers de la société turque. L'abolition du Califat le 3 mars 1924 introduit une série d'interdictions dictées par Mustafa Kemal (suppression de la dignité du *şeyh-ül-islam* et du ministère de la *Şeriat*, interdiction des institutions supérieures religieuses et des tribunaux coraniques), qui seront confirmées par la constitution du 20 avril 1924. Plusieurs lois concernent l'habillement : celle du 2 septembre 1925 interdit de porter des vêtements ou des insignes religieux à toute personne qui n'exerce pas de fonction religieuse, celle du 25 novembre 1925 interdit le port du fez. L'interdiction du port du voile proposée en 1935 n'est pas votée mais certaines communes adoptent des arrêtés

---

<sup>8</sup> - Robert Mantran (éd), *Histoire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 1992 : 459-500.

municipaux. L'adaptation du code civil suisse, adoptée le 17 février 1926 à la place de la *Şeriat*, confirme la tendance vers une plus grande laïcisation. La formule "la religion de l'État turc est l'Islam" (article 2 de la Constitution de 1924) est supprimée par la Grande assemblée nationale turque le 10 avril 1928. Puis le 3 novembre 1928, le nouvel alphabet turc entre en vigueur (les caractères latins chassent les caractères arabes) et le 26 décembre 1926, l'aire et le calendrier grégoriens sont officiellement adoptés. Tout au long du XXe siècle, le principe de la laïcité a le plus souvent été imposé ou rétabli par la force, précisément par l'intervention répétée de l'Armée (1913, 1923-24, 1971 et 1980), qui se veut garante de la laïcité bien que son rôle ait parfois été ambigu<sup>9</sup>. Dans le même temps, les avancées de la démocratie représentative se sont plutôt traduites par un retour de la tradition religieuse, principalement dans les années 1950 (rôle accru des confréries) et 1980-90 (montée puis victoire électorale du *Refah*, "explosion" du nombre d'*İmam Hatip*). L'Armée a pourtant joué avec le feu en opérant une instrumentalisation du religieux dans la sphère politique afin de contrer les velléités de la gauche et de l'extrême gauche au moment du coup d'État de 1980. À présent, elle semble dépassée par ses projets et par le succès grandissant de l'ex-*Refah*, seul parti islamiste à avoir acquis une légitimité politique. Devant le succès électoral grandissant du *Refah* qui gagne nombre de mairies des grandes villes en 1994 (dont celles d'Istanbul et d'Ankara) et devient le premier parti politique au Parlement en obtenant plus de 20% des voix aux élections législatives de décembre 1995, suivi de l'accession au pouvoir de son leader Necmettin Erbakan qui accède au poste de Premier ministre de juin 1996 à juin 1997, l'Armée turque ne souffre pas que la situation lui échappe. En février 1997, le tout-puissant Conseil national de sécurité (MGK), qui réunit chaque mois le chef de l'État, le Premier ministre, les ministres de la Défense, de l'Intérieur et des Affaires étrangères ainsi que les cinq plus hauts commandants des armées, réclame que le gouvernement Erbakan donne un coup d'arrêt aux activités des extrémistes fondamentalistes. Au même moment, l'Armée signale ouvertement son mécontentement face à la montée de l'islamisme, en faisant défiler, le 4 février, un convoi de tanks dans la municipalité de Sincan, proche d'Ankara, où des islamistes radicaux avaient, sous la houlette du maire *Refah* Bekir Yıldız et en présence de l'Ambassadeur d'Iran en Turquie, organisé une «nuit de Jérusalem» dirigée contre le gouvernement israélien, avec lequel l'Armée turque cultive des liens. La tension est alors si tendue entre les militaires et les politiques que la presse turque multiplie les rumeurs de coup d'État. Mais l'ambition affirmée de voir la Turquie inscrite sur la liste des pays éligible pour l'adhésion à l'Union européenne oblige les militaires à conserver quelque sang froid afin de «ne pas porter atteinte à l'image de la Turquie à l'étranger, et causer des

---

<sup>9</sup> - Gérard Groc, "Textes officiels turcs sur la laïcité", *CEMOTI*, "Laïcité(s) en France et en Turquie", n°19, janvier-juin 1995 : 313-332.

doutes sur sa démocratie»<sup>10</sup>. La procédure légale est donc préférée. En mai 1997, le procureur de la Cour de cassation, Vural Savaş, lance une procédure judiciaire auprès de la Cour constitutionnelle réclamant la dissolution du *Refah* qu'il accuse d'être devenu un «foyer d'activités anti-laïques». Un mois plus tard, Necmettin Erbakan est contraint à la démission, sous la forte pression de l'Armée. Cet épisode s'achève le 22 février 1998 avec la publication au journal officiel de la décision de la Cour constitutionnelle turque du 16 janvier de dissoudre le *Refah* pour activités contraires au principe de la laïcité. Necmettin Erbakan et quatre autres députés de l'ancien *Refah* sont déchus de leur statut parlementaire, interdits de participer à une activité politique pour une durée de cinq ans et menacés de peines d'emprisonnement pour diverses actions et déclarations. En dépit de cet avertissement, plusieurs dizaines de députés de l'ex-*Refah* ont rejoint les rangs du *Fazilet Partisi* (Parti de la vertu, FP), fondé en décembre 1997 par İsmail Alptekin, un proche de Necmettin Erbakan. Mais la lutte de l'Armée contre l'Islam politique ne s'arrête pas à l'éviction de quelques députés. Dans la suite logique de cette politique, la Cour de cassation turque confirme, en septembre 1998, la condamnation à dix mois de prison prononcée quelques mois auparavant par la Cour de sûreté de l'État (DGM) de Diyarbakır contre Recep Tayyip Erdoğan, maire islamiste dynamique d'Istanbul, pour des propos «visant à la provocation raciale et religieuse»<sup>11</sup>. Le Conseil d'État le déchoit de ses fonctions en novembre 1998 et lui fait perdre tous ses droits civils à vie. Peu de temps avant, le maire *Refah* de Kayseri, Şükrü Karatepe, était condamné à quatre mois d'emprisonnement pour les mêmes motifs et était déchu de ses droits politiques. En novembre 1998, Melih Gökçek, maire islamiste d'Ankara, était arrêté pour corruption à la demande de la Cour de sûreté de l'État.

Entre-temps, la réunion du MGK du 27 mars 1998 définissait clairement un programme de lutte contre le fondamentalisme musulman : «Dans la lutte contre les mouvements religieux réactionnaires qui visent à abattre le régime laïc, les lois existantes doivent être appliquées sans concession et de nouvelles lois doivent être rapidement adoptées par le Parlement.»<sup>12</sup>. Bien que Mesut Yılmaz et Tansu Çiller se soient élevés contre le dirigisme de l'Armée dans l'espoir de rallier les voies d'une partie des

---

<sup>10</sup> - Publication du MGK du 28.02.97 : *Le Monde*, 02-03.03.97. Pour l'épisode de Sincan, voir *Le Monde*, 07.02.97.

<sup>11</sup> - Recep Tayyip Erdoğan avait cité les vers d'un poème de Mehmet Akif Ersoy (auteur de l'hymne national turc), lors d'un meeting politique à Siirt, dans le Sud-Est du pays, disant que «les minarets sont nos baïonnettes, les dômes nos casques, les mosquées nos baraquements et les croyants nos soldats» : *Turkish Probe*, Issue 298, September 27, 1998 ; et aussi Issue 301, October 18, 1998 ; *Le Monde*, 25.09.98 ; *Bulletin* de l'Institut kurde de Paris, n°116, 16.11.98.

<sup>12</sup> - *Le Monde*, 29-30.03.98.

islamistes<sup>13</sup>, les politiques ont vite dû se rallier aux ordres des militaires. Néanmoins, les avertissements de l'Armée envers le pouvoir politique et les sentences prononcées par la Justice turque envers le *Refah* et ses élus ont conduit à diverses manifestations populaires de soutien aux islamistes. Aujourd'hui, les limites les plus visibles du sécularisme turc sont représentées à travers la querelle du port du *türban* (foulard) et, parfois, de la barbe courte, dans les écoles et les universités de la République. S'élevant contre l'interdiction de tout signe religieux dans les écoles, les universités et l'administration, une nouvelle génération de musulmans pratiquants apparaît au cours des années 1990 et milite pour le droit à porter foulard et barbe, en accord avec leurs pratiques religieuses. Leur approche de l'Islam se veut différente de celle de leurs parents qui, parfois, ont défendu les principes laïques, d'autres fois, ont pratiqué leur religion sans, disent leurs enfants, la connaître totalement<sup>14</sup>. C'est cette connaissance contre la coutume que la nouvelle génération militante ambitionne, ceci expliquant leur nombre important dans les universités turques. Les années 1990 voient les incidents se multiplier entre eux et la direction des universités ou les professeurs qui refusent d'admettre les jeunes femmes voilées. Depuis quelques années, plusieurs séries de manifestations de rue en faveur du port du voile et de la barbe islamique ont lieu périodiquement, notamment à Istanbul<sup>15</sup>, des grèves de la faim ont même été entamées<sup>16</sup> et un détournement d'avion a eu lieu pour protester dans le même sens<sup>17</sup>. Ajoutées aux protestations des islamistes envers la loi sur l'allongement de la scolarité obligatoire dans le but de contrer le succès des écoles religieuses, les revendications portant sur le port du voile inquiètent les militaires, garants de la laïcité en Turquie, au point que ceux-ci contraignent habilement le ministre de l'Éducation, Hikmet Uluğbay, à faire envoyer, *via* le Haut Conseil pour l'Éducation (YÖK), le 12 janvier 1998, une circulaire aux établissements publics et privés, afin de renforcer celle de 1981, établie au moment du coup d'État. Ces deux circulaires, qui font état du code d'habillement des employés des établissements publics, dont les universités, interdisent aux femmes le port du foulard, excepté pendant les seuls cours de religion dans les écoles coraniques. La réunion du MGK du 28 février 1998 sera elle aussi

---

<sup>13</sup> - Tansu Çiller multiplie ces dernières années les entreprises de charme envers les islamistes : elle se montre notamment à la Une des journaux couverte du foulard à diverses occasions... Les médias turcs ont avancé qu'elle escomptait gagner un tiers des voix du *Refah* après la fermeture de celui-ci.

<sup>14</sup> - Nous développons cet aspect plus particulièrement dans la partie 1.2.3.

<sup>15</sup> - Les rassemblements sont fréquents mais l'un des événements les plus importants est la chaîne humaine réunie à l'occasion du XXe festival Eurasia, le 11 octobre 1998, à Istanbul. Peu couverte par la presse turque, la manifestation a été transformée en un hommage au maire déchu d'Istanbul Recep Tayyip Erdoğan et une protestation envers l'interdiction du port du voile, auxquels plusieurs dizaines de milliers de personnes se sont joints (*Turkish Probe*, Issue 301, October 18, 1998).

<sup>16</sup> - *Turkish Probe*, Issue 271, March 22, 1998 ; Issue 279, May 17, 1998 ; Issue 297, September 20, 1998.

<sup>17</sup> - Le pirate de l'air a détourné un Airbus A-310 assurant un vol intérieur le 14 septembre 1998 selon l'AFP : *Le Monde*, 16.09.98.

entièrement consacrée à ce que la presse turque appelle désormais "la crise du foulard". Les militaires avertissent les recteurs des universités que «les mouvements réactionnaires sont devenus plus dangereux que toutes les autres menaces envers la Turquie» et que «le port du voile dans les universités est illégal»<sup>18</sup>. Si quelques hommes politiques critiquent du bout des lèvres les décisions des militaires, créant une controverse au sein de la coalition au pouvoir, personne ne s'élève concrètement contre la décision du MGK. Les prises de position de certains députés de l'*Anavatan Partisi* (Parti de la mère-patrie, ANAP) de Mesut Yılmaz, ont finalement abouti à ce que l'interdiction du port du voile prenne effet dans les seuls établissements publics et non dans les écoles religieuses.

Il est significatif que la même querelle dite des «foulards islamiques» soit apparue en France au même moment et, qu'en Allemagne, un phénomène identique se produise simultanément mais sans avoir toutefois la même portée politique et médiatique. Nous verrons dans notre seconde grande partie que la plupart des jeunes filles voilées dans les lycées et les universités en France et en Allemagne sont en effet issues de l'immigration turque. Même si ces jeunes filles déclarent se voiler «par conviction», on ne peut nier l'existence, dans l'immigration plus encore qu'en Turquie, de courants radicaux issus de confréries religieuses (comme les Süleymancı) ou encore influencés par les Frères musulmans.

La laïcisation de la vie publique est idéalement fondée sur un précepte éminemment positif : la reconnaissance et la garantie de la liberté de croyance<sup>19</sup> et, à travers elle, de la pluralité des confessions, des groupes ethnico-religieux, voire des langues. Or, en Turquie - comme, dans une moindre mesure, en France - l'État-nation s'est fondé sur la négation de cette pluralité initiale et néanmoins toujours actuelle. C'est à ce moment qu'intervient un autre paradoxe du système laïc turc et qui profite au nationalisme et rend la situation encore plus complexe : l'utilisation de la religion par les hautes sphères de l'État et de l'Armée comme négation de cette pluralité. La religion est, parallèlement au sécularisme, utilisée dans le dessein d'une réappropriation de l'Histoire par les défenseurs traditionnels de la laïcité. En réintroduisant notamment des cours obligatoires de religion après le coup d'État de 1980, les généraux au pouvoir de 1980 à 1983 se servent de

---

<sup>18</sup> - *Le Monde*, 04.03.98 ; *Turkish Probe*, Issue 271, March 22, 1998.

<sup>19</sup> - L'article 10 de la Constitution turque de 1982 prévoit que chacun est égal devant la loi, sans considération de religion, de confession, ou d'autres considérations du même ordre, et que l'État doit rester neutre face aux religions et refuser l'adoption d'une religion officielle. En retour, un jugement de la Cour de Cassation du 26 mai 1986 précise qu'«il n'y a aucune exigence de penser et de croire en conformité avec le système laïque. Il est seulement exigé que l'on se comporte en conformité avec le système laïque» (cité in Gérard Groc, "Textes officiels turcs sur la laïcité", op. cit. : 331).

L'article 2 de la Constitution française de 1958 stipule que «La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances [...]».



l'Islam comme d'un rempart anticommuniste. Il s'agit d'un Islam pragmatique et instrumental faisant appel au courant issu de la «synthèse turco-islamique», notamment représenté par le Foyer des Intellectuels (*Adınlar Ocağı*). Si cette idéologie n'apparaît que rarement ouvertement, elle prend racine dans des assertions formulées dès le début du siècle avec le turquisme et tend à l'emporter aujourd'hui sur toutes les autres et y compris sur le kémalisme, bien qu'elle en reprenne des éléments importants («grandeur et unité de la Turquie»). Réaction à la tentative d'occidentalisation du discours historique, sa principale nouveauté consiste en la promotion au rang d'événement-pivot de l'histoire turque de la rencontre entre les Turcs et l'Islam - en particulier l'Islam sunnite. L'Islam est vu comme l'élément qui a donné sa vraie personnalité à la nation turque et inversement, celle-ci a sauvé et renforcé l'Islam.

Dans ce sens, les minorités religieuses, non seulement chrétiennes mais aussi celles qui font partie de l'hétérodoxie musulmane, sont regardées d'un œil soupçonneux et même parfois victimes de persécutions aux formes diverses. Nous avons évoqué dans le précédent chapitre le cas des Assyro-Chaldéens qui fuient par dizaines de milliers la Turquie pour chercher asile en Europe occidentale et celui des Alévis qui luttent contre l'incompréhension de leurs voisins sunnites et l'hostilité du pouvoir à leur égard. Avant eux, les minorités chrétiennes, arméniennes et juives qui vivaient confortablement pendant l'Empire ottoman, s'étaient senties plus ou moins directement contraintes de quitter la Turquie. Peu à peu, l'État-nation turc parvient à uniformiser les croyances et les pratiques religieuses, même si les confréries demeurent puissantes et bien implantées. Il apparaît désormais que seuls les Alévis, au regard de leur importance numérique et de leur dynamisme politique, notamment en exil, sont en mesure de changer la donne.

### **La langue turque au service de l'«homme nouveau»**

Benedict Anderson et, avant lui, Kautsky, font de la langue le vecteur central de l'appartenance nationale<sup>20</sup>. Pour B. Anderson, l'élément fondateur du sentiment d'appartenance à une nation est avant tout la pratique linguistique. En réalité, il nous semble plutôt que la langue soit un des éléments structurants parmi d'autres. L'identité communautaire ou nationale est elle aussi fabriquée à partir d'un passé et d'événements communs.

Cependant, les enjeux de pouvoir que l'utilisation de la langue implique, visibles à travers la sensible question de la langue kurde, traduisent le poids de celle-ci dans la formation nationale. Jean-William Lapierre évoque son rôle à juste titre :

---

<sup>20</sup> - Pour Kautsky, la nation est caractérisée par une communauté de langue. Son analyse a néanmoins été approfondie et dépassée par d'autres auteurs comme Otto Bauer : «La communauté de langue n'est qu'une manifestation partielle de la communauté de culture» (*La question des nationalités et la social-démocratie*,

«La langue n'est pas seulement un moyen de communiquer de l'information, du savoir, ou de raisonner sur des concepts. Elle est aussi un véhicule de transmission et de propagation des symboles qui remémorent les souvenirs de la mémoire collective, provoquent les fortes émotions de la communion au système de valeurs et de croyances, évoquent le vif sentiment de l'identité collective.»<sup>21</sup>

La langue n'est pas seulement un moyen de communication, c'est aussi un instrument de pouvoir et le symbole d'une identité commune. L'État turc, État unitaire, lui accorde une place privilégiée.

La langue turque, réaménagée par la vague de réformes contemporaine de la jeune République, est une autre traduction matérielle de l'identité nationale turque, idéologiquement inexistante jusqu'aux dernières décennies du XIXe siècle. À partir de 1928, Mustafa Kemal décide, au moyen d'importantes manipulations linguistiques, la fabrication d'une «langue standard», compréhensible pour tous à la différence de l'*osmanlıca* (l'ottoman). Alors que pendant l'Empire ottoman chaque communauté nationale (*millet*) employait sa propre langue de communication et de culture, l'*osmanlıca* est toujours demeurée la langue savante, du pouvoir, de l'administration et de l'État. Altan Gökalp décrit bien cette situation de diglossie en utilisant la métaphore du HLM où la communication entre voisins (*millet*) se fait au moyen de la langue fonctionnelle alors que la communication interne se fait au moyen de la langue culturelle<sup>22</sup>. Mais avec la chute de l'Empire et l'avènement de la République, l'unité de la langue apparaît comme une condition fondamentale de l'«unité nationale».

Pierre Bourdieu mesure bien le mécanisme de production de la langue officielle dans l'État unitaire au regard de la construction nationale :

«C'est dans le processus de constitution de l'État que se créent les conditions de constitution d'un marché linguistique unifié et dominé par la langue officielle : obligatoire dans les occasions officielles et dans les espaces officiels (École, administrations publiques, institutions politiques, etc.). Cette langue d'État devient la norme théorique à laquelle toutes les pratiques linguistiques sont objectivement mesurées.»<sup>23</sup>

La norme linguistique est pensée dès les premiers jours de l'État-nation puisque c'est elle qui est censée établir la difficile transition entre un passé multilinguistique ou

---

Paris, Arcantère, 1987 (1907 pour l'édition originale), 2 tomes : 31) et par Benedict Anderson dans *Imagined Communities*, op.cit.

<sup>21</sup> - Jean-William Lapiere, *Le pouvoir politique et les langues*, Paris, PUF, "La politique éclatée", 1988 : 37.

<sup>22</sup> - Altan Gökalp, "Le prix du changement linguistique : «l'invention du turc», langue nationale", *Migrants-Formation*, "Quatre communautés immigrées : Africains, Asiatiques, Portugais, Turcs", n°76, mars 1989 : 170.

<sup>23</sup> - Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1991 : 27.

multidialectal à un futur unitaire. La jeune République turque ne se contente pas d'imposer une langue : elle veut imposer sa langue, distincte du turc ottoman et symbole de son nationalisme. Linguistes et philologues inventent, dans leurs laboratoires, le «turc nouveau» (*yeni Türkçe*) ou le «vrai turc» (*öz Türkçe*). Cette démarche fondamentaliste qui retourne aux sources linguistiques de la langue turque en s'efforçant de chasser les mots étrangers et de maintenir le lien avec les parlers populaires des paysans anatoliens, vise d'une part à marquer la rupture avec l'Empire et le système ottomans. Le symbole le plus frappant est l'abandon de l'alphabet arabe au profit de l'alphabet latin, accompagné de celui, progressif, du vocabulaire arabo-persan, qui ne va pas sans frapper les traditionalistes musulmans. La domestication de l'Islam par l'État que nous venons d'évoquer passe aussi par l'appropriation et le contrôle du langage. Non seulement la Direction des Affaires religieuses forme, recrute et gère le personnel religieux, mais le turc est imposé comme langue liturgique : le Coran se lit en turc et l'*ezân*, l'appel à la prière, est dicté par l'État. La réforme de l'alphabet et la réforme linguistique ont incontestablement une dimension de rupture laïciste vis-à-vis de la religion d'origine arabe. Les résultats sont probants : si, en juillet 1932, 35% du vocabulaire turc provient effectivement de l'ancien turc, ce taux passe à 50% en 1946, à 75% dans les années 1960-70 et à 80% au cours des années 1990<sup>24</sup>. Les mots les plus fréquemment utilisés sont issus de la réforme linguistique de 1932, alors que ceux hérités de l'arabe et du persan sont peu à peu remplacés au moyen d'une gymnastique créatrice visant à dégager du vocabulaire des parlers populaires, de nouveaux concepts adaptés à la vie urbaine et à la société industrielle. La Société de la langue turque (*Türk Dil Kurumu*) engage dès les années 1930, des commissions de collecte lexicale à partir des parlers populaires auprès de chaque préfet. Recensés et comptabilisés, les mots arabo-persans d'emprunt hérités de l'*osmanlıca*, sont progressivement remplacés par des équivalents à la consonance plus turque. Les agents de l'État sont choisis au vu de leur relation privilégiée avec la population pour véhiculer l'entreprise de «purification» linguistique : les instituteurs, le corps militaire, les agents des services sociaux et de santé font figure de relais dans la promotion de la nouvelle langue.

Ce processus de diffusion de la langue nationale et l'idéologie unitaire qui la sous-tend a déjà été éprouvée par d'autres États-nations et l'on remarque toujours le rôle primordial joué par l'école. Au regard des constructions nationales, «les langues nationales sont presque toujours des constructions semi-artificielles»<sup>25</sup> élaborées à partir d'idiomes ou de dialectes. Par ailleurs, la fonction déterminante du système scolaire dans l'élaboration, la légitimation et l'imposition d'une langue a notamment été soulignée par

---

<sup>24</sup> - D'après les chiffres de la Société de la langue turque (*Türk Dil Kurumu*) cités par Altan Gökalp, "Le prix du changement linguistique : «l'invention du turc», langue nationale", op. cit. : 171.

<sup>25</sup> - Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1870*, op. cit. : 72.

Pierre Bourdieu à travers l'évocation du maître d'école, «maître à parler qui est, par là même, un maître à penser»<sup>26</sup>. L'éducation est, dans ce sens, un instrument d'«intégration intellectuelle et morale», au sens d'Émile Durkheim<sup>27</sup>, propre à servir l'idéologie étatique. Mustafa Kemal se réclame en l'occurrence d'une idéologie faisant référence à celle de la France de la fin du XVIIIe siècle. Les Conventionnels jacobins de la Révolution française proclamaient déjà l'unité de l'État dans la diversité des peuples qui le composaient. Ils puisent alors la légitimation de leur politique dans *Le contrat social* de Jean-Jacques Rousseau, pour lequel l'origine de la souveraineté est populaire. Toutefois, les jacobins et plus tard les kémalistes, se livrent chacun à une réinterprétation de la pensée rousseauiste, dans le sens où ce n'est pas, selon eux, la nation qui se donne un État mais l'État qui fait la nation puisqu'il transforme une multitude d'individus en un corps social unifié. En Turquie comme en France, l'enseignement est le véhicule le plus sûr de cette unification. Dès les lendemains de la Révolution française de 1789, l'enseignement doit être dispensé en français dans les écoles publiques. Des instituteurs sont tout particulièrement nommés dans les départements bretons, alsaciens, du Nord, de la Moselle, de la Corse et dans la partie basque des Basses-Pyrénées pour enseigner le français. L'abbé Grégoire confirme parallèlement la politique jacobine de répression des «patois». Sous la IIe République, le règlement des écoles énonce dans son article 29 que «Le français sera seul en usage à l'école». Sous la IIIe République enfin, les décrets de Jules Ferry instituant l'école obligatoire, gratuite et laïque, en fait l'instrument privilégié de l'unification linguistique. Dans la Turquie actuelle, le rôle des enseignants est toujours primordial dans le bras de fer qui oppose les gouvernements successifs à la population kurde qui continue de transmettre sa langue à ses enfants<sup>28</sup>. En immigration, les enfants turcs peuvent apprendre la langue de leurs parents avec les instituteurs envoyés par l'État turc alors que l'apprentissage du kurde ne passe que par la famille ou les réseaux associatifs privés et payants. Comme l'annonce Ernest Gellner, «le monopole de l'éducation légitime est maintenant plus important et plus décisif que le monopole de la violence légitime»<sup>29</sup>. L'État a moins besoin de faire violence s'il maîtrise et contrôle l'enseignement à ses fins.

L'objectif majeur sous-tendant cette petite révolution linguistique est de parvenir à une langue simplifiée propre à devenir *la* langue nationale. Dans un pays habité par des populations qui parlent différentes langues, les interventions de l'État en matière

<sup>26</sup> - Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, op. cit. : 32.

<sup>27</sup> - En tant qu'élément essentiel de la socialisation, l'école inculque à l'individu les règles par lesquelles sa conduite sera adaptée à une vie sociale éminemment désirable. Pour imposer cette contrainte, le maître se doit d'incarner l'autorité morale. Cf Émile Durkheim, *Éducation et sociologie*, Paris, PUF (1922) ; *L'Éducation morale*, Paris, PUF (1925) - cité dans Philippe Steiner, *La sociologie de Durkheim*, Paris, La Découverte, *Repères*, 1994 : 44-49 et 80-97.

<sup>28</sup> - Si l'usage des langues kurdes n'est désormais officiellement plus interdit en Turquie, peu de Kurdes prennent le risque de parler leur langue en public.

<sup>29</sup> - Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1994 : 56.

linguistique affectent les droits des individus et des communautés non seulement dans leurs communications avec les autorités mais aussi dans leurs communications internes. L'adoption de la langue nationale turque a bien été réalisée au moyen d'un processus d'unification forcée et d'élimination des dialectes locaux et, surtout, de langues comme le kurde ou le laze. Le changement linguistique, qui s'appuie sur des mesures autoritaires et législatives, se fait, comme toutes les réformes engagées pendant la République turque, "par le haut". Étatique, populiste et nationaliste, l'entreprise de «purification» de la langue précède le changement social qu'elle est supposée déclencher. L'imposition de la langue légitime contre les langues minoritaires ou la langue ancienne fait partie intégrante des stratégies politiques destinées à assurer l'éternisation des acquis de la République et la production de l'«homme nouveau». Ce fut le cas dans la France révolutionnaire avec la politique d'unification linguistique ; c'est le cas dans la Turquie républicaine qui se coupe du passé pour mieux entrer dans le futur. Réformer la langue, la purger des usages liés à l'ancienne société et l'imposer ainsi purifiée revient à imposer une pensée elle-même épurée et purifiée. Néanmoins, si tout processus linguistique connaît des évolutions au cours de son histoire, celles qui ont lieu en Turquie n'ont rien de comparable avec les changements traditionnels.

L'enracinement du turc nouveau dans la vie quotidienne et dans la culture est profond. Le facteur déterminant de cet enracinement est l'utilisation culturelle, littéraire, de la langue turque contemporaine. Alors que d'autres civilisations accusent un énorme décalage entre la langue littéraire traditionnelle et la langue parlée (comme dans l'arabe), la littérature turque contribue à la démocratisation du turc moderne. D'une part, les maisons d'édition de l'État se lancent dans une entreprise massive de traduction des chefs d'œuvre de la littérature mondiale, mis pour la première fois à la portée de l'ensemble de la population. D'autre part, des auteurs, directement issus du milieu paysan et qui ont su rester fidèles à leurs racines, utilisent le turc nouveau, plus proche du parler rural. L'un d'eux, le remarquable Mahmout Makal, jeune instituteur paysan, retrace la vie paysanne en Anatolie dans un récit singulier qui eut à Istanbul un retentissement considérable<sup>30</sup>. Des poètes et écrivains de grand renom comme Nazım Hikmet, Yaşar Kemal ou Artun Unsal, dont les œuvres sont accessibles, de par leur contenu et leur diffusion, à un large public, contribuent également largement à propager le turc réformé. Alors que les romans épiques de Yaşar Kemal décrivent la vie dans la plaine de la Çukurova (l'antique Cilicie), celle des tribus de Turkmens semi-nomades et des "bandits d'honneur", la prose et la poésie de Nazım Hikmet, lui-même marxiste, s'attachent à rendre hommage aux classes

---

<sup>30</sup> - Mahmout Makal, *Un village anatolien*, Paris, Terre Humaine/Poche, 1990 (Plon, 1963), 279 p.

populaires<sup>31</sup>. L'œuvre romanesque majeure d'Artun Unsal, *Chronique d'une famille anatolienne*, rend pour sa part un témoignage simple et émouvant d'un couple de paysans anatoliens typiques attirés par les promesses de la ville, dans une Turquie en pleine transition économique, sociale et politique. Leur réalisme social fera d'eux les auteurs les plus plébiscités par la population de Turquie, qui se retrouve à travers les personnages de leurs œuvres. Le «nouveau turc» sera donc transmis, *via* la littérature populaire, à un public de plus en plus large. Cette littérature devient indissociable de l'époque républicaine au sens qu'elle reflète un intérêt profond pour les déshérités, dans une langue toujours accessible et propre à lui assurer une audience populaire.

D'autres romanciers choisissent le champ romanesque pour magnifier la société rurale anatolienne, au nom cette fois du populisme kémaliste. C'est le cas de Yakup Kadri Karaosmanoğlu, précurseur du roman paysan en Turquie, qui se rallia au mouvement kémaliste dès 1920 puis siégea à l'Assemblée nationale de 1923 à 1934 en tant que député de Mardin puis de Manisa avant d'être ambassadeur. Son livre le plus célèbre, *Yaban (L'étranger)*, paru en 1942, est considéré comme l'un des romans les plus importants de la période républicaine et sera même adapté au cinéma, en 1996, par Nihat Durak. L'histoire se déroule en 1922, lorsque le jeune officier Ahmet Celal, combattant lors de la Première Guerre mondiale, est envoyé par son supérieur dans un village anatolien<sup>32</sup>. Le héros s'efforcera alors de comprendre et d'aimer le monde rural. *Yaban* n'est pas seulement le regard d'un intellectuel sur un village anatolien mais cherche avant tout à traduire la mauvaise conscience de celui-ci, qui se sent coupable d'avoir abandonné les paysans à leur propre sort. Yakup Kadri Karaosmanoğlu ne manque pas de souligner que l'abîme qui sépare l'intellectuel turc du paysan anatolien est bien plus structurel que contextuel : il est non pas une conséquence des conditions historiques mais une erreur de l'intelligentsia ottomane. L'idéologie populiste du kémalisme aura rarement été mieux exprimée qu'à travers ce roman.

Les nouvellistes et romancières féminines enfin, rares en société de tradition musulmane, achèvent de diffuser le turc moderne. La plupart d'entre elles commencent à publier et à être connues du public turc à partir des années 1950. Nous pouvons citer notamment Nezihe Meriç qui dépeint les femmes de la classe moyenne, Sevim Burak qui inaugure de nouvelles formes de récit, Furuzan qui évoque la lutte quotidienne des

---

<sup>31</sup> - Outre les poèmes qui ont rendu célèbre Nazım Hikmet à l'étranger, il convient de signaler une œuvre unique : *Paysages Humains*. L'écrivain met à profit son emprisonnement à Bursa, entre 1941 et 1951, pour dresser un tableau inachevé mais immense des paysans anatoliens dont les portraits sont inspirés de ses rencontres carcérales.

<sup>32</sup> - Pour une description du contenu de *Yaban*, voir Nedim Gürsel, *Paysage littéraire de la Turquie contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1993 : 17-25. Pour la traduction intégrale de *Yaban*, voir Mireille Castelli, *Yakup Kadri Karaosmanoğlu : Yaban*, thèse pour le doctorat de 3e cycle, Université Paris III, 1982 : Vol. II ; ou celle de Ferda Fidan, Grenoble, Unesco, *Cent Pages*, 1989.

femmes des classes défavorisées, Sevgi Soysal qui traite de la vie sexuelle des femmes avant de s'orienter vers une critique sociale et politique de la Turquie, Nazlı Eray qui plonge ses lecteurs dans un monde onirique, ou encore Feyza Hepçilingirler qui décrit autant la vie des gens simples que celle des petits-bourgeois. Elles seront les précurseurs d'une littérature féminine aujourd'hui portée par des écrivains parfois internationalement connues comme Mine Saulnier, İnci Aral ou Latife Tekin. Cette littérature, qui n'a pas eu à subir les contraintes d'une tradition langagière, s'exprime sur un terrain relativement libre permettant l'expérimentation de nouvelles pratiques d'écriture. Cependant, fille de la République turque, elle n'en est pas moins, elle aussi, le véhicule inconscient de la langue turque réformée.

En revanche, l'un des rares auteurs à se démarquer du paysage littéraire contemporain en apportant une conception originale du langage est Sait Faik Abasıyanık. Son exemple n'a pas été suivi par d'autres sur ce plan. Il demeure le seul nouvelliste et romancier de la littérature turque contemporaine à avoir eu recours à l'usage de ce que Nedim Gürsel hésite à qualifier de «sabir»<sup>33</sup>, un langage hybride fait d'emprunts et issu de contacts entre des communautés ethnico-linguistiques différentes. Son lexique très cosmopolite, enrichi de mots grecs empruntés au langage des pêcheurs des rives de la mer Égée et des Îles aux Princes ou d'expressions arméniennes et judéo-chrétiennes utilisées dans les quartiers pauvres des grandes villes, lui fut souvent reproché par les puristes et les tenants du nationalisme turc, pour des raisons dépassant d'ailleurs la simple utilisation linguistique. S'il se situe dans la tradition de la littérature populaire, le défi linguistique de cet écrivain prolifique (près de deux cents nouvelles et de nombreux essais sont à son actif) traduit une idéologie anti-nationaliste en s'opposant *de facto* à l'usage de la langue officielle, incompatible selon lui avec un comportement humaniste.

Le caractère relativement récent de toute cette littérature turque (par opposition à la littérature persane notamment dont les grands maîtres Ferdosi, Hafez Shirazi et Omar Khayam, qui ont vécu entre le XI<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècle, demeurent les auteurs les plus lus en Iran), a facilement permis l'intégration des nouveaux standards de la langue. Jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, contes et épopées se transmettent oralement, chantés par les bardes de village en village. Si Yunus Emre et Nasreddin Hoca demeurent des noms légendaires de la littérature turque et bien que leurs paroles furent récitées et chantées au cours de l'histoire, celles-ci furent remaniées en même tant que transmises de génération en génération. De plus, le soufi et l'humoriste furent remis au goût du jour par les intellectuels

---

<sup>33</sup> - Nedim Gürsel, *Paysage littéraire de la Turquie contemporaine*, op. cit. : 26. Pour un aperçu de l'œuvre de Sait Faik, voir Timour Muhidine et Ayşegül Yaraman-Başbuğu (éd.), *Anthologie de nouvelles turques contemporaines*, Paris, Publisud, 1990 : 39-58.

contemporains. L'œuvre au contenu humaniste et universel de Yunus Emre, réalisée au XIII<sup>e</sup> siècle, fut ainsi récemment redécouverte par l'intelligentsia turque, depuis Fuat Köprülü en 1919 jusqu'aux éditions critiques des dernières années, qui en fait une lecture moderne et l'adapte au langage revisité. Alors que Yunus Emre aurait semble-t-il participé à la genèse d'une langue nationale au XIII<sup>e</sup> siècle dont le but était de préserver l'identité culturelle turque des populations fraîchement venues de Transoxiane<sup>34</sup>, l'adaptation de ses paroles dans la Turquie moderne conduit également indirectement à la promotion de la nouvelle langue turque. Nasreddin Hoca bénéficie lui aussi d'un regain de succès et l'on peut même lire ses "sottises" sur CD-Rom ou... sur les pots d'*ayran*, la boisson laiteuse traditionnelle. La relecture et l'adaptation de ces auteurs vient donc s'ajouter à la littérature contemporaine pour véhiculer le «nouveau turc». Si les épopées, jadis transmises oralement par les peuples turcs, se sont propagées chez les peuples non turcophones vivant au voisinage des turcs ou sur les terres dominées par eux (Arméniens, Kurdes, Géorgiens, Tadjiks...) <sup>35</sup>, leur transcription en turc moderne est un moyen d'homogénéisation linguistique.

Aujourd'hui encore, des acteurs politiques et médiatiques utilisent la langue au service de leur idéologie. La couleur politique des journaux d'information peut parfois se refléter dans leur rapport au «nouveau turc», symbole des valeurs liées au kémalisme. Des courants religieux peuvent bannir de leur vocabulaire les multiples emprunts de la langue turque au français, symbole de l'occidentalisation. De ce fait, «l'intégration dans une même «communauté linguistique», qui est un produit de la domination politique sans cesse reproduit par des institutions capables d'imposer la reconnaissance universelle de la langue dominante, est la condition de l'instauration de rapports de domination linguistique»<sup>36</sup>. Face à cette homogénéisation, le kurde kurmanci et le laze luttent pour leur survie. Ce sont certainement les deux seules langues à pouvoir défier l'État-nation turc dans son entreprise unitaire. Les deux peuples sont pourtant bien différents et leurs intentions ne sont pas les mêmes. Alors que les Kurdes sont engagés dans un processus de forte différenciation des Turcs, les Lazes se détachent peu, socialement et économiquement parlant, de la population turque dans son ensemble. À la différence des Kurdes, les Lazes parlent peu d'eux-mêmes en termes d'entité uniforme et, historiquement, leur attitude a le plus souvent été loyaliste envers l'Empire ottoman et la Turquie. Cependant, alors que leur langue, traditionnellement orale, n'était plus parlée depuis les années 1960 que par les vieillards, le coup d'État de 1980 fait l'effet d'un

---

<sup>34</sup> - D'après Kemal Tahir, *Devlet Ana*, cité par Nedim Gürsel, *Paysage littéraire de la Turquie contemporaine*, op. cit. : 79.

<sup>35</sup> - Parmi elles, le cycle épique *Köroğlu* (Le fils de l'aveugle), occupe une place prépondérante dans la tradition orale des peuples turcs, notamment en Anatolie où plusieurs versions des 24 épisodes du cycle sont encore déclamées. Yaşar Kemal en a écrit une version moderne, respectueusement fidèle.

<sup>36</sup> - Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, op. cit. : 28.



électrochoc : les Lazes prennent conscience de leurs spécificités avec plus d'acuité que jamais et entreprennent une véritable renaissance culturelle et linguistique. Contrairement aux autres minorités en Turquie, ils peuvent depuis peu s'exprimer à travers *Ogni*, une revue communautaire laze, et quelques radios libres lazes, en dépit de l'interdiction de l'usage de cette langue dans la sphère publique turque. La situation est plus complexe concernant les Kurdes, en raison de leur nombre et de leurs velléités politiques perçues comme une menace à l'intégrité territoriale et nationale turque. Le kurmanci et le zaza, les deux langues kurdes parlées en Turquie, continuent de n'être parlées qu'en privé. Cependant, leur pratique demeure vivace, en dépit de l'effort d'homogénéisation de l'État qui ne tolère que le turc, dans les écoles notamment.

### **La réappropriation de l'Histoire par les nationalismes**

Les acteurs justifient le recours à la violence politique sur le territoire d'origine grâce à une utilisation de l'histoire légitimant le nationalisme. Étienne Copeaux a démontré que le «coup d'État en histoire» passe d'abord et avant tout par les manuels scolaires, vecteurs par excellence du nationalisme transmis à la jeunesse, en l'occurrence de Turquie<sup>37</sup>. Thèse accréditée par Ernest Gellner<sup>38</sup> pour qui l'éducation favorise, dans les limites démocratiques, un certain type d'ordre social. Selon Jürgen Habermas, «le nationalisme est une formation de la conscience qui présuppose une appropriation de traditions culturelles, filtrée par l'historiographie et la réflexion. Il naît dans le public bourgeois cultivé et se répand par les canaux de communication moderne de masse»<sup>39</sup>. En Turquie, «les livres scolaires et l'enseignement dans les écoles contribuent à modeler l'esprit des enfants suivant les seuls critères de l'obéissance, de la non-critique et de la non-recherche»<sup>40</sup>.

Le processus de formation de l'imaginaire national passe à la fois par l'apprentissage de la langue, nous l'avons vu, par celui de l'histoire et par les discours familiers des acteurs politiques ou des médias. L'utilisation quotidienne des pronoms "nous", "eux" et des adverbes "ici", "ailleurs", sous-entendent quasi continuellement l'appartenance à l'État-nation et contribuent à l'impossibilité de l'oubli d'identification nationale<sup>41</sup>. Ce nationalisme de tous les jours que, dans certains cas, nous pouvons qualifier d'ethnocentrisme, semble être un élément fondamental des pays dits

---

<sup>37</sup> - Étienne Copeaux, *«De l'Adriatique à la mer de Chine». Les représentations turques du monde turc à travers les manuels d'histoire : 1931-1993*, Thèse ss dir Stéphane Yérasimos, Centre d'Analyses et de recherches géopolitiques, Université Paris VIII, 3 volumes, 1994, 783 p. + 133 planches. Publiée sous le titre *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Paris, CNRS, "Méditerranée", 1997, 369 p.

<sup>38</sup> - Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, op. cit.

<sup>39</sup> - Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine*, op. cit. : 70.

<sup>40</sup> - Semih Vaner, "État, société et violence politique en Turquie (1975-80)", *Équipe de recherche sur la Turquie (ERT)*, n°2, mai 1985 : 10. ERT est l'ancêtre du CEMOTI.

démocratiques dans lesquels le nationalisme classique - au sens où l'ont défini Eric Hobsbawm et Ernest Gellner, à savoir un nationalisme essentiellement diviseur insistant notamment sur les différences "ethniques", linguistiques ou religieuses - est mal vu. Autrement dit, le nationalisme est un phénomène en premier lieu «psychologique»<sup>42</sup>.

Les États-nations possèdent les armes les plus puissantes quant à la transmission des idéologies ; le cas turc est probant. Si nous regardons le passé en terme d'histoire, il faut toutefois garder en mémoire l'importance, particulièrement dans les civilisations orientales, de la religion et des mythes dans la formation de l'identité nationale. La religion constitue un ciment pour le nationalisme<sup>43</sup>, celui-ci puisant certaines de ses sources dans les textes religieux bien antérieurs. Il serait anachronique de qualifier ces textes religieux de nationalistes ; tout au plus pourrait-on les qualifier de "territorialistes" en tant que basés sur une idée de "foyer" originel, de territoire. Cependant, différents acteurs appartenant à la sphère politique vont instrumentaliser la religion dans un dessein nationaliste.

L'histoire officielle turque se fonde sur des mythes et, plus récemment encore avec la «synthèse turco-islamique», sur la religion. Les stèles de l'Orkhon, inscriptions lapidaires du sud du lac Baïkal, en Mongolie, sont à la base de l'éclosion historiographique turque. Opportunément découverts à l'heure du démantèlement de l'Empire ottoman, ces textes, datés du début du VIII<sup>e</sup> siècle, demeurent les premiers exemples connus de langue turque écrite. Immédiatement envisagés comme une force unificatrice, certains intellectuels ottomans et certains Jeunes Turcs croient y lire la preuve de l'ancienneté de la langue et de la civilisation turques, de leur organisation en État et de leur foi monothéiste et celle de leur origine centre-asiatique. C'est l'occasion, à la fois pour ces intellectuels et pour des *diş Türkler* (les "Turcs de l'extérieur"), groupes appartenant au monde turcophone, de propager le pan-turquisme et le pan-touranisme. La frontière est parfois floue entre ces deux termes, particulièrement après 1912. Originellement, le pan-turquisme défend l'idée d'une union de tous les peuples d'origine turque alors que le pan-touranisme est un concept plus large, l'union devant se faire sur la base de la famille linguistique (le hongrois et le finnois étant compris dans ce groupe). Le pan-turquisme est en partie élaboré en réaction au développement du nationalisme en Europe du sud-est à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le concept d'une origine commune à tous les groupes turcs, laissant entrevoir la possibilité d'une union future, est également une réponse au pan-slavisme qui se montre, à la charnière du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles, particulièrement arrogant à l'encontre de l'Empire ottoman.

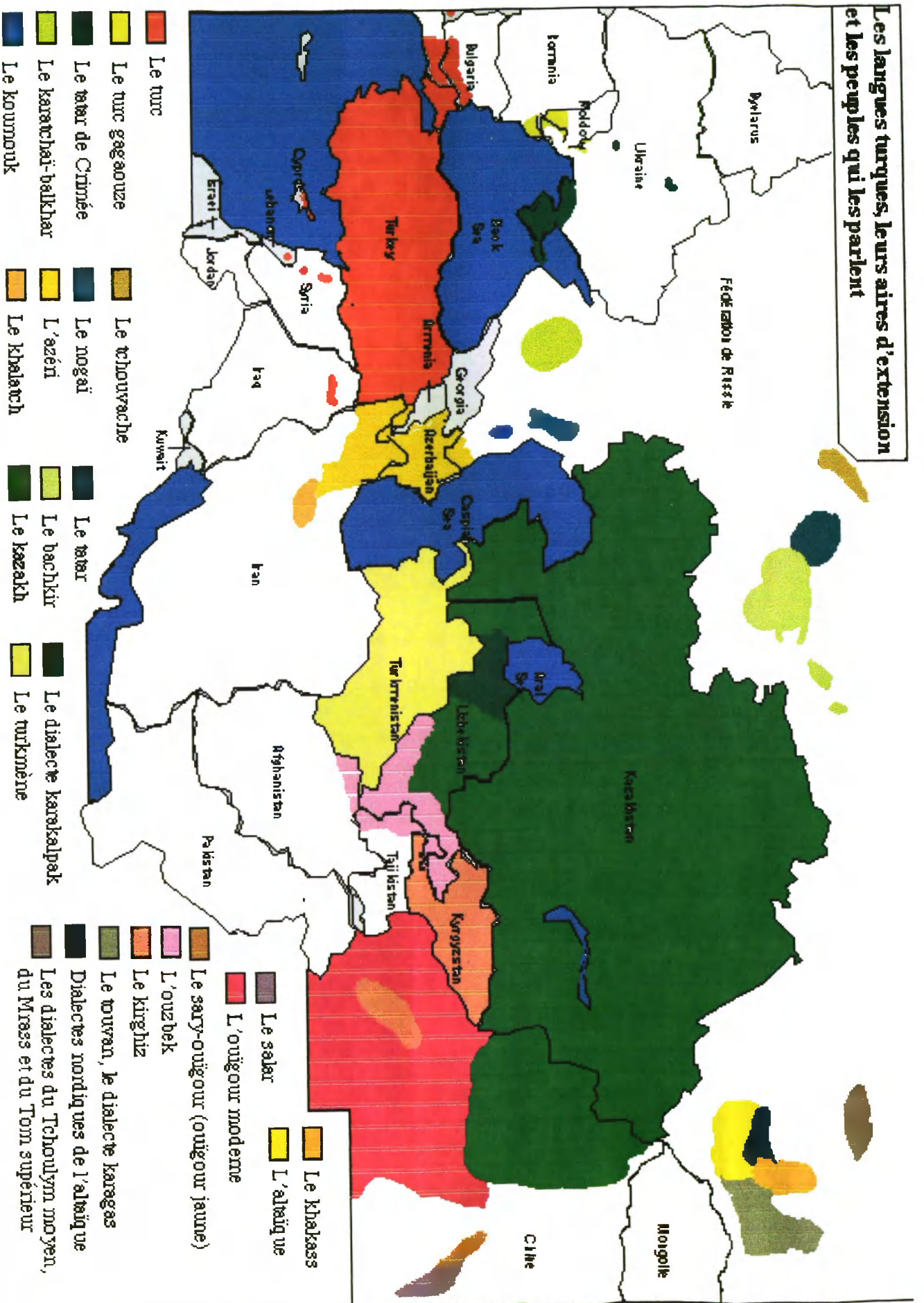
---

<sup>41</sup> - Michael Billig, *Banal Nationalism*, London, Sage Publications, 1995, 200 p.

<sup>42</sup> - Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge, Polity Press, 1985 : 116.

<sup>43</sup> - Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1870*, op. cit. : 90.

**Les langues turques, leurs aires d'extension et les peuples qui les parlent**



D'après une carte du ministère de la Culture de la République de Turquie (qui comporte en plus la Yakoutie, Sibérie)  
Logiciel ClarisWorks 4.0.



Rien d'étonnant alors, à ce que certains des pionniers du pan-turquisme soient des Tatars, sujets aux campagnes de christianisation et de russification, et d'autres peuples turcs du Caucase et d'Europe de l'Est. De la même façon, le mot "touran" est repris du vocabulaire persan, en 1839, par des chercheurs hongrois pour désigner un groupe de peuples et de langues<sup>44</sup>. Alors que le pan-turquisme s'exprime en terme d'ethnie, le touranisme prend en compte des critères linguistiques en vue du rapprochement puis de l'union de tous les peuples turcophones.

Certains unionistes qui avaient d'abord adopté une politique de turquification à partir de 1908, se tournent parallèlement vers le touranisme. Toutefois, devant l'impossibilité du touranisme de sauver l'Empire et suite à la guerre d'Indépendance menée par Mustafa Kemal, la nouvelle idéologie d'État devient le kémalisme. Comme les turquistes, les kémalistes se penchent sur le passé des Turcs depuis leurs origines premières, concentrant leurs recherches à la fois sur le langage, la littérature, l'histoire, la géographie et des domaines leur étant liés. Il s'agit pour eux de procurer à l'État-nation naissant un passé glorieux duquel ils puissent être fiers. Mais le kémalisme apporte une notion nouvelle : celle de la Turquie, un État-nation territorial, qui véhicule pour la première fois l'idée de patriotisme. Des penseurs pan-turcs comme Ziya Gökalp, Halide Edib, Mehmet Emin ou Tekin Alp se tournent vers le kémalisme qu'ils vont défendre d'autant plus assidûment que certains éléments du pan-turquisme y seront incorporés. Ziya Gökalp, d'abord chantre du turquisme et du touranisme qu'il loue dans ses poèmes épiques, entreprend en 1912 l'écriture poétique de «l'Épopée de l'Ergenekon» (mythe fondateur du peuple turc, voir plus loin) en la transposant dans le contexte historique de son époque<sup>45</sup>. Ce texte marque le passage d'une conception pan-turque à une conception kémaliste. L'allusion à un chef politique qui conduirait la nation turque à la reconquête des terres perdues lors du démembrement de l'Empire ottoman vise clairement Mustafa Kemal, considéré comme le sauveur de la patrie. M. Kemal est identifié au loup gris qui a guidé, selon la légende, le peuple turc lors de sa sortie de la chaîne montagneuse de l'Ergenekon.

La littérature de Ziya Gökalp traduit bien la tendance selon laquelle il s'agit de baser le futur sur le passé, en recherchant un passé glorieux sur lequel s'appuyer. Les stèles de l'Orkhon remplissent ce rôle à merveille. Puis, peu après, les turcologues kémalistes imaginent une civilisation proto-turque florissante et s'attachent à prouver que la langue turque est à l'origine de toutes les langues du monde grâce aux migrations des peuples d'Asie centrale : c'est la «théorie solaire de la langue» (*güneş-dil teorisi*),

---

<sup>44</sup> - Voir notamment Jacob Landau, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, London, Hurst & Company, 1995 (1981) : 8 ; François Georgeon, *Aux origines du nationalisme turc*, Paris, ADPF : 29-30.

formulée au milieu des années 1930, et selon laquelle les premiers à avoir ressenti la nécessité d'un langage furent les Turcs, qui auraient formé leur premier mot pour désigner le soleil<sup>46</sup>. Cette théorie traduit l'ethnocentrisme turc qui a pu notamment aboutir à une négation des minorités présentes dans la jeune République. Elle a servi à justifier la politique unitaire linguistique qui ne tolère qu'une langue officielle et nie celles des groupes minoritaires. La théorie de la langue-soleil sert également de justification dans la négation du "problème kurde" dans la mesure où elle établit des corrélations entre le vocabulaire kurde et des mots hittites, ourartéens et chaldéens (censés être turcs au départ), dans la logique d'une origine commune des Kurdes et des Turcs ! Cette théorie a été remise au goût du jour suite à la réédition, au début des années 1980, par le TKAE (Institut pour la recherche sur la culture turque), important organisme semi-officiel, d'une série d'ouvrages développant ladite thèse.

D'autres mythes apportent de l'eau au moulin des nationalistes passés et actuels. Celui de l'Ergenekon, lieu mythique et siège de la légende du même nom, demeure le mythe fondateur du peuple turc selon lequel un enfant seul aurait été recueilli et nourri par une louve. La louve ou le loup a servi de symbole à la jeune République turque et demeure aujourd'hui celui du Parti du mouvement nationaliste (MHP ou *Bozkurt*, "Loups Gris") de feu Alparslan Türkeş. De même, *Ergenekon* est le nom d'un mouvement ultra-nationaliste turc basé en Allemagne et en Suisse. Encore une fois, ce mythe sert à déconstruire le sens des manifestations identitaires kurdes. Les gouvernements turcs successifs ont mis à profit des travaux universitaires démontrant, à grands renforts de brochures officielles et d'articles pseudo-scientifiques, que Newroz, le Nouvel An fêté par les Kurdes en Turquie, tire en fait son origine de la légende d'Ergenekon et que, jusqu'à l'avènement de la République, cette fête était régulièrement célébrée par l'ensemble des Turcs. Ainsi cet article anonyme dans une revue à caractère scientifique publiée par le Bureau général de presse et d'information de l'État turc<sup>47</sup> :

«[...] The history of Nevruz is as old as Turkish history. In the oldest known Turkish calendar New Year's day was 21 March which is Nevruz. Even though the Moslem calendar was adopted after Islam was accepted, Turks felt the need for another change and used the Celali calendar during the reign of Seljuk Sultan Melik Shah. In this new calendar Turks also made New Year's day 21 March.

The beginning of Nevruz goes back to the legend of Ergenekon, according to which Turks went to Ergenekon, and after living there for

<sup>45</sup> - Pour une étude des poèmes de Ziya Gökalp, lire Nedim Gürsel, "Le discours épique dans le nationalisme de Ziya Gökalp" in *Paysage littéraire de la Turquie contemporaine*, op. cit. : 133-141.

<sup>46</sup> - Étienne Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, op. cit. : 70.

<sup>47</sup> - Anonyme, "Nevruz in Turkish Culture", *Turkish Review Quaterly Digest*, Ankara, 6(30), Winter 1992 : 51-52.

about 400 years, on 21 March returned, and under guidance of Grey Wolves (Bozkurt) conquered mountains of iron and regained their motherland. For this reason, 21 March, the day when winter ends and spring starts, and the Turks announced their independence is celebrated, as a festival.

Kazakhs, Kyrgyz, Turkmen, Uzbeks, and Tatars from Central Asia, and Anatolian, Azerbaijani and Balkan Turks continue the Nevruz tradition to the present day. Today it is known by different names such as Sultan Navriz, Sultan Mevriz, Nevruz, Navrez, Manisa Mesir Day, etc. The word Nevruz has also been used as the name of Turkic clans and tribes such as the Kyrgyz Navriz clan, Nevruz Azeri Turks and an Uzbek ruler was named Nevruz Sultan. In addition, Turks have given the name Nevruz to a crocus-like flower which heralds the spring.

We can say that Nevruz is a truly unique Turkish tradition.»

Publiés en langue anglaise, les articles de ce type visent incontestablement un public international, mais ils sont plus nombreux encore en turc. L'exemple choisi montre que les thèses pan-turquistes sont associées aux thèses pan-touranistes : après la référence aux origines historiques de «Nevruz» et l'entrée en scène de la légende de l'Ergenekon, l'auteur insiste sur la continuité de cette tradition inventée avec les autres peuples turcophones d'Asie centrale et des Balkans. Aucune allusion par ailleurs, n'est faite concernant le Jour de l'An persan, fêté en revanche tous les 21 mars en Iran par l'ensemble de la population musulmane. Dans la même veine, d'autres travaux visent à démontrer que les trois couleurs symboles des nationalistes kurdes (jaune, rouge, vert) étaient autrefois utilisées sur les étendards et les uniformes osmanli. Devant son incapacité à interdire ou à camoufler les manifestations populaires et politiques kurdes à l'occasion de Newroz, le gouvernement turc insiste pour que «Nevruz» soit compris comme une fête originellement turque et, mieux, commune à l'ensemble du monde turcophone. Depuis les années 1990, il organise en outre des fêtes à l'occasion du 21 mars. Mesut Yilmaz en 1996, Tansu Çiller en 1997, accompagnés de vedettes de la chanson et de groupes folkloriques, ont fêté «Nevruz» à Iğdır, une petite ville située à l'extrême Est de la Turquie, près de la frontière arménienne, et peuplée de turcs azéris. Des célébrations officielles sont également organisées à Ankara, à Sırnak et dans d'autres grandes villes. Il s'agit pour l'État d'assimiler cette fête traditionnelle - devenue, au gré de la répression, symbole de kurdicité - aux valeurs turques imaginées afin d'en étouffer la signification identitaire.

Par ailleurs, l'idée de «race» est utilisée par certains nationalistes turcs. Nous avons vu que le touranisme a conservé un caractère latent plus que visiblement actif pendant les vingt premières années de la République ; il survit essentiellement par le biais

du journalisme et surtout grâce aux écrits des *dış Türkler*<sup>48</sup>. Au moment de la Seconde guerre mondiale néanmoins, de nouvelles publications vont mettre fin au discrédit qui pesait sur lui et autorisent les pan-turquistes à retrouver une responsabilité politique. Ces périodiques adoptent immédiatement un ton plus agressif ; alors qu'ils combattent l'idéologie étatique, beaucoup de pan-turquistes adoptent le racisme (*ırkçılık*) comme credo, se détachant par-là même du pan-turquisme culturel prôné par Ziya Gökalp pour se rapprocher d'un pan-turquisme racial défendu par Türkkan. Plusieurs voix s'élèvent, au sein du gouvernement, pour défendre la supériorité turque. Au début des années 1930, Mahmut Esat Bozkurt, ministre de la Justice, affirme « Mon idée est la suivante : que tous les amis, les ennemis, les montagnes sachent que le maître de ce pays est le Turc. Ceux qui ne sont pas de purs Turcs n'ont qu'un seul droit dans la patrie turque ; c'est le droit d'être serviteur, le droit à l'esclavage »<sup>49</sup>. Le développement des théories raciales en Turquie est contemporain des liaisons entamées dès la fin des années 1920 entre la République turque et le fascisme italien. Certaines structures comme les "maisons du peuple" financées par l'État sont explicitement définies, dans leurs manifestes comme par la presse turque, comme étant calquées sur les organisations fascistes en Italie et nazies en Allemagne.

Autant dire donc que la scène politique turque est complexe. Le touranisme et le nationalisme kémaliste sont longtemps en compétition, chacun voulant s'arroger le monopole du vrai "patriotisme". Pour la nouvelle génération de pan-turquistes, ce sont les autres « races », à savoir les minorités de l'Empire ottoman, qui ont conduit à sa chute. Sociologues, physiciens et "scientifiques" de la même mouvance tentent de prouver la hiérarchisation des « races ». Bien qu'ils s'en décrient<sup>50</sup>, ceux-ci ont été affectés par les « recherches » nazies des années 1930-40 à propos de la « race » et il semble que la Seconde guerre mondiale ait offert au pan-turquisme une opportunité unique de réaffirmer ses positions<sup>51</sup>. La devise de ces acteurs devient « la race turque par dessus toutes les autres races ! ». Après quelques déboires pendant les décennies 1950-60, certains pan-turquistes tentent d'avoir une assise institutionnelle : l'un d'entre eux, Alparslan Türkeş<sup>52</sup>, prend la

<sup>48</sup> - Pour les dynamiques externes de la formation de l'idéologie nationaliste en Turquie, voir Cihan Yüce, *L'extrême-droite en Turquie*, Université Paris 8, Mémoire de maîtrise, ss dir Denis Berger, 1995 : 10-14 ; Jacob Landau, *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*, op. cit. : 7-28.

<sup>49</sup> - Cité et traduit par Cihan Yüce, *L'extrême-droite en Turquie*, op. cit. : 40.

<sup>50</sup> - Voir Alparslan Türkeş, *1944 Milliyetçilik Olayı*, İstanbul, Kamer, 1992, 116 p. sur la défense d'Alparslan Türkeş à son procès de 1944.

<sup>51</sup> - Sur les liaisons avec l'Allemagne nazie, voir Johannes Glasneck, *Türkiye'de Faşist Alman Propagandası*, İstanbul, Onur, 1966, 295 p.

<sup>52</sup> - Expulsé de Turquie après le coup d'État de 1960 dans lequel il était pourtant impliqué, Alparslan Türkeş entre en politique après son retour en 1963. Les partis politiques qu'il fondera par la suite incorporeront des éléments pan-turquistes dans leurs activités de propagande, y compris à l'encontre des immigrants turcs en Europe. L'argument central était que le racisme turc différait de toutes les autres formes



tête de partis politiques successifs dont le dernier en date est le Parti d'action nationale (MHP, *Milliyetçi Hareket Partisi*)<sup>53</sup>. Comme dans toute idéologie nationaliste, le pan-turquisme a pour but le retour à l'ancienne culture à travers la recherche de racines communes. Il s'agit de minimiser les différences et de maximiser les similitudes : la mise en œuvre de cette idéologie s'est d'abord traduite par la turquification des non-Turcs à la fin de l'Empire ottoman et se poursuit aujourd'hui par la négation des minorités et bien entendu des Kurdes.

La violence perpétrée par l'État n'est pas seulement physique mais relève également du symbolique, au sens bourdieusien du terme. Le langage politique notamment, qui, associé à la science, produit les représentations historiques de la société, dispose d'une autorité symbolique en tant que pouvoir socialement reconnu d'imposer une certaine vision du monde social, une construction de la réalité. Le nationalisme, évidemment, se sert abondamment de ce pouvoir symbolique. La construction de la réalité nationale passe à la fois par l'instrumentalisation de l'Histoire et par ce que Michael Billig appelle le «nationalisme banal», à savoir une série de faits, de façons de parler et d'écouter, en apparence routiniers mais qui contribuent à renforcer l'identité nationale.

### **Limites et réactualisation du touranisme**

Toutefois, en tant que mouvement revendiquant une extension des frontières, le turquisme et le touranisme sont arrivés à une confrontation avec l'État qui cherche avant tout à s'auto-préserver. Il semble par ailleurs que l'intérêt des hommes d'affaires turcs envers les pays d'Asie centrale n'ait pas toujours à voir avec les idées touranistes. Ce groupe de pays récemment indépendants attire plutôt par l'étendue de son marché à fort potentiel et le fait que leurs ressortissants parlent des langues turcophones est un atout supplémentaire mais non décisif. Nous en avons pour preuve les investissements turcs en Russie : les industriels turcs, pour beaucoup entrepreneurs dans le bâtiment, ont cherché à tirer profit de l'ouverture des pays de l'ex-URSS et ce, en dépit de la proximité de la langue, de la culture ou de la religion. C'est bien un industriel turc, Egel Celasin, associé au groupe GAMA, l'un des principaux groupes du bâtiment en Turquie, qui a été chargé de la reconstruction du Parlement russe, après les combats d'octobre 1994 entre les partisans de Boris Eltsine et de Khasboulatov. Cet événement symbolise l'engagement de nombreuses entreprises de (re)construction turques en Russie et dans le Caucase. Elles sont aussi réelles en Asie centrale mais leurs motivations sont souvent plus mercantiles qu'idéologiques. Excepté les hommes d'affaires turcs investissant dans la construction d'écoles religieuses de différentes mouvances (nous avons déjà cité l'exemple des Nurcu

---

de racisme car il n'était dirigé contre personne ; au contraire, il créait un sentiment commun parmi les Turcs à la fois hors et en Turquie (Landau : 155). Alparslan Türkeş, président du MHP, est décédé en avril 1997 et a bénéficié de funérailles nationales.

et de Fethullah Gülen), les autres hommes d'affaires voient surtout un intérêt financier. D'autre part, leur succès s'explique, comme Nur Dolay l'a démontré, par un fort dynamisme auquel s'ajoutent une maîtrise du labyrinthe administratif et du système de bakchich, parfois difficiles à évaluer pour les Occidentaux<sup>54</sup>. Les contributions financières ne se limitent pas, en effet, aux pots-de-vin auxquelles toutes les grandes sociétés peuvent avoir recours, mais incluent des frais très divers, répertoriés en «frais d'accueil», comme l'offre d'une robe de mariée à la fille d'un ministre au Turkmenistan<sup>55</sup> ou des soirées festives dans des restaurants où tout contact peut se révéler utile. Néanmoins, si 178 des 637 entreprises étrangères recensées, en 1997, au Turkmenistan, sont turques<sup>56</sup>, la situation n'est pas toujours si florissante dans les autres Républiques d'Asie centrale. Au Kazakhstan, en 1994, les quelques 200 compagnies turques sont devancées par les 336 firmes chinoises, sur un total de 1800 entreprises étrangères<sup>57</sup>. Au Kirghizistan, les investissements turcs représentent 20% des 100 millions de dollars investis par des firmes étrangères entre 1991 et 1994 : la Turquie arrive en seconde position, loin après le Canada dont la part avoisine les 45%<sup>58</sup> grâce à ses importantes entreprises chimiques, notamment autour du lac Issy Kul, dont le fonctionnement requiert un savoir-faire particulier, à une altitude minimum de 4 000 mètres. S'apercevant, après l'accès des Républiques d'Asie centrale à l'indépendance, que l'unité du monde turcophone était plutôt un mythe qu'une réalité, la Turquie a essuyé quelques déconvenues.

Les investissements étatiques et/ou religieux semblent, au contraire, faire bien plus une référence implicite aux idées touranistes. Nous avons abordé l'implantation et la consolidation confrérique en Asie centrale, accompagnés par les investissements privés turcs dans la construction de lieux d'apprentissage et de recueillement religieux. L'État turc a aussi mobilisé d'importants capitaux dans l'ouverture et la gestion d'établissements mixtes (turco-turkmènes, turco-ouzbeks, turco-kirghizes ou turco-kazakhs) et l'échange d'étudiants avec les Républiques turcophones centre-asiatiques. Cette politique culturelle est gérée par la *Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı* (Fondation pour les Études sur le monde turc) qui met en relation les écoles et universités de l'ensemble du monde turcophone, des centre-asiatiques aux Gagaouzes européens, et organise des échanges avec la Turquie. Dans la continuité de la synthèse turco-sunnite et en dépit de son caractère laïque, la Turquie consacre également une partie de son budget à la réalisation, l'impression et la diffusion d'ouvrages religieux aussi bien en turc que dans les langues

---

<sup>53</sup> - <<http://www.mhp.org.tr>>, <<http://www.bozkurt.org>>.

<sup>54</sup> - Nur Dolay, "Comment les hommes d'affaires turcs ont conquis l'Asie centrale", op. cit. : 146-149.

<sup>55</sup> - Pour cette anecdote, lire Nur Dolay, ibid : 147-148.

<sup>56</sup> - Ministry of Foreign Affairs (TICA), *Eurasian Files*, Turkmenistan Special Issue, n°87, November 1997/2 : 5.

<sup>57</sup> - Ministry of Foreign Affairs (TICA), *Eurasian Files*, Kazakhstan Special Issue, n°90, January 1998/1 : 3.

des Républiques d'Asie centrale<sup>59</sup>. Cet effort est également visible dans d'autres régions turcophones. En Moldavie notamment, les Gagaouzes, peuple turcophone chrétien, bénéficient depuis les années 1990 d'investissements gouvernementaux turcs en matière d'éducation. Entité de l'ex-bloc communiste de 1940 à 1990, la Moldavie n'a pu créer un État-nation unitaire et les Gagaouzes réclament pour leur majorité, des droits linguistiques, pour d'autres, l'autonomie. Ils sont largement aidés, dans cette perspective, par la Turquie qui redécouvre ce peuple quelque peu oublié du monde turcophone. Comme dans les Républiques d'Asie centrale, la Turquie mène auprès des Gagaouzes une politique de revitalisation de la langue turque qui passe, à partir de 1992, par l'octroi de bourses d'études à des étudiants, l'envoi et l'échange d'enseignants turcs dans les petites classes comme à l'université, l'ouverture de deux collèges turcs à Çadır-Lunga et à Chisinau (première école en langue gagaouze), la distribution massive de livres pour les écoles et une aide financière conséquente auprès du ministère moldave de l'Éducation<sup>60</sup>. Les Gagaouzes sont le seul peuple turcophone issu de l'ancien bloc de l'Est à avoir adopté, en janvier 1993, l'alphabet latin au détriment de l'alphabet cyrillique. De quoi faire rêver les linguistes du *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü* (Institut d'Études turcologiques) qui avaient élaboré un alphabet de 34 lettres commun aux peuples turcophones mais dont la mise en place s'était jusque-là révélée être un échec. L'adoption de l'alphabet latin a largement été favorisée par l'État turc qui a fait pression auprès des milieux autonomistes gagaouzes en les persuadant de son utilité quant à la résistance envers le gouvernement moldave. Outre les manuels scolaires en alphabet latin, la Turquie, par l'intermédiaire de l'Agence turque de coopération internationale (*Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı - TİKA*) du ministère des Affaires Étrangères, envoie une assistance mensuelle de 500 dollars à la revue turcophone *Ana Sözü*. L'État turc mène donc incontestablement une politique touraniste, encouragée par la chute de l'Union soviétique et du bloc communiste qui offre de nouvelles perspectives. Plusieurs fondations et instituts sous sa tutelle sont chargés de mettre cette politique en application. Sur les territoires où il est impossible pour la Turquie d'intervenir si directement, celle-ci envisage des soutiens de différentes nature aux peuples turcophones. Ainsi les indépendantistes ouïgours furent-ils assurés du soutien de Turgut Özal puis de Süleyman

---

<sup>58</sup> - Ministry of Foreign Affairs (TICA), *Eurasian Files*, Special Kyrgyzstan Issue, July 1997 : 5.

<sup>59</sup> - Nous nous référons notamment à plusieurs ouvrages religieux édités par le gouvernement turc en langue kirghize et rencontrés au cours d'un séjour au Kirghizistan pendant l'été 1998.

<sup>60</sup> - 21 000 livres destinés aux élèves des écoles primaires ont été envoyés aux Gagaouzes par l'État turc en 1994, pour un coût total de 25 000 dollars. D'autres livres ont suivi, en 1995, notamment pour l'école turcophone de Chisinau. Depuis l'adoption de l'alphabet latin par les Gagaouzes en 1993, plusieurs milliers de méthodes d'apprentissage de l'alphabet ont été distribuées, une imprimerie turque a été ouverte à Çadır-Lunga, une aide de 100 000 dollars a été accordée en 1996 au ministère de l'Éducation moldave et

Demirel contre l'oppression chinoise<sup>61</sup>. Outre plusieurs organisations prônant le séparatisme du Xinjiang, Istanbul abrite quelques journaux nationalistes ouïgours dont la *Voix du Turkestan de l'Est*, organe du Front de Libération du Turkestan de l'Est, l'un des mouvements les plus solides.

Le mouvement touraniste a donc trouvé un second souffle à partir des années 1990 qui, par ailleurs, s'étend jusqu'aux migrants de Turquie en Europe. La Turquie envoie depuis plusieurs décennies imams et enseignants turcs auprès des migrants et envisage, depuis les années 1970 déjà, le poids économique et surtout politique de ses immigrés. La fréquente participation des leaders politiques turcs (Necmettin Erbakan, feu Alparslan Türkeş, Kemal Burkay, Bülent Ecevit, etc.) aux meetings organisés par les confédérations européennes des migrants de Turquie témoignent de l'importance que conservent les migrants dans la vie politique en Turquie. En matière de religion également, les immigrés musulmans de Turquie jouent un rôle fondamental dans la réislamisation de la Turquie. Nombre de partis, confréries ou groupes islamistes se sont, dès les années 1960, solidement implantés en Europe, avec leurs mosquées, leurs associations et leurs centres culturels. Bénéficiant d'un climat de plus grande tolérance, ceux-ci ont de ce fait pu se développer plus librement qu'en Turquie avant de réinvestir la scène religieuse turque. La politique unitaire de l'État turc est donc servie par plusieurs institutions et organismes qui transcendent le territoire de l'État national selon des visées non plus hégémoniques mais culturellement expansionnistes au nom de la turcophonie et de la communauté d'origine.

---

250 000 dollars ont été alloués à l'Université d'État de Komrat. Cf Ayten Kılıç, "Turkey and the Gagaouz", *Eurasian Studies* (TICA), n°13, Spring 1998 : 47-48.

<sup>61</sup> - İsa Yusuf Alptekin, vieux politicien ouïgour en exil, a reçu au cours de la rencontre de l'Organisation de la conférence islamique qui a eu lieu à Istanbul en août 1991, le soutien diplomatique de la Turquie quant à l'indépendance du Turkestan oriental.

### 1.1.3 - Le jeu des partis et des organisations : réponses alternatives à la politique unitaire

Face à la politique unitaire de l'État et à la puissance de l'Armée en Turquie, des groupes institutionnels se (re)forment depuis le coup d'État de 1980. Beaucoup sont issus d'un passé militant qui a opposé, particulièrement au cours des années 1960-70, les forces de gauche à celles kémalistes et d'extrême-droite. Dynamisé par la création du Parti ouvrier de Turquie en 1961, le syndicalisme prend son essor lors de ces deux décennies, gagnant de nombreux militants et créant des fédérations dont certaines, comme la *Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu* (DİSK, Confédération des syndicats des travailleurs révolutionnaires, née en 1967), auront une portée internationale grâce à son entrée dans la Confédération européenne des syndicats (CES). Dans la foulée révolutionnaire, une multitude d'organisations sont créées. Si beaucoup ne survivront pas au coup d'État de 1980, certaines seront en mesure de se recomposer, au prix de conflits internes parfois importants et qui se prolongent jusqu'à aujourd'hui. Par ailleurs, les années 1990 sont le témoin de la formation de plusieurs nouveaux partis politiques qui se réclament de la gauche modérée en prônant la défense de valeurs démocratiques et une plus grande liberté de pensée en Turquie.

Parallèlement, la période contemporaine sera aussi l'occasion, pour certains groupes ethno-religieux, de se constituer en groupes politiques. Pour la première fois dans l'histoire de la République turque, des acteurs vont revendiquer des droits culturels, linguistiques (les Kurdes notamment) et/ou religieux (les Alévis mais aussi certains groupes sunnites) au moyen d'organisations puissantes et bien implantées. Une partie d'entre elles va être partiellement financée et aidée par les migrants de Turquie en Europe, en Amérique du Nord et en Australie. Enfin, la montée en puissance de l'Islam politique, à travers le *Refah* et le *Fazilet Partisi*, est elle aussi un défi pour l'État laïc dont l'Armée se veut garante.

L'ensemble de ces solutions alternatives à la politique centralisatrice et autoritaire de l'appareil étatique turc et les réponses données en réaction ont favorisé le débat sur la démocratie en Turquie. Les années 1990 sont le théâtre d'un jeune débat sur les changements sociaux, les processus de démocratisation et le respect des droits de l'homme duquel naîtront des initiatives privées.

#### **Les mouvements sociaux et la montée du syndicalisme**

Les travailleurs ont commencé à s'organiser et les mouvements sociaux à apparaître sous l'Empire ottoman, dès la seconde moitié du XIXe siècle. Cependant, les grèves sont plutôt contemporaines du XXe siècle et leur essor date du mouvement Jeune

Turc de 1908. Nous retrouvons là encore les effets des motivations nationalistes des intellectuels à l'origine de la jeune République turque. Les premières grèves, loin de provoquer une attitude défavorable de la part des gouvernants et de la bourgeoisie, sont en grande partie provoquées, sinon instrumentalisées par eux. Les «commerçants musulmans et turcs» puis les dirigeants kémalistes, dans le dessein de nationaliser l'économie et de placer les capitaux entre les mains des turcs majoritaires, ont le plus souvent pris en main l'organisation des grèves et du mouvement ouvrier. Ainsi les grèves éclataient surtout, jusque dans les années 1930, dans des sociétés étrangères ou appartenant à des patrons appartenant à des minorités non-musulmanes (grecs, arméniens, juifs). Nous avons précédemment évoqué la turquification de l'économie, se traduisant par une série de mesures restrictives jusqu'au milieu du XXe siècle, en particulier un système de taxes acculant d'importantes firmes d'origines grecque et arménienne à la faillite ou à l'abandon. Par son contrôle des conflits sociaux, le gouvernement trouve le moyen d'appliquer une refonte de la société et de la distribution des richesses fidèle à ses principes idéologiques. Lorsque celui-ci arrive à ses fins et alors que la pratique de la grève est devenue plus familière aux travailleurs, la classe ouvrière devient à ses yeux dangereuse et ses mouvements inutiles et contre-productifs. D'autant plus que l'État est entre-temps devenu le premier employeur du pays. En 1933, l'article 201 du Code pénal fait de la grève un délit puis, en 1936, les articles 72 et 73 du Code du travail l'interdisent. De plusieurs grèves par an jusqu'alors, seulement 6 sont comptabilisées pour la période 1936-1960<sup>1</sup>. Si le droit de grève est reconnu par la Constitution de 1961, la loi n°275 lui impose de sévères restrictions, en définissant notamment la «grève légale [...] comme un mouvement à objectif économique et social, les grèves générales et politiques ainsi que les grèves de solidarité [étant] interdites». Après le coup d'État de 1980, le patronat, par l'entremise de la TİSK (*Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu* - Confédération des syndicats d'employeurs de Turquie), parvient à faire insérer la plupart de ses revendications dans la Constitution de 1982 et dans deux lois spéciales adoptées en 1983, qui aggravent les interdictions de 1961 en les appliquant à des secteurs plus larges de la vie professionnelle et en cas d'état d'urgence. Or les régions du Sud-Est et, depuis peu, certaines régions côtières de l'Est de la mer Noire, sont en quasi permanence sous état d'urgence du fait du conflit armé qui oppose les autorités militaires turques aux autonomistes kurdes du PKK. Beaucoup des migrants de Turquie en Europe proviennent précisément de ces régions défavorisées industriellement et où la pression étatique s'exerce avec davantage d'acuité encore que dans le reste du pays. Comment, dans cette mesure, peuvent-ils s'appropriier et devenir les acteurs, en France, en Allemagne ou ailleurs, de conflits sociaux ?

---

<sup>1</sup> - Pour les données chiffrées, voir Şehmus Güzel, "Être ouvrier en Turquie", *Les Temps modernes*,

La mainmise du pouvoir gouvernemental s'exerce de façon similaire sur le mouvement syndical. Lorsque les premiers syndicats apparaissent en 1946 sous l'influence du *Türkiye Komünist Partisi* (Parti communiste de Turquie - TKP), ils n'auront que quelques mois à vivre. Le pouvoir étatique s'engage simultanément à la reconstruction d'autres syndicats. La première centrale syndicale, Türk-İş (confédération des syndicats ouvriers de Turquie), est créée en 1952 sous l'impulsion de plusieurs de ces syndicats officiels turcs et avec l'appui du syndicalisme américain. La Constitution de 1961 encourage la création et le fonctionnement des syndicats. Il faut attendre 1967 pour que la DİSK (*Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu* - Confédération des syndicats des travailleurs révolutionnaires) naisse d'une scission de la Türk-İş, portée par plusieurs syndicats radicaux dont certains avaient été à l'origine de la création du Parti des travailleurs de Turquie (*Türkiye İşçi Partisi*) en 1961. La DİSK est mise sur pied en réaction à la conduite timorée de la puissante Türk-İş qui s'oppose jusque dans les années 1970 aux actions spontanées dans les entreprises et tente de s'ériger en obstacle lors des grèves, des occupations d'usines ou des meetings. La DİSK propose au contraire aux ouvriers de mener des grèves lorsque leurs revendications ne peuvent être satisfaites par la voie des négociations. En outre, pour la première fois, un syndicat dépasse des revendications économiques pour mettre en avant des revendications purement politiques de prime intérêt pour lui, comme par exemple la reconnaissance du Parti communiste de Turquie. La DİSK est la première confédération syndicale en Turquie se définissant comme «un syndicat de lutte de classe, défenseur de la classe ouvrière». En dépit du caractère fédératif de la centrale néanmoins, les grèves sont le plus souvent limitées à une entreprise ou à un secteur géographique, sans s'étendre à une région et encore moins à l'ensemble du pays. Les seules grèves organisées au niveau national le furent au début des années 1970, alors que la polarisation de la société turque atteignait l'un de ses plus hauts niveaux. Période de syndicalisation intensive (le nombre d'ouvriers syndiqués passe de 296 000 en 1963 à 1 200 000 en 1971<sup>2</sup>), la décennie 1970 connaît des mouvements de grève avec participation des étudiants et des occupations de terre par des paysans sans terre. Si la DİSK ne remet pas en cause le caractère essentiellement économique de la grève, les mouvements sociaux représentent aussi pour elle un moyen de réaliser des objectifs globaux tels «la paix, la démocratie, le progrès social et le socialisme». Türk-İş n'abordera ce virage que bien plus tard, après 1986, lorsqu'elle organisera des manifestations réclamant «la démocratie économique et politique pour tout

---

<sup>2</sup>“Turquie : du réformisme autoritaire au libéralisme musclé”, n°456-457, juillet-août 1984 : 219-220.

le monde» et «oui pour une démocratie sans interdits»<sup>3</sup>, profitant du terrain laissé vacant par l'interdiction et l'emprisonnement des dirigeants de la DİSK par la junte militaire. Depuis la réouverture de la DİSK en 1991, le virage de la Türk-İş est consommé et certains de ses cadres tentent de s'éloigner de la mainmise gouvernementale. En 1996 notamment, un pas est franchi lorsque Tansu Çiller, alors Premier ministre, déclare à Bayram Meral et Salih Kılıç, respectivement président et secrétaire général de la Türk-İş, que «les travailleurs du secteur public, la TÜSIAD<sup>4</sup> et la sécurité sociale sucent le sang du pays» et qu'elle «ne doit pas donner l'argent de la nation aux travailleurs»<sup>5</sup>. Cette confrontation a donné lieu à de larges manifestations dans l'ensemble du pays et a conduit à un rapprochement entre la centrale des travailleurs Türk-İş et le syndicat des entrepreneurs TÜSIAD.

À la différence des pays européens de l'Ouest dans lesquels la classe ouvrière a généré le mouvement ouvrier et le syndicalisme, ce sont en Turquie les partis politiques de la classe économiquement dominante qui ont organisé ceux-ci. Dès son origine, le mouvement syndical turc s'organise et se développe directement sous le contrôle du pouvoir politique. D'une part, le CHP (*Cumhuriyet Halk Partisi* - Parti républicain du Peuple) fondé par Mustafa Kemal entreprend, après la seconde guerre mondiale, la réorganisation des syndicats en les plaçant *de facto* sous sa coupe, puisqu'il forme directement toute une génération de dirigeants syndicaux. D'autre part, le DP (*Demokrat Partisi* - Parti démocrate) s'emploie à séduire les syndicats par la seule promesse de reconnaître le droit de grève, interdit entre 1936 et 1963. Plus tard, des formations politiques extrémistes mettront sur pied leurs propres centrales. C'est le cas des syndicats Hak-İş, créé par des sympathisants du MSP (*Milli Selamet Partisi* - Parti du Salut national) de l'islamiste Necmettin Erbakan en 1976, et Yurt-İş, fondé par des militants du MHP (*Milliyetçi Hareket Partisi* - Parti d'Action nationale) de l'ultra-nationaliste Alparslan Türkeş. À l'inverse, KESK (*Kamu Emekçileri Sendikaları Konfederasyonu* - Confédération des syndicats des travailleurs publics) est finalement créée en 1995, après six ans de lutte pour sa reconnaissance.

Les liens entre le syndicalisme et les milieux politiques dirigeants se lisent également tout particulièrement à travers la carrière politique de certains syndicalistes. Au

---

<sup>2</sup> - Cihan Yüce, *L'extrême-droite en Turquie*, Université Paris 8, Mémoire de maîtrise, ss dir Denis Berger, 1995 : 63.

<sup>3</sup> - Cités dans Kenan Öztürk, *Le mouvement syndical en Turquie depuis 1945 : Türk-İş*, Université Paris 8 Saint-Denis, Thèse d'Histoire, "Connaissance des Tiers-Monde", ss dir Jacques Couland, 1992 : 277-281.

<sup>4</sup> - La TÜSIAD est la *Türk Sanayici ve İşadamları Derneği* (Association des industriels et des hommes d'affaires turcs).

<sup>5</sup> - *Turkish Probe*, Issue 190, August 9, 1996.



cours des années 1950, des responsables de la Türk-İş sont élus au parlement sur les listes du CHP et du DP. En 1960 puis, plus significativement, en 1971 et 1980, le syndicat soutient sans aucune condition les coups d'État militaires en déclarant que l'Armée a sauvé la démocratie. Sadik Side, secrétaire général de la Türk-İş, devient ministre des Affaires sociales du premier gouvernement de la junte militaire. À l'inverse, la DİSK, dont certains des militants et dirigeants avaient déjà été arrêtés et tués par les forces de l'ordre en 1970<sup>6</sup>, est interdite par le coup d'État de 1980 et 264 de ses dirigeants syndicaux sont condamnés à dix ans de prison, à l'issue d'un procès-fleuve mené par le tribunal militaire d'Istanbul qui dure de 1981 à 1986. Les syndicats patronaux ne font *a fortiori* pas exception. Turgut Özal, ancien Premier ministre ANAP, fut le président du syndicat des employeurs de la métallurgie et la plupart de ses ministres ont occupé des postes de conseiller ou de directeur général dans les plus grands holdings du pays. Juste auparavant, onze ministres du gouvernement militaire de 1980-84, ne pouvant être élus députés, obtenaient chacun un siège dans les comités d'administration des mêmes holdings. Cette lune de miel a néanmoins fortement été contrariée par le rapport de la TÜSIAD sur la démocratisation de la Turquie, rendu public lors d'une séance parlementaire, en janvier 1997. Pour la première fois en Turquie, des entrepreneurs appellent à la défense et au respect des droits civiques et démocratiques<sup>7</sup> tout en exigeant un gouvernement plus transparent.

Le pouvoir politique a par ailleurs longtemps entendu cloisonner les syndicats et éviter que les centrales internationales n'interviennent en Turquie en faisant savoir aux dirigeants de la Türk-İş notamment, qu'il est inconcevable que la confédération adhière à la CISL (Confédération internationale des syndicats libres). La Türk-İş devra attendre l'interdiction du DP en 1960 et le limogeage de son président, Nuri Beser, proche du DP, pour obtenir son affiliation à la CISL. Les seules relations extérieures permises le sont avec le syndicalisme américain, moins dynamique que le syndicalisme européen. De plus, les États-Unis ont, comme nous le savons, la volonté de contenir la propagation du communisme au moment de la guerre froide, ce qui convient parfaitement à la Turquie. L'influence des États-Unis se traduit non seulement par le financement de la Türk-İş mais également par la participation à l'éducation et à la formation des cadres syndicaux turcs

---

<sup>6</sup> - En juin 1970, 3 membres de la DİSK sont tués lors d'incidents intervenus alors que les forces militaires turques tentent d'empêcher une marche de travailleurs entre Kocaeli et Istanbul. Peu de temps après, Kemal Türkler et Kenan Budak, respectivement fondateur et président de la confédération, seront également assassinés.

<sup>7</sup> - TÜSIAD, *Türkiye'de Demokratiklesme Perspektifleri*, Şubat 1997, 185 p. L'intégralité du rapport, traduit en anglais, se trouve sur <[http://www.tusiad.org/english/main/frame\\_rapor.html](http://www.tusiad.org/english/main/frame_rapor.html)>. Lire aussi *Turkish Probe*, Issue 214, January 31, 1997. Le rapport prévient notamment le gouvernement : «vous ne

jusque dans les années 1970<sup>8</sup>. La DİSK néanmoins, entretient des relations privilégiées avec la Confédération européenne des syndicats (CES) à laquelle elle adhère. La CES jouera un rôle important tout particulièrement aux lendemains du coup d'État de 1980 en aidant à la création d'un bureau d'information de la DİSK à Bruxelles, en exigeant la suspension de l'adhésion de la Turquie au Conseil de l'Europe et en soutenant financièrement les familles des syndicalistes emprisonnés. En dépit de cet épisode, les liaisons entre le syndicalisme turc et les syndicats étrangers sont demeurées relativement peu développées.

Comme ce fut le cas en France au moment précis de l'apparition du syndicalisme, les syndicats en Turquie ont longtemps été perçus comme des associations d'entraide ou comme des mutuelles. Les ouvriers en attendent des avantages immédiats. Cette conception a longtemps été majoritaire dans le secteur public turc du fait de l'influence idéologique étatique et de l'interdiction de faire grève<sup>9</sup>, alors que le secteur privé a semblé plus combatif. Dans cette mesure, comment, en exil, les migrants de Turquie vont-ils percevoir et intégrer les structures syndicales des entreprises qui les emploient ? Utiliseront-ils les pratiques syndicales des pays d'accueil ou seront-ils prisonniers de celles acquises en Turquie ? Concrètement par exemple, le syndicalisme de ces migrants se compose-t-il sur la même base en France et en Allemagne, alors que les deux pays ont une tradition très différente en la matière ?

### **De nouvelles formations politiques dans les années 1990**

Devant l'essoufflement des partis du centre et de droite, usés par des décennies de clientélisme et de corruption dont certaines affaires sont révélées au grand jour depuis l'accident de Susurluk<sup>10</sup>, et face, d'autre part, au dynamisme des islamistes du défunt *Refah*, particulièrement visible depuis les municipales de 1994, une vague de nouveaux clubs politiques voit le jour dans le courant des années 1990. Quelques-uns deviennent

---

pouvez pas seulement profiter de l'économie de l'Ouest et laisser de côté sa démocratie» et que «les inégalités de revenu vont être accentuées si nous ne pouvons pas démocratiser le système».

<sup>8</sup> - Les États-Unis versent des fonds par l'intermédiaire de l'Agence pour le développement international, organe étatique, au gouvernement turc, qui les reverse à son tour à la Türk-İş. Cf Kenan Öztürk, *Le mouvement syndical en Turquie depuis 1945 : Türk-İş*, op. cit. : 43 et 66.

<sup>9</sup> - De plus, les fonctionnaires n'ont pu se syndicaliser qu'après 1965 alors que les travailleurs du privé le pouvaient dès 1947. Aujourd'hui, les travailleurs du secteur public ne peuvent toujours pas faire légalement grève, même si des syndicats comme KESK se battent pour ce droit.

<sup>10</sup> - L'accident de voiture de Susurluk a révélé les relations souvent très étroites entre les éléments conservateurs et nationalistes au pouvoir en Turquie. On découvrit dans le véhicule accidenté un député kurde appartenant au DYP - lequel avait aussi constitué une armée privée pour lutter contre le PKK - aux côtés d'un ancien chef de police et d'un membre des Loups Gris également accusé de collusion avec la mafia et de trafic de drogue et, qui plus est, sous le coup d'un mandat d'arrêt international diffusé par Interpol. Le coffre du véhicule était bourré d'armes et de faux papiers. En novembre 1998, le gouvernement de Mesut Yılmaz tombe sous l'accusation de liens avec la mafia, notamment avec Cakıcı, arrêté à Nice (France) quelques mois plus tôt.

des partis politiques et chacun se rêve "la voix de la société civile", concept apparu à la même époque dans la société turque.

Cem Boyner fonde en 1993 le *Yeni Demokrasi Hareket* (YDH, Mouvement pour la nouvelle démocratie) qui devient un parti politique en décembre 1994. Il se démarque dans la mesure où, évoquant la question kurde, il compare la situation dans le Sud-Est anatolien à celle de la Bosnie ou de la Tchétchénie et, plus généralement, réclame une «perestroïka turque»<sup>11</sup>. Néanmoins, ancien président de la TÜSIAD, représentant le patronat turc, et à la tête d'un empire textile et de la chaîne de magasins Beymen, il lui est difficile de séduire un auditoire largement composé de ruraux ou d'urbains économiquement défavorisés. Prônant une économie libérale, il préconise la privatisation totale des entreprises publiques et une réduction radicale du rôle de l'État, qualifiant le secteur public de «vol organisé».

Les autres parlementaires laïcs demeurent pour leur part fidèles aux principes kémalistes. Il en va de même pour les dissidents des grands partis politiques. Résolu à conquérir le centre-gauche aux élections d'avril 1999, Murat Karayalçın, ancien maire d'Ankara, s'éloigne visiblement du *Cumhuriyet Halk Partisi* (CHP, Parti républicain du Peuple) auquel il appartient, en organisant la réunion du lac Abant en mai 1996 pour recréer le SDH, le Parti du peuple social-démocrate. En octobre 1996, il publie également un périodique intitulé "Le mouvement social-démocrate" et organise au sein du CHP des groupes de travail pour repenser la social-démocratie. Murat Karayalçın promet, pour séduire les électeurs du centre-gauche, des redistributions salariales et, d'autre part, tente de jouer la carte des droits de l'homme et de la liberté de pensée. Son discours s'adresse notamment plus ou moins nommément aux Alévis en se référant à la pensée de Hacı Bektaş et de Pir Sultan Abdal. Toutefois, Mustafa Kemal reste, selon les conclusions de la Conférence des sociaux-démocrates tenue les 27 et 28 juin 1998, «le plus grand révolutionnaire». Traitant indirectement du problème kurde, la Conférence précise qu'une identité ethnique citoyenne ne peut être acceptée que comme une «sous-identité» car «l'identité nationale demeure l'identité principale. [...] La langue officielle de la nation est le turc»<sup>12</sup>.

De leur côté, les 21 députés du *Doğru Yol Partisi* (DYP, Parti de la Juste Voie) qui, en opposition avec les agissements de Tansu Çiller, ont fait sécession pour former le *Demokrat Türkiye Partisi* (DTP, Parti démocrate de Turquie), mouvement formé en 1995 donnant naissance à un parti en janvier 1997 présidé par Hüsamettin Cindoruk, ne parviennent pas à rassembler beaucoup de sympathisants sous leur bannière. Le choix du lieu de leur première convention, en mai 1998 - un bâtiment appartenant à un syndicat

<sup>11</sup> - *Le Monde*, 11.08.94, 22.12.94 et 05-06.02.95.

<sup>12</sup> - *Turkish Probe*, Issue 286, July 5, 1998.

nationaliste turc - n'a certainement pas contribué à convaincre ses auditeurs potentiels de sa virginité affairiste ni de son vœu de porter le peuple anatolien défavorisé au pouvoir. De plus, une visite à leur site Internet suffit à se rendre compte des liens qui l'unissent à la pensée kémaliste<sup>13</sup>.

Un autre vétéran, Serafettin Elçi, ministre des travaux publics sous le gouvernement de Bülent Ecevit dans les années 1970 et membre de l'*Adalet Partisi* (AP, Parti de la Justice) de Süleyman Demirel, fonde fin 1996 le *Demokratik Kitle Partisi* (DKP, Parti démocratique de masse). Conservateur, le parti de S. Elçi respecte lui aussi les principes kémalistes quant au traitement des minorités en prônant la sauvegarde du caractère unitaire de l'État turc.

Nous pouvons prendre comme dernier exemple celui du *Barış Partisi* (BP, Parti de la Paix), héritier du *Demokratik Barış Hareket* (DBH, Mouvement démocratique pour la paix) et fondé en 1996 par Ali Haydar Veziroğlu, un homme d'affaires alévi. Se définissant comme un parti de gauche libéral, le BP tente de séduire les Alévis tout en se référant lui aussi à Mustafa Kemal. Reprenant à son compte les mots d'Atatürk au début de la guerre d'Indépendance - «Nous sommes la Turquie. Nos prénoms sont différents, nos noms de famille sont Turquie !» - le BP traite les minorités comme faisant partie d'un tout qui ne saurait être remis en cause.

Les références à l'identité turque pour le SDH, le DKP et le BP et au peuple anatolien pour le DTP rappellent le discours nationaliste turc défendu comme l'idéologie officielle de la République turque. En choisissant Ankara comme capitale, Atatürk a choisi l'Anatolie rurale contre l'Istanbul multiculturelle et multiconfessionnelle, capitale d'Empire. Aujourd'hui, les partis laïcs institutionnels qui réclament une autre politique dans le Sud-Est et un règlement de la question kurde envisagent toujours la population anatolienne au singulier.

### **Explosion et implosions de la gauche turque**

La République turque cultive depuis sa naissance des relations conflictuelles avec les partis dits de gauche. Véhiculant une idéologie nationaliste, la Turquie ne cesse en outre de craindre l'Union soviétique voisine. Elle s'oppose de fait à ce titre aux tentatives de création de partis socialiste et communiste derrière lesquels elle imagine se profiler l'ombre de Moscou et la menace d'un désordre intérieur. Lorsque Mustafa Kemal a mis sur pied le parti communiste turc en 1921, il s'agissait d'une part d'attirer les sympathisants de gauche potentiels pour mieux les encadrer et, d'autre part, de contrer toute initiative sérieuse comme celle du *Türkiye Komünist Partisi* (TKP, Parti communiste de Turquie), né un an plus tôt. L'objectif est le même aujourd'hui avec *Aydınlık*,

---

<sup>13</sup> - <<http://www.dtp.org.tr/>>

mouvement cherchant à séduire la jeunesse urbaine de gauche tout en glorifiant Atatürk<sup>14</sup>. Ces organisations sont un moyen simple pour l'État de repérer, de canaliser et de manipuler une partie de la jeune génération modérée.

Pourtant, les groupes de gauche ont été nombreux dans la décennie 1970. Nous proposons une généalogie de ces mouvements sous forme de tableau chronologique et explicatif dans les pages qui suivent. L'utilisation de la violence physique (guérilla urbaine, guérilla rurale) par beaucoup de ces groupes qui aboutit à une semi guerre civile entre l'extrême-gauche et l'extrême-droite à la fin des années 1970, tient pour une large part à ce que Semih Vaner nomme la «tradition dictatoriale du pouvoir en Turquie», rappelant que «tout mouvement oppositionnel se trouva contraint de se manifester par des actes illégaux et parfois sous forme d'émeutes sanglantes»<sup>15</sup>. L'emprise de l'État sur la vie des citoyens a fait de ce citoyen soit un être craintif incapable de revendiquer ses droits, soit un être rebelle ne parvenant à ses fins qu'à travers les armes. Encouragée par une partie de l'intelligentsia turque favorable à une lutte extra-parlementaire (*parlamento dışı muhalefet*), les mouvements de gauche passent progressivement à la violence politique à la fin des années 1960. La guérilla urbaine et la guérilla rurale ou montagnarde sont les deux tactiques préférentielles des groupes de gauche. Leur point de départ est la conviction que la lutte des classes passe dans un premier temps par une attaque frontale contre l'État et ses institutions qui peut déboucher sur une guerre civile. La Turquie était envisagée comme un pays présentant des caractéristiques propres aux pays du Tiers-Monde où l'armée révolutionnaire avait des chances de s'emparer du pouvoir. En même temps qu'elle devait affaiblir l'État et l'Armée (multiplication des attentats contre des bases militaires, turques comme américaines), la lutte armée anti-impérialiste devait créer des conditions de désordre propices à une révolte d'envergure nationale. La *Marksist Leninist Silahlı Propaganda Birliği* (MLSPB, Union de la propagande armée marxiste-léniniste) par exemple, qui revendique, entre 1975 et 1981, un millier d'assassinats politiques et vingt assassinats de militaires<sup>16</sup>, est l'un des groupes les plus engagés dans cette lutte. De la même façon, c'est la prise de trois otages britanniques à Kızıldere, près de Tokat, dans

---

<sup>14</sup> - Le journal *Aydınlık* est notamment vendu à la criée sur İstiklal Caddesi, l'une des avenues les plus commerçantes et les plus occidentalisées d'Istanbul, et, lors de notre séjour en été 1998, le mouvement possédait des stands surmontés de posters de Mustafa Kemal.

<sup>15</sup> - Semih Vaner, "État, société et violence politique en Turquie (1975-80)", op. cit. : 7. Depuis cet article très important sur l'avant coup d'État de 1980 en Turquie, Semih Vaner n'a jamais plus publié de recherche sur l'extrême-gauche turque et cette période reste, en France, très mal connue.

<sup>16</sup> - Une chronologie de ces attentats politiques se trouve dans l'ouvrage du leader de MLSPB, Hasan Şensoy, *Şafak Yargılanamaz. THKP-C, MLSPB'nin Emperyalizme, Oligarşiye ve Faşizme Yönelik İddanamesi ve Gereççeli Hükmüdür*, İstanbul, Barikat, 2.Cilt, 1993 : 513-529. L'organisation serait à l'origine, entre autres, des assassinats de N. Erim, ancien Premier ministre, de İ. Darendelioğlu, journaliste nationaliste et ancien parlementaire du MHP, et de G. Sazak, ancien ministre appartenant lui aussi au MHP.

une base militaire, en 1972, qui signe l'arrêt de mort du *Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi* (THKP-C, Front-Parti de libération populaire de Turquie) et de la quasi-totalité de ses leaders. Certaines factions du MLSPB, de *Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu* (TİKKO, Ordre de libération ouvrier et paysan de Turquie) ou de *Eylem Birliği* (Union d'action) se sont également spécialisées dans le hold-up des banques pour financer leurs organisations.

Néanmoins, la violence révolutionnaire ne pouvait aboutir à une victoire dans la mesure où le suffrage universel et une vie politique plus ou moins régulière canalisait l'énergie des masses. D'autres facteurs vont conduire l'entreprise révolutionnaire de gauche à l'échec. La désagrégation de l'unité de l'État à partir des années 1960 qui ouvre la voix au multipartisme, en même temps que la pénétration de plus en plus évidente des éléments fascistes dans les rouages de l'État, vont contribuer à exacerber la violence politique. Les querelles internes, multiples et interminables, dans les mouvements de gauche rendent difficile l'observation de cette période particulièrement trouble de la Turquie qui déboucha sur le coup d'État du 12 septembre 1980. Scissions, interdictions et répression suffisent à expliquer la reformation permanente de la plupart de ces mouvements. Le pouvoir étatique use plusieurs formes de répression qui vont des violences et des provocations policières à la coercition et à la terreur. Semih Vaner analyse la «poussée sociale» de la fin des années 1960 et du début des années 1970 comme ayant été «déterminante dans le terrorisme d'État». C'est aussi au moment du coup d'État de mars 1971 qu'il situe la naissance de l'expression *Kontrgerilla* (contre-guérilla)<sup>17</sup>. Si le projet de formation d'une unité spécialisée dans la répression des mouvements de guérilla remonte aux années 1960 avec la création, en 1965, du *Özel Harp Dairesi* (Département de guerre spéciale), rattaché à l'état-major général et aidé par la CIA, la répression prend une ampleur évidente dans la décennie suivante. Concrètement, l'État, poussé par l'Armée qui s'efforce d'agir à travers les civils, prive les populations de villes ou de régions dites subversives de nourriture et d'infrastructures, allant parfois jusqu'à commanditer l'assassinat de petits fonctionnaires directement en rapport avec le peuple. Les techniques d'intimidation sont légion et s'accompagnent parfois d'une répression importante comme notamment celle du 1er mai 1977 où les forces de l'ordre tirent depuis les toits sur des sympathisants du syndicat DİSK réunis place Taksim à Istanbul, faisant plus de 50 morts.

---

<sup>17</sup> - Semih Vaner, "État, société et violence politique en Turquie (1975-80)", op. cit. : 12-13.

## Généalogie de la gauche turque

- **Parti communiste turc** - 1921-25  
Parti fantoche créé par Mustafa Kemal.

### LES PARTIS COMMUNISTES PRO-SOVIETIQUES

<p><b>Türkiye İşçi Partisi (TİP) - 1961-1971 puis 1975-1980</b> (Parti des travailleurs de Turquie)</p> <p>Dirigé à la fin des années 1960 par une femme, Behice Boran.</p> <p>Adopte une stratégie institutionnelle : il obtient 15 députés (scrutin proportionnel) aux élections de 1965, puis 3 députés (scrutin majoritaire).</p> <p>L'un des seuls partis en Turquie à prendre en considération la minorité kurde. Aux élections de 1965, 4 Kurdes sont élus et en 1969, le dirigeant du parti est kurde. En 1970, le TİP est le premier parti turc à reconnaître l'existence du "peuple kurde" et vote une résolution dans ce sens.</p> <p>Ses dirigeants sont arrêtés lors des coups d'État de 1971 et 1980 pour "activités séparatistes".</p> <p style="text-align: right;">↻</p>	<p><b>Türkiye Komünist Partisi (TKP) - 1920-87</b> (Parti communiste de Turquie)</p> <p>Le dirigeant Mustafa Suphi et 14 militants (les <i>Onbeşler</i>) sont noyés en mer Noire sur ordre de Mustafa Kemal.</p> <p style="text-align: right;">↻</p>
<p><b>Türkiye Birleşik Komünist Partisi (TBKP) - 1987-92</b> (Parti communiste unifié de Turquie) (Unification)</p> <p>L'idée de fonder le TBKP a été élaborée en exil par les dirigeants du TİP et du TKP.</p>	

**LES PARTIS MAOÏSTES, GUEVARISTES ET HODJISTES**

**Fikir Kulupleri Federasyonu (FKF) - 17.12.1965 (Fédération des clubs d'idées)**

FKF accueille en son sein toutes les tendances de la gauche turque, y compris des kémalistes.  
Peu de temps après sa création, le FKF devient Devrimci Gençlik, de laquelle les kémalistes sont évincés.

**Devrimci Gençlik (Dev-Genç) - 1968 (Jeunesse révolutionnaire)**

Deux ans après sa création, Dev-Genç se scinde en plusieurs organisations :

<p><b>Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi (THKP-C) - 1970</b> (Front-Parti de libération populaire de Turquie)</p> <p>Les leaders sont : Mahir Çayan (meurt en 1972) Yusuf Küpeli Münir Ramazan Aktolga Ertuğrul Kürkçü (arrêté en 1972) Hüseyin Cevahir (meurt en 1971) Ulaş Bardakçı (meurt en 1971)</p> <p>Organisation guevariste Guérilla urbaine*</p> <p>Organisation numériquement majoritaire par rapport aux deux autres</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 1971 : Küpeli remplace Çayan emprisonné à Maltepe et devient n°1. Puis Çayan, Ayna et Alptekin (de THKO) s'évadent, Cevahir est tué ; Küpeli et Aktolga, en désaccord avec Çayan, sont exclus.</li> <li>• Çayan et 9 camarades (dont 2 de THKO : Ömer Ayna et Cihan Alptekin) enlèvent 3 techniciens britanniques à la base de radar militaire de Ünye, près de Tokat, comme monnaie d'échange pour la libération de Gezmiş, İnan et Aslan de THKO.</li> <li>• 30-31.03.72 : l'armée attaque le refuge de Çayan à Kızıldere (près de Tokat). Les 3 Britanniques et 9 leaders et militants du THKP-C et THKO sont tués. Un seul survivant : Ertuğrul Kürkçü.</li> </ul> <p>* (En dépit de leur proximité idéologique, THKP-C considère que THKO, a interprété la révolution cubaine "mécaniquement" et les accuse de calquer leur action sur celle de Che Guevara à Cuba, c'est-à-dire de privilégier la guérilla montagnarde).</p>	<p><b>Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu (THKO) - 1969-70</b> (Armée de libération populaire de Turquie)</p> <p>Les leaders sont : Deniz Gezmiş * Hüseyin İnan (kurde) Yusuf Aslan</p> <p>Organisation guevariste Guérilla montagnarde</p> <p>Deniz Gezmiş reçoit un entraînement militaire chez les guérilleros palestiniens.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan et Yusuf Aslan sont capturés en 1971 et condamnés à la pendaison par un tribunal militaire.</li> <li>• 06.05.72 : la sentence est exécutée, Deniz Gezmiş et ses compagnons sont pendus.</li> </ul> <p><b>Halkın Kurtuluşu - 1974 (succession)</b> (Libération du peuple)</p> <p><b>Türkiye Devrimci Komünist Partisi (TDKP)</b> (Parti communiste révolutionnaire de Turquie)</p> <p><b>Mao'cular (Partisans de Mao) (scission)</b></p> <p>Composé d'intellectuels maoïstes qui veulent montrer que l'URSS est un pays impérialiste. Existe toujours.</p> <p><b>Enver Hocaclar</b> (Partisans de Hodja) <b>Türkiye Komünist İhtilalciler Birliği</b> (Union des révolutionnaires communistes de Turquie) (scission)</p> <p>Se réfèrent à Enver Hodja. Leur responsable et des militants meurent de grèves de la faim.</p>	<p><b>Türkiye Komünist Partisi - Marxist Leninist (TKP-ML) - 1970</b> (Parti communiste de Turquie - marxiste-léniniste)</p> <p><b>Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu (TİKKO) - 1972</b> (Armée de libération ouvrier et paysan de Turquie)</p> <p>Les leaders sont : İbrahim Kaypakkaya (kurde) Muzaffer Oruçoğlu</p> <p>Organisations maoïstes</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• 18.05.73 : İbrahim Kaypakkaya meurt sous la torture.</li> <li>• Entre 1974 et 1998, l'organisation connaît une quarantaine de scissions et de réunifications. Les militants sont surtout organisés autour de Dersim (TKPML-TİKKO), de Maraş (Devrimci Halkın Birliği, Union des peuples révolutionnaires) et de Malatya. Organisation de paysans, plutôt kurdes. On y adhère en famille.</li> </ul>	<p><b>Türkiye İhtilalcı İşçi Köylü Partisi (TİİKP) - 72-78</b> (Parti révolutionnaire des travailleurs et paysans de Turquie)</p> <p>Le leader est : Doğu Perinçek</p> <p>Organisation maoïste</p> <p>Aussi appelé PDA, du nom de leur publication <i>Proleter Devrimci Aydınlık</i> (Lumière révolutionnaire prolétarienne)</p> <p><b>Türkiye İşçi Köylü Partisi (TİKP) - 1978-80</b> (Parti des travailleurs et paysans de Turquie)</p> <p>Le leader est : Doğu Perinçek</p> <p>Organisation maoïste</p> <p>Aujourd'hui, Doğu Perinçek est au kémaliste <b>İşçi Partisi</b> (Parti des travailleurs), qui s'est présenté aux législatives du 18.04.99</p>
---	--	---	---

À partir du coup d'État de 1971, des arrestations et de l'exécution de la plupart des leaders, les activités de ces organisations sont interrompues jusqu'en 1974, date à laquelle l'Assemblée prononce une amnistie générale, grâce au CHP de Bülent Ecevit : militants et sympathisants sortent de prison. Seuls Küpeli et Kürkçü purgent une peine d'une quinzaine d'années. Ils en profitent pour apprendre plusieurs langues étrangères afin de lire les auteurs marxistes dans les versions originales. A leur sortie de prison, Küpeli part en Europe (aujourd'hui en Suède ou au Danemark) alors que Kürkçü reste en Turquie.

\* Le film *Hoşçakal Yarin* (Au revoir demain), réalisé en 1998 par Reis Çelik et présenté au 18e Festival du film d'Istanbul du 17 avril au 2 mai 1999, s'attache à décrire la période 1968-1972 et évoque particulièrement la figure de Deniz Gezmiş, en se concentrant sur la reconstitution de son procès et de celui de ses compagnons. Tout en essayant de démontrer de paradoxales affinités entre le kémalisme et le marxisme, Reis Çelik suggère que la mémoire de Deniz Gezmiş reste vive dans les *gecekondular*. Le premier long métrage de Reis Çelik, sorti en salle en octobre 1996, *Que les lumières ne s'éteignent pas*, portait sur la question kurde (cf 1.2.2).



**Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi (THKP-C) - 1970** (Front-Parti de libération populaire de Turquie)

<p><b>Groupe de l'extérieur</b></p> <p>Gülten Çayan, épouse de Mahir Çayan, gagne la France après le coup d'État de 1971 et crée le Groupe de l'extérieur. 1978-79 : elle collabore avec Action Directe. Vit aujourd'hui dans le sud de la France et est mariée à un ancien leader d'Action Directe.</p> <p>Le Groupe de l'extérieur publie <i>Türkiye devriminin acil sorunları</i> (Les problèmes urgents de la révolution en Turquie).</p> <p>Gülten Çayan envoie İlker Akman, Yusuf Ziya Güneş, Hasan Basri Temizalp en Turquie en 1974. Ils se réclament de <i>Türkiye devriminin acil sorunları</i> mais le Groupe se scinde en deux mouvements après leur mort :</p>	<p><b>Devrimci Gençlik (Dev-Genç) - 1974-75</b> (Jeunesse révolutionnaire)</p> <p><i>Groupe intérieur</i> formé par les militants qui ont bénéficié de l'amnistie de 1974.</p> <p>Début 1977, Dev-Genç publie une revue du nom de <i>Devrimci Yol</i>, qui annonce la création de l'organisation du même nom.</p> <p>Abandon de la stratégie de guérilla urbaine au profit de débats d'idées autour de la revue.</p>		
<p><b>Acilciler - 1976</b></p> <p>Leaders : İlker Akman Yusuf Ziya Güneş Hasan Basri Temizalp Mihraç Ural</p> <p>Guérilla urbaine</p> <p>İlker Akman, Yusuf Ziya Güneş, Hasan Basri Temizalp sont tués par l'Armée en 1976 à Beylerderesi, village de la province de Malatya.</p> <p>Mihraç Ural devient le leader mais ne peut éviter la scission avec Halkın Devrimci Öncüleri.</p> <p>Puis Mihraç Ural est emprisonné à Adana mais s'évade avant 1980 et part en Syrie. Épouse la fille du frère d'Hafez-el Assad et travaille depuis pour les services secrets syriens.</p>	<p><b>Kurtuluş - (scission) (Libération)</b></p> <p>Leader : Mahir Sayın</p>	<p><b>Marksist Leninist Silahlı Propaganda Birliği (MLSPB) - 1975 (scission)</b> (Union de la propagande armée marxiste-léniniste)</p> <p>Leaders : Hasan Şensoy (fondateur) Hasan Erciyes (fondateur) un turc arménien Süleyman Sadık Öge (meurt fin 1997)</p> <p>Pratiquent la guérilla urbaine jusqu'en 1981. Revendiquent environ 1000 assassinats politiques, 20 assassinats de militaires américains, 300 hold-up.</p>	<p><b>Devrimci Yol (Dev-Yol) - 1977 (successton)</b> (Voie révolutionnaire)</p> <p>Leaders : Oğuzhan Müftüoğlu Nasuh Mitap Mehmet Ali Yılmaz Melih Pekdemir</p> <p>Une partie fonde Dev-Sol, une partie se présente toujours comme Dev-Yol et une autre partie a rejoint l'ÖDP</p>
<p><b>Halkın Devrimci Öncüleri - 1976 (scission)</b> (Les avant-gardistes révolutionnaires du peuple)</p> <p>Leader : Sadık</p> <p>Guérilla montagnarde</p> <p>Ils sont éliminés en quelques mois par l'armée.</p>	<p>Bülent Uluer (de Dev-Sol) rejoint Kurtuluş et devient le n°2, avant de rejoindre plus tard l'ÖDP.</p> <p>Continue d'exister aujourd'hui</p>	<p>La plupart des leaders et militants sont capturés après le coup d'État de 1980 : S. Öge et le n°3 de l'organisation sont capturés le 06.06.81.</p> <p>Fin 83/début 84 : plus de leader en liberté, presque plus d'activité.</p> <p>1991 : Hasan Şensoy sort de prison et écrit <i>Şafak Yargılanamaz</i> en deux tomes (parus en 92 et 93 aux éditions Barikat, Istanbul)</p>	<p><b>Devrimci Sol (Dev-Sol) - 1978 (scission)</b> (Gauche révolutionnaire)</p> <p>Les leaders sont : Dursun Karataş (ex-dirigeant de Dev-Genç pour Istanbul). Presque tous les militants d'Istanbul le suivent et provoquent ainsi une scission entre Istanbul et Ankara. Paşa Güven Bedri Yağan Sinan Kukul Erdoğan Bingöl Bülent Uluer</p> <p>Dev-Sol accuse Dev-Yol de révisionnisme par rapport à la position de Mahir Çayan (THKP-C) et critiquent leur pacifisme.</p> <p>1978 : stratégie et méthodes identiques à celles de MLSPB. Guérilla urbaine. Publient <i>Devrimci Sol</i>.</p> <p>1980 : tous sont capturés sauf deux. Paşa Güven, qui part en Syrie, puis en Italie et en France où il devient le dirigeant de Dev-Sol pour l'Europe jusqu'en 1990, date à laquelle il se sépare de Dev-Sol. Après avoir été par deux fois blessé par balles, il sera tué en 1991, dans le quartier de la Gare de l'Est, par Dev-Sol qui l'accuse d'avoir quitté l'organisation avec une grande fortune. Bülent Uluer, qui passe en Syrie et y devient l'un des dirigeants. Il part ensuite en Suisse et rejoint Kurtuluş.</p> <p>Fin 1989 à 1991 : évasions épisodiques des leaders de Dev-Sol qui gagnent la Syrie.</p>

<p><b>Markсист Leninist Silahlı Propaganda Birliđi (MLSPB) - 1975</b> (Union de la propagande armée marxiste-léniniste)</p> <p>MLSPB est toujours dirigée par Hasan Şensoy et publie la revue <i>Barikat</i></p> <p>Une partie de MLSPB a produit, un temps, deux autres organisations :</p>		<p><b>Devrimci Sol (Dev-Sol) - 1978 (Gauche révolutionnaire)</b></p> <p>Sinan Kukul (chef de Dev-Sol pour la Turquie) est tué par la police turque au début des années 1990. Bedri Yađan questionne Dursun Karataş pour savoir qui a donné l'adresse de Kukul. Il prend Dursun Karataş (qu'il accuse d'être responsable de la mort de Sinan Kukul) en otage en Allemagne pour lui extorquer des aveux. Une scission de fait s'établit ainsi en 1990-91.</p>	
<p><b>THKP-C Savaş Çılları - 1979 (scission)</b></p> <p>Leader : Ömer Faruk ("Kızıl Doktor")</p> <p>Dissolution début 1990.</p>	<p><b>Çayan Savaş Çılları - 1979 (scission)</b></p> <p>Leaders : Erdoğan Tatlav ("Birinci Arap")</p> <p>Création par une trentaine de militants, fidèles à Mahir Çayan.</p> <p>Dissolution début 1990.</p> <p>Erdoğan Tatlav reste en Turquie où il publie 4 livres sur l'Islam.</p> <p>Il rejoint l'ÖDP et participe à sa campagne en Europe en 1999.</p>	<p><b>Dursun Karataş</b></p> <p>Leader de Dev-Sol.</p> <p>Emprisonné, il fait des aveux de 90 pages, à la suite desquels tous les cadres de Dev-Sol sont arrêtés, sauf Bülent Uluer et Paşa Güven.</p> <p>Puis s'évade et part en Syrie.</p> <p>Personnalité omnipotente : pas de comité central dans l'organisation, Dursun Karataş décide de tout, y compris pour la branche européenne.</p> <p>1995 : Karataş a éliminé tous les leaders de l'organisation de Bedri Yađan ; les autres se cachent.</p>	<p><b>Bedri Yađan</b></p> <p>Chef de Dev-Sol pour l'Europe et la Syrie.</p> <p>Part en Syrie.</p> <p>Revient en Turquie en 1992 et se fait assassiner 2 jours après par la police à laquelle quelqu'un a donné son adresse.</p> <p>Les partisans de Bedri Yađan créent une scission de fait. Karataş les appelle "les putschistes". Guerre entre les pro-Yađan et les pro-Karataş pendant 2 ans. Confrontations y compris dans les prisons, dans le quartier de Strasbourg Saint-Denis à Paris, en Allemagne... Bilan : au moins 100 morts. Continue d'exister.</p>
<p><b>Devrimci Halk Kurtuluş Partisi - Cephesi (DHKP-C) - 1995 (succession)</b> (Front-Parti de libération populaire révolutionnaire)</p>			

Cependant, après plusieurs années d'infructueuses tentatives policières pour canaliser ce qui ressemble de plus en plus à une insurrection populaire, l'État turc fait appel à une idéologie, le nationalisme-socialisme, et à un parti, le *Milliyetçi Hareket Partisi* (MHP, Parti d'Action nationale) d'Alparslan Türkeş qui infiltre peu à peu les rouages du pouvoir. Dès la fin des années 1960, les camps d'entraînement des activistes du MHP et des *Ülkü ocakları* (Foyers de l'Idéal), plus connus sous le nom de Loups Gris, fonctionnent dans plusieurs villes d'Anatolie. Loin de s'opposer à l'État, les Loups Gris cherchent à le "récupérer". Leurs cibles sont variées et ne se limitent pas aux militants d'extrême-gauche : sont également visés des députés et des sympathisants du CHP, des avocats, des journalistes, des professeurs, des syndicalistes, des juges... Il leur arrive par ailleurs de se servir du facteur religieux à des fins tactiques, bien que les appels à la violence islamiste n'aient eu qu'une portée limitée. Ce sont principalement les Alévis qui ont fait les frais de cette idéologie turco-sunnite. D'une manière générale, les mouvements fascistes s'ingénient à dresser les Turcs contre les Kurdes et les sunnites contre les Alévis. Les affrontements entre partisans d'extrême-gauche et partisans d'extrême-droite atteignent leur paroxysme à la fin des années 1970. Le gouvernement de Süleyman Demirel voit dans cette violence de plus en plus meurtrière un moyen de justifier la nécessité d'un "gouvernement fort".

La très grande mobilité des mouvements de gauche peu également s'expliquer par le fait que la majorité des militants, très jeunes, n'avait pas reçu de formation politique importante et tous ne parvenaient pas à se situer précisément dans l'un ou l'autre des courants socialistes mondiaux. Hülya, ancienne militante de *Eylem Birliği* qui est une émanation du THKP-C et de *Devrimci Kurtuluş* (Libération révolutionnaire), fondé illégalement dans le milieu des années 1970, se souvient qu'à cette époque, elle «ne savait pas qu'elle était trotskyste. Nous n'avions aucune formation de ce type et ce n'est que bien plus tard que j'ai commencé à lire Trotsky»<sup>18</sup>. On retrouve ce constat chez d'autres militants, comme chez Y. Küpeli, ancien de *Dev-Genç* (Jeunesse révolutionnaire), qui souligne l'absence de "maître à penser" pour la gauche révolutionnaire, l'ignorance réelle qui caractérisait tous les groupes, pour ce qui concernait la situation du pays, sa composition sociale ou encore les forces qui y prédominaient<sup>19</sup>. N. Töre, leader des groupes de jeunesse, confesse également la méconnaissance de l'idéologie marxiste par la

---

<sup>18</sup> - L'identité des personnes que j'ai interrogées est systématiquement protégée par l'emploi d'un pseudonyme. Interview de Hülya, le 20 mai 1998, à Paris. Hülya milite aujourd'hui pour *Sınıf Mücadelesi* (Lutte des classes), mouvement turc proche de Lutte Ouvrière en France.

<sup>19</sup> - L'interview de Y. Küpeli a été réalisée par un journaliste turc qui organisait des entretiens avec les leaders des mouvements d'extrême-gauche emprisonnés : A. Samim, "The Tragedy of the Turkish Left", *New Left Review*, n°126, mars-avril 1981 : 76.

gauche turque<sup>20</sup>. À la différence de la gauche russe dont les militants étaient souvent bien instruits, les Turcs étaient majoritairement issus des classes défavorisées du monde rural ou semi-rural. Une enquête parue en Turquie en 1982 montre que seulement 25,6% des activistes de gauche (et 31,6% de ceux de droite) arrêtés à Ankara sont originaires des trois plus grandes villes du pays, à savoir, Istanbul, Ankara et İzmir<sup>21</sup>. Force évidente du mouvement, la jeunesse et l'inexpérience de ses membres joue dans le même temps contre la réussite de la gauche turque qui est en perpétuelle reformation. Pour Ertuğrul Kürkçü, ancien militant du THKP-C et ancien président de *Dev-Genç*, le prolétariat en Turquie n'était pas politiquement mûr dans la mesure où il n'avait pas acquis une conscience de classe<sup>22</sup>.

Aujourd'hui, les militants et les sympathisants de ces groupes sont pour certains en Turquie, sortis de prison après l'amnistie de 1991, pour d'autres en exil, depuis le coup d'État de 1980. L'auto-critique et la réflexion sur des perspectives d'avenir est une constante que l'on retrouve chez chacun d'entre eux, même si leurs conclusions sont différentes. On observe notamment, un net décalage entre les militants exilés et ceux restés en prison en Turquie. Il s'agit d'un décalage classique, qui se rencontre chez les militants d'organisations d'autres pays et, qui est déjà apparu en Turquie à la suite du coup d'État militaire de 1971 (le THKP-C se scinde en un groupe de l'intérieur et un groupe de l'extérieur - cf tableau). Les deux catégories peuvent s'opposer dans la mesure où les seconds reprochent aux premiers leur éloignement qui les conduit à une méconnaissance grandissante de la société turque. Mais ce décalage est accentué dans le cas présent par l'amnistie de 1991 qui rend la liberté aux anciens militants d'extrême-gauche contre leur promesse de ne pas recommencer d'activités illégales sous peine de voir additionnées leur ancienne et leur nouvelle peines de prison. D'une part donc, l'arrière-garde de l'extrême-gauche restée en Turquie s'efforce d'oublier son passé militant, même si elle continue de mener des activités en faveur de la démocratisation du pays et d'un plus grand respect des droits de l'homme. C'est le cas de Ayşe, de Gül et d'İskender, trois anciens militants sortis de prison en 1991, que nous avons rencontrés à Istanbul en juillet 1998. Ayşe et Gül travaillent aujourd'hui pour l'*İnsan Hakları Derneği* (Associations des Droits de l'Homme) dont le Président, Akin Birdal, a été victime d'un attentat le 12 mai 1998. İskender est philosophe et traducteur. Tous trois ont montré de grandes réticences à nous parler de leur passé militant et s'efforçaient toujours lors de nos entretiens de bien marquer la coupure entre leurs activités passées et leur engagement

<sup>20</sup> - *Cumhuriyet*, 15 Ağustos 1978.

<sup>21</sup> - R. Keleş et A. Unsal, *Kent ve siyasal şiddet*, Ankara, AUSBFY, 1982 : 64 ; cité par Semih Vaner, "État, société et violence politique en Turquie (1975-80)", op. cit. : 10.

actuel. D'autre part, les anciens militants exilés en Europe souffrent d'un éloignement vis-à-vis de la réalité turque de l'après-coup d'État. Ceux qui ont émigré au début des années 1980 ont une perception déformée de la réalité turque à travers leur exil, tandis que ceux qui ont émigré après leur sortie de prison dans les années 1990 subissent tout autant les effets de leur isolement vis-à-vis de la société. De plus, il arrive que les seconds reprochent aux premiers leur «intégration» dans la société d'accueil.

Par ailleurs, les cheminements intellectuels individuels diffèrent. Certains ne considèrent plus la lutte armée comme le moyen approprié à la conquête du pouvoir car, pense Hülya, «pendant que les militants risquent leur vie et l'emprisonnement en menant de telles activités, personne ne s'occupe de gagner la sympathie des ouvriers ou des étudiants sur leurs lieux de travail»<sup>23</sup>, aussi privilégie-t-elle désormais la discussion avec les masses populaires. D'autres, à l'inverse, constatent, comme Suat, que «la participation institutionnelle a déjà été tentée par la gauche mais ce fut un échec»<sup>24</sup>, aussi la guérilla doit-elle continuer. Mais de part et d'autre, si le bilan est amer, les interrogations demeurent. Suat et Ufuk, militants de MLSPB et disciples de Mahir Çayan, rencontrés à Paris en avril 1998, les résumant en quelques phrases : «quel a été et quel est l'échec de la gauche turque ? comment gagner la confiance et le militantisme de la classe opprimée en Turquie ? quel modèle proposer après l'effondrement du communisme à l'Est ? comment faire pour regagner à la cause les réfugiés politiques en Europe ? comment cerner les divergences idéologiques et de méthode entre les nombreuses organisations turques de gauche ?». En un mot, pourquoi la violence de cette période ne s'est-elle pas transformée en un mouvement social après le coup d'État de 1980 ?

Aujourd'hui en effet, la gauche parlementaire est inexistante : les élections législatives du 18 avril 1999 montrent un ÖDP (*Özgürlük ve Dayanışma Partisi*, Parti de la liberté et de la solidarité) marginalisé et un HADEP (*Halk Demokrasi Partisi*, Parti démocratique du Peuple, pro-kurde) fort dans les régions kurdes mais faible ailleurs. Les deux partis sont cette fois bien loin d'atteindre la barre des 10% des voix leur permettant d'avoir au moins un député. Les huit députés du HADEP en prison depuis 1994 sont accusés de «séparatisme» par la Cour de sûreté de l'État. Échappant à la peine de mort, cinq d'entre eux, dont la médiatique Leyla Zana et aussi Hatip Dicle, ont été condamnés à quinze ans de prison pour «assistance à un groupe armé [le PKK]» tandis que les trois autres bénéficient de peines moins lourdes<sup>25</sup>.

La répression n'a pas changé de forme par rapport aux décennies précédentes même si la situation semble plus calme à l'intérieur du pays. L'Armée turque recrute

---

<sup>22</sup> - *Cumhuriyet*, 14 Ağustos 1978.

<sup>23</sup> - Entretien, Paris, mai 1998.

<sup>24</sup> - Entretien, Paris, avril 1998.

<sup>25</sup> - *Le Monde*, 10, 11-12 et 15.12.94.

toujours dans les rangs de l'extrême-droite des "bérets mauves" ou "ninja", bien entraînés et prêts à intervenir rapidement. En Anatolie, l'extrême-droite est également utilisée, comme les parrains kurdes, contre les militants et les sympathisants de la cause kurde. Par ailleurs, nous savons depuis l'accident de Susurluk qui a révélé au grand jour les relations de l'État avec la mafia et l'extrême-droite, et à l'issue duquel plusieurs rapports officiels ont été publiés, que différents services de renseignements entrent en compétition. Il s'agit des traditionnels *Milli İstihbarat Teşkilatı* (MIT, Services secrets) et des services secrets de l'Armée et de la Gendarmerie, mais également du Bureau de guerre spéciale, un bureau de renseignements privé mis en place par Tansu Çiller et Mehmet Ağar<sup>26</sup>. Les relations de Tansu Çiller avec ces paramilitaires sont vivement dénoncés par une partie de la presse turque. *Radikal*, un important quotidien turc, rapporte notamment que le MGK (Conseil national de sécurité) approuve, en 1993, lors de l'un de ses meetings mensuels avec les membres du gouvernement (alors le DYP), l'utilisation du "gang étatique" dans le combat de l'État turc contre le terrorisme<sup>27</sup>. L'organisation de ce "gang" est toutefois antérieure à cette officialisation, selon le rapport Berkan, et s'inscrit dans une longue tradition de pénétration paramilitaire dans les rouages de l'État, comme nous l'avons souligné en évoquant les décennies 1960-70. Globalement, au moins une dizaine de bandes armées se sont constituées au sein du pouvoir, entre 1990 et 1997. Surtout, l'on assiste à leur fusion avec les parrains des tribus anatoliennes. Ces groupes sont financés à la fois par le trafic de drogue, le blanchiment d'argent sale et le contrôle des casinos. Les règlements de compte inter- et intra-gangs sont le plus souvent meurtriers. Si Bülent Ecevit déclare, après Susurluk, avoir échappé, avec son épouse, à plusieurs tentatives d'assassinats dans les années 1970, d'autres n'ont pas survécu à leurs agresseurs, tels notamment deux généraux et Eşref Bitlis, commandant de la Gendarmerie mort en 1993 dans un accident d'hélicoptère.

Les protagonistes de ces groupes armés sont des acteurs que l'on retrouve vingt ans plus tôt. İbrahim Çatlı, qui meurt à Susurluk, est socialisé depuis son enfance à Nevşehir dans le milieu des parrains et de l'extrême-droite. Lors de sa scolarité, il choisit entre des bandes rivales originaires de Nevşehir mais aussi de Malatya et de Sivas aux discours et aux pratiques radicaux. Dès le milieu des années 1970, ils met sur pied des équipes chargées d'attaquer à main armée des cafés d'extrême-gauche et qui participent, entre 1978 et 1980, aux troubles et aux tueries de Malatya (avril 1978), Sivas (septembre 1978), Kahramanmaraş (décembre 1978), Çorum (mai et juillet 1980), Fatsa et Tariş

---

<sup>26</sup> - Directement mis en cause après l'accident de Susurluk pour ses rapports avec la mafia, Mehmet Ağar est contraint de démissionner de ses fonctions en décembre 1996.

<sup>27</sup> - *Radikal*, cité dans *Turkish Probe*, Issue 207, December 6, 1996.

(juillet 1980)<sup>28</sup>, contre la population alévie et les sympathisants de gauche. Plus récemment, outre l'enlèvement et l'assassinat de parrains et d'hommes d'affaires mafieux, Çatlı est impliqué dans plusieurs tentatives d'assassinats dont celles perpétrées contre Abdi İpekçi (rédacteur en chef du quotidien *Milliyet*) en 1979, contre le Pape en 1982, contre le Président Aleiev en Azerbaïdjan. Le député Sedat Bucak, seul survivant de Susurluk, fait partie d'une famille installée dans la province d'Urfa depuis deux siècles et qui se divise suite à une vendetta interne qui fera 24 victimes dans les années 1960. Depuis, une partie se déclare nationaliste kurde et l'autre, nationaliste turque. Au cours des années 1990, la tribu des Bucak est armée par l'État et contrôle dans sa région 10 000 "protecteurs de villages", dont la plupart sont directement salariés par elle<sup>29</sup>.

### **Le défi kurde**

De toutes les minorités non turques, seuls les Kurdes, grâce à leur poids démographique et à leur organisation politique, semblent être en mesure de s'opposer à cette idéologie officieuse étatique.

Les chiffres concernant la population kurde sont toujours des estimations puisque celle-ci n'est pas recensée en tant que groupe distinct. Le tableau que nous rapportons ci-après, élaboré par un centre de recherche kurde basé à New York, n'est pas sans défauts mais donne néanmoins une idée de la puissance démographique de l'importante minorité kurde non seulement en Turquie mais dans les pays voisins. Certaines de ces données, jusqu'au milieu des années 1990, ont pu être vérifiées à l'Institut kurde de Paris ainsi qu'à celui de Bruxelles. Les estimations comprenant la période 1996-2050 sont en revanche sujet à controverse car les auteurs des calculs se basent sur un taux de croissance démographique annuelle équivalent à 3,65%. Nous savons il est vrai, que le taux de fécondité est actuellement bien plus élevé chez les Kurdes que chez les Turcs. Cette différence s'explique notamment par le fait que les Kurdes sont plus souvent ruraux et ont conservé des modes de vie traditionnels. De plus, la polygamie, pourtant officiellement interdite en Turquie, est encore pratiquée parmi la population kurde des campagnes et des petites villes, même parmi les jeunes<sup>30</sup>. Cependant, la guérilla et les bombardements de l'Armée turque au Kurdistan turc ajoutée à l'industrialisation progressive de la région, provoquent l'installation de beaucoup de Kurdes dans les grandes villes. Urbains, ceux-ci adoptent peu à peu, par contrainte ou par commodité, des modes de vie sensiblement différents. Si l'exode rural se poursuit dans les années à venir, l'urbanité aura de toute évidence une incidence sur le taux de fécondité des jeunes femmes kurdes. Et même si le

<sup>28</sup> - Voir Semih Vaner, "État, société et violence politique en Turquie (1975-80)", op. cit. : 22-26.

<sup>29</sup> - Conférence de Hamit Bozarslan, 30 avril 1998.

<sup>30</sup> - Nous avons eu l'occasion de rencontrer, lors de nos séjours en Turquie et au Kurdistan turc, plusieurs jeunes hommes kurdes polygames qui ne semblaient pas être des cas isolés.

taux de mortalité se verra lui aussi diminuer, il est fort probable que cette nouvelle donne bouleversera à terme la croissance démographique kurde. Pour le moment néanmoins, l'une des forces majeures de la population kurde est bien sa jeunesse, sa croissance, son renouvellement.

### Tendances de la démographie kurde\*

	1990	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2020	2050
Turq.	13.8	14.3	14.8	15.4	15.9	16.5	17.1	17.7	18.4	19	32.8	47.8
Iran	6.1	6.3	6.6	6.8	7	7.3	7.6	7.8	8.1	8.4	15	21.5
Irak	3.9	4	4.2	4.3	4.5	4.7	4.8	5	5.2	5.6	9.6	13
Syrie	1.2	1.2	1.3	1.3	1.4	1.4	1.5	1.5	1.6	1.6	2.9	3.9
CEI	0.34	0.35	0.36	0.38	0.39	0.41	0.42	0.44	0.45	0.47	0.9	1.1
<i>Total</i>	<i>25.3</i>	<i>26.1</i>	<i>27.3</i>	<i>28.2</i>	<i>29.2</i>	<i>30.3</i>	<i>31.4</i>	<i>32.5</i>	<i>33.7</i>	<i>35.1</i>	<i>61.2</i>	<i>87.3</i>

\* Les données se lisent en millions.

Les chiffres correspondants aux années 1996 à 2050 sont des estimations.

D'après *Kurdish Life* (New York, Kurdish Library, Center for Research), n°17, Winter 1996 : 10.

Son second atout, indispensable lui aussi, est sa conscience identitaire et son militantisme politique. Sa conscience identitaire, nous le verrons plus en détail avec les migrants, se forme à la fois par la répudiation sélective et l'assimilation d'identifications opérées pendant l'enfance, et leur transformation à l'âge adulte. En même temps qu'elle renvoie à un sentiment conscient de spécificité individuelle, la perception identitaire relève du processus grâce auquel la société identifie l'individu. La société, par l'intermédiaire des sous-autorités, reconnaît ou tente d'imposer une identité à l'individu. Par la négation du kurde et la folklorisation de cette culture, l'État turc, à travers diverses institutions comme l'école, l'armée ou plus globalement l'administration, tente d'imposer une identité turque. Pourtant, si l'identité est indissociable de la formation sociale, l'«identité imposée» au profit et à travers les réseaux des diverses structures du pouvoir ne supplante



pas toujours l'«identité construite»<sup>31</sup>. L'individu participe aux idéaux et aux modèles culturels du groupe auquel il est attaché à un moment donné et qui sont conçus comme positifs par lui. Si nombre de Kurdes ne font pas allégeance première à la kurdicité, beaucoup d'entre eux y font référence, surtout avec la polarisation de la société en Turquie. Cette conscience identitaire implique parfois un militantisme politique qui se traduit de façon plus ou moins brutale. Bien que des formations kurdes modérées émergent, dans les années 1980-90, du jeu politique, le PKK demeure l'organisation ayant le plus grand impact au sein du radicalisme kurde. Né en 1978 du groupe des *Apocu* (les partisans d'Apo [Abdullah Öcalan]) créé en 1974, le PKK choisit comme base essentielle de son action armée les régions de Diyarbakır et surtout d'Urfa. Le parti a su tirer profit des rivalités inter-claniques qui opposaient notamment la tribu de Bucak, famille de députés depuis 1906 et proche de Süleyman Demirel, à celle des Paydaşlar, dont le chef était un ancien député du CHP. Monnayant leur protection dans les deux camps, les *Apocu* ont pu bénéficier d'un contact direct avec la population qu'ils ont pu, par la suite, tenter de contrôler.

Toutefois, l'émergence puis la radicalisation du nationalisme kurde en tant que prélude à un État-nation démontre que celui-ci n'est pas moins intolérant que tous les nationalismes avec ses propres minorités. La réappropriation de l'histoire n'est pas, en effet, l'apanage des seuls États. Les nationalistes kurdes ne sont pas en reste quant à la volonté de légitimer leurs mouvements identitaires. La construction de la kurdicité s'est inspirée depuis la fin du XIXe siècle des courants de pensée européens et confère une grande importance à l'occidentalisation, d'où la volonté de créer un État-nation. Devant la difficulté de l'objectif à atteindre (les Kurdes sont hétérogènes à la fois socialement, religieusement et linguistiquement), s'est imposée la nécessité de réinterpréter le passé et de promouvoir certains mythes fondateurs tendant à certifier la raison d'être de la nation kurde. Les nationalistes kurdes se basent notamment sur quelques travaux universitaires de la diaspora visant à démontrer la parenté entre les Kurdes et les Mèdes (peuple indo-européen installé au IXe siècle avant Jésus-Christ sur le plateau iranien et dont les conquêtes les poussèrent jusqu'en Anatolie), ce qui assure à la fois leur antériorité en Anatolie et un passé glorieux. De même, les révoltes kurdes des siècles passés sont réinterprétées comme des actes de résistance menés contre les Turcs, les Persans et les Arabes<sup>32</sup>... D'autres thèses attribuent aux Kurdes la paternité de la découverte du pétrole, de la langue persane ou encore de l'alévisme. Enfin, le mythe de Newroz, sinon presque oublié du moins apolitique, est largement réapproprié par l'ensemble de la classe politique

---

<sup>31</sup> - Christian Bromberger, Pierre Centlivres et Gérard Collomb, "Entre le local et le global : les figures de l'identité" in, Martine Segalen (éd.), *L'autre et le semblable*, Paris, Presses du CNRS, 1989 : 144.

<sup>32</sup> - Hâmit Bozarslan, *La question kurde. États et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997 : 103-116.

kurde et par le PKK en particulier qui en a fait un jour symbole de la «lutte de libération nationale».

### **Les violences physiques étatiques et les tentatives de paix**

Le nationalisme turc présente - particulièrement depuis les années 1990 - un passé idéalisé, commun et pacifique qu'il faudrait recréer (ou créer...). La violence symbolique qui se traduit par la réappropriation de l'histoire exprimée à travers le discours officiel, universitaire, scolaire et/ou religieux, vise dans tous les cas à légitimer le recours à la violence physique étatique pour résoudre des conflits "ethniques" aux accents culturalo-linguistico-religieux. La «solution militaire», à laquelle la Turquie fait appel pour lutter contre le «séparatisme kurde» et le «danger alévi» notamment, connaît des variantes. La Turquie pousse la pratique jusqu'à envahir militairement le nord de l'Irak de façon chronique et parfois prolongée pour, dit-elle, «anéantir le PKK». En Turquie même, la majorité des régions kurdes, qui sont aussi celles des Alévis, sont sous état d'urgence. La guérilla kurde fournit un excellent prétexte à la Turquie pour contrôler des zones où les minorités sont nombreuses et où les organisations politiques illégales ont souvent trouvé leur appui. Les organisations d'extrême-gauche qui, jusqu'au coup d'État de 1980, prônaient la guérilla montagnarde opéraient à l'Est de l'Anatolie. Souvenons-nous que les maoïstes TKP-ML (Parti communiste de Turquie - marxiste-léniniste) et TIKKO (Ordre de libération ouvrier et paysan de Turquie) recrutait quasi-exclusivement sur des bases villageoises et familiales dans les régions de Tunceli (Dersim), Maraş et Malatya. À l'automne 1997, l'extension des zones sous état d'urgence aux côtes Est de la mer Noire, permet à l'État turc de surveiller les activités de l'ensemble des groupes en résistance.

Toutefois, la guerre dans le Sud-Est coûte cher ; le budget consacré à la défense est considérable : les dépenses militaires représentent, en 1996, 3,9% du PIB turc soit près de 15 milliards de dollars<sup>33</sup>. En vies humaines aussi ; le conflit armé s'est soldé, depuis une quinzaine d'années, par plus de 30 000 morts (dont plusieurs milliers de disparitions extrajudiciaires), de blessés, de bâtiments détruits et par des centaines de milliers de personnes déplacées<sup>34</sup>.

La violence étatique peut se lire également dans les différents programmes visant à stabiliser les populations nationalement minoritaires. En Turquie, le kémalisme autorise dès 1927 et jusqu'au milieu des années 1930 la déportation massive de Kurdes vers l'Ouest du pays, qui provoquera là aussi des troubles<sup>35</sup>. Cette politique se double de

---

<sup>33</sup> - *L'état du monde 1999*.

<sup>34</sup> - Rapports d'Amnesty International, de l'Association pour les droits de l'homme (İHD) en Turquie et de l'ONU.

<sup>35</sup> - Hamit Bozarslan, "Le kémalisme et le problème kurde" in Halkawt Hakim (éd.), *Les Kurdes par-delà l'exode*, Paris, L'Harmattan, "Comprendre le Moyen-Orient", 1992 : 80-83.

l'installation dans les régions kurdes de *muhacir*, réfugiés turcs et/ou musulmans des contours occidentaux de l'Empire ottoman et de Russie. À Chypre, des colons anatoliens sont envoyés depuis l'invasion militaire de l'île par la Turquie dans le but d'accroître la population turque et de la durcir politiquement. De 116 000 en 1975, la population de la partie nord de Chypre passe à 177 000 en 1993 et à 198 215 selon le recensement de 1996<sup>36</sup>. Cette évolution exponentielle s'explique uniquement par le transfert de colons qui représenteraient depuis 1995 plus de la moitié de la population à Chypre nord, mettant en minorité les chypriotes turcs. En provenance d'Anatolie, ces colons sont plus religieux, plus conservateurs et plus nationalistes que les chypriotes turcs. Un nombre important de militants et de sympathisants des Loups Gris sont envoyés sur l'île pour entretenir la partition et renforcer les positions des durs du régime, comme en témoignent les événements sanglants de l'été 1996 au cours desquels deux chypriotes grecs avaient trouvé la mort : l'un a été battu à mort par des Turcs appartenant aux Loups Gris et l'autre a été tué par balle par le ministre de l'agriculture de la RTCN, lui aussi colon<sup>37</sup>. Outre l'entretien des tensions entre les populations hellénophones et turcophones, les colons turcs bénéficient de la citoyenneté turque après cinq ans de résidence dans la RTCN selon la loi sur l'immigration. Les politiques de (dé)peuplement sont une pratique ancienne et bien ancrée en Turquie qui continue d'être utilisée à des fins idéologiques aujourd'hui au Kurdistan.

En Turquie enfin, les tentatives de règlement pacifique des conflits sont relativement rares, pour ne pas dire quasiment inexistantes. Dans le cas kurde, l'État turc n'a jamais répondu aux propositions de cessez-le-feu d'Abdullah Öcalan. La seule considération fut timidement tentée par Turgut Özal, président de la République turque de 1989 à 1993, d'ascendance kurde par sa mère, qui engagea des pourparlers de paix avec le PKK et reconnut officiellement l'existence de la langue kurde en 1991. Globalement néanmoins, le gouvernement turc, pressé par la puissante armée, a semblé et semble encore privilégier la « guerre pour la paix »<sup>38</sup>. Dans le cas des Alévis et de la gauche plus généralement, les conflits demeurent et les crimes dont ils sont victimes restent la plupart du temps impunis par la justice turque.

---

<sup>36</sup> - Selon les recensements effectués par la « République turque de Chypre Nord » (reconnue par le seul gouvernement d'Ankara) : <<http://kktc.pubinfo.gov.nc.tr>>.

<sup>37</sup> - La République de Chypre a lancé un mandat d'arrêt international contre lui mais celui-ci se trouvant sur le territoire de la RTCN, aucune condamnation n'a pu être prononcée à ce jour.

<sup>38</sup> - Richard Olson, *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990's. Its Impact on Turkey and the Middle East*, Lexington, The University Press of Kentucky, 1996 : 173-199.

## 1.2 - Des acteurs sociaux en mouvement

Nous reprenons ici la problématique de la "société civile" dont nous avons, dans l'introduction, signalé les débats qu'elle soulève. En partie modelés par les acteurs traditionnels de la République turque dont nous venons de dégager l'influence, des acteurs sociaux semblent émerger. Contemporains ou postérieurs aux vagues migratoires les plus importantes, ces acteurs contribuent aux changements de la société turque - à moins qu'ils n'en soient le reflet ? La période de l'après-coup d'État de 1980 s'ouvre sur des structures associatives laïques, auxquelles des hommes mais aussi, phénomène plus récent, des citadines participent. Les femmes se mobilisent plus particulièrement à partir du milieu de la décennie 1980, s'investissant dans des actions encore largement liées à leur féminité (mouvements féministes, mobilisation des mères des disparus, etc.). Parallèlement, la mouvance religieuse s'organise, accordant là encore une importance stratégique aux femmes (militantes de l'Islam politique, défenseuses du port du voile, etc.). Le contexte sociétal turc offre une grille de lecture et de compréhension primordiale, dans la mesure où ses développements influent sur les migrants. Les femmes qui arrivent en Europe au titre du regroupement familial et que nous étudions dans la partie suivante, connaissent les transformations de la société turque. Les migrants, en retour, peuvent également apporter des changements.

Par ailleurs, le choix d'une lecture politique de la production artistique en Turquie peut surprendre. En réalité, on observe une forte corrélation entre l'âge d'or du cinéma et l'essor de la littérature en Turquie et, d'autre part, l'accélération des migrations. La politique d'alphabétisation des campagnes menée dans les années 1950 grâce aux Instituts de village offre des bases scolaires aux futurs migrants, en même temps qu'elle contribue à leur sensibilisation littéraire. La production cinématographique turque est à son apogée dans les années 1960-70, époque pendant laquelle les premiers émigrants rejoignent les pays occidentaux demandeurs de main d'œuvre. Reflets de la société turque pré-migratoire, le cinéma et la littérature populaires ont aussi diversement influencé les jeunes hommes partis vendre leur force de travail en Europe. En déclin depuis les années 1980, cette production nationale n'existe presque plus aujourd'hui, supplantée par les films américains, les émissions télévisées et la vidéo. Enfin, les générations issues de l'immigration ont commencé à se réapproprier une partie de cet héritage artistique, tout en le transformant au contact de la vie urbaine, moderne et occidentale.

### 1.2.1 - Des structures associatives laïques et religieuses au service de la "société civile" ?

La "société civile" est un terme à contenu variable. L'expression est souvent employée par les sociologues et les politologues contemporains, comme nous le soulignons dans notre introduction. Elle rejoint les perspectives de démocratie citoyenne de Jürgen Habermas et de théorie de la justice de John Rawls, tout en les dépassant.

#### Vers l'émergence d'une "société civile" ?

En Turquie, la problématique de la montée en puissance du pouvoir civil contre, face ou aux côtés du pouvoir politique est particulièrement mise en avant depuis les années 1990. Au-delà de travaux universitaires et d'articles de presse, on commence à disposer de données concrètes propres à analyser ce phénomène. La société civile en Turquie (*sivil toplum*) semble naître de la volonté de certains acteurs de construire et d'utiliser de nouveaux outils pour appréhender l'acte politique. Il s'agit d'inventer une citoyenneté revisitée capable à la fois de dépasser les actes citoyens traditionnels comme le vote et de débarrasser le système politique de ses pesanteurs tout en le démocratisant. Les multiples articulations entre État et corps social sont présentées comme autant de formes d'alternative politique.

Pourtant, les définitions de la société civile demeurent floues et le contenu de la notion parfois imprécis. Le terme même de "société civile", tel qu'il est envisagé par les acteurs et les chercheurs qui l'analysent, implique l'engagement d'une partie de la société vers des valeurs démocratiques et pluralistes, au sens occidental. Or la société turque présente des caractéristiques à la fois occidentales (voulues par la politique kémaliste) et orientales (permanence des tribus qui influent sur les rapports politiques, intervention du religieux dans la sphère politique, etc.) dont nous devons tenir compte. Le fait, par exemple, que l'Islam politique se présente au départ et soit présenté par nombre de sociologues comme un acteur de la société civile, dans la mesure où ce sont les masses qui se sont mobilisées pour son succès, bouleverse la conceptualisation de la société civile au sens occidental. Elle incite également à s'interroger sur le fait que des acteurs non étatiques, perçus comme les acteurs de la société civile, puissent être amenés à porter un groupe politique au pouvoir. Dans ce cas, où s'arrête la société civile ? Si l'on s'accorde pour dire qu'une partie de la société civile a contribué à la victoire électorale du *Refah* et du *Fazilet* dans la mesure où ces partis garantissaient à leurs yeux une plus grande justice sociale, n'est-il pas contradictoire de continuer à soutenir que cette même société civile

tend par essence à opposer la société au système politique ? Comment des partis institutionnels comme les partis islamistes turcs peuvent-ils prétendre soutenir la société contre le système politique auquel ils participent ? Le concept de société civile est pourtant indéniablement perçu en Turquie comme un concept occidental. La locution turque *sivil toplum* est une traduction directe de l'expression française *société civile* ou de la formule anglophone *civil society*, sans qu'il soit fait appel à un vocabulaire politique ou juridique turc spécifique. Nous proposons alors de confronter l'idée d'une société civile au cas de la société turque, avant d'évoquer les modes de résistance des individus et des groupes sociaux face à l'État turc.

Élaboré par des penseurs comme Jean Bodin et Hegel, le concept de société civile caractérise d'abord l'ordre politique occidental, par opposition implicite au pouvoir oriental réduit à l'ottomanisme. Dans cette vision, le monde oriental, privé d'autonomisation sociale du fait de son mode d'organisation politique et social, n'est pas en mesure de créer une alternative civile propre à contrebalancer le pouvoir politique. Des auteurs turcs contemporains comme Şerif Mardin renchérissent : «la société civile [...] est d'abord un raccourci pour désigner un ensemble de caractéristiques de la société occidentale»<sup>1</sup> et ne peut pas être appliquée à l'Empire ottoman. La société civile n'acquiert selon lui toute sa signification que dans le contexte occidental, lorsqu'elle est placée vis-à-vis d'un État occidental. Or l'État ottoman est différent de l'État-nation occidental dans la mesure où la polarité s'y exprime en terme de communauté contre l'État. Les groupes ethnico-religieux acquièrent une autonomie de plus en plus importante, particulièrement avec le système des *millet* au XIXe siècle. Pour sauver l'Empire et sous la pression de ses puissances alliées, le Sultan s'engage par le firman de réforme de 1856 à garantir aux minoritaires la liberté de culte, l'égalité judiciaire et fiscale avec les musulmans et, surtout, la libre jouissance de toute leurs immunités traditionnelles, notamment en matière d'organisation interne des communautés. Dès l'installation des Ottomans à Constantinople, la "nation" grecque était déjà gérée et représentée par le patriarcat et les différends entre grecs résolus par des tribunaux orthodoxes. Mais dès le XVIIIe siècle, la communauté confessionnelle devient une unité administrative quasi autonome. De même, les Arméniens mettent en place après 1863 une Assemblée semi-laïque de cent quarante députés. Le *millet* juif assure la gestion de sa propre communauté et de ses institutions. Ce que les jeunes turcs ont voulu - qu'il n'y ait plus de Grecs, de Juifs, d'Arméniens, d'Arabes et de Turcs mais des citoyens ottomans unis devant la loi, ayant les mêmes droits et les mêmes devoirs - les kémalistes l'ont réalisé à l'extrême en menant une

---

<sup>1</sup> - Şerif Mardin, "Le concept de société civile en tant qu'élément d'approche de la société turque", *Les Temps modernes*, "Turquie : du réformisme autoritaire au libéralisme musclé", n°456-457, juillet-août 1984 : 53.

politique centralisatrice, d'unification nationale et linguistique. Şerif Mardin a raison lorsqu'il observe la communautarisation contre l'État ottoman. On ne peut parler de société civile comprise dans le contexte occidental lorsqu'on évoque les *millet*. Toutefois, si la notion de société civile ne représente pas une catégorie significative dans le contexte ottoman, peut-on en dire autant de la Turquie ?

Contrairement à l'Empire, l'avènement de la République turque implique qu'aucun sentiment de collectivité nationale puisse exister hors de l'État. La communautarisation est condamnée car perçue comme l'échec traumatisant de l'Empire. La jeune République se rapproche dans une certaine mesure du modèle stato-national occidental, notamment français. Cependant, les acteurs sociaux se voient confrontés à d'autres problèmes. Autant l'institutionnalisation politique s'avère forte pendant les années de consolidation des réformes de la jeune République turque (1923-46), autant la participation et la mobilisation des individus sont faibles. La non-émergence d'une société civile entendue comme un ensemble autonome par rapport au centre politique s'explique spécialement par le mode de transformation "par le haut" de la société turque dans son ensemble<sup>2</sup>. Alors que la modernisation par le haut n'a pas pénétré la société ottomane, les Jeunes Ottomans de la fin du XIXe siècle sont les premiers à l'envisager, avant que les Jeunes Turcs ne conceptualisent la systématisation de la modernisation de la société imposée par l'État. Les kémalistes enfin, la mettent en pratique, révélant l'existence d'un État fortement institutionnalisé et différencié de sa base sociale. Le rôle primordial de l'État dans la vie politique turque situe précisément la Turquie dans la lignée des pays à forte tradition étatique et au pouvoir des élites<sup>3</sup>. Les groupes sociaux n'ont longtemps pu se démarquer du chemin tracé par les élites de l'État ni acquérir des droits politiques importants comme ce fut pourtant le cas dans d'autres systèmes bureaucratiques centralisés en Europe. Depuis la formation de l'Empire ottoman comme le remarque M. Akdağ, «l'État ne s'est jamais modelé selon l'évolution de la société, tout au contraire, c'est la société qui a été modelée par l'État, ce qui fait que ses motivations politiques ont déterminé la stratification sociale»<sup>4</sup>.

Néanmoins, à mesure que les expériences civiles se multiplient, des sociologues originaires de Turquie s'interrogent sur la possibilité conceptuelle d'une émergence des

---

<sup>2</sup> - Ali Kazancıgil, "La démocratie en terre musulmane : la Turquie dans une perspective comparative", *Revue internationale des sciences sociales*, "La transition démocratique à l'Est et au Sud", n°128, mai 1991 : 370.

<sup>3</sup> - Metin Heper, "The 'Strong State' and Democracy : The Turkish Case in Comparative and Historical Experience", in S.N. Eisenstadt, *Democracy and Modernity*, Leiden & New York, E. J. Brill, 1992 : 145.

<sup>4</sup> - M. Akdağ est cité par Semih Vaner, "État, société et violence politique en Turquie (1975-80)", *Équipe de recherche sur la Turquie (ERT)*, n°2, mai 1985 : 7.

acteurs civils non étatiques dans le contexte turc<sup>5</sup>. Pourquoi, alors que syndicats, associations, fondations et autres réseaux existaient avant les années 1980, les acteurs sociaux ne se mobilisent que depuis très récemment ? Le contexte politique créé par le coup d'État de 1980 s'avère une fois de plus primordial. Lors des décennies 1960 et surtout 1970, la forte polarisation idéologique de la société turque entre l'extrême-gauche et l'extrême-droite était liée pour une bonne part à la crise économique, mais elle a été renforcée par une tradition culturelle unitaire, monolithique, et une conception absolue de l'action politique. Cette polarisation réduisait la marge de manœuvre des acteurs en une alternative marxiste internationalisante ou nationaliste turque. L'opposition au système étatique ne pouvait se réaliser qu'au moyen de l'une de ces deux idéologies en puissance, dont la lutte déchirait la société entière. L'intervention militaire de 1980 met brusquement fin à la situation insurrectionnelle en éliminant toute contestation virulente de l'État. Les responsables et militants des organisations d'extrême-gauche emprisonnés, tués ou exilés, la société turque se recompose et cherche une nouvelle alternative, pacifiste cette fois, au nouvel ordre établi par l'Armée. Il s'agit de dégager un contre-pouvoir capable de faire face à un pouvoir politique gangrené mais néanmoins autoritaire.

Faire face d'abord à un État qui n'a pas su ou pas pu s'éloigner des militaires, qui opèrent comme une "institution totale", en complet isolement vis-à-vis des élites politiques et des groupes sociaux. L'Armée jouait déjà un rôle clé pendant le développement de l'Empire ottoman. Puis les trois coups d'État de 1960, 1971 et 1980 montrent que l'Armée joue bien davantage le rôle d'une institution que celui d'un complot ourdi dans le simple but de s'emparer du pouvoir. Même si Hülya Tufan et Semih Vaner observent un changement au niveau des origines sociales des jeunes hommes choisissant une carrière militaire à partir des années 1950<sup>6</sup>, ceux-ci provenant plus souvent des couches moyennes et inférieures que des couches sociales supérieures comme c'était le cas dans les années 1930, l'Armée demeure imperméable au dialogue social. Les liens du THKP-C (*Türkiye*

<sup>5</sup> - Nilüfer Göle, "Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme", in Gilles Kepel et Yann Richard (éd.), *Intellectuels et militants dans l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990 : 167-192. Et ses autres écrits.

Metin Heper, "The 'Strong State' and Democracy : The Turkish Case in Comparative and Historical Experience", op.cit. : 142-163.

Ali Kazancıgil, "De la modernité octroyée par l'État à la modernité engendrée par la société", in Semih Vaner (éd.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1991 : 19-32.

Şerif Mardin, "Civil Society and Islam", in John A. Hall, *Civil Society*, London, Polity Press, 1995 : 278-300 ; "Le concept de société civile en tant qu'élément d'approche de la société turque", op. cit. : 53-65.

Binnaz Toprak, "Civil Society in Turkey", in Augustus Richard Norton (ed.), *Civil Society in The Middle East* (vol. 2), Leiden, E. J. Brill, 1996 : 87-118.

Yael-Navaro Yashin, "Uses and Abuses of "State and Civil Society" in Contemporary Turkey", *New Perspectives on Turkey*, n°18, Spring 1998 : 1-22.

<sup>6</sup> - Hülya Tufan et Semih Vaner, "L'armée, la société et le nouvel ordre (a)politique (1980-1983)", *Les Temps modernes*, "Turquie : du réformisme autoritaire au libéralisme musclé", n°456-457, juillet-août 1984 : 177-178.



*Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi*, Front-Parti de libération populaire de Turquie) avec les militaires partisans de la révolution socialiste ou nationale-démocratique proches des mouvements de guérilla, révélés par les grandes purges des lendemains des deux derniers coups d'État au sein de l'Armée et par l'acte d'accusation du THKP-C que l'organisation ne réfute pas, n'ont pas non plus permis à l'Armée de tenter un rapprochement avec la société. Au contraire, les interventions militaires conduisent à soustraire l'État à la participation de certains acteurs. L'Armée considère l'ensemble de la classe politique avec un certain mépris et même une antipathie affirmée. Les deux derniers coups d'État en Turquie visent en ce sens à contrer voire à supprimer des acteurs (gouvernementaux ou alternatifs) dont la participation met en cause la forme d'État envisagée par l'Armée. Forte de son pouvoir brutal et direct, l'Armée entreprend une restructuration sociale totale, en premier lieu des institutions mais également de la société, de laquelle elle souhaite voir apparaître une élite vertueuse. En résulte la Constitution actuelle, établie par les généraux en 1982, et un nombre remarquable de lois édictées dans tous les domaines par les militaires entre 1980 et 1983 et encore en vigueur, qui n'ont jamais été soumises ni au contrôle du Parlement ni à celui du Conseil Constitutionnel ou du Conseil d'État. Bülent Tanör, dans un rapport sans précédent sur la vie politique turque commandé par l'Association des industriels et des hommes d'affaires turcs (*Türk Sanayici ve İşadamları Derneği*, TÜSIAD), évalue le nombre de ces lois à 800, impliquant aussi bien la législation sur les partis politiques, les élections, les associations ou les manifestations<sup>7</sup>. La censure est également héritée de cette période sans être profondément remise en question. Il s'agit pour la société civile de faire face ensuite à un État qui, de surcroît, a intégré les éléments ultra-nationalistes de la période précédente. L'interdiction du MHP d'Alparslan Türkeş entre 1980 et 1983 n'empêche pas l'État de s'approprier certaines de ses valeurs en faisant de la synthèse turco-islamique sunnite un principe essentiel. Faire face enfin à une classe politique dont les collusions avec la mafia sont devenues une évidence.

C'est bien l'idée d'incompétence de l'État à gérer les mutations sociales et à faire face aux conflits internes (l'usage de la répression contredit l'État de droit) qui motive les acteurs sociaux à agir. Après avoir mené la politique de centralisation et d'uniformisation que l'on sait, l'État turc se retrouve aujourd'hui aux yeux d'une large part de la société civile face à son incapacité à gérer la pluralité sociale. Il s'avère inapte à prendre en compte et encore plus à accepter le pluralisme "ethnique", culturel et religieux auquel il répond par la force (solution militaire au conflit kurde, interdiction des partis islamistes, bâillonnement des Alévis) et par une répression aveugle (les rafles consécutives à la fuite

<sup>7</sup> - Bülent Tanör, "Siyası Tarih (1980-1995)", in S. Aksın, *Bugünkü Türkiye 5. Böl. 1980-1995*,

d'Öcalan en Europe puis à son arrestation par la Turquie ont aboutit à l'arrestation de plusieurs milliers de sympathisants du HADEP ainsi qu'à l'interpellation de simples passants). La société tend effectivement à s'opposer avec de nouvelles armes à la longue pratique étatique d'homogénéisation des situations intérieures. Les stratégies ne sont pourtant pas simples, l'État poussant tout dialogue à prendre des formes de concurrence ou d'affrontement politique. La critique de l'État ou tout au moins son questionnement établi par les acteurs non étatiques implique en outre une remise en cause de sa démocratie formelle.

Le choix de stratégies alternatives pacifistes par la société civile que l'on dit émergente a été rendu possible par le rejet des idéologies telles qu'elles ont été exploitées avant le coup d'État de 1980. Le rejet du politique et de la politique se fait au profit du social. Les acteurs sociaux envisagent leur participation à la gestion politique en termes de partenariat, de collaboration, de concertation vers davantage de démocratisation et de justice sociale. De nouveaux acteurs saisissent l'occasion de se définir comme une entité nouvelle. Ce peut être le cas des homosexuels et des transsexuels réunis à İstanbul dans le quartier de Beyoğlu ; c'est plus largement le cas des femmes, auxquelles nous consacrons un chapitre plus loin. Parmi ces femmes, les mères investissent plusieurs thèmes de mobilisation. Que ce soient les Mères du samedi (*Cumartesi Anneleri*) qui dénoncent les exécutions extrajudiciaires, les Mères des martyrs (*Şehit Anneleri*) dont les fils appelés ont été victimes de la contre-guérilla anti-kurde, ou les Mères [islamistes] des villes (*Şehir Anneleri*) en guerre contre les modalités de l'urbanisation à İstanbul et contre la corruption politique, toutes se regroupent autour d'une dynamique spécifique. D'autres mobilisations appellent des groupes plus composites, réunis autour d'une thématique de nature plus universalisante. C'est le cas du mouvement "Une minute d'obscurité pour une transparence définitive" (*Sürekli aydınlık için bir dakika karanlık*), engagé en février 1997, pendant lequel des milliers de personnes éteignaient chaque soir la lumière ou descendaient dans la rue une bougie à la main, pour réclamer une plus grande clarté dans les affaires politiques.

La médiation s'opère aussi bien à des niveaux horizontaux que verticaux : entre les groupes mêmes d'une part, entre ces groupes et les institutions politiques d'autre part. De nouveaux cadres apparaissent, destinés à engager le dialogue entre des interlocuteurs qui n'y étaient pas coutumiers et qui, au contraire, recouraient plus souvent à l'affrontement. Des débats se sont ainsi ouverts entre islamistes et laïcs, sur des thématiques générales comme la modernité, la science, le progrès, la démocratie, à la télévision mais aussi dans des forums de discussion et des revues (*Birikim*, *Bilgi ve Hikmet* ou *İlim ve Sanat*, revue

religieuse qui ouvre occasionnellement ses colonnes à des auteurs pas forcément croyants). Plus généralement, une nouvelle presse éditée et rédigée par les acteurs de la société civile a vu le jour avec la décennie 1990 : c'est le cas de *Sivil Forum*, dont le premier numéro paraît en septembre-octobre 1996 ou de *Bizim Gazete*, qui se veut le journal de la société civile et qui a publié le rapport fait sur *Sivil Toplum* par la TÜGIAD (Association des jeunes hommes d'affaires de Turquie) en 1997. Des journaux ou des magazines d'information ou de vulgarisation scientifique consacrent également des dossiers ou des cahiers aux initiatives de la société civile : nous pouvons citer notamment *Nokta*, *Cumhuriyet*, *Milliyet* qui lui réserve quotidiennement une page, *Artı Haber*, *Gazete Pazar*, ou encore *Milli Gazete* qui oppose la société au système politique dans une perspective religieuse. En même temps que s'engagent de nouveaux débats, des concepts sont inventés pour définir les formes de la mobilisation. Gérard Groc relève quelques uns de ces néologismes<sup>8</sup> : *ortaklık* (partenariat - de *orta*, commun, associé), *katılımcılık* (participation - de *katılmak*, prendre part à), *çokkültürlülük* (multiculturalisme - de *çok*, beaucoup et *kültür*, culture), *çokaktörlük* (diversité des acteurs - de *çok*, beaucoup et *aktör*, acteur), *koza* (causus), etc. L'invention ou l'adaptation de tout un nouveau vocabulaire témoigne de l'originalité du contexte.

Le rapport au politique et les modes d'action engagés par ces acteurs varient d'un groupe à l'autre. Certains interlocuteurs prônent une action purement sociale en choisissant notamment des thèmes universaux (libertés individuelles, écologie, droits de l'homme) pour qu'ils ne puissent être réduits à une action partisane. D'autres, tout en se situant toujours hors du système politicien, font directement pression sur lui pour le transformer ou le faire évoluer (pétitions, manifestations, fêtes publiques). Enfin, une autre alternative décrite par certains chercheurs est celle défendue par les petits partis politiques de l'opposition comme l'ÖDP (*Özgürlük ve Dayanışma Partisi*, Parti de la liberté et de la solidarité), feu le DBH (*Demokratik Barış Hareketi*, Mouvement démocratique pour la paix, 1995-96) auquel succède le BP (*Barış Partisi*, Parti de la Paix, 1996) ou le DCP (*Demokratik Cumhuriyet Partisi*, Parti de la République démocratique, 1996). Ces partis réunissent les partisans d'une action qui se veut civile mais néanmoins directement inscrite dans le champ politique. Ils entendent établir une transformation parallèle de la société et de l'État, tout en inventant de nouvelles relations dynamiques entre les deux sphères. Leur implication directe dans le système politique nous pose néanmoins quelques problèmes à les qualifier d'acteurs de la société civile. D'autant que Ali Haydar Veziroğlu, homme d'affaires alévi et fondateur des DBH et BP, ne cache pas

---

<sup>8</sup> - Gérard Groc, "La 'société civile' turque entre politique et individu", *CEMOTI*, "L'individu en Turquie et en Iran", n°26, 1998 : 52.

ses références à Mustafa Kemal. Avec pour slogan "Nos prénoms sont différents, nos noms de famille sont Turquie !", le BP envisage la société turque comme une entité qui ne saurait être remise en cause. L'ÖDP en revanche, réunit bon nombre de leaders et de militants des mouvements d'extrême-gauche des années 1970 (une partie de ceux de Dev-Yol, Bülent Uluer qui transite par Dev-Sol puis devient n°2 de *Kurtuluş*, Erdoğan Tatlav qui fait partie de MLSPB puis devient leader de *Çayan Savaş Çıları*, etc.). Néanmoins, l'intégration de ces éléments dans le système politique représentatif lui-même, alors qu'ils se nomment les porte-paroles de la société civile, conduit à nous interroger sur le rôle et les moyens de cette société civile. Quelles sont les modalités de l'action civile dans le champ du politique ? Dans la mesure où la société civile ne souhaite plus relever d'une idéologie, comment peut-elle être représentée par des organisations qui s'inscrivent directement dans le jeu des partis ?

Nous préférons comprendre par société civile le jeu des initiatives privées telles qu'elles s'expriment à travers les associations, les fondations (*vakıf*, qui représentent l'avantage d'être moins surveillées et de bénéficier de règles de financement plus lâches), les organisations non-gouvernementales (ONG) ou tout groupe d'intérêt non étatique. La multiplication des organisations dans chaque secteur de la société civile commence lors de la période 1960-80. Associations, syndicats, organisations étudiantes, groupes féministes, mouvements pacifistes, cellules révolutionnaires naissent et s'affrontent dans la société hautement politisée de la fin des années 1970. La plupart des groupes tentent d'abord d'imposer leur propre idéologie plutôt que de représenter leurs intérêts propres. Au contraire, les nombreuses ONG créées dans la période de l'après-coup d'État de 1980 sont comparativement plus orientées vers un objectif que vers une idéologie, visant principalement à obliger les gouvernements à respecter globalement les droits de l'homme.

La Turquie a en effet signé, principalement depuis une dizaine d'années, plusieurs chartes internationales de défense des droits de l'homme tout en se réservant le droit, *de facto* ou *de jure*, d'en contourner certains principes. Ses premiers engagements concernent la signature, en 1949, de la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations Unies et, en 1954, celle de la Convention européenne pour la protection des droits de l'homme et des libertés. En 1988, elle signe deux autres documents importants : la Convention des Nations Unies contre la torture et autres traitements ou punitions cruels, inhumains ou dégradants et, d'autre part, la Convention européenne pour la prévention de la torture et des traitements ou punitions inhumains et dégradants contre les prisonniers. Parallèlement, la Turquie autorise depuis 1987 ses citoyens à requérir auprès de la Commission européenne des droits de l'homme et accepte depuis 1990 la juridiction de la Cour européenne des droits de l'homme. En même temps, le gouvernement turc crée

une commission parlementaire sur les droits de l'homme (*TBMM İnsan Halklarını İnceleme Komisyonu*) chargée de statuer sur les violations et de préparer des propositions de loi pour changer les normes légales du système juridique turc en contradiction avec les garanties internationales des droits de l'homme. Toujours en 1990, la Turquie signe la Charte de Paris pour une Europe unie, établie par la Conférence pour la sécurité et la coopération en Europe (CSCE). Comme la Déclaration de Moscou de 1991 et la Déclaration d'Helsinki en 1992 dont la Turquie est également signataire, elle concerne les droits de l'homme et, plus particulièrement, le droit des minorités. En 1989, elle signe la Charte sociale européenne, créée par le Conseil de l'Europe en 1961, mais émet une réserve sur dix articles concernant le droit du travail. Membre depuis 1932 de l'Organisation internationale du travail (OIT), elle demeure longtemps critiquée pour avoir refusé la ratification de nombreux d'accords. L'un des plus importants, l'accord n°87 adopté en 1948 par toutes les démocraties occidentales, autorisant l'autonomie des syndicats et garantissant le droit syndical à tous les secteurs y compris pour les fonctionnaires, n'est ratifié qu'en 1993 par la Turquie.

Or les organisations turques et internationales de défense des droits de l'homme font régulièrement état des violations de la Turquie en matière de droits de l'homme. L'Union européenne en a fait l'une des causes officielles de son refus de l'entrée de la Turquie en son sein, en 1997. Soit les chartes ne sont pas respectées, soit la Turquie les contourne juridiquement. Ainsi est-elle parvenue à introduire dans la Déclaration d'Helsinki une clause selon laquelle le terrorisme constitue une violation des droits de l'homme. Le nationalisme kurde est bien entendu visé en même temps qu'est légitimée la lutte contre celui-ci, tout comme contre tout type de désordre social, politique ou religieux, lorsque l'on sait l'acception élastique de la notion de terrorisme en Turquie. Alors que la signature des chartes et des traités internationaux pour la défense des droits de l'homme par la Turquie incite certains acteurs à évoquer le «pas majeur dans la restructuration légale des relations entre les citoyens et l'État»<sup>9</sup>, le décalage entre leur signature et leur application demeure systématique.

La ligne de défense des libertés et des droits civils est particulièrement suivie par trois organisations majeures, dont le dénominateur commun est la défense de l'individu contre l'État en terme de solidarité civile. La *İnsan Halkları Derneği* (İHD, Association des droits de l'homme) d'abord, qui compte 56 branches en Turquie. Organisation des droits de l'homme la plus puissante en Turquie, l'İHD se heurte à la prééminence indiscutée de l'État qui intervient régulièrement pour l'obliger à fermer certaines de ses

---

<sup>9</sup> - Binnaz Toprak, "Civil Society in Turkey", in Augustus Richard Norton (ed.), *Civil Society in The Middle East* (vol. 2), Leiden, E. J. Brill, 1996 : 99.

sections, non seulement dans les zones kurdes (Diyarbakır, Urfa, Mardin) mais également en Anatolie occidentale (İzmir, Balıkesir) et centrale (Konya). Après l'assassinat de 13 de ses responsables depuis 1986, son président Akın Birdal a réchappé de justesse, en mai 1998, à un attentat commandité par l'un des gangs étatiques et vraisemblablement exécuté par le mafieux Yeşil, avant de se voir condamné pour «propagande séparatiste». Si beaucoup de ses cadres et de ses militants sont d'anciens membres des mouvements d'extrême-gauche des années 1970, aucun d'entre eux ne souhaite évoquer cette période<sup>10</sup>. Souvent emprisonnés après le coup d'État de 1980, ces acteurs se sont définitivement tournés vers une nouvelle forme de citoyenneté, résolument pacifiste. La *Türkiye İnsan Halkları Vakfı* (TİHV, Fondation turque pour les droits de l'homme) ensuite, avec à sa tête Yavuz Önen et qui possède des représentations à İstanbul, Ankara et İzmir. MAZLUM-DER (Association pour les droits de l'homme et en solidarité avec les opprimés) enfin, présidée par Yılmaz Ensaroğlu. D'obédience religieuse, MAZLUM-DER «a pour but de représenter les sections de la société civile dont les droits basiques et la liberté religieuse ont souvent été limités, réprimés et violentés depuis de nombreuses années. Elle s'engage dans une aire non couverte par les autres défenseurs des droits de l'homme en Turquie. Mais Mazlum-Der œuvre seulement pour la protection des droits de l'homme et des libertés, sans appeler au sécessionnisme ou à la division politique de la société, et toutes ses activités sont dirigées vers ces objectifs non-politiques. Le combat de l'organisation pour les droits de l'homme et des libertés inclue la tentative de mettre fin aux oppressions tels les meurtres mystérieux, les personnes portées disparues lors de leur garde à vue et la pression de la Cour de sécurité de l'État»<sup>11</sup>. D'autres initiatives complètent l'action de ces trois organisations civiles, comme celle du centre de recherche sur les droits de l'homme, fondé par le Département de Science Politique de l'Université d'Ankara, traditionnellement ancré à gauche.

Ces organisations œuvrent à la fois en relation avec les associations civiles en Turquie, avec les institutions internationales (Amnesty International, Medico International) et certains syndicats européens. En dépit de leurs approches différentes, il leur arrive souvent de collaborer étroitement entre elles. Elles s'associent aussi bien pour acheminer des convois humanitaires vers les provinces kurdes que pour négocier la libération d'otages dans un camp du PKK ou un règlement pacifique des conflits dans les prisons. L'İHD et MAZLUM-DER envoient les victimes de la torture dans les centres de

---

<sup>10</sup> - Nous nous basons sur plusieurs entretiens effectués pendant l'été 1998, auprès de membres actifs de l'İHD d'İstanbul.

<sup>11</sup> - Mazlum-Der, plaquette de présentation.

réhabilitation ouverts par la TIHV, qui accueillent plusieurs centaines de personnes par an.

Globalement, la Constitution de 1982 a constitué un retour en arrière en ce qui concerne la liberté d'association et les droits syndicaux, dans la mesure où elle vise à freiner, voire à anéantir, toute résistance au nouveau modèle de développement économique, essentiellement basé sur les sacrifices des salariés. Elle porte ainsi un coup fatal à toute tentative d'équilibre entre les forces sociales, d'une part en protégeant davantage l'État que l'individu et d'autre part, en établissant une hégémonie basée sur un modèle économique libéral. Pourtant, au milieu des années 1990, plus de 50 000 ONG et associations, 2 700 fondations et 1 200 syndicats, coopératives et chambres de métiers seraient actifs en Turquie. Le Bureau des Associations du Département de la Sécurité d'Istanbul comptabilise à lui seul un taux moyen de dix enregistrements de nouvelles associations par jour par la police stambouliote<sup>12</sup>. Bien que la Constitution de 1982 n'accorde le droit de se syndiquer qu'aux seuls travailleurs du secteur privé, des centaines d'organisations de fonctionnaires voient le jour pendant la décennie 1990, basées sur une lacune de la Constitution qui n'interdit pas nommément aux salariés du secteur public de fonder des associations. Si le gouvernement est en droit d'interpréter ces formations comme contraires à l'esprit constitutionnel, personne n'ose en prendre le risque. Outre la multiplication des organisations de défense des salariés qui représentent 3 596 000 travailleurs sur un total de 5 038 000 (soit 63% de la force de travail salariée), le nombre de grèves passe de 126 en 1979 à 458 en 1990<sup>13</sup>. Éparpillés jusqu'alors et soumis à un contrôle étatique puissant, ces acteurs tentent depuis quelques années d'inventer de nouveaux espaces de rencontre et de discussion. Nous avons évoqué la multiplication des forums de discussion et de la presse spécialisée. Gérard Groc rappelle pour sa part qu'en 1997, 159 associations d'obédience laïque se sont regroupées dans une Union des organisations de la société civile ; au même moment, 109 associations et fondations islamiques formaient une Fondation des organisations volontaires de Turquie<sup>14</sup>.

Le changement le plus évident de ces dernières années est le fait que l'État ne domine plus totalement la société. Sans doute pour la première fois de l'histoire turque,

---

<sup>12</sup> - Binnaz Toprak, "Civil Society in Turkey", op. cit. : 104. Des données identiques sont publiées par la *Türk Tarih Vakfı* (Fondation turque d'histoire), qui voit en la société civile le moyen de sauver la démocratie représentative. Son rapport, *Sivil Toplum kuruluşları rehberi* (Guide des ONG), établi en mai 1996 à l'occasion de la conférence des Nations Unies Habitat II (03-14.06.96) relative aux problèmes liés à l'urbanisation, dégage les grandes tendances des structures associatives, dont la majorité sont nées dans la décennie 1990, le plus souvent à Istanbul. Le Forum des ONG, organisé du 30 mai au 14 juin parallèlement à la conférence, traduit pour la première fois l'effort d'identification de l'ensemble des associations et de leurs problématiques.

<sup>13</sup> - Binnaz Toprak, "Civil Society in Turkey", op. cit. : 97, selon les statistiques de la DİSK établies en 1992.

une "société civile" apparaît à partir des années 1980, composée de divers groupes aux intérêts conflictuels qui tentent de former un bloc commun opposé à l'État. Cette société civile a gagné une certaine autonomie et est devenue plus puissante, mais cependant pas suffisamment pour modeler la structure étatique conformément à ses besoins, c'est-à-dire en délimitant le pouvoir de l'État en fonction de la protection des droits de l'homme et de la démocratie. L'espace public a subi une importante mutation. La libéralisation des chaînes de télévision et des stations de radio a notamment permis l'émergence de débats portant sur des questions économiques, politiques, culturelles et religieuses, sur la place et la condition des femmes dans la société turque, sur le rôle de l'Islam... En dépit de l'article 133 de la Constitution de 1982 qui stipule que les chaînes de radio et de télévision sont la propriété de l'État, un nombre considérable de chaînes privées ont émergé à partir des années 1990. Lorsque le gouvernement de coalition CHP-DYP a voulu mettre un terme à cette vague déferlante, des protestations massives l'ont finalement forcé à amender l'article constitutionnel. Stéphane de Tapia estime à 620 le nombre de chaînes de télévision et à plus de 1 000 celui des radios émettant sur le territoire turc en 1995<sup>15</sup> ! De plus, l'abaissement de l'âge moyen des présentateurs et des directeurs de programmes a contribué à introduire des débats et des pratiques se jouant parfois de la morale traditionnelle.

Pourtant, si l'on observe une diversification des débats, ceux relatifs au respect des droits de l'homme et aux minorités ethniques sont rares. Et les atteintes à la liberté d'expression sont présentes au point que la plupart des journaux s'autocensurent. Par ailleurs, des aspects structurels de la société ou des événements conjoncturels du politique viennent perturber le bel optimisme de l'émergence de la société civile. L'importance du rôle des tribus, tant dans la structure villageoise que dans son rapport à l'étatique, rend plus difficile les conditions de succès des acteurs non étatiques que nous venons de définir. Surtout, on assiste à une dichotomisation de la société en deux pôles majeurs du point de vue de leur influence : une société urbanisée et plus propice à l'action civile et une société rurale, villageoise ou même provinciale encore en partie organisée sur des bases d'appartenance tribale. D'autre part, l'émergence d'une société civile au service de l'Islam politique telle qu'elle apparaît notamment avec le mouvement des jeunes femmes voilées dans les universités et les campagnes électorales des militantes du *Refah* et du *Fazilet*, introduit le paradoxe de la mobilisation d'acteurs non étatiques au service d'organisations étatiques.

---

<sup>14</sup> - Gérard Groc, "La 'société civile' turque entre politique et individu", op. cit. : 56 ; d'après *Bizim Gazete* du 4 avril 1997 et *Gazete Pazar* du 6 avril 1997.

<sup>15</sup> - Stéphane de Tapia, Mohammed Charef et Catherine Gauthier, *La circulation migratoire dans les diasporas ouvrières de la Méditerranée*, Poitiers, Rapport Migrinter pour le ministère de l'Éducation nationale et de la Culture, non publié, 1997 : 155.



## La "société civile" et la politisation de l'Islam

Si l'on compare les normes et les valeurs de l'État en Turquie à celles des États occidentaux, les premières sont restées concentrées plutôt que diffuses. L'Armée a toujours joué dans ce sens un rôle de premier ordre. Pourtant, sa puissance est peu dénoncée et des déclarations comme celle du député ANAP Hayrettin Uzun sur la démocratie «honteuse et incomplète» en Turquie<sup>16</sup> demeurent marginales. Les groupes sociaux eux-mêmes demeurent subordonnés aux élites étatiques même s'il commence à être question de l'éveil de la "société civile" dans les années 1980-90. L'existence d'un État fortement institutionnalisé et différencié de sa base sociale a déjà été soulignée à maintes reprises<sup>17</sup>. Les liens entre les partis politiques et la société sont faibles, ce qui alimente les nombreuses crises de la représentation.

L'Islam politique se représente et est présenté comme une réponse alternative à cette crise de la représentation. L'islamisme contemporain en Turquie n'est pas une simple réaction à une situation de crise mais un mode d'appropriation de l'espace politique. Il exprime à la fois le rejet et la volonté de réappropriation de la modernité<sup>18</sup>. L'identité musulmane réapparaît en tant qu'acteur social et le mouvement islamique dans son ensemble bénéficie en retour des progrès de la société civile. Un nouveau visage du musulman urbain et éduqué apparaît en même temps que naissent et grandissent le RP puis le FP, s'opposant à l'obscurantisme du musulman anatolien traditionnel. Les formes contestataires adoptées par les mouvements islamistes turcs tendent à se différencier de l'islam traditionnel tout en mettant en cause l'héritage kémaliste.

Si l'islamisme prend un nouveau départ après le coup d'État de 1980 qui promeut officiellement la référence religieuse, la percée politique de l'Islam renvoie principalement aux élections municipales de mars 1994, à l'issue desquelles le *Refah* acquiert notamment les mairies d'Istanbul et d'Ankara<sup>19</sup>. Bien que le retour politique du parti religieux s'opère

---

<sup>16</sup> - Hayrettin Uzun a notamment déclaré, lors d'une interview du quotidien *Turkish Daily News* : «Il n'existe pas de système démocratique normal en Turquie. [...] La démocratie en Turquie est honteuse et incomplète». «Les militaires appliquent plusieurs types d'interférence et les Forces armées turques agissent comme si elles étaient une organisation civile. [...] Dans un système démocratique 'normal', nous ne pouvons pas accepter le rôle de l'Armée comme normal». «Il n'y a pas de gauche en Turquie. [...] Si une gauche existait, le FP n'aurait pas obtenu un tel soutien parmi les gens à bas revenus.» *Turkish Probe*, Issue 291, August 9, 1998.

<sup>17</sup> - Metin Heper, *The 'Strong State' and Democracy : The Turkish Case in Comparative and Historical Experience* : 142-163 ; in : S.N. Eisenstadt, *Democracy and Modernity*, Leiden & New York, E. J. Brill, 1992 ; Ali Kazancıgil, "La démocratie en terre musulmane : la Turquie dans une perspective comparative", *Revue internationale des sciences sociales*, "La transition démocratique à l'Est et au Sud", n°128, mai 1991 : 365-384 et "De la modernité octroyée par l'État à la modernité engendrée par la société" : 19-32 ; in : Semih Vaner (éd.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1991, 192 p.

<sup>18</sup> - Nilüfer Göle, "La revendication démocratique de l'Islam", *Autrement*, "Les Turcs", n°76, septembre 1994 : 133-134.

<sup>19</sup> - Des villes importantes avaient déjà été conquises par le *Refah* aux élections de mars 1989, comme Konya, Urfa, Sivas, Maraş... Après les municipales de mars 1994, il contrôle 6 grandes villes (Istanbul,

au milieu de la décennie 1980, les élections de 1994 marquent un tournant décisif, confirmé par la victoire du *Refah* aux législatives de décembre 1995 où il devient le premier parti avec 20,7% des voix. Les laïcs se trouvent un temps déstabilisés, l'urbanité jusqu'alors symbole de la modernité n'étant plus à leurs yeux un gage de progrès. Surtout, ils estiment que la campagne a envahi la ville, les migrations internes charriant les éléments anatoliens les plus traditionnels dans les zones périurbaines. Nous remarquons que le même phénomène se produit en Europe, particulièrement en Allemagne, où les migrants de Turquie ne cachant pas leur appartenance religieuse se heurtent à l'image que les pays d'accueil leur renvoient.

L'avènement de l'islamisme électoral dans les années 1990 bouleverse la topographie de l'Islam. Son succès peut être cherché dans le consensus de deux composantes idéales de l'Islam : l'islamisme étatique d'une part, qui donne la priorité à un changement révolutionnaire du haut vers le bas et, d'autre part, l'islamisme civil qui privilégie la foi individuelle sur les facteurs politiques. Le soufisme, particulièrement développé en Turquie, se fond avec l'islamisme civil dans la mesure où la foi est une affaire individuelle et privée. Les confréries demeurent depuis plusieurs siècles les supports de la société civile tout en favorisant la maintenance et la perpétuation de la foi islamique. La politisation de l'Islam a souvent été critiquée par les confréries pour appauvrir la religion. En dépit de son soutien au RP et au *Fazilet* à travers ses publications, ceci demeure globalement la position de la Kadiriye, davantage tournée vers l'ascétisme que vers la politique. Pourtant, apparemment contradictoire avec l'islamisme civil du soufisme, l'islamisme étatique fait partie intégrante du discours de certaines confréries. L'arène politique ne fait plus peur aux nurcu ni aux nakşibendi et pas davantage aux süleymancı. Pour ces trois *tarikât*, et plus encore pour la Nakşibendiye et les süleymancı, il n'existe pas de vraie voie islamique sans un État islamique. Les süleymancı adoptent la position la plus dure en se montrant partisans de la restauration d'un État théocratique en Turquie et d'une application rigoureuse de l'Islam. L'Islam étatique devient en ce sens une conception holistique de la société où la foi individuelle, l'*Ummah* et l'État se fondent en un tout.

Le *Refah*, et maintenant le *Fazilet*, se jouent des concepts d'islamisme étatique et d'islamisme civil, leur empruntent des éléments tout en en rejetant d'autres. Plus qu'un point de rencontre<sup>20</sup>, l'Islam électoral turc contemporain est un consensus entre ces deux

---

Ankara, Erzurum, Diyarbakır, Konya, Kayseri), 22 villes importantes ou moyennes, 92 districts et 207 villages. Ces localités ont été prises à tous les partis (SHP, DYP, ANAP, MÇP, CHP).

<sup>20</sup> - Nilüfer Göle pense que l'Islam défendu par le *Refah* est un «point de rencontre» entre l'islamisme étatique et l'islamisme civil : «comme les politiques islamistes s'orientent vers une lutte pour le pouvoir à l'intérieur des instances démocratiques, elles peuvent contrebalancer les tendances holistiques et communautaristes de l'islamisme». N. Göle, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics : The Case

idées. À la différence du cas iranien au moment de la Révolution, le vecteur religieux n'apparaît pas, en Turquie, comme la revanche de la société contre l'État et contre l'Occident. En lutte pour le pouvoir politique dans un État laïc, les islamistes doivent accorder les tendances holistique et communautariste des différentes confréries. Or la majorité des professionnels de l'Islam politique sont, comme le reste de la classe politique, des ingénieurs. Forts de leur compétence technique, ils constituent donc des agents relativement rationnels d'une science qu'ils ne réfutent pas. Leurs efforts de réévaluation du projet et des tenants de la modernité introduisent de nouvelles formes de relation entre l'État et la société.

Il s'agit, pour les acteurs religieux, de proposer une nouvelle modernité face à la modernité laïque engendrée par l'État et par l'Armée. Avec les années 1990, l'idée d'une mobilisation individuelle apparaît dans certains quartiers urbains, débouchant sur des actions de résistance et d'affirmation identitaire religieuse. Certains protagonistes religieux considèrent désormais qu'un ancrage dans le fait social est plus utile que dans le processus politique actuel. D'autres tentent de mettre à profit cette mobilisation, principalement féminine, dans le processus électoral. Le caractère civil de ces engagements permet dans un premier temps de ne pas donner prise à la répression militaire. Si les généraux n'hésitent pas à faire pression, par l'intermédiaire du MGK, pour interdire les partis religieux (dissolution du *Refah*, condamnation de maires islamistes), aucune répression violente n'est engagée contre les actions revendicatives de leurs partisans. Enfin, la mobilisation des acteurs non étatiques permet de répondre à une demande sociale en termes d'information, d'enseignement ou de connaissance religieuse.

Prenant conscience de l'atout que peut lui procurer la société civile, le *Refah* élabore, principalement au début des années 1990, une stratégie de conquête des positions locales. Ses régions d'implantation recouvrent des zones de concentration massive de populations nouvellement urbanisées et victimes de la crise. À la différence du MSP de Necmettin Erbakan des années 1970, le *Refah* des années 1980-90 n'hésite plus à prendre un ton anti-impérialiste délaissé par une gauche exsangue. De nouveaux modes d'investigation et de mobilisation sont spécialement inventés contre la multiplicité et la difficulté des problèmes liés à l'urbanisme (habitat précaire dans les *gecekondu*, pollution envahissante, manque d'espaces verts, mais aussi éclatement de la famille et précarisation de l'emploi). Les réponses élaborées introduisent des références sociales et non plus seulement doctrinales. L'atout des municipalités islamistes est donc, comme l'observe Ruşen Çakır, de «disposer d'un large réseau militant qui relaie l'action du maire, fait connaître les politiques entreprises et les résultats obtenus, et relativise ainsi les effets néfastes que peuvent avoir les critiques et les lacunes de l'information que diffusent les

---

of Turkey" in, Augustus Richard Norton (ed.), *Civil Society in The Middle East* (vol. 2), Leiden, E. J.

principaux médias»<sup>21</sup>. Le *Refah* et le *Fazilet* disposent d'un excellent quadrillage urbain et d'une organisation dont tous les autres partis envient la densité et l'efficacité. Leurs méthodes sont à la fois modernes (marketing politique, campagnes télévisées, utilisation des outils informatiques, etc.) et traditionnelles (structuration hiérarchique, division en cellules).

Le *Fazilet* déclare implicitement se situer à la périphérie du système politique en vigueur, en cherchant notamment à opposer la société à ce dernier. L'affirmation de Recai Kutan, président du *Fazilet*, au premier congrès du parti : «En Turquie, les constitutions ne sont pas faites pour l'individu et la société mais dans l'optique d'un État sacralisé»<sup>22</sup>, témoigne de cette stratégie de mobilisation oppositionnelle. Pourtant, le *Fazilet* se situe bien à l'intérieur du système politique. Si ses stratégies et ses moyens diffèrent de ceux des autres organisations politiques et s'il tire sa force de la société, son existence même en tant que parti lui procure une dimension éminemment institutionnelle. Sa position traduit le paradoxe de nommer société civile des mouvements qui s'inscrivent directement dans le champ de la sphère politique.

Néanmoins, les sympathisants et les militants des partis islamiques contribuent eux aussi à animer la société civile. Issus de l'enseignement laïque, les acteurs des organisations politico-religieuses sunnites inventent le nouveau langage de l'Islam. Femmes, ingénieurs mais aussi intellectuels islamistes font désormais partie d'une nouvelle élite qui diffuse la pensée et le comportement islamique à travers livres, revues et journaux<sup>23</sup>. En outre, l'Islam politique permet et rend visible l'ascension de nouvelles couches sociales qui accèdent à la participation politique. À l'échelon du local, l'islamisation de la vie associative dans les années 1990 implique de plus en plus les classes moyennes. De multiples tentatives sont lancées par les mouvements religieux pour éveiller un Islam citoyen. Le pluralisme et la société civile deviennent les principaux thèmes des revues islamistes turques. Le débat a notamment été introduit par Ali Bulaç, l'un des idéologues contemporains de l'Islam sunnite. La grande différence entre la génération des islamistes contemporains et celle des islamistes de la fin de l'Empire ottoman réside dans le rapport à la modernité. La modernité occidentale à laquelle

---

Brill, 1996 : 28.

<sup>21</sup> - Ruşen Çakır, "La ville, piège ou tremplin pour les islamistes turcs", CEMOTI, "Laïcité(s) en France et en Turquie", n°19, 1995 : 191.

<sup>22</sup> - Cité par Gérard Groc, "La 'société civile' turque entre politique et individu", op. cit. : 65 (Discours du 14 mai 1998).

<sup>23</sup> - Nilüfer Göle, "La revendication démocratique de l'Islam", *Autrement*, "Les Turcs", n°76, septembre 1994 : 126-137 ; "Ingénieurs islamistes et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme", in Gilles Kepel et Yann Richard (éd.), *Intellectuels et militants dans l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990 : 167-192.

l'Empire ottoman vieillissant aspirait est mise à l'épreuve par les cercles islamistes contemporains qui refusent l'assimilation à un mode de vie *a la franga*.

Si les revues favorisent l'implication des classes moyennes au débat religieux, le *Refah* et le *Fazilet* s'efforcent de gagner leur identification aux politiques. Les campagnes électorales révèlent une nouvelle grammaire de la communication. Elles sont menées par de jeunes intellectuels islamistes qui apparaissent lors des débats télévisés rasés de près et vêtus d'élégants costumes. Necmettin Erbakan lui-même était habillé par Versace. Nombre de militantes médiatiques apparaissent maquillées et sans voile ou, lorsqu'elles sont voilées, se hâtent d'exhiber leurs diplômes universitaires, gages de leur appartenance au monde moderne et preuve que la religion n'est pas contradictoire avec la science. Un nombre croissant de débats télévisés opposent top models, tenanciers de bars et de boîtes de nuit à des intellectuels islamistes et à des femmes voilées ! La campagne du *Refah* en 1991 faisait apparaître plusieurs portraits types auxquels le citoyen turc moyen pouvait s'identifier. Alors que les autres partis politiques n'offraient qu'un portrait éculé de leur leader, le *Refah* mettait habilement en scène la société en montrant un jeune homme à la recherche d'un emploi, une jeune femme voilée attendant de pouvoir s'inscrire à l'Université, un retraité aspirant à un meilleur niveau de vie ou encore une ménagère non voilée appelant au respect de l'environnement. Outre la proximité évidente de chaque personnage, tous étaient porteurs de messages et de projets politiques. Le chômage, l'éducation, le débat autour du voile, la solidarité, l'environnement sont des thèmes concernant l'ensemble des acteurs de la société civile. La campagne pour les municipales de mars 1994 est conduite sur un mode identique. La thématique sociale choisie reste éminemment populaire : dénonciation de la corruption en politique, lutte contre l'inflation, interdiction de films "pornographiques" à la télévision, etc. Enfin, l'utilisation des femmes par le parti contribue de façon encore plus efficace à son succès. Les campagnes du *Refah* sont menées sur le terrain par de nombreuses militantes faisant du porte-à-porte dans les quartiers majoritairement défavorisés des centres urbains. Phénomène nouveau dans l'islamisme, le rôle des femmes est primordial pour sa victoire politique.

Avec l'entrée en scène du *Refah* sur la scène politique turque, le champ du débat idéologique se déplace de l'universel au particulier, de l'étatique au social. Le mode de campagne du *Refah* donne l'illusion à la société civile de sa puissance et de son pouvoir. Des idéologies telles que le nationalisme, l'islamisme, la laïcité sont popularisées et mises à la portée de l'ensemble de la société par leur personnalisation. Les individus doivent avoir le sentiment que les changements ne sont plus introduits par l'État mais déterminés par eux-mêmes. Nous touchons ici aux limites de l'autonomie de la société civile dans le cadre de son rapport aux institutions étatiques. L'islamisme turc a profité du passage d'une modernité imposée autoritairement par l'État à une modernité nourrie par une société civile en émancipation. En même temps, les caractéristiques mêmes qui lui ont

permis de s'épanouir le freinent dans ses tentatives d'imposer une vision dogmatique et monolithique à l'ensemble de la société.

### **Les tribus kurdes : des acteurs contre l'État ?**

L'islamisation de la société civile bouleverse, on l'a vu, l'appréhension de celle-ci si l'on se réfère à une optique occidentale. Plus globalement, le renouvellement du système politique grâce à la collaboration des acteurs non-étatiques introduit un paradoxe. Mais plus paradoxale encore est l'influence des tribus sur un État et face à une société aux exigences démocratiques et modernes.

La structure tribale est l'une des caractéristiques de la société kurde dans son ensemble, bien que tous les Kurdes n'appartiennent pas à des tribus<sup>24</sup>. En Turquie, malgré les bouleversements qui touchent la société kurde (migration vers les métropoles turques, nouvelles dépendances vis-à-vis de l'État), l'organisation sociale en tribus se maintient, plus encore dans la province de Hakkari qu'ailleurs. L'organisation tribale se décompose en plusieurs catégories de l'identité et du pouvoir. L'*ashiret* désigne l'ensemble de la tribu ou une confédération de tribus au sein de laquelle les individus ne sont pas forcément apparentés mais se réfèrent à la même famille d'origine et occupent le même territoire. Ce territoire se divise en plusieurs villages dirigés par des aghas, dont le rôle est lié aux querelles et à leur médiation, assistés d'un conseil de sages. Il comprend également les *rêyet*, groupes qui ne bénéficient pas de la protection d'un agha, les *qebîle*, *bavik* et *mal*, sous-groupes relativement ouverts<sup>25</sup>. L'unité de l'*ashiret* est visible lors des conflits armés qui l'opposent à l'État ou aux autres tribus.

Avec le découpage des zones de peuplement kurde et la formation des États-nations au Moyen-Orient, on peut se demander quels sont les effets des politiques étatiques sur le tribalisme. Alors que le Kurdistan irakien se tribalise, l'organisation tribale au Kurdistan turc a-t-elle perdu son pouvoir face à un État fortement centralisateur ? Alors que les tribus sont plus puissantes qu'il y a soixante ans dans l'Irak d'aujourd'hui, la Turquie leur laisse-t-elle les moyens de perdurer ? Alors que les partis kurdes irakiens obéissent pour une large part aux intérêts tribaux, les partis kurdes turcs sont-ils dépendants d'une quelconque hiérarchie tribale ? Il n'est certes pas à propos de discuter ici de l'organisation des différents centres de pouvoir en Irak, mais nous devons tenir compte du fait que les entités tribales kurdes historiquement existantes furent divisées entre plusieurs pays (Turquie-Syrie et Turquie-Irak) à partir du tracé définitif des frontières en 1926. Les tribus, en tant qu'entités économiques et sociales, se trouvent dès

---

<sup>24</sup> - Voir les travaux de Martin van Bruinessen, notamment *Agha, Shaikh and State, the Social and Political Organisation of Kurdistan*, London, Zed Books Ltd, 1992 (1978), 373 p ; et de Anne Vega, "Tradition et modernité au Kurdistan et en diaspora", *Peuples méditerranéens*, "Les Kurdes et leurs États", n°68-69, juillet-décembre 1994 : 107-142.

<sup>25</sup> - Anne Vega, "Tradition et modernité au Kurdistan et en diaspora", op. cit. : 111-114.

lors menacées par l'établissement des nouvelles frontières de l'État turc, dont le gouvernement n'appartient pas, à la différence des cas de la Syrie et de l'Irak, à un groupe de solidarité de type tribal. Fortement centralisateur, l'État turc se place contre les autorités tribales qui, de par leur structure, se posent en rivales du pouvoir central. De plus, l'État ne saurait tolérer la montée en puissance de forces tribales kurdes capables de lui faire face. La montée du nationalisme turc comme base idéologique du régime implique une volonté de turquification du pays que nous avons évoquée. Assez vite, Ankara fait de la destruction des tribus l'une de ses prérogatives affichées.

Pourtant, l'État-nation conserve un jeu de balance avec et entre les différentes tribus, dans la mesure où celles-ci lui permettent l'utilisation de nouveaux moyens de légitimité et de coercition efficaces. L'instrumentalisation des tribus est en outre plus efficace et moins coûteuse que la mise en place ou l'envoi de professionnels étrangers à ce milieu. Les conflits sont le plus souvent résolus dans le cadre d'accords tacites, chacun tirant ses intérêts propres. La preuve des relations étatiques avec les pouvoirs tribaux ont notamment été révélées au grand public à la suite de l'accident de Susurluk. Sedat Bucak, seul survivant de la Mercedes accidentée dans laquelle se trouvaient également un ancien chef de la police et un membre influent des Loups Gris, appartient à l'une des plus puissantes tribus de Turquie. Outre la collusion de l'État avec la mafia et les ultranationalistes, Susurluk a dévoilé les liens entre le pouvoir politique et le pouvoir tribal. La dynamique tribale demeure de ce fait encore puissante dans la Turquie contemporaine où près de 750 tribus coexisteraient, aux côtés de centaines d'autres dans les autres régions du Kurdistan<sup>26</sup>. Comme le souligne Martin van Bruinessen :

«Les tribus étaient parfois armées par l'État et assignées à des tâches militaires, ce qui ne pouvait qu'affecter leur organisation interne. Je pense que [...] dans un certain sens, les tribus peuvent même être considérées comme des créations de l'État»<sup>27</sup>.

Martin van Bruinessen va sans doute trop loin : les tribus pré-existent à l'État moderne. Mais leur instrumentalisation par cet État pourtant centralisateur a pu permettre leur survivance voire une certaine forme d'institutionnalisation. L'importance numérique, sociale et économique des tribus fait que l'État ne peut passer outre leur potentiel mobilisateur et politique. En se basant sur l'anti-centre, l'État trahit sa doctrine qui attribue la totalité de la souveraineté à la nation. Parallèlement, Olivier Roy a bien observé que les *açabiyya*, les groupes de solidarité traditionnels, ont besoin de l'État pour se situer et se recomposer (3.2.3). Ceux-ci constituent une «recomposition de réseaux d'allégeances

---

<sup>26</sup> - Hamit Bozarslan, *La question kurde. États et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997 : 246 (selon A. Gerger et W. Eagleton).

<sup>27</sup> - Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State, the Social and Political Organisation of Kurdistan*, op. cit. : 134.

dans un espace politique et territorial définitivement modifié par le fait de l'État<sup>28</sup>. L'État représente pour eux la condition de leur inscription dans l'ordre national voire mondial. Inversement, l'État turc, comme les États moyen-orientaux, ne peut gommer le poids des tribus d'un coup de réforme.

À la différence de la nation, les tribus ne sont pas une «communauté imaginée» au sens de Benedict Anderson, dans la mesure où chaque individu peut se relier à l'autre par le biais de la généalogie et des relations matrimoniales (mariage préférentiel avec le cousin ou quelqu'un de son clan). Bien qu'elle ne soit pas une entité naturelle ou innée, la tribu se tourne pourtant vers un type d'identité communautaire. Comme l'a démontré Hamit Bozarslan<sup>29</sup>, avant de devenir dans certains cas nationalistes, les arguments des chefs traditionnels et des Kurdes dans leur ensemble sont d'abord d'ordre tribal ou religieux. La révolte de Cheikh Said en 1925, considérée par les Kurdes comme l'une des révoltes les plus importantes en Turquie, est essentiellement religieuse. Elle est le moyen, pour les confréries Kadiri et Nakşibendi, qui fournissaient une grande partie des religieux kurdes, de s'opposer à l'État. Olivier Roy remarque également que pour les *açabiyya* du Moyen-Orient et d'Asie centrale, la mobilisation sur un mode ethno-nationaliste est le plus souvent un leurre. La conscience ethnique politique n'est que le fruit d'un discours de façade et la mobilisation se fait en dehors d'une logique strictement ethnique. Même si le mouvement kurde de Turquie et, plus précisément le PKK, déclare réunir ses sympathisants sous le drapeau d'un hypothétique Kurdistan indépendant, puis autonome, les conflits tribaux déterminent une part des règles du jeu. Selon leurs propres intérêts et les rapports de pouvoir, les chefs tribaux peuvent engager leur tribu au service de l'État ou d'organisations politiques qui lui sont opposées. Un clan de la famille des Bucak fait ainsi allégeance aux nationalistes kurdes alors que l'autre obéit aux nationalistes turcs. Au cours des années 1990, la tribu des Bucak, armée par l'État, contrôle dans la région d'Urfa 10 000 "protecteurs de villages", dont la plupart sont directement salariés par elle<sup>30</sup>. Il arrive par ailleurs que des tribus vendent les armes reçues de l'État aux *peshmerga* kurdes. Plus globalement, le fait que la plupart des mouvements kurdes se réclament du nationalisme indique bien la présence des factions sur un mode d'allégeance encore tribal.

Depuis les débuts de la République turque, les tribus tendent donc à devenir l'une des forces majeures de contestation du pouvoir étatique. Leur capacité mobilisatrice et leur

---

<sup>28</sup> - Olivier Roy reprend ici le concept de *açabiyya* élaboré par Ibn Khaldoun. Olivier Roy, *Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale*, Paris, Les cahiers du CERI, n°16, 1996, 46 p.

<sup>29</sup> - Hamit Bozarslan, "Tribus, confréries et intellectuels : convergence des réponses kurdes au régime kémaliste", in Semih Vaner (éd.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, Paris, L'Harmattan, 1991 : 61-80 ; et *La question kurde. États et minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997, 383 p.

<sup>30</sup> - Conférence de Hamit Bozarslan, Paris, 30 avril 1998.



puissance économique contrebalancent le poids que toute administration est en attente de peser. L'adhésion des tribus tantôt à l'État tantôt aux mouvements kurdes permet ou non le succès des actions entreprises par l'un ou l'autre des acteurs. Par ailleurs, les affiliations tribales conditionnent également les conflits politiques infra-kurdes. Les partisans des Barzani au Kurdistan d'Irak ont à plusieurs reprises au cours du XXe siècle, notamment pu intervenir ou se replier dans la province de Hakkari, au Kurdistan turc. Plus récemment, le PKK s'est enlisé en 1992 dans un conflit tribal d'influence au Kurdistan irakien, devant choisir entre des aghas "patriotiques" et des aghas "collaborateurs"<sup>31</sup>. La politique tribale kurde contient un élément transfrontalier évident et ne saurait se limiter au cadre territorial défini par les États existants.

En dépit de l'exode rural et des transformations socio-économiques de la Turquie contemporaine, les tribus continuent donc d'exercer un rôle politique important. Certaines tribus tirent avantage du système politique tandis que d'autres alimentent la contestation. Les aghas deviennent de plus en plus des patrons politiques capables de mobiliser leur électorat. Les tribus se définissent par le fait d'avoir à leur tête un personnage fort, collaborant s'il le faut avec le gouvernement. Loin d'être affaiblies par l'urbanisation et les migrations internes et externes, ces tribus se recomposent sous une forme modernisée, faisant apparaître de nouveaux mécanismes de solidarité.

Le succès des tribus provient également de leur capacité à tirer profit de la recomposition du paysage politique turc et kurde. D'une part, la diversification des partis à partir du pluralisme politique des années 1960 procure aux groupes tribaux de nouveaux réseaux de pouvoir et d'influence, comme en témoigne la multiplication des réseaux clientélistes. D'autre part, la montée du nationalisme kurde permet aux tribus de s'opposer plus sûrement à l'État. À l'instar de la situation au Kurdistan d'Irak, plusieurs observateurs témoignent d'une «retribalisation» de certaines localités ou régions kurdes de Turquie. Non seulement certains politiciens sont directement issus du système tribal (les Bucak se partagent les mairies et les sièges de députés de la province d'Urfa par exemple) mais les élections occasionnent des vendettas entre différents clans<sup>32</sup>. De nombreuses tribus adoptent un jeu double, faisant parfois allégeance à l'État et à ses institutions, parfois aux nationalistes kurdes. Comme l'exprime Lale Yalçın-Heckmann dans ses travaux sur le système tribal kurde en Turquie, une partie du pouvoir des aghas dépend de leur habileté à gérer simultanément différentes ressources d'autorité. La consolidation de leur position est rendue possible grâce à des liens momentanés qu'ils forment avec les

---

<sup>31</sup> - Consulter notamment Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State, the Social and Political Organisation of Kurdistan*, op. cit. : 317 ; et Hamit Bozarslan, *La question kurde. États et minorités au Moyen-Orient*, op. cit. : 251.

<sup>32</sup> - Lire notamment Lale Yalçın-Heckmann, "On Kinship, Tribalism and Ethnicity in Eastern Turkey", in Peter Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden (Allemagne), Dr Ludwig Reichert

aghas rivaux mais aussi grâce à des relations sociales avec des hommes d'influence. Le parrainage des enfants constitue par exemple un important gage symbolique. L'insertion des tribus dans la compétition électorale est un phénomène important de la vie politique en Turquie et leur a permis de se recomposer en se renforçant.

Pour sa part, le nationalisme kurde a dû, comme l'a fait l'État turc, intégrer la dynamique tribale qu'il voulait au départ détruire. Le PKK, dont la doctrine s'oppose farouchement à toute "féodalité", se voit contraint de composer avec les multiples pouvoirs locaux. Le mouvement politique kurde a compris que les tribus pouvaient constituer un atout dans la mesure où elles affaiblissaient la souveraineté du pouvoir central. Mais comme pour l'État, l'exploitation du phénomène tribal est un dilemme pour le mouvement kurde, dans la mesure où il doit lui accorder importance et privilèges pour perdurer. Une logique pragmatique qui ne fait pas bon ménage avec l'idéologie affichée de mouvements révolutionnaires. Par ailleurs, la compétition est dure pour gagner les faveurs des aghas. Les mouvements kurdes ne peuvent guère leur proposer plus qu'un bénéfice symbolique alors que l'État est en mesure de leur offrir des avantages socio-économiques importants.

Déjà fortes de leur mainmise sur les scènes socio-politiques turque et kurde, les tribus passent également avec succès le test de l'immigration. Émigrer représente pour ces groupes de solidarité un moyen de contourner l'État en développant ou en s'inscrivant dans des réseaux transnationaux. Si les tribus ne sont pas directement en cause - bien que l'émigration se fasse longtemps sur la base du *hemşerilik*, réseau de relations de la région d'origine - elles sont néanmoins représentées *de facto* à l'intérieur des organisations politiques. Le groupe de solidarité comme l'organisation politique peut offrir l'occasion d'émigrer, en profitant de la position de ses membres déjà installés à l'étranger. La structure interne du groupe est garantie dans la mesure où ses membres immigrés perpétuent la tradition (endogamie, même pour les générations nées en exil) ou font allégeance à l'organisation de laquelle ils sont redevables de leur migration. Individus, groupes de solidarité et mouvements politiques se recomposent en exil selon une dynamique désormais transnationale.

La problématique de l'émergence d'une société civile en Turquie conduit à nous interroger sur la notion de pluralité, sous-entendue par l'exigence démocratique. Le pluralisme réclamé par les acteurs non étatiques comprend plusieurs acceptations qui peuvent se montrer contradictoires dans ce cas spécifique. D'une part, la nécessité de la

garantie des droits individuels implique le respect de la pluralité ethnico-culturelle et religieuse de la mosaïque turque. D'autre part, la société civile se mobilise pour l'invention d'un espace commun organisé sur des bases consensuelles. Or l'ouverture de l'espace public touchant principalement les élites turques (l'émergence de la société civile est d'abord un phénomène urbain auquel participent les classes moyennes et supérieures), l'aspiration démocratique pourrait aussi bien conduire au repli identitaire ou idéologique et, de ce fait, refragmenter le corps social. Certains courants pourraient revenir vers des formulations plus exclusivistes capables de leur garantir l'appropriation du pouvoir.

Par ailleurs, nous pouvons nous demander si, dans le cas turc, les citoyens élevés dans la culture républicaine que l'on connaît sont prêts à accepter que les revendications identitaires puissent imposer une limite de souveraineté à l'État<sup>33</sup>. Plus globalement, la revendication des droits individuels est-elle compatible avec celle des droits de la communauté nationale ? Cette question semble d'autant plus pertinente qu'en Turquie, une partie du tissu associatif censé former la société civile est subventionné par l'État, qui utilise de son côté des réseaux clientélistes. Comment alors les "professionnels de la société civile" sont-ils en mesure de faire contrepoids au pouvoir de l'État ? L'expérience turque<sup>34</sup> semble plutôt supporter indirectement l'hypothèse de Charles Tilly selon laquelle tant que la légitimité du régime demeure intacte, la modernisation à elle seule ne sera pas suffisante à la (r)évolution, en l'occurrence revendiquée par la société civile.

---

p.

<sup>33</sup> - Gérard Groc, "La 'société civile' turque entre politique et individu", op. cit. : 65-71.

<sup>34</sup> - Metin Heper, "The 'Strong State' and Democracy : The Turkish Case in Comparative and Historical Experience", in S.N. Eisenstadt, *Democracy and Modernity*, Leiden & New York, E. J. Brill, 1992 : 142-163.

### 1.2.2 - Une lecture politique de la production artistique

Nous avons choisi l'étude de la production artistique littéraire et cinématographique car elle est intrinsèquement liée au développement de la société. Elle est à la fois un moyen d'intervention étatique dans la sphère privée et un moyen d'expression de la société elle-même. Au cours du XXe siècle, c'est la littérature - poésie, fiction et, parfois, théâtre - qui a reflété les maux socio-économiques de la Turquie, se faisant souvent le pionnier des idéaux réformistes et révolutionnaires et le porte-voix des critiques contre l'injustice. La production cinématographique a suivi avec quelques années de décalage, adaptant régulièrement des œuvres littéraires rendues ainsi accessibles à un public en partie analphabète. Cinéma et littérature sont en interaction constante avec la situation politique de la République dont ils se nourrissent (le pluralisme politique ouvre la voie à de nouveaux courants, les coups d'État inaugurent la thématique carcérale), qu'ils dépassent (la production réaliste et révolutionnaire appelle la conscientisation des masses) et dont ils sont victimes (censure). L'ensemble de la production artistique témoigne également du rôle des femmes dans la société turque qui s'emparent de la plume et de la caméra à partir des années 1960.

D'une part, la production artistique ne peut éviter d'être le reflet de la volonté politique qui, au moins, permet son développement. Les débuts du cinématographe et l'essor de la littérature servent les intérêts de la nation. D'autre part, dès lors qu'elle est lancée, la production artistique permet de dépasser les intérêts du pouvoir pour se faire le reflet d'une société en transition. L'étude de la littérature et du cinéma en Turquie permet de comprendre l'évolution d'une société plurielle dont les migrants sont issus. Les migrants d'hier et d'aujourd'hui ne peuvent nier l'importance de ces apports dans la construction de leur identité, en Turquie comme en Europe. Les migrants d'hier, "première génération" d'immigrés économiques au sens d'Abdelmalek Sayad<sup>1</sup>, sont issus d'un milieu le plus souvent rural raconté mais aussi influencé par la vague de littérature et de films "villageois". Les migrants d'aujourd'hui, réfugiés politiques de l'après-coup d'État de 1980 ou jeunes issus de l'immigration, n'ont pas le même rapport à la culture<sup>2</sup> ni

---

<sup>1</sup> - La définition proposée par Abdelmalek Sayad de la génération repose d'une part sur une série de conditions sociales. Ces conditions engendrent à la fois une classe particulière d'individus porteurs de caractéristiques - ce qui leur confère une certaine unité - et, une classe particulière de comportements qui leurs sont propres dans la situation où ils sont placés. Sa définition de la génération comprend d'autre part un sens historique. Le mode de génération ne se réalise pas de la même manière, ni avec la même intensité, ni surtout aux mêmes périodes, dans toutes les régions et dans toutes les couches de la société. Abdelmalek Sayad, "Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°15, juin 1977 : 59-79.

<sup>2</sup> - Nous utilisons le mot "culture" dans le sens où celle-ci «a pour fonction de rendre compréhensible une action sociale ; elle est donc partie intégrante de l'action et ne peut être appréhendée hors de celle-ci» (Bertrand Badie, *Culture et politique*, op. cit. : 81). La culture participe à la construction identitaire, ce qui

à la société d'origine. Parallèlement, tous participent à leur manière à la transformation des moyens d'expression de cette société. Cinéma et littérature sont un moyen d'exprimer les conséquences des migrations internes et externes. La loi de Hansen qui suppose que «ce que le fils veut oublier, le petit-fils veut se le rappeler» se vérifie parfois dans l'immigration de Turquie. Les auteurs de la seconde génération ou ceux qui vivent en exil ne sont pas affranchis de toute référence à la Turquie dont le souvenir est à la fois amer et nostalgique. Si les sociologues de l'immigration évoquent à juste titre la culture "hybride" des "seconde" et "troisième" générations, ces jeunes contribuent aussi aux transformations de la culture et de la société turques. Nous ne pouvons donc faire l'impasse sur cette étude, indispensable à la compréhension des recompositions identitaires des migrants.

Notre matériau se compose de livres et de films dont la lecture a souvent précédé et parfois dépassé le moment et le strict cadre de cette thèse. Notre curiosité puis notre intérêt pour la littérature turque ont pu être satisfaits par la traduction de certains ouvrages, nouvelles ou extraits de textes en français. La production littéraire des migrants ou, plus fréquemment, des jeunes issus de l'immigration, nous a été d'autant plus accessible qu'elle a directement été réalisée en français ou en allemand. En complément, des études sur la prose et la poésie nous ont permis d'appréhender plus largement le champ littéraire. Des entretiens en Turquie enfin, avec des Turcs, ont ouvert de nouvelles perspectives pour notre analyse. Par ailleurs, la rétrospective du cinéma turc qui a eu lieu à la cinémathèque du Centre Georges Pompidou à Paris, en collaboration avec Europalia'97 - Türkiye, du 17 avril au 22 juillet 1996, et au cours de laquelle 110 films turcs de 56 réalisateurs étaient présentés, nous a permis de découvrir une grande partie de la production cinématographique depuis 1935. Pendant cet événement, nous avons pu visionner 40 films. Parallèlement, nous avons pu voir d'autres films dans des salles parisiennes<sup>3</sup> ou stambouliotes, dont quelques films intéressés à la réalité kurde. L'un d'entre eux, *Beko*, a même été réalisé en langue kurde.

---

ne veut toutefois pas dire qu'elle la détermine ni que celle-ci soit figée. Simplement, l'analyse culturelle est comprise comme un instrument de lecture des objets sociaux. Inversement, les objets sociaux transforment les données culturelles.

<sup>3</sup> - Neuf films turcs ont notamment été sélectionnés à Cannes au cours des vingt dernières années :

1982 - *Yol (Le chemin)* de Yilmaz Güney et Şerif Gören (Palme d'or).

1987 - *Gece Yolculuğu (Voyage de nuit)* de Omer Kavur.

1988 - *Herşeye Rağmen (En dépit de tout)* de Orhan Öğuz.

1990 - *Benim Sinemalarım (Mes cinémas)* de Furuzan et Gulsun Karamustafa.

1991 - *Robert's Movie* de Canan Gerede.

1997 - *Akrebin Yolculuğu (Le voyage du scorpion)* de Omer Kavur (Lauréat des titres de meilleur film et meilleur réalisateur au 16e Festival d'Istanbul ; *Le Monde*, 24.04.97).

1997 - *Hamam* de Ferzan Özpetek.

1999 - *Harem Suare (Soirée au Harem)* de Ferzan Özpetek.

1999 - *Gemide (À bord)* de Serdar Akar.

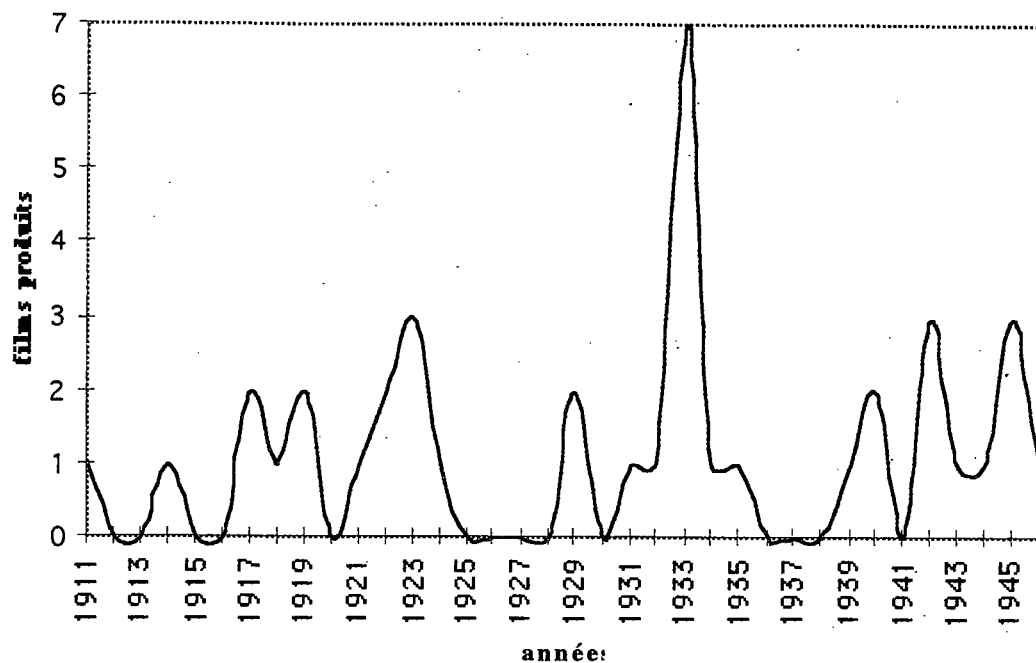
Par ailleurs, d'autres sont projetés hors festivals.

## La production cinématographique en Turquie (1911-1996)

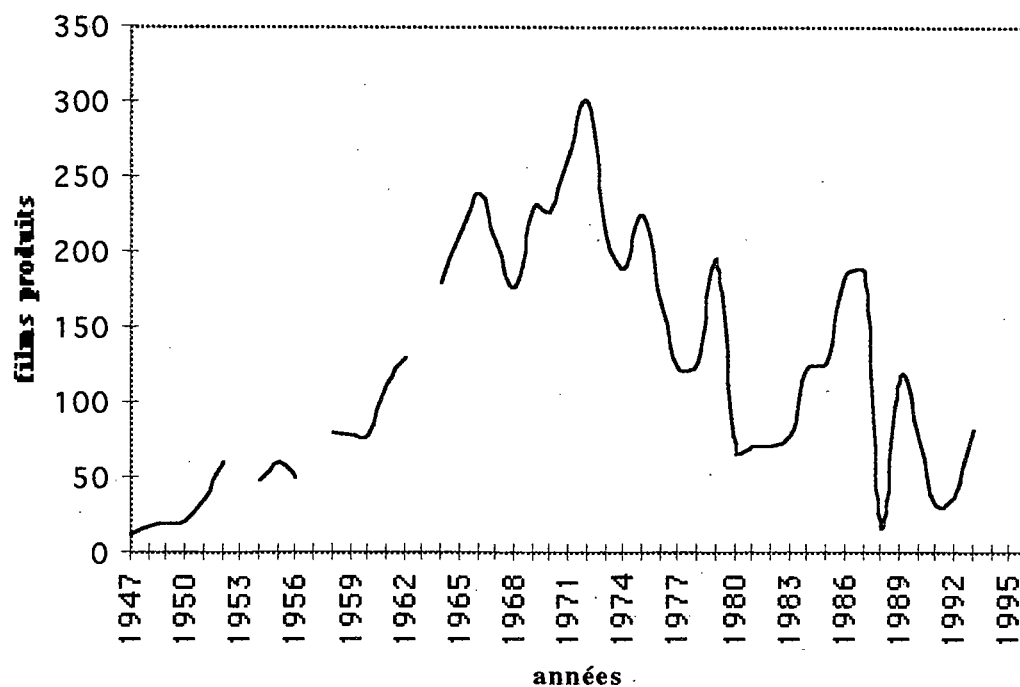
Année	Films produits	Année	Films produits	Année	Films produits
1911	1	1940	2	1969	230
1912	0	1941	0	1970	226
1913	0	1942	3	1971	265
1914	1	1943	1	1972	300
1915	0	1944	1	1973	209
1916	0	1945	3	1974	189
1917	2	1946	1	1975	225
1918	1	1947	12	1976	164
1919	2	1948	18	1977	124
1920	0	1949	20	1978	126
1921	1	1950	22	1979	195
1922	2	1951	36	1980	68
1923	3	1952	61	1981	72
1924	1	1953	-	1982	72
1925	0	1954	48	1983	78
1926	0	1955	61	1984	124
1927	0	1956	50	1985	127
1928	0	1957	-	1986	185
1929	2	1958	80	1987	187
1930	0	1959	78	1988	17
1931	1	1960	78	1989	117
1932	1	1961	113	1990	75
1933	7	1962	131	1991	33
1934	1	1963	-	1992	38
1935	1	1964	180	1993	83
1936	0	1965	213	1994	-
1937	0	1966	240	1995	35
1938	0	1967	208	1996	-
1939	1	1968	177		

Tableau réalisé d'après les données récoltées au gré de la lecture de Mehmet Basutçu (éd.), *Le cinéma turc*, Paris, Centre Georges Pompidou, "cinéma/pluriel", 1996, 288 p.

### Production cinématographique en Turquie 1911-1946



### Production cinématographique en Turquie 1947-1996



*Note* : Le nombre de films produits n'est pas forcément équivalent au nombre de films distribués dans les salles. Ceci est particulièrement vrai pour la période récente : en 1991 par exemple, 17 des 33 films produits ont été distribués ; en 1992, le rapport est de 12 pour 38 et en 1993, de seulement 11 pour 83. À partir de 1994, beaucoup de films produits sont diffusés uniquement sur les chaînes hertziennes, sans compter le câble.

## **Le détournement du spectacle au nom de la thématique kémaliste**

Introduit dès la fin de l'Empire ottoman au prix de multiples efforts réalisés par quelques sujets non musulmans, le cinéma devient aussitôt un enjeu politique. Le sultan Abdülhamit II (1876-1909), généralement suspicieux envers toute nouveauté, ne fut guère favorable au cinéma à cause de la méfiance que lui inspirait l'aspect technique et culturel de cette invention. Personnage autocratique qui s'efforce d'étouffer la voix des intellectuels, le sultan est soucieux d'établir un pouvoir fort, centralisé, capable de s'opposer aux velléités d'indépendance des nationalités et de faire face aux ingérences de l'Europe. L'extension de la bureaucratie impliquant une surveillance accrue des personnes et des esprits fait de l'État hamidien un État policier dans lequel est créé un ministère de la Police sur le modèle français, doublé d'un système d'espionnage efficace encourageant la délation. La censure sur les productions littéraires et artistiques est considérablement renforcée et l'usage de certains termes (liberté, Constitution, révolution, anarchie, grève, patrie, etc.) ou noms propres (le sultan Murad V)<sup>3</sup> est interdit. La sévérité d'Abdülhamit II s'explique en grande partie par la situation politique internationale. Les minorités non musulmanes (chrétiens, arméniens, juifs) et musulmanes non turques (arabes, kurdes, albanais) de l'Empire sont de plus en plus sensibles aux thèses nationalistes et menacent de se séparer de celui-ci. Parallèlement, à côté de l'emprise financière et économique de l'Occident, l'emprise culturelle prend une ampleur sans précédent. Les États, qui se disputent la protection des minorités non musulmanes dans l'Empire (*millet*), cherchent à avoir leurs propres écoles, journaux, œuvres de bienfaisance.

Dans ce contexte, les premiers pas du cinéma, dont la production est alors exclusivement occidentale, sont difficiles et tiennent à la perspicacité de quelques personnages. Ces cinéastes étrangers, opérateurs Lumière, font face à la censure décrétée par les *firman* d'Abdülhamit II qui ne montre son bon vouloir qu'à quelques photographes, dans la mesure où leur œuvre peut servir au renforcement de l'État. Seules de rares projections privées ont lieu dans le palais du Sultan (*Yıldız Sarayı*). Les choses changent en 1897, lorsque Sigmund Weinberg organise la première projection publique d'un film dans la brasserie Sponeck, située au carrefour de Galatasaray, à İstanbul. Juif polonais de nationalité roumaine, Sigmund Weinberg représente alors plusieurs sociétés cinématographiques étrangères avant de commercialiser exclusivement les produits Pathé. Devant le succès du premier spectacle cinématographique, d'autres projections ont lieu à l'initiative de citoyens français dont l'un, Cambon, concurrence Weinberg en représentant la firme Lumière. Les premières salles de cinéma sont cependant l'œuvre de S. Weinberg

---

<sup>3</sup> - Murad V, dont le règne ne devait durer que quelques mois (juin-août 1876) est, aux yeux d'Abdülhamit II, son propre frère, bien trop réformateur. Fils aîné de Abdul Mecid, il a, comme son père, reçu une éducation variée, avec entre autres, des leçons de français et de musique occidentale. Plus tard, il se rend à Paris et à Londres, puis demande même son admission à la franc-maçonnerie en 1872.



qui inaugure la première en 1908, dans le quartier de Pera, à İstanbul. La distribution d'annonces publicitaires en français, en grec, en arménien et en allemand sont autant d'indices de l'importance des communautés non musulmanes de l'Empire dans l'importation du cinéma. Outre leurs activités de projection et de commercialisation, les sujets non musulmans de l'Empire sont aussi les premiers à réaliser des films. Les frères Yanaki et Milton Manaki, photographes et cinéastes macédoniens et sujets ottomans, sont parmi les premiers à réaliser un film, en 1911, *La visite du Sultan Mehmet V Reşat à Monastir*.

Enver Paşa, ministre de la Guerre et chef-adjoint de l'état-major, remarque rapidement la possible utilisation du cinéma comme moyen de propagande. Aussi ordonne-t-il, en 1915, la création du *Merkez Ordu Sinema Dairesi* (Centre du cinéma de l'Armée, MOSD). Il prend exemple sur le département cinématographique de l'Armée allemande qui, lui-même, donnera naissance, en 1917, par volonté étatique et militaire, à la plus grande *Major* européenne qui existera jamais, la *Universum Film Aktiengesellschaft* (UFA), dont la mission officielle est de faire de la publicité pour l'Allemagne. Si le directeur du MOSD n'est autre que l'incontournable Sigmund Weinberg, il est remplacé dès 1918 par le sous-officier turc Fuat Uzkınay, auteur du premier film réalisé par un cinéaste ottoman musulman (*La démolition du monument russe d'Ayastefanos*, 1914). Première institution de production cinématographique en Turquie, le MOSD projette principalement des documentaires sur l'armée ottomane en guerre ainsi que des films de propagande de ses alliés. Comme la UFA, le MOSD se fait le diffuseur direct de la propagande étatique et militaire à l'écran. Le caractère national de l'activité cinématographique ne fait guère de doute. Les historiens du cinéma considèrent généralement cet événement comme le début d'une longue période d'interdits pour le cinéma turc.

On voit bien alors comment le cinéma peut se développer dans la mesure où il sert les intérêts de l'Empire et de la nation en devenir. Le pouvoir ottoman puis turc s'approprie le langage cinématographique car il lui permet de toucher d'autant plus aisément les masses qu'une technique ludique est utilisée. L'apport du spectacle pour le pouvoir politique a déjà été remarqué par des auteurs comme Walter Benjamin, pour

lequel «l'État totalitaire aboutit nécessairement à une esthétisation de la vie politique»<sup>4</sup>. Cette phrase sera reprise et développée par Hannah Arendt dans *Les origines du totalitarisme*. Si l'Empire ottoman et la République turque ne peuvent être apparentés à un régime totalitaire, il est pourtant impossible de nier l'importance de la «projection nationale» dans le cinéma turc. La négation ou, plutôt, le *détournement* du spectacle au sens classique du terme, contribue à l'affirmation d'une «identité imposée» par le haut. Même l'arrivée des premiers films de fiction ne change pas aussitôt la donne. Celle-ci coïncide grossièrement avec la proclamation de la République turque. Si quelques fictions sont réalisées à partir de 1917 et la première maison de production privée, Kemal Film, fondée en 1922, il faut attendre les années 1930 pour que Muhsin Ertuğrul, homme de théâtre, développe le cinéma. Bien que celui-ci ne soit pas l'unique réalisateur de la période, il s'impose comme le plus marquant. Son succès s'explique par son accord avec les ambitions kémalistes en matière culturelle qui fait de lui le représentant quasi officiel des objectifs de la jeune République.

Le cinéma demeure alors le seul moyen, à l'heure de l'analphabétisme et avant l'arrivée des téléviseurs, de pénétrer les bourgades anatoliennes des idées kémalistes. Mustafa Kemal prend aussitôt conscience de ce genre encore jeune : «Le jour viendra où l'on reconnaîtra que l'invention du cinéma aura changé la face du monde plus que l'invention de la poudre à canon ou de l'électricité, ou encore que la découverte de nouveaux continents. Le cinéma permettra à des gens vivant dans les contrées les plus reculées de la planète de se connaître et de s'aimer. Le cinéma *supprimera les différences d'opinion et de conception* et permettra de transformer les idéaux de l'humanité en réalité. Nous devons accorder au cinéma la place qu'il mérite»<sup>5</sup>. Le cinéma est envisagé comme un moyen d'unification nationale (ethnique et religieuse mais aussi politique et idéologique) destiné à renforcer les structures déjà existantes. Il est relayé dans sa tâche par la littérature qui prend son véritable essor au moment de la guerre d'indépendance (1919-23), grâce à la découverte de la réalité anatolienne par les intellectuels d'Istanbul. La littérature dite «républicaine» ou «nationale» (*Milli Edebiyat*), qui s'appuie sur un nationalisme littéraire, évolue ainsi à ses débuts vers un engagement social et politique. Plusieurs auteurs se font les défenseurs d'une langue parlée «purifiée» de ses emprunts à l'arabe et au persan.

---

<sup>4</sup> - Cité par Jean-Michel Frodon, *La projection nationale*, Paris, Odile Jacob, 1998 : 56.

<sup>5</sup> - Cité par Talat Sait Halman, «La culture turque. Synthèse cinématographique», in Mehmet Basutçu (éd.), *Le cinéma turc*, Paris, Centre Georges Pompidou, «cinéma/pluriel», 1996 : 12 et 133. C'est nous qui soulignons.

## L'État dépassé par la thématique anatolienne et orientale

Avec les années 1930, les auteurs kémalistes prennent un nouveau souffle. Yakup Kadri Karaosmanoğlu (1889-1974), fervent kémaliste, ouvre la voie de la littérature dite « paysanne » en publiant *Yaban* (*L'Étranger*, 1932), révélateur des réalités anatoliennes. Mais les paysans et les villageois y sont vus comme une masse amorphe qu'il faut « guider ». Depuis, plusieurs tendances se sont manifestées, plus encore en poésie. Globalement néanmoins, le populisme devient un des maîtres mots de la littérature. Radicalement opposés à la poésie du *Divan* (poésie de la cour pendant l'Empire, coupée de la réalité quotidienne), un groupe de poètes réunis autour de Mehmet Emin Yurdakul (1869-1944) renoue avec la poésie populaire. Courant populiste et nationaliste, il chante la vie du peuple dans un langage simple, alors que d'autres comme Yahya Kemal (1884-1958) et Ahmet Haşım (1885-1933) s'adressent à un public lettré.

Mais surtout, la rupture d'avec la tradition ottomane et la période kémaliste est irréversiblement engagée avec Nazım Hikmet (1902-1963), marxiste-léniniste romantique qui utilise pour la première fois le vers libre. Beaucoup de ses poèmes ne sont publiés qu'en 1964 en Turquie, 28 ans après leur interdiction. Ils ont un grand impact sur les nouveaux courants de la gauche qui s'intéressent plus intensément au domaine culturel. De vifs débats ont alors lieu sur « le réalisme socialiste » et « l'impérialisme culturel ». Une partie de ceux qui ne partagent pas les orientations révolutionnaires de Nazım Hikmet se retrouvent au tout début des années 1940 au sein du courant *Garip* (Étrange), formé par les poètes Orhan Veli Kanık (1914-50), Melih Cevdet Anday (1915) et Oktay Rifat (1914-88), et qui a pour objectif de démocratiser la poésie en parlant de façon dépouillée de la réalité quotidienne des gens populaires. « Le vrai langage poétique n'a pas besoin de la comparaison [...]. Les comparaisons, les allégories, les symboles et les exagérations ont jusqu'ici saturé l'imagination poétique. [...] Tout un chacun a droit à la poésie » précise Orhan Veli Kanık<sup>6</sup>.

Parallèlement à la redécouverte de la ruralité, l'État inaugure, en 1940, les *Köy Enstitüleri* (Instituts de village), destinés à former de jeunes paysans au métier d'instituteurs polyvalents, volontaires pour développer leurs villages en luttant notamment contre l'analphabétisme. Leur importance est capitale pour la littérature. Pour la plupart des élèves, étudier dans les Instituts de village est l'occasion unique d'entrer en contact avec les classiques du monde entier. Après 1945, ceux-ci ont même la possibilité de publier leurs nouvelles ou poèmes dans une revue du ministère de l'Éducation. Une nouvelle génération d'écrivains d'origine paysanne prend peu à peu la relève du réalisme

---

<sup>6</sup> - Cité par Nedim Gürsel, *Paysage littéraire de la Turquie contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1993 : 10.

anatolien. En 1950, le livre *Bizim köy (Un village anatolien)* de Mahmut Makal<sup>7</sup>, suscite un vif intérêt et marque les débuts du courant des “romans de village”, principalement réalisés par des écrivains de sensibilité de gauche, diplômés des Instituts de village. Peu à peu, la “littérature paysanne” s'affirme avec de nombreux autres écrivains qui ne sont pas issus des Instituts de village. *Yusuf le taciturne* de Sabahattin Ali et *Sur les terres fertiles* de Orhan Kemal s'attachent ainsi à décrire l'aliénation des travailleurs. Marxiste convaincu et collaborateur d'Aziz Nesin, Sabahattin Ali lutte parallèlement contre l'extrême-droite pan-touranienne. Enfin, vient en 1952 le recueil de nouvelles de Yaşar Kemal, *Sarı Sıcak (La chaleur jaune)*, suivi de nombreux romans épiques sur la réalité anatolienne. Grâce à un savant dosage du concret et de l'abstrait, les héros de Yaşar Kemal dépassent le cadre du typique pour devenir universels. Il s'agit d'un tournant du roman turc, d'une nouvelle lignée d'écrivains en quête d'une image plus globale du réel. À la différence de la littérature de terroir qui, en France par exemple, est assez conservatrice, elle contribue en Turquie au développement du pays et demeure considérée comme un acte militant.

La littérature de la période dédiée à la ruralité et marquée par les *Köy Enstitüleri* marque à son tour le courant cinématographique. Si *Aysel, la fille du marécage*, de Muhsin Ertuğrul, tourné en 1935, est le premier film turc de milieu rural (*köy filmi*), les films ruraux apparaissent dans la décennie suivante. Ils subissent d'une part l'influence du courant littéraire *Garip*, et d'autre part, celle de la littérature paysanne qui s'affirme avec l'œuvre de Yaşar Kemal. La tradition à prédominance théâtrale instaurée par Muhsin Ertuğrul est rompue par la première génération de cinéastes, en tête de laquelle figurent Lütfi Ömer Akad et Metin Erksan, célèbres pour leurs descriptions réalistes du monde rural<sup>8</sup> qui leur valent de multiples démêlés avec la censure. Ne se contentant plus du travail en studio, ils sont les premiers à descendre leur caméra dans la rue. Le langage cinématographique connaît alors une évolution décisive. Cinéma et littérature se croisent, l'image se met au service de la plume. Des cinéastes mettent en scène des romans : Lütfi Ömer Akad porte à l'écran *Beyaz Mendil (Le mouchoir blanc, 1955)*, d'après un scénario de Yaşar Kemal ; *Kızılırmak Karakoyun (La légende du mouton noir, 1967)*, est adapté d'un conte populaire de Nazım Hikmet ; *Vesikalı Yarım (Ma bien-aimée publique, 1968)*

<sup>7</sup> - Mahmut Makal, *Un village anatolien*, Paris, Terre Humaine/Poche, 1990 (Plon, 1963), 279 p.

<sup>8</sup> - De Lütfi Ömer Akad, nous pouvons retenir ici, *Beyaz Mendil (Le mouchoir blanc, 1955)*, *Kızılırmak Karakoyun (La légende du mouton noir, 1967)*, *Anne (La mère, 1967)* et sa trilogie *Gelin, Düğün, Borç (La Bru, 1973 ; La noce, 1974 ; La dette, 1975)*. De Metin Erksan, citons notamment *Karanlık Dünya (Le monde des ténèbres, 1952)*, *Dokuz Dağın Efesi (Le héros de neuf montagnes, 1958)*, *Yılanların Öcü (La vengeance des serpents, 1962)* dont un remake sera tourné en 1985 par Şerif Gören, *Susuz yaz (Un été sans eau, 1963)*, *Kuyu (Le puits, 1968)*.

est réalisé d'après une nouvelle de Sait Faik ; Metin Erksan réalise *Yılanların Öcü* (*La vengeance des serpents*, 1962) d'après le roman de Fakir Baykurt, écrivain d'origine paysanne. Le style emprunté par cette nouvelle vague s'apparente au réalisme social poétique que l'on rencontre ailleurs, notamment au Brésil chez Jorge Amado. Ces pionniers ouvrent la voie à d'autres réalisateurs qui veulent exposer la réalité anatolienne, à commencer par Yılmaz Güney qui débute en écrivant des scénarii pour Lütfi Ömer Akad et Atıf Yılmaz.

Alors qu'une large part de la production artistique s'attache à décrire et à donner la parole au monde ouvrier et paysan, les autorités turques durcissent la censure et interdisent les initiatives émanant de la gauche. En 1953, le gouvernement provoque une vague d'arrestations de communistes ; en 1954, les Instituts de village sont dissout sous le prétexte de la "menace communiste"<sup>9</sup> ; en septembre 1956, İstanbul est en état de siège suite à de violentes manifestations.

Le mouvement du réalisme social se poursuit néanmoins après le coup d'État militaire du 27 mai 1960, avec *Gecelerin Ötesi* (*Au-delà des nuits*) de Metin Erksan. Des écrivains comme Kemal Tahir et Tarık Dursun K. continuent de collaborer avec les cinéastes. Des films importants sur la vie rurale mais aussi de plus en plus sur la vie ouvrière et urbaine sont tournés. *Karanlıkta Uyananlar* (*Ceux qui se réveillent dans l'obscurité*), réalisé en 1964 par Ertem Göreç, premier film turc à évoquer les problèmes de la classe ouvrière et à montrer le syndicalisme, parvient à passer le filtre de la censure et ouvre la voie à d'autres. Yılmaz Güney fait apparaître à son tour l'importance de la lutte des classes en tournant *Arkadaş* (*Le camarade*, 1974), constat brutal et pragmatique de l'opposition entre deux anciens camarades de classe, reflet d'une Turquie urbaine et occidentalisee face à une Turquie ouvrière en lutte contre l'exploitation. Le Güney révolutionnaire s'emploie à faire l'éducation politique des travailleurs dépourvus de conscience de classe, tout en critiquant les intellectuels bourgeois. Cette approche didactique se fait l'écho du déchirement politique qui bouleverse le pays à la même époque avant d'aboutir au coup d'État de 1980.

Le cinéma rural puis ouvrier est d'autant plus important dans le processus de construction de la société en Turquie que son audience est considérable. Alors que les jeunes cinéastes traitent les sujets socio-politiques avec un engagement personnel de plus en plus évident, le cinéma vit son âge d'or avec plus de 34 millions de spectateurs en 1965. La production cinématographique prend une ampleur jusque-là inégalée et, en

---

<sup>9</sup> - Les *İmam Hatip*, écoles à vocation religieuse, vont *de facto* remplacer les *Köy Enstitüleri*. Au départ, les *İmam Hatip* ne sont pas conçues selon des objectifs clairs qu'elles revêtent par la suite. C'est

1963, le *Sinema İşçileri Sendikası/Sine İş* (Syndicat des travailleurs du cinéma) et la *Türk Film Prodüksörleri Cemiyeti* (Association des producteurs turcs de films) sont créés. C'est aussi à cette période que les migrants de Turquie arrivent en Europe occidentale. Ils sont les enfants des *Köy Enstitüleri* et se reconnaissent dans la production artistique soucieuse de la thématique rurale. Ils sont aussi les enfants de la censure et, même s'ils n'étaient pas personnellement impliqués politiquement, ils étaient les témoins de la polarisation politique, visible au quotidien et reflétée à travers le cinéma et la littérature. Leurs identités se forment et se déforment aussi à la lumière de cette partie de l'art au service de la conscientisation (pas tant politique que sociale) des masses.

Parallèlement à la naissance d'une véritable industrie turque du cinéma dans les années 1950, les salles de cinéma fleurissent dans les grandes villes grâce aux films importés des États-Unis, d'Europe et d'Égypte. Le succès des films égyptiens pose notamment quelques problèmes aux autorités turques, dans la mesure où il influence une grande partie des films produits à l'intérieur même du système de *Yeşilçam* (le mini-Hollywood d'Istanbul), dans les années 1940-60. Celui-ci véhicule en effet des valeurs religieuses traditionnelles et une philosophie fortement teintée de fatalisme, en contradiction absolue avec les principes kémalistes. Il en va de même de la musique *arabesk*, dont le style s'inspire de la tradition musicale arabe et, plus particulièrement, égyptienne<sup>10</sup>. Contraire à l'idéologie kémaliste dans la mesure où elle est dominée par des éléments orientaux, l'arabesque est combattue par l'État turc qui privilégie longtemps la musique populaire occidentale dont il espère qu'elle concurrencera le marché des cassettes audio et vidéo de style arabesque<sup>11</sup>. Les intellectuels eux-mêmes sont divisés quant à la censure de l'arabesque et le débat est repris, à la fin des années 1980, par plusieurs quotidiens comme *Cumhuriyet*, *Hürriyet* et *Milliyet*. Abondamment diffusée par les chauffeurs de taxi et de *dolmuş* (taxi collectifs), l'arabesque conquiert cependant un large public. En réalité, le minibus et l'arabesque ont vu le jour avec le développement des *gecekondu* (habitat précaire des zones urbaines), dont la population est une grande consommatrice. Culture du pauvre importée d'Orient, l'arabesque ne plaît ni aux intellectuels ni aux gouvernants. À mesure de son essor, les autorités administratives

---

principalement à partir de la fin des années 1960 que les gouvernements ont accéléré leur instrumentalisation, l'éducation étant dispensée sur une base autant nationaliste que religieuse (cf 1.1.1).

<sup>10</sup> - Irène Markoff, "Popular Culture, State Ideology, and National Identity in Turkey : the Arabesk Polemic" : 225-235, in Şerif Mardin, *Cultural Transitions in the Middle East*, Leiden, Netherlands, E.J. Brill, 1994, 278 p.

<sup>11</sup> - De 1934 à 1936 par exemple, 90% de la musique diffusée sur la radio est occidentale. Irène Markoff, "Popular Culture, State Ideology, and National Identity in Turkey : the Arabesk Polemic", op. cit. : 231.

interviennent brusquement en interdisant les radiocassettes dans les *dolmuş*. Son succès n'en pâtit pas, l'arabesque étant devenue le synonyme d'un mode de vie.

Introduite par le biais des productions artistiques égyptiennes et plus généralement arabes, l'arabesque se turquifie en même temps que la société turque l'intègre. Le compositeur Saadettin Kaynak remodèle un grand nombre de musiques de films égyptiens, en turquifiant les mélodies tout en conservant le style arabesque. L'explosion de la télévision et de la radio turques permet sa diffusion sur les canaux privés. Devant son échec, l'État décide de mener une politique alternative en prônant une musique moins plaintive et moins pessimiste, en ouvrant ses plateaux de télévision aux célébrités Hakkı Bulut et İbrahim Tatlıses. Par ailleurs, un autre problème, connexe, se pose au cinéma égyptien en Turquie. Son registre en effet, n'est pas la nation égyptienne mais celui de la nation arabe. Or les régions du Sud-Est de la Turquie, voisines des frontières syrienne et irakienne, sont en partie peuplées d'arabes citoyens turcs. Traumatisée par l'éclatement de l'Empire ottoman, la censure turque interdit notamment la projection de certains films arabes dans ces régions frontalières du Sud. La diffusion des films égyptiens est donc limitée par un système de quota à l'importation, alors qu'en contrepartie, est favorisée l'industrie cinématographique locale à travers le cinéma commercial de *Yeşilçam*. Avant de devenir le principal moyen d'expression de la moralité, des mœurs et des modes de vie du pays, le cinéma fut donc d'abord l'instrument d'éducation du public sur le monde et la culture occidentale. Il prépare en un sens, et bien involontairement, les futurs émigrés et leurs familles au départ vers les pays occidentaux.

### **Les trois âges du cinéma post-réaliste**

Les changements apportés par la Constitution de 1961 entrouvrent de nouveaux horizons mais sont loin de combler toutes les attentes. Les films réalistes et même certains documentaires ont toujours du mal à obtenir leur visa de censure et doivent supprimer les scènes donnant une image arriérée de la Turquie où la population vit dans la misère. En revanche, le passage au pluralisme politique est à l'origine d'une crise qui a un impact profond sur le cinéma : des courants extrémistes de droite font leur apparition et la religion acquiert une place grandissante dans la production cinématographique. Des films contiennent de larges scènes de prières et montrent muezzins, minarets, cimetières et mosquées, visant à exploiter le sentiment religieux. À ce titre, les mouvements de cinéma dits national (*Ulusal*), nationaliste (*Milli*) ou néoréaliste (*Yeni Gerçekçi Sinema*) suscitent une animation intellectuelle nouvelle.

### *Ulusal Sinema*

Les films tournés sous l'influence de ce courant aspirent à montrer la culture millénaire anatolienne, formée bien avant l'Islam. Le concept de «cinéma national» se développe en réaction au cinéma dit «populaire», mais aussi en réaction de l'attitude de la Cinémathèque d'Istanbul, accusée de pro-occidentalisme et qui croit aux valeurs universelles du cinéma. La turcité est fortement exprimée à travers ce cinéma qui se base sur la culture turque et qui est joué par des artistes turcs, guidés par la pensée turque.

Le précurseur du mouvement du cinéma national, est une fois encore un écrivain : Kemal Tahir. Il abandonne avec *Devlet Ana (Nation mère)* le «roman de village» et donne sa propre interprétation de l'histoire du pays, qui influence les historiens et les hommes politiques de gauche. Il y développe pour la première fois l'idée que les sociétés de type asiatique ont une structure différente de celles d'Europe occidentale. L'emprise de sa littérature s'exerce, chez les cinéastes, sur Halit Refiğ qui devient très vite à la fois le théoricien et le défenseur acharné du concept de «cinéma national». Issu du courant de réalisme social comme Kemal Tahir, Halit Refiğ clôt cette période avec *Quatre femmes au harem* (1965) qu'il considère comme la première illustration de ce concept. Dans *J'ai donné mon cœur à un Turc* (1969) et *Sœur Fatma* (1972), il continue de placer sa conception de la femme au centre du cinéma national. Il s'efforce de faire valoir l'intégrité morale de l'Oriental, économiquement pauvre, alors que l'Occident(al) sert de repoussoir.

Toutefois, si le terme de «cinéma national» commence à être utilisé vers 1966-67, son développement «ne jouit pas du soutien populaire, qui s'oriente davantage vers les sources de production étrangère que nationale», comme l'indique Halit Refiğ<sup>12</sup>. Son essor ne peut en effet se réaliser que dans le cadre d'une politique culturelle globale. Or l'*Ulusal Sinema* demeure délaissé par nombre de cinéastes et la censure s'oppose aux premiers films (la projection de *J'ai donné mon cœur à un Turc* est interdite à l'exportation). Pire encore, il devient la cible de débats aux protagonistes multiples. Alors que dans les rues, l'opposition fait rage entre l'extrême-gauche et l'extrême-droite, certains intellectuels reprochent au cinéma national ses valeurs conservatrices en même temps qu'un intérêt populiste et financier. D'autre part, les tenants du *Milli Sinema* (d'obédience nationaliste et islamiste) s'opposent à Halit Refiğ en se disputant la parenté idéologique des films de Metin Erksan, en particulier *Le temps d'aimer* (1966) et *Le puits* (1968). Si Metin Erksan soutient Halit Refiğ dans ce débat, il n'en demeure pas moins que le cinéma nationaliste prend de plus en plus d'importance. Au point qu'en quelques années, l'on assiste à la domination de celui-ci sur le premier. Une fois encore, la production artistique se veut le reflet de la réalité sociale et politique.

---

<sup>12</sup> - Cité par Oğuz Makal, "Le mouvement du «cinéma national» in Mehmet Basutçu (éd.), op. cit. : 163.



### *Milli Sinema*

Le tournant décisif est amorcé à la fin des années 1970. Halit Refiğ lui-même et ses compagnons du cinéma national considèrent désormais que le cinéma turc doit s'appuyer sur la culture islamique, essence selon eux de la culture turque. Des femmes participent aussi à cette évolution. Ayşe Şasa, scénariste de l'entourage de Refiğ, adopte elle aussi la «vision islamique». Pour elle, la culture nationale est la culture islamique, qui est universelle. D'une universalité basée sur une thématique occidentale prônée par la Cinémathèque d'Istanbul, on arrive à une universalité basée sur une thématique islamique faisant écho à la synthèse turco-islamique sunnite déjà évoquée en politique. Yücel Çakmaklı, l'un des précurseurs du cinéma nationaliste, accuse les partisans de l'*Ulusal Sinema* ne n'avoir pas su se libérer du matérialisme historique et de s'enfermer dans le marxisme, qui n'est après tout qu'un système de pensée occidental. Les cinéastes regroupés autour du *Milli Sinema* se sentent trop à l'étroit dans le cadre du cinéma national et préconisent des sujets s'appuyant sur la pensée et la foi islamiques. La conception de l'*Ulusal Sinema* rejoint celle du *Milli Sinema*, défenseur de l'Islam.

Rebaptisé plus tard «cinéma islamique» ou «cinéma blanc», l'*Ulusal Sinema* est aidé par les conditions politiques et la création du *Milli Selamet Partisi* (Parti du Salut national, MSP de Necmettin Erbakan) en 1973. À l'opposé des films réalistes qui obtiennent difficilement le visa de la censure, les films du registre islamique ont peu de démêlés avec elle. Ses films s'appuient sur la culture née de l'Asie centrale turcophone, tout en attribuant une importance particulière à l'Islam. Alors que le conflit entre la gauche et la droite s'étend et que Necmettin Erbakan quitte l'*Adalet Partisi* (Parti de la Justice, AP) pour fonder le *Milli Nizam Partisi* (Parti de l'Ordre national, MNP) pro-islamique, en 1970, Yücel Çakmaklı réalise *Birleşen Yollar* (*Les routes qui se croisent*), premier exemple du mouvement du *Milli Sinema*. Il poursuivra sur la même voix jusqu'à nos jours avec, en 1994, *Kanayan Yara Bosna* (*Bosnie, la plaie qui saigne*). Héritiers de Çakmaklı, les jeunes porte-parole du cinéma islamique se mettent en quête d'un cinéma alternatif plus convaincant. Sous le nom d'*Akın Grup*, neuf étudiants réalisent un premier film, *Le pont de la jeunesse*, sur les échauffourées politiques dans les universités. Ils estiment que «seul un film qui reflète la foi musulmane peut devenir le cinéma national».

Vers la fin des années 1980, les exemples de ce cinéma se multiplient mais l'identité du cinéma islamique n'a pas encore atteint sa pleine maturité. C'est surtout l'antikémalisme qui apparaît comme le thème dominant dans plusieurs films. *Yalnız Değsınız* (*Vous n'êtes pas seuls*, 1990) de Mesut Uçakan, aborde le thème du voile à

l'Université, que l'État s'efforce d'interdire depuis Atatürk. *Kelebekler Sonsuza Ucar* (*Les papillons volent pour l'éternité*, 1993), du même auteur, s'attache à remettre en cause l'histoire officielle en mettant en scène un *hoca* condamné après la fondation de la République laïque pour ses croyances et son opposition à l'interdiction du port du fez. Mehmet Tanrisever rapporte lui aussi dans *Surgun* (*L'exil*, 1992), l'histoire d'un enseignant dont le destin est de vivre exilé dans un monde d'infidèles, aux lendemains de l'établissement de l'État laïc.

L'initiative islamique ne compte pas encore dans ses rangs un nombre suffisant de cinéastes et demeure pour le moment au stade du cinéma d'agitation-propagande ou de slogan. Pourtant, en 1990, pour la première fois depuis de longues années, les hommes sont séparés des femmes dans certaines salles. À la même époque, une salle ultra-moderne de 650 places est construite dans le quartier conservateur de Karagumruk à İstanbul, alors que les cinémas ferment leurs portes dans tout le pays<sup>13</sup>. La salle de Karagumruk est destinée à projeter des œuvres à connotation religieuse (turques ou autres, comme *Malcolm X* de Spike Lee). Parallèlement, une littérature islamiste et mystique se développe, comme celle de Necip Fazıl (1905-83) et d'İsmet Özel (1944) qui touchent un public important, notamment la jeunesse conservatrice active dans les universités.

#### *Yeni Gerçekçi Sinema (Devrimci Sinema)*

En réaction à l'*Ulusal* et au *Milli Sinema* et en continuité avec le cinéma anatolien de la génération précédente, le cinéma néoréaliste ou révolutionnaire se fait l'écho des problèmes quotidiens de la population vivant en Anatolie. Il est impossible de ne pas évoquer les liens du néoréalisme cinématographique - porté notamment par Akad - avec les écrivains anatoliens rapportant des scènes de vie du Sud de l'Anatolie. Une jeune vague de réalisateurs, auparavant acteurs ou assistants comme Yılmaz Güney, s'empare de la caméra avec des perspectives novatrices.

Acteur déjà, Yılmaz Güney interprète le plus souvent des personnages honnêtes et généreux toujours exploités par les riches, luttant toujours avec détermination face aux injustices et à l'oppression, mourant parfois. Il est aisé au spectateur populaire de s'identifier à ces (anti-) héros ; pourtant, ses films ne lui indiquent encore aucune voie pour canaliser sa propre révolte. Güney dira lui-même que «le cinéma révolutionnaire n'est pas celui qui montre le chemin, mais celui qui incite à réfléchir». Tous opprimés, la

---

<sup>13</sup> - 1 000 salles de cinéma ont été fermées dans la décennie 1980 (et 10 000 mosquées construites). La Turquie ne compte plus en 1993 que 260 salles pour 60 millions d'habitants, dont la moitié à İstanbul et 15% à Ankara. Cf Gönül Dönmez Colin, "Cinéma et morale islamiste", *Le Monde diplomatique*, octobre 1993 : 15.

plupart de ses personnages n'en sont pas vraiment conscients. Réalisateur, Y. Güney pénètre plus profondément le courant néoréaliste avec, notamment, *Umut (L'espoir, 1970)* qui dépeint le sombre destin d'un cocher d'Adana face à la concurrence croissante des taxis. Le réalisme social est de plus en plus présent dans ses œuvres des années 1970. Les personnages rustres de ses premières productions laissent la place à des révoltés qui sont désormais situés dans un contexte social.

Premier cinéaste à avoir utilisé son identité politique dans ses films comme instrument de la lutte des classes, il est intéressant de noter que son cinéma a émergé en dépit de la mainmise de *Yeşilcam*. Qui plus est, une partie de *Yeşilcam* l'a suivi. Un cinéma néoréaliste d'auteur de qualité apparaît principalement à partir des années 1980, avec Zeki Ökten (*Sürü, Le troupeau, 1978*), Şerif Gören (*Yol, 1982*), Ali Özgentürk (*At, Cheval, mon cheval, 1982*) et Erden Kıral (*Hakkari'de bir mevsim, Une saison à Hakkari, 1983*), tous à la recherche d'un nouveau langage. Erden Kıral, dont le cinéma est affecté par les bouleversements socio-économiques, pense que les films doivent avoir une structure révolutionnaire, ne se contentant pas d'émouvoir les gens mais, encore une fois, les inciter à la réflexion. Tous sont unanimes sur le fait que le cinéma actuel tient l'artiste pieds et poings liés.

Un groupe de jeunes artistes édite la revue *Genç Sinema (Le jeune cinéma)* en 1968-70, en opposition aux intellectuels de la Cinémathèque d'Istanbul qu'ils qualifient de «valets des Américains». Ils considèrent notamment que «le cinéma, qui doit être indépendant de l'ordre établi, est un instrument qui permet de modifier cet ordre» et «l'ordre établi ne pouvant être modifié que par une action politique, les réalisateurs doivent participer à la lutte tels des guérilleros. Il faut considérer le cinéma comme une participation à l'action politique»<sup>14</sup>. Les actions du *Genç Sinema* se limitent cependant à quelques manifestations menées conjointement avec certains syndicats et le mouvement ne réussit pas à provoquer une véritable alternative. Mais la tradition des revues est lancée et, quelques années plus tard, des revues de cinéma qui ouvrent leurs colonnes à des débats théoriques apparaissent, toutes à la recherche d'un cinéma «matérialiste, marxiste ou indépendant». La ligne du *Genç Sinema* est critiquée par des cinéastes qui s'inscrivent eux aussi dans le cinéma politique, comme Yavuz Özkan dont *La mine (1978)* s'attache à décrire les luttes des mineurs et la solidarité croissante qui les unit. Lui-même ancien mineur, il montre l'importance de l'organisation d'un mouvement de classe et les problèmes posés par un syndicalisme révolutionnaire et le syndicalisme jaune. Il poursuit avec *Le chemin de fer (1979)*, dans lequel il critique l'attitude des jeunes gauchistes qui

---

<sup>14</sup> - Cité dans Mehmet Basutçu (éd.), op. cit. : 138.

utilisent les armes au nom de la révolution et finissent, selon lui, par pratiquer un terrorisme individuel.

Avec le foisonnement idéologique de gauche, la violence politique et l'inévitable répression des années 1970, la thématique carcérale se fait plus saillante. Melih Cevdet Anday livre dans *Les instructions secrètes* (1970) son intuition du coup d'État de 1971. En même temps, le thème carcéral naît avec les œuvres de Nazım Hikmet dont *Les romantiques* évoque la claustration d'un révolutionnaire. Aziz Nesin avec *Surname* (1976), décrit le monde de la prison avec une extraordinaire maîtrise des personnages et de l'atmosphère. Puis Erdal Oz avec *Tu es blessé* (1974) et Çetin Altan avec *Étroite surveillance* (1975) et *Whisky* (1978), transmettent l'angoisse du prisonnier tout en recherchant les mécanismes de la résistance intérieure. Bilge Olgaç apporte une vision féminine avec *Le lynchage*, qu'elle tourne en 1970. Bien évidemment stoppé par le coup d'État de 1980, ce cinéma renaît après 1983 et le retour des civils au pouvoir. Toujours politique, il s'attache alors aux problèmes directement liés à la répression. Les films dits «du 12 septembre» abordent les conséquences individuelles de la torture, de l'emprisonnement et de la solitude. Toute une littérature leur fait écho, avec Nevzat Çelik (né en 1961), Nedim Gürsel (1951) ou encore Mehdi Zana (1940)<sup>15</sup>. Certains artistes produisent depuis l'Europe où ils vivent, provisoirement ou non, en exil.

### **La censure au service de l'union nationale**

La littérature et le cinéma partagent avec le journalisme le problème permanent de la censure, voire de la répression, même si la liberté d'expression est aujourd'hui plus importante qu'elle ne l'a été. La censure intervient à de multiples endroits de la réalisation cinématographique. Une première intervention est réalisée au stade du scénario puis un second contrôle est effectué au cours du tournage, qui ne doit pas s'éloigner du scénario. Si quelques films sont interdits dans la première moitié du XXe siècle sous couvert de libertinage, la plupart d'entre eux le sont pour avoir tourné l'histoire turque en ridicule ou pour menacer l'ordre social. Ce que les artistes appellent les "Dix commandements" de la censure résume bien son emprise. Est interdite la réalisation de scénarii ou de films contenant des scènes :

1. de propagande politique en faveur d'une puissance étrangère ;
2. d'outrage à une race ou à une nation quelconque ;
3. d'humiliation des États et des peuples alliés, dans leurs sentiments nationaux ;
4. de propagande religieuse ;

---

<sup>15</sup> - Nedim Gürsel, *Un long été à İstanbul*, Paris, Gallimard, 1980, 206 p ; *Les lapins du commandant*, Paris, Seuil, 1997, 142 p. Mehdi Zana, *La prison n°5. Onze ans dans les geôles turques*, Paris, Arléa, 1995, 129 p.

5. de propagande pour des idéologies politiques, économiques et sociales hostiles au régime national ;
6. contraires aux mœurs et à la morale générale ainsi qu'aux sentiments nationaux turcs ;
7. portant atteinte à l'honneur et à la dignité des forces armées et propageant l'antimilitarisme ;
8. préjudiciables à l'ordre et à la sécurité du pays ;
9. incitant à la délinquance ;
10. portant des éléments qui peuvent servir de moyens de propagande contre la Turquie.<sup>16</sup>

La première manifestation de la censure, sous la forme d'une réglementation qui prévoit le contrôle par une commission des films qui vont être exploités et des scénarii que l'on projette de tourner, date de 1932. La commission de contrôle se compose encore de cinq experts : en sont membres les représentants des ministères de l'Intérieur (remplacé depuis 1986 par celui de la Culture), des Affaires Étrangères, de l'Éducation nationale, de l'état-major et de la Direction générale de la sûreté. Elle interdit notamment la projection des films arabes dans les villes du Sud-Est, prétextant leur voisinage avec la frontière ; de films soupçonnés de prosélytisme chrétien ; de films soviétiques ou des pays de l'Est, même mettant en scène des textes de Tchekhov ou de Dostoïevski. En outre, un film peut être interdit dans un département malgré le feu vert du Conseil de contrôle, par les tribunaux administratifs saisis localement par le préfet ou le sous-préfet.

Les films soupçonnés de sympathie gauchiste sont ceux qui sont le plus souvent censurés. Le premier film réaliste sur un village anatolien, *Le monde ténébreux* (1952) de Metin Erksan, n'a jamais pu sortir en salle, la censure l'ayant aussitôt confisqué, interdisant sa projection en Turquie et à l'extérieur de ses frontières. D'autres exemples demeurent célèbres. Alors que dans *La femme du chauffeur de taxi* de Süha Doğan (1962), le mari dit : «Nous réunirons nos revenus et nous dépenserons l'argent ensemble», cette réplique fut retirée du dialogue car qualifiée de «propagande communiste». Dans *Istanbul est horrifiée* (1966), les censeurs exigèrent que le pneu crevé d'une voiture soit le droit plutôt que le gauche.

La répression exercée à la suite des coups d'État de 1971 et de 1980 affecte grandement les milieux artistiques et littéraires qui sont contraints à une autocensure. Les écrivains progressistes sont tenus à l'écart ou écrivent des scénarii sous pseudonyme. Entre 1978 et 1982, la commission de censure interdit la projection de 216 films et 205 autres obtiennent le visa de censure «sous réserve de la modification de certaines scènes

---

<sup>16</sup> - Reproduit dans Oğuz Makal, "Le cinéma et la vie politique : le jeu s'appelle «vivre avec la censure»", in Mehmet Basutçu (éd.), op. cit. : 134-135.

ou répliques»<sup>17</sup>. Le coup d'État militaire de 1980 interdit également *Sine İş*, l'unique syndicat du cinéma, et l'Association des critiques de cinéma. La gauche perd son influence culturelle dans la production artistique. La réaction des autorités turques face à la médiatisation internationale de Yılmaz Güney a non seulement été violente<sup>18</sup> mais également de nature à exacerber les passions et à raviver les polémiques. Avant même que celui-ci soit déchu de sa nationalité en 1983, ses films sont retirés de la distribution et, plus symboliquement encore, son nom est alors frappé d'interdit jusque dans les livres spécialisés et les encyclopédies.

Toutes ces restrictions causent bien entendu d'importants préjudices au cinéma dont la production ne cesse de baisser. Des tentatives sont alors entreprises sous la présidence de Turgut Özal et les articles 141, 143 et 163 du code pénal touchant la liberté de conscience et d'expression sont abrogés. Au cours des années 1990, les cinéastes ont dû faire face à moins d'excès de la part de la censure officielle. La crise latente se manifeste pourtant au seuil des années 1980-90. De 3 000 salles sur tout le territoire dans les années 1970, seules 363 demeurent ouvertes en 1995. L'emprise du cinéma sur la population diminue : au début de la décennie, la fréquentation annuelle totale était de 56 millions de spectateurs, alors qu'elle a chuté à 16 millions au milieu des années 1990<sup>19</sup>. Si la censure n'est pas la seule explication au désintérêt du public turc pour son cinéma, elle a contribué à la démotivation des artistes.

### Les femmes

Si les contraintes sociales ont éloigné pendant des siècles les paysans de l'écrit, nous pouvons en dire autant des femmes isolées par les interdits, la polygamie, le patriarcat. Excepté le premier roman féminin, *Muhaderat*, paru en 1892 sous la plume de Fatma Aliye et ceux de la kémaliste Halide Edip (1884-1964) aux héroïnes indépendantes, ce sont les auteurs masculins comme Resat Nuri Gültekin qui publient les premiers des œuvres dans lesquelles les femmes prennent leur destinée en main. Dans le cinéma ante-

---

<sup>17</sup> - Oğuz Makal, "Le cinéma et la vie politique : le jeu s'appelle «vivre avec la censure»", in Mehmet Basutçu (éd.), *Le cinéma turc*, op. cit. : 136.

<sup>18</sup> - Güney est emprisonné à plusieurs reprises, pour ses écrits et ses films. Condamné une première fois en 1961 pour avoir fait de la «propagande communiste» dans un de ses poèmes paru en 1957 (*Système d'inéquation à trois inconnues*), il passe deux autres années en prison, de 1972 à 1974, pour avoir hébergé des militants de gauche. Quelques mois après sa sortie de prison, une querelle éclate dans le restaurant d'une petite ville côtière où il se trouve pour le tournage d'un film : le juge de la localité, un conservateur éloigné des idées de Güney, est tué par balle et le cinéaste est accusé. Il restera en prison jusqu'à son évvasion à l'étranger, en 1981. Les films et les écrits de Yılmaz Güney sont interdits, jusqu'à la récente autorisation sur les écrans turcs de *Umut* en 1990 puis de *Yol*, projeté en 1995 au Festival du cinéma d'Ankara et en février 1999 à İstanbul (d'autres œuvres de Y. Güney sont également présentées lors du 18e Festival du film à İstanbul, du 18 avril au 2 mai 1999).

<sup>19</sup> - Talat Sait Halman, "La culture turque. Synthèse cinématographique", in Mehmet Basutçu (éd.), op. cit. : 58 et 23.

républicain, on ne reconnaissait le droit de jouer dans les films qu'aux femmes appartenant aux minorités ethniques non musulmanes. Et ce n'est qu'à partir de 1908 que les femmes peuvent elles aussi fréquenter les salles de cinéma, grâce à certains aménagements. Certaines d'entre elles organisaient des séances privées pour le public féminin, alors que d'autres, comme dans les mosquées, réservaient le parterre aux hommes et le balcon aux femmes ou, plus simplement, tiraient un rideau entre les représentants des deux sexes.

Dans un premier temps, le kémalisme libère les femmes de leur mutisme artistique forcé, mais avec la réserve que celles-ci s'investissent au nom de la nouvelle idéologie. Avec la proclamation de la République, une nouvelle ère commence pour les actrices turques et musulmanes qui ne sont plus interdites de scène ou d'écran. On ne peut en effet imaginer que les héroïnes des lendemains de la guerre d'Indépendance soient incarnées par des non musulmanes comme les Arméniennes. Muhsin Ertuğrul, qui détient le monopole du cinéma jusqu'au début des années 1940, ose pour la première fois montrer à l'écran la femme turque et musulmane, brisant ainsi les tabous d'ordre social et religieux. Cette révolution se doit pourtant de passer par le kémalisme. Les premières à entrer en scène, en 1923, sont Bedia Muvahhit et Neyire Neyir dans *La chemise de feu*, d'après le roman de Halide Edip (1884-1964), romancière kémaliste et sergent-chef pendant la guerre d'Indépendance. L'héroïne, Ayşe, lutte à visage découvert et les bouleversements historiques lui permettent d'affirmer sa présence indépendante et active dans un monde en pleine mutation. Au prisme du kémalisme, l'image de la femme turque est celle d'une femme forte : en 1959, Neriman Köksal, vedette de *Cevriye, la phosphorique* réalisé par Aydın Arakon, est la première comédienne de la vague de «héros féminins forts comme un Turc». Mère et enseignante, elle est présentée comme capable de mener à bien la destinée des hommes et du pays.

Cependant, réalisatrices et productrices n'apparaissent que dans les années 1950. Cahide Sonku est la première femme à passer derrière la caméra et crée Sonku Film en 1949. À sa suite, d'autres fondent leurs propres sociétés, telle Handan Adalı puis Feyturiye Esen avec Hilal Film. L'arrivée des femmes cinéastes apporte une vision différente de la condition féminine et leurs films sont tournés avec d'autres sensibilités. À part deux grandes actrices, Cahide Sonku et Türkan Şoray, passées occasionnellement derrière la caméra pendant les années 1970, seule Bilge Olgaç travaille avec passion et régularité. D'abord assistante de Memduh Ün en 1962, elle réalise son premier long métrage en 1965 (*Üçünüzü de Mıhlarım, Je vous clouerais tous les trois*). Cinéaste engagée dans la cause des femmes opprimées et contre une domination masculine d'ordre féodal, elle demeure la réalisatrice turque la plus importante, avec trente-sept films à son

actif, jusqu'à sa mort, en 1994. De semblables préoccupations thématiques rapprochent Bilge Olgaç et Türkan Şoray qui ont une orientation réaliste. Toutes deux donnent la priorité aux thèmes sociaux, en soulignant la dureté des pressions économiques, sociales et sentimentales sur les femmes. Les hommes sont aussi acteurs de cette évolution : en 1972, Atıf Yılmaz aborde le thème de l'oppression des femmes dans *Utanç (La honte)* ; en 1976, *La femme Hamlet* de Metin Erksan met en scène une Hamlet féminine. Si cette prestation n'est pas une première dans l'histoire du cinéma mondial (Sarah Bernhardt et d'autres actrices ont interprété le rôle d'Hamlet), il s'agit d'une petite révolution dans le cinéma turc. L'Hamlet de Metin Erksan discute avec les hommes qui dominent la société et les interroge, exposant ainsi la situation d'une partie de l'humanité encore condamnée à vivre dans l'ombre.

En littérature également, une nouvelle génération de romancières délaisse, à partir des années 1960, le roman de mœurs sentimental. Il ne s'agit pas tant de féminisme que de porter un regard autre sur la société et le quotidien. Nezihe Meriç (1925), première femme écrivain née avec la République, propose cet autre point de vue sur son époque. Elle est la première à aborder les problèmes spécifiquement féminins au moyen de nouvelles bâties sur des états d'âme et une réflexion intérieure. Elle ouvre la voie à d'autres auteurs féminins comme Tomris Uyar ; Adalet Agaoglu, en quête d'identité ; Sevgi Soysal, contre le conservatisme de la société ; ou Füzûzan, cherchant à traduire par la plume ou la caméra des vies opprimées. Cependant, ces artistes demeurent conservatrices dans leur façon de filmer ou de décrire le corps féminin et présentent encore des femmes conformes aux attentes de la société.

Avec l'évolution des personnages et l'essor du mouvement féministe dans les années 1980, les rôles de femmes deviennent de plus en plus significatifs. Les héroïnes sont débarrassées des habituels clichés de femme fatale, jeune ingénue, femme aimante, voisine, mère ou fille. Elles deviennent désormais le personnage central du film et dominent le scénario. La place grandissante qu'occupent les femmes dans la vie sociale, dans le monde artistique et journalistique, dans la science et en politique, se reflète à l'écran où elles affirment davantage leur personnalité. Paradoxalement, cette évolution se manifeste d'abord dans les films des cinéastes masculins. Atıf Yılmaz inaugure encore une fois le mouvement avec l'histoire de *Mine* (1983), qui se révolte contre la domination machiste qu'elle subit dans une petite ville de province. Il poursuivra avec d'autres films comme *Bir yudum sevgi (Une goutte d'amour, 1984)* où Aygül décide de prendre son destin en main, divorce et commence à travailler ; *Adı Vasfiye (Prénom Vasfiye, 1985)*, regard sensible sur l'évolution d'une femme ; *Asiye nasıl kurtulur ? (Comment peut-on sauver Asiye ?, 1986)* où Seniye, présidente de l'Association pour la suppression de la



prostitution rencontre une Asiye révoltée ; *Kazandibi Tavukgöğsü* (*La crème brûlée*, 1995) où Mehbare Hanım est une veuve joyeuse. Il demeure l'un des seuls cinéastes masculins à épouser un point de vue féministe. Şerif Gören est lui aussi l'un des premiers à aborder les problèmes des femmes des villes et des campagnes en montrant des figures féminines à la forte personnalité, dont l'indépendance contraste avec l'imagerie traditionnelle (*Le jour de l'éclipse du soleil*, *L'évasion*, *Les sentiments secrets*, *Les grenouilles*, *Dix femmes*, tournés entre 1984 et 1988). Lütfi Ömer Akad oppose des femmes fortes, rebelles et révoltées à celles naïves et victimes d'Erksan et de Refiğ. Avec vingt ans d'avance, il imagine la femme consciente des années 1980. D'autres réalisateurs suivent, comme Süreyya Duru, Halit Refiğ, Feyzi Tuna, Ömer Kavur, Yusuf Kurçenli, Başar Sabuncu, Selim İleri qui mettent en scène des héroïnes. Mais globalement, même si cette femme s'oppose à la tradition et à l'ordre établi, elle est encore contrainte d'être une bonne aimante (épouse ou amante) et une bonne mère.

Le véritable changement est provoqué par la nouvelle génération des jeunes réalisatrices des années 1980, filles du coup d'État et de l'émancipation des citadines. Tomris Giritlioğlu, réalise sa première fiction en 1988 (*Du bel canto au tango*) ; Mahinur Ergun tourne son premier film en 1987 (*Yabancı bir sevgi*, *Un amour étranger*). Biket İlhan, Handan İpekçi, Işıl Özgentürk, Yeşim Ustaoglu, Seçkin Yaşar commencent juste à faire entendre leur voix. Toutes cassent l'image de cette femme-modèle et s'attachent à dépeindre la citadine active, travailleuse, en marche vers son indépendance. Le mouvement féministe qui se développe à la même époque dans la société pousse les femmes à s'interroger sur leur identité et sur de nombreux sujets. Aucune héroïne de la jeune génération artistique ne répond désormais aux critères traditionnels de «bonne épouse, bonne mère, bonne maîtresse». Nisan Akman montre dans *Avant hier après demain* (1987), une femme qui se libère de la domination de son mari en se consacrant à son travail. Mahinur Ergun va plus loin encore en mettant à mal le modèle de la femme idéale, au foyer comme au travail. Lui sont opposées des femmes passionnées (*Paysages de marée*, 1990), à la forte personnalité, financièrement indépendantes et libres de leurs choix.

Peu à peu, comme en littérature, ces jeunes femmes cinéastes mettent en scène les exclus de la société que celle-ci s'attache à diaboliser. Canan Gerede, d'abord assistante de Yılmaz Güney, d'Atıf Yılmaz et d'Elia Kazan de 1978 à 1982, tourne ses propres films à partir de 1991 (*Robert's Movie*). Influencée par le cinéma américain, elle s'attache à des personnages marginaux : chanteuses, travestis, tenanciers de bars qui révèlent la vie cosmopolite d'Istanbul. On retrouve un peu la même atmosphère dans la littérature avec

*Le palais aux mouches* de Mine G. Saulnier, hymne aux minorités et aux marginaux de la métropole<sup>20</sup>.

### **L'individualisme de l'après coup d'État**

Avec la dépolitisation croissante de la société turque au cours des années 1980, les films à caractère politique ou social perdent leur attrait. Le cinéma turc s'enrichit alors de nouvelles tendances qui englobent un éventail de recherches thématiques et stylistiques. Toutefois, cette évolution n'étouffera pas le cinéma populaire, bien que celui-ci ne suscite plus autant d'intérêt qu'auparavant. L'évolution majeure des sujets abordés est la place dominante des films urbains par opposition aux films dépeignant le monde rural. Les valeurs en vogue dans la Turquie désormais citadine sont celles de la bourgeoisie, ce qui se reflète dans le cinéma. Atif Yılmaz incarne parfaitement cette évolution : maître des comédies rurales, il ne traite plus que des grandes villes à partir des années 1980. Les nombreux migrants anatoliens continuent de s'identifier à ses personnages qui restent issus de la campagne.

Pourtant, la manière d'aborder les personnages change également. Figures jusque-là globalement stéréotypées, les héros des films récents deviennent de véritables individus, présentés dans toute leur complexité. Le cinéma sera cette fois influencé dans son entreprise par la littérature. L'aube des années 1960 marque effectivement un important renouvellement de la prose des écrivains citadins qui se démarquent du courant social dominant des années 1950. De jeunes auteurs regroupés autour de la revue *A* s'affirment sous l'influence de l'existentialisme et proposent une redéfinition de l'individu. Demir Özlü décrit notamment dans *Rues d'angoisse* (1966), une İstanbul menaçante, broyeuse de destins d'une génération qui suffoque. Un sentiment de désillusion s'installe dans la littérature qui s'exprime à travers une dérive onirique (Yusuf Atılgan), violente ou suicidaire (Oğuz Atay). Très en retard sur la littérature, le cinéma aborde ce virage pour plusieurs raisons. Les spectateurs étant de plus en plus attirés par la télévision et la vidéo, les cinéastes ne sont plus contraints de viser un vaste public pour réaliser un cinéma de qualité. Le cinéma se doit d'abandonner le populisme pour satisfaire les exigences de cinéphiles plus exigeants. D'autre part, l'individualisme devient la valeur montante d'une société en pleine mutation, confrontée au libéralisme et à la dépolitisation.

À la même époque, de nouveaux courants, écologistes, féministes, apparaissent. Le postmodernisme et le réalisme magique inspirent à présent l'essentiel de la fiction

---

<sup>20</sup> - Mine G. Saulnier, *Le palais aux mouches*, Paris, L'Harmattan, 1995, 158 p.

turque, notamment l'œuvre internationalement connue d'Orhan Pamuk<sup>21</sup>. Le romancier introduit un nouveau concept structurel, influencé par le postmodernisme. Il collabore à quelques films et écrit le scénario de *Gizli Yüz (Le visage secret, 1991)* d'Ömer Kavur, canevas énigmatique exigeant d'aller au-delà des images. Les images cinématographiques ne sont d'ailleurs pas absentes des livres d'Orhan Pamuk, dans lesquels il décrit une Turquie aux prises avec diverses formes de violence (*Yeni Hayat, La vie nouvelle, 1994*)<sup>22</sup>. Son œuvre contribue au courant écologiste à travers *Kara kitab (Kara Kitab, Le livre noir, 1990)*, qui décrit la déchéance physique d'Istanbul, brillante en surface mais vulgaire et violente pour l'habitant. D'autres artistes le suivent, comme les écrivains Attila Atalay (*Usulcacık, Une histoire d'ordures, 1990*) et Latife Tekin (*Contes de la montagne d'ordures, 1993*) ou le cinéaste Orhan Oğuz avec *Tarzan de Manisa (1994)*, sur l'histoire vraie d'un des premiers écologistes turcs.

Un certain cinéma, non voyeuriste, se fait enfin l'écho d'une sexualité jusque là taboue. Yavuz Özkan traite de la prostitution féminine et du viol dans *İki Kadın (Deux femmes)*. Atif Yılmaz aborde l'homosexualité féminine dans *Les passagers du rêve* et choisit dans *La nuit, l'ange et les nôtres*, un travesti comme personnage principal. De la même façon, Orhan Oğuz s'intéresse à l'amitié entre un travesti et un barman nain dans *Dönersen İslık Cal (Siffle si tu reviens)*. Dans *Tabutta Rövasata*, Derviş Zaim dépeint les frustrations sociales et sexuelles d'êtres à la dérive. *Gemide (À bord)* de Serdar Akar, reprend le même thème en utilisant un ton provocateur et un langage argotique très cru<sup>23</sup>.

En dépit de l'intellectualisation et de la diversification des thèmes abordés, la décennie 1990 révèle la crise permanente de la production artistique. L'édition traverse une grave crise déjà amorcée dans la décennie 1980. Alors que l'analphabétisme est en baisse constante (on passe de 18,7% d'analphabètes chez les hommes et 40,2% chez les femmes en 1980, à respectivement 10,1% et 31,5% en 1990, et à 8,3% et 27,6% en 1995), le nombre de livres publiés chute lui aussi. Si 6 320 titres sortent en 1976 et 6 685 en 1985, seulement 6 274 sont publiés en 1995<sup>24</sup>. La censure et l'inflation ne suffisent pas à expliquer ce phénomène. L'industrie cinématographique se trouve quant à elle dans

<sup>21</sup> - *La maison du silence*, Paris, Gallimard, 1988, 399 p. ; *Le livre noir*, Paris, Gallimard, 1995, 473 p. ; *Le château blanc*, Paris, Gallimard, 1996, 196 p. ; *La vie nouvelle*, Paris, Gallimard, 1998, 312 p. ont été traduits en français.

<sup>22</sup> - *Yeni Hayat* est l'un des succès les plus retentissants d'Orhan Pamuk, vendu à plus de 100 000 exemplaires quelques mois après sa parution et édité 22 fois. La violence s'y exprime de bout en bout, par les multiples accidents de cars, par l'évocation de la thématique de l'Ange qui n'est autre qu'Azrail, par la quête du narrateur qui la commence au début des années 1980 pour la terminer pendant la décennie 1990, après le "miracle économique" de Özal. Lire aussi Andrew Mango, "Orhan Pamuk at the Heart of Turkish Sadness", *CEMOTI*, n°20, 1995 : 351-360.

<sup>23</sup> - *Gemide* est sélectionné au Festival de Cannes 1999 par la Semaine internationale de la critique.

<sup>24</sup> - *L'état du monde*, 1999 : 534.

l'incapacité financière de produire des films turcs et laisse la place aux séries B américaines. La période actuelle est difficile y compris pour les cinéastes confirmés. Le travail intensif et souvent novateur d'Atıf Yılmaz semble s'essouffler ; Şerif Gören et Zeki Ökten ne tournent pratiquement plus. Ömer Kavur, Erden Kıral, Zülfü Livaneli, Tunç Okan et Ali Özgentürk ne réalisent qu'un film entre 1990 et 1995, forcés d'enterrer leurs projets de tournage faute de financements.

Avec les années 1990 en effet, une mini-révolution culturelle s'opère au détriment du cinéma et, dans une moindre mesure, de la littérature. D'une part, la dépolitisation de la société est en marche depuis le coup d'État de 1980 qui a éliminé toute forme de contestation à sa gauche. Les films engagés ne font plus recette (le cinéma religieux ne démarre pas et le cinéma néoréaliste s'essouffle) et les artistes avancent vers des voies plus individualistes et introspectives. D'autre part, l'éclatement du paysage audiovisuel offre aux spectateurs un choix d'émissions télévisées, de séries et de films jamais égalé. Bien qu'apparue relativement tardivement en Turquie (en 1968) et que le monopole de la diffusion ait longtemps été détenu par la chaîne nationale TRT, la libéralisation des ondes et de la télévision naît bruyamment au cours des années 90. Suite à la création sauvage de la chaîne privée *Star* en 1990, qui émet sur les réseaux turcs à partir de l'Allemagne, les chaînes se multiplient. Alors que le gouvernement de coalition CHP-DYP (*Cumhuriyet Halk Partisi*, Parti républicain du Peuple - *Doğru Yol Partisi*, Parti de la Juste Voie) entend mettre un terme à cette évolution, des protestations de masse ont lieu et celui-ci se voit forcé d'amender l'article 133 de la Constitution. La loi votée en avril 1994 sur la création et la diffusion des radios et des télévisions permet désormais aux stations et chaînes privées d'exister en toute légalité. Si le Haut Conseil de l'Audiovisuel, créé dans la foulée, demeure une tentative de contrôle, celui-ci semble globalement impuissant face à l'évolution exponentielle du champ télévisuel<sup>25</sup>. Parallèlement, le nombre de téléviseurs augmente en conséquence : 26‰ sont recensés en 1975, 156,9‰ en 1985 et 308,6‰ en 1996<sup>26</sup>. Enfin, les citoyens turcs consacrent de plus en plus leur passion des images à la vidéo ; bien rares sont les foyers des classes moyennes et aisées ne possédant pas de magnétoscope. Si la demande en films turcs, anciens ou récents, s'accroît avec les clubs de vidéo ouverts dans de nombreuses villes de Turquie et d'Europe sous l'impulsion des travailleurs migrants, elle ne peut à elle seule ranimer le cinéma.

Pourtant, quelques très récents films réussissent à dépasser le million d'entrées, comme *Eşkıya (Bandit)*, *Propaganda* et *Güneşe Yolculuk (Voyage vers le soleil)*, tous

---

<sup>25</sup> - Stéphane de Tapia a recensé, en 1995, 1 010 radios et 620 chaînes de télévision émettant sur le territoire turc ! Stéphane de Tapia, Mohammed Charef et Catherine Gauthier, *La circulation migratoire dans les diasporas ouvrières de la Méditerranée*, Poitiers, Rapport Migrinter pour le ministère de l'Éducation nationale et de la Culture, non publié, 1997, 224 p.

<sup>26</sup> - *L'état du monde*, 1999 : 534.

étroitement liés aux heurts politico-militaires dans le Sud-Est anatolien. *Eşkîya* (1997) de Yavuz Turgul, dont le héros sort de trente ans de prison et retrouve son village et son passé engloutis par un récent barrage, bat tous les records du box office à sa sortie en 1997. Il bénéficie notamment de la politique culturelle de la présidence Özal qui a financé l'adhésion de l'Association des cinéastes turcs à Eurimages, permettant la production de quelques films. *Propaganda* (1999) de Sinan Çetin, évoque l'absurdité du découpage de la frontière turco-syrienne ; tandis que *Güneşe Yolculuk* (1999) de Yeşim Ustaoglu, décrit l'engrenage duquel est prisonnier un jeune Turc pris pour un kurde «terroriste»<sup>27</sup>. La problématique identitaire semble investir la nouvelle scène cinématographique turque et surtout mobiliser un large public (dans *Eşkîya*) qui se reconnaît parfois dans le personnage principal. Villages abandonnés, population déplacée et omniprésence militaire légitimée par l'état d'urgence permanent plantent le décor de ces films. Clairement politique, *Que les lumières ne s'éteignent pas*, premier long métrage de Reis Çelik, demeure l'un des premiers films turcs à traiter frontalement du conflit kurde, à travers la destinée croisée d'un officier turc et d'un guérillero kurde. Reis Çelik confirme son engagement dans des sujets "sensibles", réalisant en 1998 *Hoşçakal Yarın (Au revoir demain)*, présenté au 18e Festival du film d'Istanbul en avril 1999, qui évoque le procès du leader d'extrême-gauche Deniz Gezmiş et de celui de ses compagnons. Si l'on ajoute *Vive la mariée... et la libération du Kurdistan* (1998) de Hiner Saleem ainsi que *Beko* (1992) de Nizamettin Ariç<sup>28</sup>, tourné en kurmanci, et tous deux présentés seulement en Europe, il nous semble pouvoir observer un regain d'intérêt pour ces films engagés. Toutefois, à la différence des années 1970, l'identitaire prime désormais sur une quelconque appartenance politique. La problématique identitaire figure également au centre de plusieurs films tournés vers l'immigration (*Au revoir étrangère, Berlin in Berlin, La fleur de l'hiver, La blessure, voir plus loin*), dénonciateurs de l'incommunicabilité et de l'acculturation.

<sup>27</sup> - *Güneşe Yolculuk* a obtenu le prix de la Paix et le prix de l'Ange bleu au Festival 99 de Berlin, puis a été récompensé au Festival 99 d'Istanbul de tous les prix de la compétition nationale. Lire Nicolas Monceau, "Identité nationale et histoire contemporaine au cœur du 18e Festival d'Istanbul", *Le Monde*, 06.05.99 ; Jean-Michel Frodon, "L'éternel stigmate de la haine" et interview de la réalisatrice, *Le Monde*, 07.07.99. Cependant, le film a été passé sous silence dans la presse turque, bien qu'il ait recueilli tous les prix du Festival cinématographique d'Istanbul. À la différence du succès d'*Eşkîya*, *Güneşe Yolculuk* n'a encore eu qu'un public restreint, jeune et occidentalisé, d'autant plus qu'il n'a pas obtenu le visa de censure lui permettant d'être projeté dans les salles turques après le Festival.

<sup>28</sup> - Né à Ağrı (Ararat), Nizamettin Ariç participe à des émissions de radio puis est acteur dans des films de Sinan Çetin et de Şahin Gök. Il est arrêté après le coup d'État de 1980 pour avoir chanté en kurmanci lors d'un concert et condamné à quinze ans de prison. Il s'enfuit en Allemagne où il réside depuis 1981. *Beko*, premier film en langue kurde, est aussi son premier film en tant que réalisateur. Le héros du film part à la

## La thématique migratoire

Si l'on se retourne sur la production artistique depuis la fin de la thématique anatolienne, l'on se rend compte que le phénomène migratoire est abordé depuis la période de l'exode rural, qui a précédé celle de l'exil hors des frontières. Le cinéma ne traite pour la première fois le thème de l'exode rural qu'en 1964, avec *Les oiseaux de l'exil* de Halit Refiğ, avant que celui-ci ne s'engage dans la vague du cinéma national. *La route sans fin* (1965) de Duygu Sağiroğlu, aborde le même thème. Les films de l'exode rural évoquent généralement le déchirement et la désillusion des paysans attirés par les grandes villes. Halit Refiğ et Duygu Sağiroğlu soulignent bien comment la ville exerce un attrait irrésistible : outre l'aspect économique qui demeure fondamental, un ensemble d'éléments sociologiques motive la migration des ruraux. Les films de Lütü Ömer Akad et de quelques autres fixent, dans les années 1970, cette réalité devenue irréversible. Les cinéastes se penchent alors de plus près sur la vie quotidienne de ceux qui ont dû s'installer dans les *gecekondu* fleurissants des banlieues. Les films des années 1980, réalisés par Ali Özgentürk et Atif Yılmaz notamment, soulignent tous une prise de conscience collective, celle des illusions perdues. Les migrants ne peuvent compter que sur leur propre force... ou sur les organisations syndicales.

Si les cinéastes déplacent volontiers leur caméra vers les villes, les écrivains sont néanmoins les premiers à se faire l'écho de la migration vers l'Europe, phénomène aux conséquences bien plus complexes que l'exode rural. Les auteurs "prolétariens", représentés par Fethi Savaşçı (1930) et révélés dans l'émigration, sont les premiers à s'attacher à l'univers des migrants : la vie dans l'usine, hors de l'usine, la solitude, l'espoir, l'amour. D'autres, déjà connus comme Bekir Yıldız, Dursun Akçam ou Fakir Baykurt, ont abordé le thème de l'ouvrier turc à l'étranger, créant une nouvelle branche de la littérature villageoise. Avec des années de retard, plusieurs cinéastes reprennent la thématique de l'immigration. Si l'on excepte *J'ai donné mon cœur à un Turc* (1969), de Halit Refiğ, qui aborde indirectement ce thème, le premier film à traiter de la réalité de l'immigration hors des frontières de la Turquie est *Le retour* (1972), de l'actrice-cinéaste Türkan Şoray. Il évoque à la fois la difficulté de vivre dans un pays où les valeurs et la culture ne sont pas les siennes et celle du retour dans le pays natal où le migrant métamorphosé se sent et est désormais perçu comme étranger. Plus récemment, *Mercedes mon Amour*, réalisé en 1995 d'après un roman d'Adalet Agaoglu, se veut le récit tragi-comique d'un travailleur turc en Allemagne de retour pour les vacances en Turquie à bord

---

recherche de son frère dans les régions kurdes de Turquie, de Syrie et d'Irak. *Beko* obtient le Prix du public

de sa voiture resplendissante. Une problématique dans laquelle beaucoup de migrants de Turquie se retrouvent puisqu'en dehors des retours vacanciers, Stéphane de Tapia estime le nombre de retours de migrants de Turquie à un million, sur deux millions et demi présents en Europe. Dans une moindre mesure, ces sentiments sont les mêmes que ceux rencontrés par les acteurs de l'exode rural, à ceci près que la culture est toujours la même dans les villes qu'à la campagne. Le choc cinématographique sur l'immigration vient plutôt en 1976, avec la sortie de *Le bus*, de Tunç Okan, qui suscite de vives polémiques. La question de l'immigration clandestine y est traitée et surtout celle de l'humiliation de ceux qui, naïfs anatoliens, en sont victimes, le plus souvent par des compatriotes. Dans la même veine, *Allemagne, patrie amère* (1979), de Şerif Gören, se penche sur le problème du mariage blanc, entre un Turc candidat à l'immigration et l'une de ses compatriotes déjà installée en Allemagne - cas spécifiquement turc dans l'immigration en Europe occidentale.

Mais en Europe, la force de travail se mue en force de création. L'Allemagne reste le point d'ancrage majeur des migrants de Turquie en Europe. Les éditions locales des principaux quotidiens turcs, l'ouverture de galeries d'art, la création de maisons d'édition et de revues littéraires et la mise en place d'associations culturelles et politiques permettent l'affirmation individuelle et identitaire des jeunes Turcs et Kurdes, souvent issus de la seconde génération. Historiquement, la référence à l'Allemagne est héritée des relations prusso-ottomanes. L'absence de passé colonial commun et la confrontation des deux empires a longtemps permis aux Turcs d'aborder l'Allemagne avec un regard critique (Ömer Seyfettin et Ahmed Haşım critiquent les excès de l'occidentalisation sur le modèle allemand). Avec l'arrivée des travailleurs immigrés dans les années 1960, certains écrivains arrivent de Turquie avec l'intention de rendre compte des difficultés de leurs compatriotes, d'autres viennent au gré des crises politiques. Les premiers ne font souvent que passer, au gré d'un séjour touristique ou d'un emploi de courte durée, et leur littérature se veut le reflet de cette expérience réduite (Dağlarca, Necatigil, Bekir Yıldız, Füzûzan...). En revanche, l'implantation des seconds motive leur implication (Fethi Savaşçı, Özdemir Başargan, Yüksel Pazarkaya, Aras Ören...) : parfois qualifiée de «littérature prolétarienne»<sup>29</sup>, elle dépeint le quotidien pénible des ouvriers d'usine et, d'une manière générale, les espoirs, les craintes et les questionnements des migrants dont l'image impersonnelle de l'immigré inculte est cassée.

Par ailleurs, une nouvelle génération de jeunes cinéastes élevés en Allemagne ou vivant en Europe occidentale se manifeste depuis le milieu des années 1980, offrant des

---

au Festival de Venise et le Prix du public pour le premier long métrage européen au Festival d'Angers.

films originaux. Tevfik Başer décrit admirablement (*40 m<sup>2</sup> d'Allemagne* (1986), *Adieu au faux paradis* (1989)) la condition de la femme turque en Allemagne, soumise aux pressions sociales et morales de sa Turquie natale, incarcérée au sens propre comme au sens figuré. Dans *Au revoir étrangère* (1991), le thème de l'incommunicabilité est poussé à l'extrême en mettant en scène un poète turc cherchant l'asile politique et une femme allemande. Avec *Berlin in Berlin* (1993), Sinan Çetin aborde les relations des migrants avec les sociétés d'accueil et les conflits culturels. Inversement, quelques films réalisés par de jeunes auteurs turco-allemands abordent le thème du retour et de l'incompréhension entre les Anatoliens et ces *Almançılar* (ceux d'Allemagne) à l'identité hybride. *La fleur de l'hiver* (1997) de Kadir Sözen, évoque le choc d'un retour forcé tout en dressant un réquisitoire contre l'Europe des frontières. *La blessure* (1999) de Yılmaz Arslan, témoigne du processus d'acculturation en mettant en scène une jeune turque d'Allemagne de retour dans l'Anatolie rurale. Le déchirement profond de l'immigration est devenu une source d'inspiration qui irrigue de plus en plus la littérature comme le cinéma.

1980 représente aussi une année charnière du point de vue de cette littérature : le coup d'État provoque l'arrivée d'artistes parfois célèbres qui mettent leur talent au service de l'immigration (Fakir Baykurt, Dursun Akçam, Aysel Özakin). Parallèlement, les jeunes de la seconde génération abordent les réalités sous un angle moins désespéré, en essayant de sortir de la thématique fermée de leurs aînés qui bloquait peu à peu la création originale<sup>30</sup>. De plus, en utilisant la langue allemande, cette jeune littérature (Metin Fakioglu, Birol Denizeri, Hülya Serap Ozkan) déborde sur toute l'aire culturelle germanique : l'Autriche, la Suisse, les Pays-Bas et la Suède. La situation en France et en Belgique est assez différente, les migrants assurant leurs besoins culturels avec la production turque et turco-allemande (presse écrite, cassettes vidéo, livres, télévision).

Il est intéressant de remarquer qu'en Turquie, la littérature des expatriés, des exilés ou des migrants ne se présente que comme un aspect mineur de la littérature nationale. Pourtant, le séjour en Europe et, plus particulièrement en Allemagne, a permis l'émergence d'une «littérature prolétarienne» telle que la Turquie ne la connaissait pas. Il a également permis l'essor d'une production artistique kurde, particulièrement importante en Suède. Outre de nombreuses revues et publications (2.2.2), les premiers films kurdes (*Mem u Zin* d'Ümit Elçi ; *Siyabend*, *Heco* de Sahin Gök ; *Vive la mariée... et la libération*

<sup>29</sup> - Alors que la «littérature d'exil» est un concept contesté par la plupart des écrivains issus de Turquie, Timour Muhidine qualifie ces auteurs de «prolétariens» et leur littérature de «dernier avatar d'une littérature prolétarienne en Europe», in *Immigration et littérature*, *Anka*, n°13-14, printemps 1991 : 8-9.

<sup>30</sup> - Des extraits de la littérature d'Özgen Ergin, Zafer Şenocak, Zehra Çırak, Muammer Bilge, Osman Engin et Karahan Yılmaz ont été traduits en français dans Timour Muhidine (éd.), *Immigration et littérature*, op. cit. Mais nous pouvons encore citer Levent Aktoprak, Özgür Savaşçı, Metin Fakioglu, Kemal Kurt, Ertunç Barın, Halit Ünal, Akif Pirinçci et Alev Tekinay.



*du Kurdistan*) voire en kurde (*Beko* de Nizamettin Arıç) peuvent être projetés depuis le milieu des années 1990. Néanmoins, les promesses de la seconde génération commencent à être attendues par les chercheurs et critiques turcs qui s'intéressent depuis peu à l'ensemble de la littérature émigrée. Des auteurs comme Habib Bektaş, Yüksel Pazarkaya et Aras Ören sont découverts par le public turc alors qu'ils sont déjà consacrés en Allemagne. La naissance de l'intérêt pour cette littérature s'accompagne précisément de la mort de la "littérature d'immigration". La condition de la lecture des artistes exilés en Turquie devient possible du fait même de la fin de l'immigré comme thème exclusif de cette littérature.

Le rapport d'une collectivité au cinéma, au besoin et à la possibilité de produire une image d'elle-même, pour elle-même et pour le reste du monde, fournit un instrument de réflexion pertinent sur l'accomplissement des pays comme nation au sens plein, sur les modalités de cet accomplissement, sur leur état de développement, sur la manière dont elles veulent et peuvent prendre place parmi l'ensemble des collectivités humaines. La suggestion faite par Jean-Michel Frodon d'une «table de synchronisation»<sup>31</sup> entre l'invention du cinéma et l'invention de la nation est pertinente. Le cinéma est utile à la constitution de la nation dans la mesure où il permet la diffusion à un large public d'une image stéréotypée justifiant le regroupement d'individus au passé commun. Le cas de la Turquie ressemble à ce titre en de nombreux points au cas des États-Unis : la nation et le cinéma se sont trouvés à construire au même moment et les deux nations s'en sont servi comme justification. Tocqueville remarquait déjà dans *De la démocratie en Amérique* le caractère artificiel de la nation américaine : «L'Union est une nation idéale qui n'existe pour ainsi dire que dans les esprits, et dont l'intelligence seule découvre l'étendue et les bornes». Il en va de même pour le cinéma soviétique des années 1920-30. Nous avons également longuement abordé précédemment les nombreuses composantes de la mosaïque turque. Le caractère composite rend justement nécessaire la projection intensive de symboles de ces nations que ni l'histoire ni la géographie ne légitimaient entièrement.

Comme la fiction américaine, la fiction turque se construit sur l'occultation et la condamnation de ce qui la fonde et la contredit (génocide des Indiens et esclavage des Noirs aux États-Unis ; génocide arménien, fuite des minorités grecque et juive de Turquie). Le cinéma de ces deux nations ne donne longtemps à voir qu'une société unifiée dans laquelle les différences sont gommées et les valeurs traditionnelles affirmées. À la différence de la Grande-Bretagne ou de la France qui n'attendent ni ne redoutent du grand écran qu'il porte atteinte aux piliers de la nation puisque celle-ci est constituée de longue

---

<sup>31</sup> - Jean-Michel Frodon, *La projection nationale*, Paris, Odile Jacob, 1998 : 144.

date, la Turquie n'est pas prête à lever ce tabou. Non que son cinéma méprise ou ignore l'Autre, mais l'Autre n'existe et ne se définit que comme périphérique, simplement bon à assimiler ou à détruire, par rapport au centre national. Si cette vision change quelque peu avec les nouveaux cinéastes contemporains et l'embryon de cinéma alternatif opposé à *Yeşilcam* en Turquie, la censure et le désintérêt du public pour les salles obscures ne lui permettent pas de s'exprimer.

### 1.2.3 - Les femmes

La politique kémaliste a fait des femmes l'un des principaux fers de lance du développement de la République. Mustafa Kemal leur accorde des droits civils et politiques inédits et entend leur garantir l'accès à l'éducation. Si ces avancées précèdent parfois l'émancipation législative des femmes occidentales, leur motivation trahit une idéologie dépassant le simple égalitarisme. Considérées comme l'un des vecteurs essentiels de la nouvelle société turque, les femmes doivent être éduquées pour transmettre les valeurs républicaines et laïques aux futurs acteurs de la nation unifiée. Par ailleurs, la nouvelle législation, sous des dehors réformateurs, ne fait finalement que reproduire les valeurs de la société patriarcale. Le kémalisme n'a défendu les mouvements féministes que lorsque ceux-ci ne dépassaient pas les cadres qu'il lui avait implicitement imposés. Néanmoins, les femmes ont pu acquérir davantage de visibilité (nous avons évoqué son rôle dans l'imaginaire cinématographique) et de pouvoir, au sein de la famille comme de la société. Si leur relation ambiguë avec la politique les a longtemps desservis, les mouvements féministes sont ceux qui semblent les plus dynamiques dans la société civile naissante de l'après-coup d'État de 1980. Pourtant, le féminisme a traversé en un siècle plusieurs étapes qui l'ont aidé à se reformuler.

La première étape du mouvement féministe en Turquie atteint son apogée lors de la seconde période constitutionnelle, après 1908. De nombreuses associations sont mises en place et des journaux et magazines sont publiés. Le mouvement interroge le statut de la femme dans la société ottomane en contestant le rôle traditionnel attribué aux femmes qui sont avant tout des mères et des épouses. Les féministes tentent de dépasser ce confinement domestique en revendiquant le droit à l'éducation, au travail et à leur participation dans la sphère publique. Cependant, les femmes ne sont envisagées que comme un instrument de modernisation de la nation en devenir. Le premier ouvrage traitant de la question des femmes est publié en 1910 par un homme, Celâl Nuri İleri. Son titre, *Kadınlarımız (Nos femmes)*, en dit long sur la perception éminemment masculine de l'auteur. L'amélioration de la situation des femmes n'est pas envisagée pour elles-mêmes mais pour l'honneur des Turcs. Celâl Nuri İleri estime en ce sens que «Si nous voulons faire progresser les Turcs, il faut commencer par les droits des femmes» ; Ziya Gökalp affirme que l'émancipation des femmes est un intérêt national. L'image de la femme turque combattante et protectrice de sa patrie apparaît peu à peu avec la littérature jeune turque. Elle est confirmée par la place occupée par celles-ci dans les usines d'armement lors des guerres balkaniques et de la Première guerre mondiale. Surtout, une femme

symbolise à elle seule le mouvement féministe de cette génération : Halide Edib Adivar (1884-64). Diplômée de l'Université américaine à İstanbul, divorcée et remariée, elle rejoint Mustafa Kemal au moment de l'occupation de la Turquie par les forces alliées. Elle incarne l'idéal féminin que le kémalisme souhaite imposer à coups de décrets.

Nous glissons alors dans la seconde étape du féminisme, dont la mémoire demeure vive, et qui peut être qualifiée de féminisme d'État. Le mouvement féministe kémaliste sublime la femme anatolienne contre le cosmopolitisme ottoman. Mustafa Kemal fait de la femme turque traditionnelle le vecteur de la modernité : «Ce sont les femmes anatoliennes, ces femmes sublimes, dévouées, divines qui, non contentes de labourer, semer, ramener le bois de la forêt et vendre les produits agricoles au marché pour faire vivre leur famille, ont fait parvenir au front les munitions de guerre, sur leur dos, sur des chariots traînés par des bœufs, en affrontant, un enfant dans les bras, la pluie, le froid, la chaleur...»<sup>1</sup>. Fidèle à sa tradition de changement du haut vers le bas, la jeune République accède à quelques demandes de la période précédente et introduit des réformes importantes comme celle du Code civil en 1926, qui interdit la polygamie et reconnaît le droit aux femmes de divorcer, et celle du suffrage, étendu à la population féminine, en 1934. Comme dans beaucoup d'autres États, les droits relatifs à la citoyenneté sont accordés aux femmes dans le contexte de la construction nationale. Les droits des femmes sont définis dans le cadre de la lutte de libération nationale (les Kurdes du PKK en font l'expérience aujourd'hui) mais il s'avère que leur participation politique s'effrite souvent aussitôt après.

Parallèlement, le nationalisme, idéologie dominante de cette période, élabore une nouvelle définition du rôle des femmes. Nous avons vu son illustration à travers le cinéma kémaliste. En référence à l'égalité supposée des sexes chez les Turcs pré-ottomans, les nationalistes entendent donner de nouvelles responsabilités aux femmes en leur ouvrant les carrières de l'enseignement. Cependant, ce sont toujours les qualités maternelles des femmes qui sont envisagées et il demeure impensable de leur livrer des postes à haute responsabilité. En échange de ces efforts, l'État ne tolère plus d'organisation proprement féministe et interdit la puissante Association des femmes turques, qui avait réussi à former un pont entre le mouvement du début du siècle et celui des années 1930. Des années 1950 au milieu des années 1970, la plupart des associations de femmes seront créées dans le respect d'un *statu quo* entre elles et l'État. Il convient de protéger l'État laïc et kémaliste, qui demeure la seule garantie contre un retour à la tradition islamique. Bien que le Code civil reconnaisse toujours l'homme comme le chef de famille, les associations féminines aspirent à dépasser la réalité des relations patriarcales. L'introduction du concept d'égalité

---

<sup>1</sup> - Discours de Mustafa Kemal aux femmes de Konya, le 21 mars 1923, cité par Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993 : 62.

entre les sexes témoigne de l'impact de la civilisation occidentale sur l'imaginaire social turc.

La polarisation politique des années 1970 apporte un changement important à la vision des rapports hommes-femmes. En introduisant de nouveaux concepts sur la scène politique turque, comme le développement économique, l'impérialisme, l'injustice sociale et économique, l'inégalité, l'exploitation de classe, etc., l'exploitation et l'oppression des femmes ne peuvent plus être ignorées. La libération des femmes passe pour les mouvements de gauche, par la libération des travailleurs. La «question de la femme» n'était interprétée que dans un cadre marxiste - ce qui n'est pas une dimension uniquement propre aux organisations révolutionnaires turques. À la fin des années 1970, beaucoup de pays du Tiers Monde (Égypte, Pakistan, Inde, Pérou, Brésil...) accordent un certain intérêt aux thèses féministes qui occupent une place grandissante dans les débats politiques. Toutefois en Turquie, elles se heurtent à plusieurs obstacles. D'une part, le féminisme, en tant qu'idéologie et mouvement social, n'est pas toujours accepté comme un discours légitime dans la mesure où il est considéré par certains secteurs de la société comme un produit de la culture occidentale. Il devient aussitôt suspect d'être l'instrument de l'impérialisme occidental, aussi bien par les islamistes que par les marxistes. Les premiers voient dans le féminisme une importation subversive et corrompue et, les seconds, une idéologie bourgeoise et réactionnaire. D'autre part, la nouvelle analyse de la question des femmes, envisagée par le marxisme orthodoxe, demeure fondamentalement anti-féministe. Les organisations de gauche sont toujours dirigées par les hommes qui en définissent les règles. Même si les femmes ne sont pas absentes de ces mouvements et, à gauche, participent à la guérilla urbaine des années 1970, elles demeurent exclues des processus de prise de décision. Plusieurs témoignages d'anciens militants et de cadres d'organisations de la gauche turque révolutionnaire recueillis au cours de nos enquêtes insistent sur le rôle des femmes dans ces mouvements et dans la lutte armée. «Leur présence était indispensable dans les cellules» assure l'un d'entre eux. Dans certains mouvements et plus particulièrement dans MLSPB (*Marksist Leninist Silahlı Propaganda Birliđi*, Union de la propagande armée marxiste-léniniste), les femmes sont issues de plus hautes classes sociales que les hommes. Certaines d'entre elles sont filles de commissaires de police ou de cadres de l'armée turque, alors que les hommes sont souvent fils d'ouvriers. Outre le signe évident d'un rejet de leur propre milieu social, ces militantes cherchent, au-delà de la lutte des classes, la reconnaissance de leur participation au développement de la société. Leur «stock de connaissances» qui, si l'on suit la définition de Peter Berger et Thomas Luckmann<sup>2</sup>, représente l'accumulation sélective

---

<sup>2</sup> - Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, "Sociétés", 1989 (2e édition) : 61, notamment.

d'expériences historiques et biographiques transmises de génération en génération, est rendu disponible dans leur vie quotidienne et, en l'occurrence, dans l'actualité de leurs luttes. En dépit d'un haut degré de socialisation et d'une connaissance privilégiée des règles et des tactiques des jeux de pouvoir dans la société turque, ces militantes participent peu aux prises de décision. Si certaines émergent en tant que leaders ou responsables politiques, elles ont souvent été préalablement "masculinisées". L'importance acquise par les questions féminines dans la décennie 1970 dans l'agenda politique et social de la Turquie n'implique donc pas la promotion du féminisme en tant que mouvement autonome.

Le féminisme moderne et occidental ne naît véritablement que dans la période de l'après-coup d'État de 1980. Les premiers groupes se forment en 1981-82 et deviennent l'une des premières formes d'opposition démocratique au régime des militaires. Le concept de féminisme est, pour la première fois depuis le début du siècle, discuté lors d'un colloque organisé à İstanbul en 1982. Dès lors, des pages sont consacrées aux questions féminines dans certains journaux. En 1984, des groupes féministes d'İstanbul créent leur première organisation, le Cercle des femmes, qui organise conférences et rencontres, traduit et publie des classiques de la littérature féministe. D'autres organisations sont fondées à sa suite, notamment à Ankara où certains groupes font circuler une pétition pour l'application de la Convention des Nations Unies sur l'Abolition de toutes les discriminations contre les femmes élaborée en 1979 et adoptée par la Turquie en 1985.

En 1987, les premières manifestations de rue organisées depuis le coup d'État militaire sont le fait d'organisations féministes qui entendent protester contre la situation des femmes battues. Pour la première fois, plusieurs milliers de femmes défilent dans la rue contre l'injustice qui les concerne *directement* alors que jusqu'à présent, elles s'inséraient dans des revendications plus globales contre le fascisme ou pour fêter le 1er mai. Les marches de protestations sont engagées à l'occasion d'une décision de justice stipulant que la violence conjugale ne constitue pas une cause légitime de divorce. Dès lors, le processus est engagé et les manifestations contre la violence conjugale se prolongent jusqu'à l'ouverture des premiers centres pour femmes battues. La campagne pour la défense des femmes victimes de la violence conjugale est d'abord menée sous l'égide de l'Association des femmes contre la discrimination avant d'être rejointe par des femmes anonymes. L'élan de solidarité amorcé par cette campagne aboutit à la création, en 1990, d'une ONG, la Fondation des foyers pour femmes, destinés à accueillir les victimes de violence conjugales qui peuvent se confier à des psychologues. Entre novembre 1990 et mai 1992, 350 femmes, généralement peu éduquées et sans emploi,

majoritairement épouses et mères, font appel à leurs services<sup>3</sup>. Forte de la dynamique engagée, une campagne est lancée contre le harcèlement sexuel dans les rues, au travail et à la maison. Le premier Congrès féministe, tenu à Ankara en 1989, résume la situation des femmes dans un manifeste dénonçant l'omniprésence de la domination masculine dans les institutions sociales (la famille, l'école, l'État et la religion) à laquelle la force de travail, le corps et l'identité des femmes sont assujettis. En 1993, les organisations féminines de différentes obédiences déposent ensemble une pétition contenant 100 000 signatures à l'Assemblée nationale, pour une révision globale du Code de la famille instauré par Mustafa Kemal et dont l'esprit n'assure pas l'égalité entre les sexes. Grâce à ces actions, auxquelles s'ajoutent les célébrations du 8 mars, Journée mondiale de la femme, et les manifestations hebdomadaires des mères de disparus devant le lycée de Galatasaray à İstanbul, le mouvement féministe a pu gagner une certaine légitimité dans l'opinion. Des centres destinés aux femmes victimes de violences sexuelles et psychologiques ont été ouverts, des centres d'information, des bibliothèques et des éditeurs se sont spécialisés dans les problèmes féminins. Sur le plan législatif, l'une des plus importantes victoires du mouvement féministe est l'abolition de l'article 438 du Code pénal visant à protéger les droits des "femmes honnêtes". Il stipule précisément qu'en cas de viol d'une prostituée, la peine du violeur peut être réduite aux deux-tiers de la peine du violeur d'une "femme honnête". À la suite d'une campagne ouverte en 1989 par des organisations féministes sous le slogan «Nous sommes toutes des prostituées», l'Assemblée nationale a dû abolir cet article.

L'engagement des femmes pour la reconnaissance de leur spécificité passe également par les médias. Ceux-ci sont de plus en plus nombreux, à partir des années 1980, à évoquer les problèmes des femmes. Les premiers programmes radiophoniques destinés aux femmes et qui commencèrent en 1939 avec des émissions comme *L'heure de la maison* ou *Maison*, ne leur accordaient pas une identité autre que celle de femme au foyer. Jusqu'aux années 1980, les programmes qui leur sont destinés se bornent à traiter de l'éducation des enfants, de la santé et des relations familiales. Peu à peu néanmoins, les femmes sont considérées comme "l'un des éléments fondamentaux assurant un avenir heureux à la société". En plus de leur qualité de mère et d'épouse, les femmes sont définies dans le discours médiatique comme des êtres humains et des citoyens à part entière.

Après l'émission *Pour vous, les femmes* diffusée en 1984, d'autres programmes télévisés sont lancés, particulièrement depuis la privatisation de la télévision. Toutefois, la visibilité croissante de ce champ n'indique pas nécessairement un changement de discours

---

<sup>3</sup> - Şahira Yüksel, "A Comparison of Violent and Non-Violent Families" in Şirin Tekeli, *Women in*

ni une baisse des pressions sociales. Les programmes télévisés sont spécialement diffusés à des heures correspondant à celles des tâches ménagères et ne sont de ce fait visiblement pas destinés aux femmes actives. Les sujets traités sont ceux de la décoration intérieure, des travaux ménagers, des recettes culinaires, de la mode, du maquillage, de la gynécologie... Amour et sexualité demeurent définis en terme de mariage et les femmes demeurent bien sûr le plus souvent présentées comme des épouses et des mères dévouées. En contrepartie, les suppléments des journaux abondent en images de ce qu'ils désignent comme la femme libre, exhibant une sexualité dévergondée. L'appropriation du corps et de la sexualité des femmes à la Une des journaux devient l'une des plus importantes parts du nouvel imaginaire projeté par les médias. Ceux-ci ne font ainsi que confirmer et reproduire le discours patriarcal de la société, à savoir que la famille constitue l'élément essentiel de la société turque et que la place des femmes est à ce titre en son sein. En outre, les programmes susceptibles d'offenser les sentiments nationaux et de détourner les traditions turques ne sont jamais montrés sans être passés par la censure. L'identité féminine se résume en conséquence à une alternative : une identité familiale ou une identité sexuelle. L'article 438 du Code pénal turc évoqué ci-dessus et concernant le viol illustre bien la situation. En dépit de la vaine tentative d'une cour de justice locale de faire réviser l'article par la Cour constitutionnelle, la distinction entre femmes vertueuses et femmes non vertueuses demeure. La Cour constitutionnelle justifie sa décision de conserver l'article en l'état par le fait qu'une différence existe entre la dignité d'une femme vertueuse et celle d'une prostituée. Bien qu'éditorialistes et caricaturistes se soient publiquement indignés de cette logique, seules les féministes ont relevé les implications profondes de cette loi sur l'ensemble des femmes.

Le point de vue des femmes est mieux évoqué par la presse spécialisée. Les magazines féminins connaissent au cours de la décennie 1980 un essor considérable avec la création des mensuels *Kadınca (Féminin)*, *Kadın (Femme)*, *Elele (Main dans la main)*, *Kapris (Caprice)*, *Rapsodi*, *Marie-Claire* auxquels les publications masculines *Erkekçe (Masculin)*, *Bravo*, *Playboy*, *Playman*, *Men* font écho. Dès sa création en 1978, *Kadınca* par exemple dépasse le discours masculin et dénonce les contraintes auxquelles les femmes doivent faire face tout en regrettant la reproduction de celles-ci par la majorité des femmes. Le magazine défend une ligne féministe : les appels contre la discrimination sont lancés, un ministère des Affaires féminines est réclamé, le fondamentalisme est décrié, les femmes battues sont défendues. Pourtant, si la sexualité y est abordée comme une part de leur existence privée, elle est toujours entendue dans le cadre du mariage.



## **L'identité familiale contre l'identité salariée**

Même lorsqu'elles sont actives, les femmes ne semblent pouvoir échapper à leur identité de mère ou d'épouse. *A fortiori* lorsque celles-ci sont économiquement et socialement dépendantes. Or l'analphabétisme demeure important dans certaines régions d'Anatolie où il touche surtout les femmes. En 1980, 40,2% des femmes contre 18,7% des hommes sont comptabilisés comme analphabètes dans l'ensemble du pays. Si ces pourcentages diminuent fortement dans la décennie suivante, l'écart femmes-hommes quant à lui, se creuse de manière inquiétante : selon *L'état du monde*, en 1990, 31,5% des femmes contre 10,1% des hommes sont analphabètes et, en 1995, les chiffres sont respectivement ramenés à 27,6% contre 8,3%. Alors que l'écart varie à peu près du simple au double au début des années 1980, le rapport est de 1 à plus de 3 en 1995. Avant même l'accès à l'éducation et à l'emploi salarié, la scolarité incomplète ou inexistante de ces femmes pose le problème de l'accès à la langue. Un nombre significatif de femmes kurdes ne parlent pas le turc et se voient dans l'incapacité de se déplacer seules dans la sphère publique.

Outre ces entraves à la socialisation élémentaire, certaines femmes sont mariées sous la loi religieuse, qui n'est pas reconnue dans la République laïque. Ces mariages religieux visent à contourner l'interdiction de la polygamie dont la pratique est encore courante dans le sud-est de la Turquie, principalement parmi les Kurdes. Certaines femmes ne sont pas même enregistrées dans le registre de la population et n'ont de ce fait pas d'existence officielle. Cette situation s'explique par le fait que l'homme est le chef de famille légal. S'il décide de ne pas reconnaître sa famille, ses enfants sont considérés comme issus d'une parenté indéfinie et ne peuvent acquérir la citoyenneté turque : ils ne peuvent ni obtenir de certificat de naissance ni aller à l'école. Les garçons non déclarés à la naissance le sont le plus souvent par la suite, que ce soit au moment de rejoindre l'école ou d'accomplir leur service militaire. Pour les filles en revanche, aucune obligation de ce type ne contraint les parents à les déclarer.

Reflet de l'idéologie masculine, l'éducation prépare, consciemment ou non, les femmes à des opportunités salariales et économiques relativement basses ainsi qu'à des emplois et des positions peu prestigieuses. L'école ne fait rien pour changer la vision traditionnelle du rôle des femmes dans la société. Pourtant, celles-ci sont de plus en plus nombreuses à accéder à l'enseignement supérieur où elles sont presque aussi nombreuses que les hommes : en 1986-87, elles représentaient 43% des étudiants du supérieur, soit un taux plus élevé que dans les écoles et les formations techniques. Il semble donc que les jeunes femmes persévèrent davantage dans leurs études que les jeunes hommes, qui abandonnent à des niveaux moins élevés. Cette évolution se remarque principalement depuis les années 1970 : en 1970, 5,7% des femmes accèdent au supérieur (6,2% en

1975) alors qu'elles ne sont qu'un peu plus de 2% dans les années 1960. Le progrès est encore plus net dans la décennie 1980 : en 1980, 9,1% des femmes étudient à l'université (11,6% en 1985), contre 15,2% (et 15,6%) des hommes. L'écart entre les femmes et les hommes se réduit de façon significative dans le supérieur : alors que celui-ci était de 8,5 points en 1970, il n'est plus que de 4 points en 1985<sup>4</sup>. De la même façon, la proportion de femmes accédant aux plus hauts diplômes universitaires est de plus en plus importante. En 1997, 45% des femmes de Turquie sont actives selon les critères définis par l'ONU, tandis qu'elles représentent 34% de la population active totale<sup>5</sup>.

Malgré tout, si les citoyennes sont plus éduquées que leurs parents, elles le sont moins que leurs maris. De plus, même si l'on considère généralement que l'éducation procure un potentiel libérateur, les limites imposées par les structures sociales demeurent importantes. Cette dimension peut être remarquée au sein même des institutions éducatives dans lesquelles beaucoup d'instituteurs sont des femmes mais dont les directeurs sont des hommes. Globalement, la relation entre la réussite scolaire et la place dans la société est faussée par le système inégalitaire de genre. Si quelques comparaisons peuvent porter à confusion (la proportion de physiciennes et de femmes juristes est par exemple bien plus importante en Turquie qu'aux États-Unis)<sup>6</sup>, l'accès de l'immense majorité des femmes issues de classes pauvres ou moyennes à un emploi n'est pas toujours garanti par leur niveau scolaire. Les femmes demeurent presque systématiquement exclues des processus décisionnels dans tous les secteurs. Outre les nombreuses discriminations rencontrées par les femmes dans l'accès à un emploi et sur leurs lieux de travail<sup>7</sup>, le milieu syndical ne leur réserve pas une meilleure place. Les syndicats demeurent masculins et les cadres sont toujours des hommes.

Enfin, en dépit du succès des jeunes femmes dans leurs études, la grande majorité des femmes est, dans la société turque contemporaine, formée de ménagères. Qui plus est, on observe même un «processus de ménagérisation», selon l'expression de Şirin Tekeli<sup>8</sup>. La modernisation économique des années 1950 qui se traduit notamment par la mécanisation de l'agriculture, entraîne un fort exode rural, la population urbaine passant d'un peu plus de 25% en 1950 à 53% en 1985. Insuffisamment instruites et encouragées

---

<sup>4</sup> - Statistiques du ministère de l'Éducation présentées par Fatma Gök, "Women and Education in Turkey" in Şirin Tekeli, *Women in Modern Turkish Society*, op. cit. : 137 et 139.

<sup>5</sup> - Joni Seager, *Atlas des femmes dans le monde*, Paris, Autrement, 1998.

<sup>6</sup> - Déjà en 1979, 18,69% des juristes et 14,1% des physiciennes en Turquie sont des femmes, contre respectivement 5% et 10,1% aux États-Unis : Sumru Erkut, "Dualism in Values Toward Education of Turkish Women" in Çiğdem Kağıtçıbaşı (ed.), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, Bloomington (États-Unis), Indiana University Turkish Studies 3, 1982 : 126.

<sup>7</sup> - F. Yıldız Ecevit, "The Status and Changing Forms of Women's Labour in the Urban Economy" et Ferhunde Özbay, "Changes in Women's Activities both Inside and Outside the Home" in Şirin Tekeli, *Women in Modern Turkish Society*, op. cit. : 81-111.

à demeurer à la maison, les femmes ne trouvent pas en ville une activité salariée compensant la perte de leur travail agricole. L'arrivée de nouvelles citadines (55% des stambouliotes sont nées dans les campagnes) provoque ainsi une diminution de la part des femmes dans la population active.

Du fait de ces processus, l'identité sociale de la majorité des femmes en Turquie est établie à travers le mariage. À la fois affaire privée et familiale et affaire publique, le mariage tend à définir l'identité individuelle dans l'entité villageoise ou urbaine. Il régule la participation des individus à l'intérieur des réseaux nationaux mercantiles et citoyens. Il est parfois difficile de mesurer la part des intérêts privés et des intérêts sociaux. Mais globalement, le mariage permet de minimiser les différences tout en créant ou confirmant l'identité. En épousant un membre de sa communauté religieuse, ethnico-culturelle, ou une personne au statut social identique, l'identité déjà forgée est maintenue et renforcée.

Par ailleurs, en dépit de la délégation forcée d'autorité au profit des hommes, les femmes assument des responsabilités importantes dans les affaires familiales. Les mariages arrangés, l'un des piliers de l'organisation sociale et des échanges économiques de la société traditionnelle, sont l'affaire des femmes. Les femmes produisent la structure véritable, première, de la société villageoise et même, dans une certaine mesure, de l'identité ethnico-culturelle (les mariages arrangés sont relativement fréquents en immigration, bien qu'en déclin). Les femmes pénétrant l'espace privé bien plus aisément que les hommes, sont de ce fait plus aptes à recueillir des informations et des contacts utiles. Comme le remarque Pierre Boudieu chez les Kabyles<sup>9</sup>, les femmes organisent les mariages et les hommes les officialisent. C'est seulement lorsque le risque de refus de la belle-famille est écarté que les parents masculins du garçon entament le marchandage sur la dot de la fille. La position des femmes dans les réseaux de voisinage ou villageois est pour sa part rehaussée par la somme d'informations collectée en vue du mariage, ce qui affecte en retour sa position dans le ménage. Plus l'identité sociale d'une femme rayonne positivement sur le statut familial, plus elle aura de pouvoir et d'influence sur son mari, plus leurs relations seront égalitaires, basées sur le dialogue et le consentement mutuel.

La position sociale des individus dans la société villageoise est intrinsèquement liée à leur lutte pour l'identité, c'est-à-dire leur lutte pour la reconnaissance sociale. Pour les femmes, la reconnaissance sociale passe encore dans de nombreux cas par le mariage qui assure un statut durable et confère un rôle défini et reconnu par la société. Même si l'urbanisation des femmes conduit celles-ci à une redéfinition de leur identité, leur rapport à la famille reste primordial. Les recherches concernant le contrôle des naissances et le planning familial montrent en effet que la majorité des citadines ne désirent désormais pas

---

<sup>8</sup> - Şirin Tekeli, "Les femmes, vecteur de la modernisation", *Autrement*, "Les Turcs", n°76, septembre 1994 : 141.

<sup>9</sup> - Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

plus de deux enfants. Souvent, dès leur arrivée en ville, les femmes s'informent des moyens de contraception et les appliquent, parfois à l'insu de leurs époux. De fait, l'indice de fécondité est passé de 4,3 enfants par femme pour la période 1975-85 à 3,2 pour 1985-95 et une estimation à 2,5 est avancée pour 1995-2000<sup>10</sup>. Toutefois, cette baisse de la fécondité ne s'explique pas par une désaffection des valeurs familiales ou par une occupation salariée. Si les femmes expriment la volonté de maîtriser leur vie et leur corps, elles continuent majoritairement à privilégier leur vie familiale à leur vie personnelle.

### **Les femmes en politique**

La précocité du suffrage universel en Turquie permet aux femmes de participer relativement tôt au débat politique. La pratique du vote est entrée dans les mœurs féminines et les hommes interviennent peu dans le choix de leurs épouses. En revanche, la participation politique active des femmes est plus complexe et plus incertaine. Ayşe Güneş-Ayata opère une distinction intéressante entre la «participation politique individuelle» et la «participation politique sociale» des femmes<sup>11</sup>. La participation individuelle désigne l'ensemble des devoirs liés à la citoyenneté, à savoir notamment celui de voter. La participation sociale en revanche comprend des relations humaines et des activités de groupe. Elle peut s'illustrer par une participation à un parti politique. Ces deux types de participation révèlent de grandes différences. Alors que la participation individuelle fait partie des droits légitimes acquis par les femmes, leur participation sociale à la vie politique ne va pas de soi. D'une part, le pourcentage d'abstention parmi les femmes, à peine plus élevé que chez les hommes, traduit l'implication individuelle des femmes. Plusieurs recherches menées en Turquie indiquent qu'un nombre significatif de femmes ne demandent jamais à leur mari des conseils sur le choix d'une liste ou d'un candidat. Plus de la moitié des femmes ne révèlent pas non plus à leur mari le contenu de leur vote. Si, dans la société patriarcale que nous avons décrite, le vote des femmes semble si libre, c'est justement qu'il s'agit d'un acte individuel et privé qui n'a aucune incidence sur les relations extra-domestiques.

En revanche, il en va tout autrement de la participation sociale. Les familles et notamment les mères, tentent le plus souvent de décourager leurs filles de s'investir en

<sup>10</sup> - *L'état du monde*, 1999 : 534.

#### **Nombre moyen d'individus par familles en Turquie**

Années	1968	1983	1988	1989	1990	1993
Taille	5.50	5.32	4.82	4.68	4.97	4.50

Source : Devlet İstatistik Enstitüsü (Institut de statistique de l'État) : <<http://www.die.gov.tr>>.

<sup>11</sup> - Ayşe Güneş-Ayata, "Women's Participation in Politics in Turkey" in Şirin Tekeli, *Women in Modern Turkish Society*, op. cit. : 235-249.

politique. Bien que les femmes placent une plus grande confiance en leurs consœurs et pensent que le fait d'être une femme ne constitue pas un handicap, peu d'entre elles sont prêtes à soutenir le militantisme de leurs filles. Il leur est plutôt conseillé de se tenir à l'écart des rôles dont le poids et l'influence sont importants car la compétition entre hommes et femmes ainsi provoquée tend à diminuer les chances de mariage. La barrière imposée aux filles en politique est aussi bien le fait des mères que des pères. Toutefois dans l'ensemble, plus les parents sont jeunes, éduqués, urbanisés, fonctionnaires ou managers, plus ils seront enclins à soutenir leur fille dans son choix partisan.

Le rôle du mari peut être tout aussi déterminant. Qu'aucune politicienne ne se plaigne que son mari ait constitué un jour un frein à son engagement ne représente pas forcément un point positif. Cela peut d'une part signifier que la volonté des autres femmes a été vaincue par leurs maris réfractaires. D'autre part, beaucoup de femmes se sont investies en politique sous l'impulsion de leurs époux, qui ont vu en elles des pions stratégiquement satisfaisants sur l'échiquier politique. Les femmes en effet, permettent aux partis de cautionner leur prétendue modernité, en même temps qu'elles constituent un appât pour les électrices susceptibles de davantage se reconnaître en une militante ou une candidate qu'en un militant ou candidat. Seules les militantes sont capables d'établir un face-à-face avec les électrices ; elles seules peuvent adresser aux ménagères des discours crédibles, pénétrer les maisons et utiliser les réseaux de relations strictement féminins (stratégie du *Refah*). Le rôle des militantes se rapproche en ce sens de celui des mères à la recherche d'un époux pour leur fille. Les moyens utilisés sont identiques. Dans la mesure où le vote des femmes est donc indépendant, les partis politiques attachent une importance grandissante à leur conquête personnelle. Et la manière la plus évidente d'atteindre ces femmes est justement de les utiliser. Enfin, les politiciennes encouragées par les éléments masculins de leur entourage immédiat peuvent l'être lorsqu'il s'agit de contourner une interdiction électorale, pour perpétuer le nom et le pouvoir familiaux. Relativement jeunes et éduquées, donnant la priorité à leurs obligations familiales, leur carrière politique n'est dans ce cas qu'un alibi. En conséquence, les hommes continuent d'être élus mais les femmes les aident à être élus ! Cet itinéraire de socialisation de la femme est tracé par la volonté des hommes, avec leur autorisation et leur soutien et, en fin de compte, sous leur contrôle. Finalement, ces femmes refoulent y compris leur identité individuelle.

Lorsqu'elles conquièrent le pouvoir, la vue dominante parmi les politiciennes en Turquie oscille entre le conformisme et le féminisme humanitaire. À de rares exceptions près, les carrières politiques offertes aux femmes sont le plus souvent celles ayant trait à la santé ou à la sécurité sociale, des secteurs réputés féminins, voire à l'environnement. Même les femmes cadres de partis politiques n'ont pas le pouvoir effectif dont disposent leurs collègues masculins.

La mobilisation des femmes dans la sphère publique ne peut donc pas être mise en équation avec le processus de leur émancipation. La participation politique des femmes est conjoncturelle et temporelle, dictée par des stratégies électoralistes. Elle est façonnée par des principes culturels et des idéologies proprement patriarcaux et de ce fait hostiles. À l'inverse de la liberté des femmes évoquée dans la participation individuelle au jeu politique à travers le vote, de grandes limites s'imposent à la participation politique sociale de celles-ci. Désormais, la politique devient une activité qui affecte directement le milieu familial et la sphère privée. Pourtant, les mentalités évoluent. Si environ une personne sur dix se déclare opposée à la carrière politique des femmes, la grande majorité des citoyens turcs réagit positivement à l'idée d'une femme maire ou Premier ministre. Les récentes évolutions les y encouragent.

La participation active des femmes à la politique n'a pu être réalisée que dans le cadre d'une compétition directe avec les hommes. Des sections de femmes sont créées et défient l'hégémonie masculine. Jusqu'en 1980, les sections de femmes dans les partis politiques étaient établies dans le but d'attirer les électrices. Instaurées en 1954 par le Parti républicain du peuple d'İsmet İnönü, leur expansion date des années 1960. Au moment de leur mise en place, les politiciens locaux et provinciaux opposent une ferme résistance, justifiant leur méfiance par le traditionalisme de la population administrée. Dès lors qu'ils mesurent les avantages en termes de voix pour le parti et de fonds collectés grâce aux soirées et aux goûters organisés par les militantes, le discours masculin change. Encouragées, les sections de femmes forment peu à peu des centres de pouvoir mais sont toujours exclues des mécanismes de prise de décision. D'une part, les réunions politiques sont organisées à des heures et en des lieux auxquels les femmes ne peuvent que difficilement se rendre. D'autre part, celles d'entre elles qui persistent dans leur activité politique, participant aux discours et exprimant leur point de vue propre, sont le plus souvent considérées comme des éléments incontrôlés pêchant par excès d'ambition.

Si des sections de femmes ont été créées dans les partis de la droite traditionnelle avant les années 1980, leurs activités sont extrêmement limitées et leur marge de manœuvre reste étroite. Elles souffriront en outre de leur interdiction momentanée suite au coup d'État de 1980. Au sein de l'*Adalet Partisi* (AP, Parti de la Justice) par exemple, le travail des femmes se limite au court terme, en fonction des périodes de campagne électorale. Seul l'*Anavatan Partisi* (ANAP, Parti de la Mère-Patrie) met en place une section de femmes fonctionnant de manière ininterrompue. Créée par l'épouse de Turgut Özal, fondateur de l'ANAP, la Fondation pour la promotion des femmes turques œuvre en parfait accord avec la ligne officielle du parti. Les organisations de gauche ont été plus précoces à ouvrir la porte aux militantes, même si, nous l'avons vu, les revendications des femmes n'étaient envisagées que dans le cadre de la lutte des classes ou de la libération nationale (les Kurdes). Le PKK choisit de rompre avec la tradition au début des

années 1990 et se fait fort d'entraîner des guérilleras. Pour l'organisation nationaliste, l'heure est à la visibilité. Comme les publications destinées aux Alévites élargissent son champ stratégique, l'entrée des femmes dans le parti lui assure le label modernité. Le Mouvement des femmes libres du Kurdistan est fondé en 1995, lors d'un congrès du PKK, et son armée est exclusivement féminine, des groupes de combat au comité central. Si, pour ces femmes, «la nouvelle société que nous voulons construire passe d'abord par les groupes de femmes»<sup>12</sup>, leur rôle demeure marginal parce que limité à ce groupe. Globalement pourtant, la participation active des femmes au paysage politique augmente graduellement depuis la décennie 1980. Le pourcentage des femmes dans les conseils municipaux atteint notamment la barre des 10% à la fin de la décennie, à İstanbul<sup>13</sup>.

### **Des sections de femmes au féminisme**

Le premier Congrès des Femmes, organisé en 1989 à İstanbul conjointement par des personnalités féministes et de gauche, consomme le divorce idéologique entre féminisme et socialisme. Le féminisme idéologique devient indépendant et ne saurait être précisément réduit à la composante d'une idéologie, comme le marxisme, le kémalisme et l'islamisme ont chacun tenté de le faire. Cette conclusion est le résultat d'un processus engagé depuis le milieu des années 1980 par des femmes appartenant à diverses factions de la gauche turque et issues des "groupes de femmes" dont nous venons de parler. Elles se sont sensiblement éloignées de la situation des années 1960-70 dans le sens où le féminisme est désormais évoqué comme un concept à part entière, clairement différencié de la notion plus globale de socialisme révolutionnaire, de religion ou de progrès national. Le féminisme devient à lui seul un combat. Les sociologues féministes turques s'élèvent notamment contre les idéologies de gauche auxquelles nombre d'entre elles ont été sensibles mais qui selon elles contribuent, ni plus ni moins que le kémalisme, à réprimer l'identité spécifique de la femme en taxant le féminisme de "déviation bourgeoise". En Turquie comme ailleurs, les mouvements de gauche voyant les femmes plus enclines à s'embourgeoiser, tentent de contrôler leurs vêtements, leurs mœurs et leur comportement afin que celui-ci ne dévie pas de l'idéal révolutionnaire.

De plus, particulièrement avant les années 1980, la femme était considérée comme une "invitation au vice" à laquelle les hommes pouvaient devenir facilement dépendants, ce qui aurait nuit à leur militantisme. Dans cet état d'esprit, la gauche réinvente l'image stéréotypée de la "sœur" (*bacı*), terme quelque peu désuet et surtout employé dans les campagnes. La "sœur" devient un personnage presque asexué, à l'identité refoulée, une

---

<sup>12</sup> - Zeynep, 27 ans, fille d'une famille aisée et militante du PKK depuis 1991. Elle est citée par Michel Verrier, "Les atouts de la guérilla kurde en Turquie", *Le Monde diplomatique*, décembre 1997.

vision dépersonnalisée de la “camarade” au féminin - comme de la “sœur” vertueuse dans l'Islam politique. Dans l'idéologie de gauche comme dans l'idéologie islamique, la femme est un élément de trouble. Lorsque sentiments et sexualité interviennent dans les rapports inter-organisationnels, le couple ainsi formé se doit de se marier tout en promettant fidélité à l'organisation. Cette situation semble commune à la plupart des partis et mouvements d'extrême-gauche et ne saurait se réduire au cas turc. Les relations hommes-femmes et le rapport au mariage était sensiblement identique dans d'autres contextes sociaux et politiques, comme dans l'extrême-gauche sud-américaine et le Parti communiste français notamment<sup>14</sup>. Les hommes tentent ainsi de se protéger contre toute discorde susceptible d'être introduite par les femmes et de nuire à l'unité et à la solidarité révolutionnaires. Dans la gauche turque, particulièrement avant le coup d'État de 1980, comme dans la gauche kurde, ce sont les organisations dans leur ensemble qui maintiennent collectivement l'oppression et la domination des femmes.

Alors que la question des femmes n'apparaissait pas au calendrier de la gauche turque avant le dernier coup d'État, elle commence à être prise en compte dans le milieu des années 1980, notamment grâce aux mouvements féministes. Des débats théoriques sont portés par un nombre croissant de journaux et de magazines<sup>15</sup>. Des périodiques les plus dogmatiques et conservateurs aux plus innovateurs, les enjeux de la participation des femmes aux instances décisionnelles sont âprement discutés. Toutes les fractions de la gauche sont désormais d'accord sur l'existence d'une certaine question des femmes. Toutefois, leur ambivalence demeure. D'une part, la gauche est positivement influencée par le féminisme se traduisant par la révolte des militantes contre la hiérarchie des sexes dans le cadre relativement restreint des organisations politiques. D'autre part, elle se montre soucieuse de réaffirmer la suprématie masculine sur les femmes qui sont sorties ou qui sont en passe de sortir du “droit chemin”, en repoussant l'influence et l'exemple du féminisme. Avant 1980, les hommes n'avaient pas besoin d'écrire des articles avertissant les femmes de la ligne correcte à suivre et des normes à respecter, puisque les traditions et les pressions sociales y suffisaient. Leur récente participation au débat ne doit pas entretenir l'illusion d'une défense du droit des femmes ; à présent que leur suprématie est remise en cause, ils se doivent d'adopter des contre-mesures.

---

<sup>13</sup> - Cité par Ayşe Güneş-Ayata, "Women's Participation in Politics in Turkey" in Şirin Tekeli, *Women in Modern Turkish Society*, op. cit. : 249.

<sup>14</sup> - Outre quelques témoignages oraux, plusieurs romans nous éclairent sur ce point. Lire notamment le cas d'Aída (Pérou) dans Mario Vargas Llosa, *Conversation à la Cathédrale*, Paris, Gallimard, 1973, 564 p ; le cas de Jeannette (PCF) dans Shusha Guppy, *A Girl in Paris. Une persane à Paris dans les années 1950*, Paris, Phébus, 1996, 302 p.

<sup>15</sup> - Les participantes à l'ouvrage de Şirin Tekeli, *Women in Modern Turkish Society*, op. cit., recensent et analysent un nombre important et qualitativement pertinent de journaux et de magazines, pas seulement spécifiquement féminins, acteurs du débat sur la place des femmes dans la société et la politique en Turquie.



## Les femmes et l'Islam

Le fait que les femmes acquièrent une identité grâce à la famille est plus évident encore depuis l'expansion du capitalisme. La mutation des sociétés traditionnelles, à savoir la participation des femmes dans la sphère publique dans une société patriarcale, peut paradoxalement favoriser leur surveillance, limiter leur autonomie et même les inciter à porter le voile. Pour beaucoup de ces femmes modernes et voilées, le voile constitue un refuge dans le monde masculin dans lequel elles sont amenées à évoluer. Marie-Gabrielle Cajoly remarque que «C'est par un besoin de pudeur et d'auto-protection dans des milieux et des époques perturbés que le voile s'est répandu»<sup>16</sup>. Lorsque les citadines des classes aisées abandonnent progressivement le voile, les femmes des classes défavorisées, exposées au monde extérieur par le travail salarié qu'elles sont obligées de rechercher, le reprennent. Le corps devient le pivot symbolique des rapports de pouvoir et des mouvements de résistance<sup>17</sup>. On remodèle son corps pour exprimer son appartenance sociale. Le voile représente pour ces femmes la matérialisation de leur opposition à la réification de leur corps et de leur personne. Pourtant, au contraire, celui-ci met en évidence le privilège de l'homme. Bien qu'en se voilant, la femme transmette un message politique au modernisme occidental, elle s'accommode simultanément *de facto* de la domination visuelle de l'homme.

Le voile constitue également pour ces femmes en Turquie, le respect d'un héritage islamique qu'elles considèrent bafoué par l'État kémaliste. Sympathisantes et militantes du *Refah* se distinguent ainsi de leur environnement familial par le haut niveau d'études que certaines d'entre elles ont atteint (cf les mouvements de femmes voilées dans les universités pour la reconnaissance du port du voile) et en ce qu'elles mettent un point d'honneur à se détacher de l'image commune de la musulmane traditionnelle qui perpétue les coutumes religieuses sans véritablement en connaître tous les tenants. Ces jeunes femmes veulent, à travers leur engagement religieux moderne, retrouver le sens perdu de l'Islam, que leurs parents et la société ont oublié. Un nouveau modèle féminin apparaît ainsi à partir des années 1990, mêlant tradition et modernité. Opposées à toute assimilation avec les féministes laïques de la décennie 1980, les femmes qui portent ce mouvement sont le plus souvent éduquées, citadines et autant attachées à l'Islam qu'au principe d'égalité entre les sexes. Ce changement d'attitude et de valeurs concerne surtout les jeunes femmes de condition moyenne. La césure entre la famille nucléaire urbaine et la famille traditionnelle rurale intervient brutalement, obligeant les acteurs à recomposer leur milieu.

---

<sup>16</sup> - Marie-Gabrielle Cajoly, *Voile-toi et marche ! Les femmes d'Istanbul entre tradition et modernité*, IEP de Grenoble, Mémoire de 3e année, ss dir J.-P. Burdy, 1995 : 49.

<sup>17</sup> - Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1978 : 21.

Les mouvements religieux voient en ces femmes le terrain le plus favorable à l'épanouissement de l'idéologie islamiste. À mesure qu'il se politise, l'Islam déploie des efforts importants pour rallier les femmes. Depuis la seconde moitié des années 1980, la quasi totalité des groupes religieux ajoutent des sections destinées au public féminin dans leurs publications. Peu à peu, des journaux spécifiquement écrits par des femmes et pour les femmes sont publiés, promettant la fin de l'oppression et de l'exploitation de celles-ci grâce à un Islam libérateur et égalitaire. Pour les femmes travaillant dans ces magazines, leur emploi est parfois paradoxalement une garantie de leur accès à la sphère publique.

Ces journaux sont chacun attachés à une branche religieuse et il est révélateur que même les confréries les plus fondamentalistes ressentent le besoin d'ouvrir leurs colonnes aux femmes. *Kadın ve Aile (Femme et famille)* naît en avril 1985 de la branche stambouliote de la confrérie nakşibendi. Il devient rapidement le plus important magazine islamique féminin dans lequel les femmes des classes moyennes urbaines se retrouvent. Son discours encourage ouvertement les femmes à demeurer à la maison et à devenir de bonnes ménagères. *Mektup (La lettre)*, émanation d'une branche nakşibendi située cette fois à Konya (centre religieux et confrérique de premier ordre) et plus radicale que celle qui publie *Kadın ve Aile*, connaît elle aussi un évident succès. Son discours est populiste et s'intéresse plutôt aux femmes des classes inférieures. Il exprime une lecture extrémiste du Coran, rappelant l'obligation faite aux femmes de se voiler du *çarşaf* et non du manteau et foulard traditionnels. *Bizim Aile (Notre famille)*, qui émane de l'ordre nurcu, connaît davantage de difficultés, notamment financières. Il s'efforce de faire référence à la notion de société civile et s'adresse à un lectorat relativement éduqué. Nous pourrions multiplier les exemples mais quelle que soit la tendance de ces magazines, tous situent le rôle des femmes dans la sphère privée : elles sont avant tout épouse, mère et femme d'intérieur. Si chaque journal reconnaît différentes dimensions à ces rôles privés, ces valeurs traditionnelles demeurent. Dans la mesure où les relations hommes-femmes et l'institution familiale représentent deux notions-clés de l'ordre social islamique, ces journaux s'efforcent de mettre en lumière la protection de la femme et l'importance de son rôle à travers l'éducation des enfants en passe de former la future société. Comme Mustafa Kemal dont le but, en favorisant le droit à l'éducation et, dans une certaine mesure, à la politique des femmes, était d'encadrer idéologiquement celles-ci afin qu'elles reproduisent un modèle politiquement satisfaisant, l'objectif des mouvements religieux contemporains reste identique. Si la finalité est différente, les moyens sont les mêmes.

Dans tous les cas, l'activisme des femmes est encouragé dans la limite de leur révolte contre les autorités laïques et même contre les maris non croyants ! Les femmes sont autorisées à investir la scène publique et politique dans la mesure où il s'agit de

défendre le port de vêtements ou de signes religieux et donc de l'Islam. Les nombreuses activités de protestation qui se succèdent au cours des années 1990 en faveur du port du voile et de la barbe islamiques dans les écoles et les administrations sont considérées par l'ensemble de ces publications comme "le plus noble mouvement de femmes". Comme dans les mouvements révolutionnaires ou nationalistes, la libération des femmes doit passer par la libération de la société. Néanmoins, quelle que soit la sincérité des publications féminines islamiques quant au droit des femmes, la question des droits individuels est posée. Ces journaux défendent le droit des femmes et, accessoirement, des hommes, à porter des signes religieux y compris dans la sphère publique alors que l'État l'interdit. Dans ce contexte, la protection du droit des minorités est posée.

L'Islam politique est dans ce sens amené à porter un intérêt grandissant aux femmes. Celles-ci sont en mesure de lui procurer une importante visibilité en même temps qu'un gage de modernité, une vitrine démocratique. Dans le *Refah* puis le *Fazilet*, nombre de militantes qui démarchaient pendant les campagnes les électrices potentielles, remplissent aujourd'hui une fonction d'accueil, de relations publiques et d'écoute auprès de la population. Elles gèrent une grande partie des activités de propagande du parti - réunions d'information, déplacements, manifestations culturelles - et occupent les *white tables*, sortes de bureaux ouverts situés à une extrémité du hall des mairies islamistes. Voilées ou non, ces militantes constituent la vitrine attrayante et moderne de ces partis. Même si elles n'atteignent pas les postes à responsabilité, ces femmes acquièrent, par le biais de leur militantisme islamique, une identité collective et une conscience commune qui leur procure un certain pouvoir. Leur participation à la sphère publique rend visible la dimension sexuelle des rapports de force et offre de ce fait une base à la prise de conscience de la femme musulmane.

De leur côté, les militantes du *Refah* et du *Fazilet* défendent principalement deux causes : l'abolition de la société patriarcale telle qu'elle existe en Turquie dans la mesure où elle empêche l'émancipation sociale et économique des femmes, et l'abandon de la laïcité qui interdit l'affirmation identitaire religieuse des croyants. L'Islam instrumentalisé à des fins politique et l'Islam de ces femmes ne s'opposent pas catégoriquement à la modernité. Il affiche plutôt son intention de se différencier tout en affirmant une nouvelle interprétation du sens collectif. Cet Islam se veut lui-même moderne et définit une identité collective construite en opposition aux groupes laïques et aux élites de la société turque contemporaine.

Militantes et sympathisantes islamiques œuvrent souvent en opposition à leur milieu d'origine. Issues des classes moyennes, certaines s'opposent à leur famille qui, au contraire, est laïque. Elles ne sont pas rares à avoir l'un de leurs parents instituteur et attaché à la séparation de la religion des affaires publiques. Ainsi H., étudiante dans un

*İmam Hatip Lisesi* (lycée religieux) et interviewée par Feride Acar : «Mes tantes réagirent négativement. Elles sont toutes deux institutrices. Elles disent que le foulard est politique. Elles disent que je suis considérée comme une activiste politique... Depuis que je porte le foulard, je me suis fait de nouveaux amis qui s'habillent aussi à la manière islamique. Même si je ne les connais pas personnellement, je peux facilement leur dire bonjour et devenir amie. Bien sûr nous nous sentons plus proches»<sup>18</sup>. Les enquêtes de Nilüfer Göle et d'autres chercheuses (Marie-Gabrielle Cajoly, Buket Türkmen) apportent des témoignages identiques. D'une part, le port de signes distinctifs religieux procure à ces adeptes la rassurante sensation de l'appartenance à un monde commun et connu. D'autre part, le fait qu'elles se disent considérées comme des activistes politiques par une partie de la société turque rappelle l'interprétation négative du port du voile islamique dans les lieux publics, dans certains milieux en Turquie mais également en France.

Au-delà de l'engagement politique, l'appartenance à l'Islam implique le plus souvent une référence au collectif. À ce titre, les femmes islamistes tentent de résoudre le conflit entre leur fidélité à la religion et leur désir d'exercer leur profession, tout en se distanciant des femmes occidentales qu'elles jugent individualistes. Les femmes islamistes avec lesquelles Nilüfer Göle a travaillé<sup>19</sup> expliquent en substance, par opposition aux femmes occidentales, leur désir de se rendre utiles et de faire partie du mouvement islamique collectif. Il ne s'agit pas de travailler pour soi ni de prouver ses capacités mais de travailler au service de la communauté. Pourtant, en analysant leur discours, on s'aperçoit que ces jeunes femmes font de leurs études ou de leur travail un besoin personnel. «On ne peut pas dire que nous n'étudions que pour transmettre le message islamique, ou pour donner un statut social à la religion...» admet l'une d'entre elle ; «Je crois aussi que j'ai eu peur de me lancer dans le mariage sans avoir de formation» explique une autre<sup>20</sup>. Si l'idée des études ou du travail des femmes est d'abord lancée en référence à une utilité sociale, elle s'inscrit dans une stratégie individuelle. En exprimant leur besoin de participer à la vie sociale, ces femmes musulmanes refusent de voir limiter obligatoirement l'identité de la femme à ses devoirs de mère et d'épouse.

Parallèlement, à mesure que leurs stratégies de vie s'individualisent, les risques d'affrontement potentiel avec leur entourage religieux et, en particulier, masculin, s'accroissent. Ces femmes islamistes modernes, éduquées et actives, font remarquer qu'elles ne comprennent pas pourquoi les femmes montreraient davantage «d'abnégation et de dévouement» que les hommes et remettent directement en cause les hommes du mouvement islamiste. Le mouvement islamiste féminin porte également en lui la

---

<sup>18</sup> - Feride Acar, "Women and Islam in Turkey" in Şirin Tekeli, *Women in Modern Turkish Society*, op. cit. : 57.

<sup>19</sup> - Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, op. cit. : 108-114.

<sup>20</sup> - Ibid : respectivement 130 et 129.

transformation des rapports hommes-femmes. L'identité d'islamisme radical que ces femmes affichent, du point de vue de la société laïque, en se voilant, exprime en fait leur désir de se différencier à la fois du féminisme des occidentales et du traditionalisme aveugle de leurs aînées. Elles ne se reconnaissent ni dans les mouvements a-religieux, ni dans une religiosité héritée et non réfléchie. Paradoxalement, l'Islam, religion communautaire, sert d'appui à ce changement qui s'inscrit dans l'individualité, la personnalité intime.

Ainsi, ces femmes islamistes brisent peu à peu l'assimilation entre personne "cultivée" et personne "civilisée", sous-entendu occidentalisée. Comme l'a souligné Norbert Élias, le concept de «civilisation» exprime surtout «l'expression de la conscience occidentale», «le sentiment national occidental»<sup>21</sup>. Ce concept résume à la fois la technologie occidentale, sa connaissance scientifique, ses mœurs, sa vision du monde, etc. et confère à son modèle culturel une dimension universelle. Lorsque, selon cette interprétation, une personne est considérée comme "cultivée", on veut dire qu'elle a accédé au rang de personne "civilisée". Le critère essentiel se limite alors à son degré de conformité aux règles du savoir-vivre et des bonnes mœurs élaborées par la société occidentale. Or, en défendant leur propre conception de la modernité, les femmes islamistes éduquées et actives prouvent qu'il peut exister une alternative au féminisme occidental - et, par là, au féminisme kémaliste - et que le concept de civilisation doit être élargi.

### **Le monopole masculin de l'autorité**

Globalement, la répartition traditionnelle des tâches entre les sexes perdure. La division traditionnelle du travail se perpétue : la femme continue à assurer la majeure partie des tâches ménagères en plus de ses activités professionnelles. La modification des rapports entre les sexes apparaît cependant sous de nouveaux aspects dans l'espace social. Daniel Gaxie a évoqué cette situation dans la France contemporaine<sup>22</sup> ; il en va de même dans la République turque, notamment depuis l'exode rural. La différenciation des rôles s'opère soit par la différenciation de certaines professions, soit par une nouvelle division des activités sur les lieux de travail. En dehors des travaux alimentaires en usine notamment, les femmes actives et éduquées se dirigent plus volontiers vers la profession de médecin, d'infirmières, de pharmaciennes ou d'enseignantes par lesquelles elles retrouvent les activités de soin et d'éducation qui leur sont traditionnellement dévolues. Lorsqu'elles entreprennent une carrière politique, elles sont souvent chargées des questions sociales ou de la santé. Militantes, elles sont vouées à l'organisation des fêtes et

---

<sup>21</sup> - Norbert Élias, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, 258 p.

<sup>22</sup> - Daniel Gaxie, *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil, "Sociologie politique", 1978 : 122-144.

des réceptions, à l'accueil et à la conquête de nouvelles électrices. L'engagement des femmes dans la lutte armée - dans les mouvements de gauche des années 1970 ou dans le PKK - demeure un phénomène marginal, même s'il est révélateur de la position des organisations quant à la question du rôle des femmes dans la société.

Toutefois, nous avons vu que l'image de la femme vertueuse dans la gauche turque est particulièrement proche de celle rencontrée dans l'Islam<sup>23</sup>. L'idéologie islamique exclut et nie tout aussi bien les aspects les plus féminins des femmes, dans le but avoué de maintenir une cohésion interne dans la communauté des croyants. Au nom du partage des croyances et des valeurs du peuple, la gauche turque s'engage dans la défense de la famille et de la monogamie. Paradoxalement, des mouvements révolutionnaires contribuent à la perpétuation des valeurs traditionnelles. La gauche a adopté une inclinaison moralisatrice, la moralité devenant un prérequis pour être révolutionnaire. Comme les religieux, les gauchistes se plaisent à dépeindre la liberté sexuelle et l'homosexualité comme les formes répugnantes d'un comportement déviant reflétant la décadence capitaliste pour les uns, occidentale pour les autres. L'image de la vertu exaltée par les deux courants a au contraire légitimé et renforcé la domination de l'homme sur la femme au sein des organisations.

L'acquisition d'une nouvelle identité à l'extérieur de la maison implique donc pour les femmes la neutralisation de leur identité sexuelle. Cet effet se retrouve à la fois parmi les femmes s'inscrivant dans les mouvements politiques laïcs (pas seulement en Turquie) que parmi les militantes et sympathisantes islamiques. Si le voile représente en partie une négation de la féminité, les femmes non voilées s'engagent, dès lors qu'elles acquièrent des responsabilités et du pouvoir, à masquer leur identité sexuée. C'est aussi bien le cas des femmes d'entreprise que des politiciennes. Le même processus se retrouve également dans le féminisme militant du début des années 1970 en Europe occidentale, en s'illustrant notamment à travers la mode vestimentaire (rejet du soutien-gorge, port du pantalon, etc.). Pour le féminisme égalitaire représenté par Simone de Beauvoir, l'émancipation de la femme est synonyme de sa délivrance de la captivité due à sa féminité - féminité dont elle doit se débarrasser pour accéder au statut d'être humain. La participation des femmes à la vie socio-politique les amène, par la pression de la société, à gommer les traits visibles de leur identité sexuée. Le plus souvent en compagnie des hommes depuis leur entrée dans l'espace public, les femmes se voient dans l'obligation de prouver qu'elles sont vertueuses et inaccessibles, c'est-à-dire qu'elles ne menacent pas la morale ni l'ordre social. C'est pourquoi, jusqu'à l'arrivée des femmes voilées politiquement actives, les femmes moralement autorisées à investir la scène politique étaient bien souvent des femmes d'un âge avancé, peu susceptibles de troubler les mœurs. L'entrée de la femme

---

<sup>23</sup> - Fatmagül Berktaş, "Has Anything Changed in the Outlook of the Turkish Left on Women ?", in Şirin Tekeli, *Women in Modern Turkish Society*, op. cit. : 250-262.

dans la sphère publique ne devient acceptable que si elle garantit sa respectabilité, entendue au sens patriarcal. Son asexualisation, voire même sa virilisation dans la société laïque (l'image de la "dame de fer" collée à Margareth Thatcher est aussi appliquée à Tansu Çiller pour des raisons qui dépassent leur choix de politique économique ou sociale), constituent la condition de son acceptation. En dehors de leur identité de militante, de mère dévouée et d'épouse fidèle, la féminité n'a aucune place dans l'espace public.

Par le jeu du cercle vicieux, c'est précisément la négation de la féminité qui, en retour, gêne la participation des femmes à la vie publique. Les parents hésitent à encourager leur fille dans une voie où celle-ci se verra contrainte de passer outre son identité de femme, dans la mesure où son "asexualisation" sociale l'handicaperait dans la recherche d'un époux potentiel. Ce sont donc les normes et les règles gérant les structures de la parenté qui, au-delà même de la religion, contrôlent la sexualité et instituent les communautés, qui sont souvent à l'origine de la "claustration" des femmes. Toutefois, alors qu'elles peuvent être considérées comme les agents de reproduction et de conservation des coutumes patriarcales et de leur oppression, les femmes sont aussi les acteurs du changement social. Celles qui acceptent les représentations et les valeurs traditionnelles pour leur propre génération sont souvent plus souples et plus progressistes lorsqu'il s'agit de la destinée de leurs filles<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> - C'est une conclusion de l'ouvrage collectif de Şirin Tekeli, *Women in Modern Turkish Society*, op. cit. Nous avons également observé ce phénomène en séjournant dans plusieurs familles en Turquie entre 1993 et 1999.

## **2 - Les recompositions des solidarités et des comportements prémigratoires en exil**

Nous avons consacré la première partie de notre thèse à l'analyse des moments historiques de la Turquie qui font sens immédiatement, mais aussi, par la suite, dans le processus migratoire. L'origine de la position actuelle des migrants doit en effet être cherchée hors de l'émigration, c'est-à-dire à la fois en Turquie et dans les pays d'accueil. L'histoire de l'émigration constitue un temps fort dans la vie des migrants qui ne peut être dissociée de leur évolution en immigration. Nous avons évoqué dans notre introduction combien nous partageons le regret évoqué par Abdelmalek Sayad :

«C'est presque une constante du discours sur l'immigré et sur les conditions de vie dans l'immigration de faire abstraction de l'émigré et des conditions sociales génératrices de l'émigration. [...] On s'est interdit par là même de se rendre compte que ce sont les conditions qui sont à l'origine de l'émigration et surtout les transformations que ces conditions subissent au fil du temps [...] qui sont responsables des différences qu'on constate entre les immigrés dans l'immigration, chaque classe de conditions initiales engendrant une classe différente d'émigrés qui donneront dans l'immigration une classe différente d'immigrés»<sup>1</sup>.

Les conditions initiales qui fondent l'immigration reposent notamment sur des «variables d'origine» comprises comme un ensemble de caractéristiques sociales, de dispositions et d'aptitudes dont les émigrés sont porteurs avant leur départ, et sur des «variables d'aboutissement» envisagées comme les différences qui séparent les immigrés dans les pays d'accueil. Notre travail dans cette seconde partie ambitionne d'analyser les processus de restructuration individuelle et collective dans l'espace migratoire.

L'émigration joue en Turquie un rôle vital dans l'économie, les relations sociales, la politique et la religion. En matière d'économie, elle constitue une véritable soupape de sécurité, atténuant le chômage et le sous-emploi, ainsi que les déficits de la balance des paiements grâce aux importants envois de fonds des travailleurs immigrés. Les relations sociales se voient en partie influencées par l'intrusion de la modernité occidentale *via* les médias et la télévision et par les migrants de retour temporaire ou définitif. Enfin, les regroupements associatifs en exil permettent à leur tour une recomposition des sphères politiques et religieuses en Turquie.

---

<sup>1</sup> - Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 257-258.



Chacun des groupes originaires de Turquie vit nombre de problèmes spécifiques, à côté des difficultés communes imposées par l'exil. Une forte cohésion est perceptible à l'intérieur de chaque groupe, ce qui permet la transposition de la sociabilité antérieure dans les pays d'immigration. Néanmoins, la rencontre des différents types de population contribue à transformer, à alimenter ou à créer des ensembles d'individus dont la solidarité n'était pas forcément comprise dans les mêmes termes en Turquie.

Le rôle des États d'accueil est particulièrement saillant dans les multiples formes de recomposition individuelle et collective des migrants. Les politiques migratoires et d'accueil contribuent au développement, à l'affirmation et à l'orientation des mobilisations des acteurs en formation. Il vient s'ajouter au bagage social et économique que les migrants ont hérité de leurs socialisations primaire et secondaire (notre première partie) puis des rapports sociaux.

Nous verrons enfin que la nouveauté du mouvement associatif immigré engendre des processus de «passage au politique» entendus comme une série d'actions tendant au contrôle du politique dans la vie quotidienne et posant la question de l'accès légitime au politique «par le bas»<sup>2</sup>. Catherine Wihtol de Wenden parle d'un effet de «citoyenneté concrète» et d'un «rôle de contre-pouvoir»<sup>3</sup>. Qu'en est-il *de facto* pour les migrants de Turquie ?

---

<sup>2</sup> - Tel que l'a défini Jean-François Leguil-Bayart dans *Le passage au politique*, Table Ronde, 21-22 mars 1985, FNSP-CERI.

<sup>3</sup> - Catherine Wihtol de Wenden, "Associations : Une citoyenneté concrète", *Les Cahiers de l'Orient*, n°11, juillet-septembre 1988 : 115-135.

## 2.1 - L'entrée et le séjour des migrants de Turquie en Europe

Les moments d'émigration obéissent à des variantes dépendantes des conditions économiques et politiques du pays de départ et des pays d'arrivée. Les «âges de l'immigration» en provenance de Turquie, pour emprunter l'expression d'Abdelmalek Sayad, correspondent d'abord à des périodes de plein emploi en Europe et d'exode rural en Turquie, puis à une époque de bouleversements politiques. D'une migration économique du milieu des années 1950 au milieu des années 1970, on assiste, après le coup d'État de 1980, à l'arrivée de demandeurs d'asile. L'origine sociale des migrants varie également selon les pays d'accueil : tandis que la France et la Belgique accueillent davantage de ruraux, ceux d'Allemagne sont plutôt citadins. Cette situation est le reflet de politiques migratoires différentes, l'Allemagne préférant recruter des immigrés qualifiés ayant l'habitude du travail salarié en entreprise.

Les politiques d'accueil et de séjour connaissent autant de variantes. Nous étudions leur impact dans le cas des migrants de Turquie, dans la mesure où elles influent de manière significative sur l'insertion sociale, politique voire économique des immigrés et de leurs enfants. L'opposition (qui tend à s'amincir) entre l'État français, qui insiste tour à tour sur l'assimilation ou l'intégration des migrants et l'Allemagne, qui envisage le séjour de ses travailleurs invités comme provisoire, est connue. Toutefois, la préoccupation des institutions allemandes concernant l'intégration des migrants se reflète récemment à travers plusieurs études ministérielles<sup>1</sup>. Étudier le point de vue des acteurs institutionnels fournit une grille de lecture indispensable à notre analyse des processus de construction sociale et de mobilisation des migrants dans les chapitres suivants.

---

<sup>1</sup> - Dr. Hans Dietrich von Loeffelholz und Prof. Dr. Dietrich Thränhardt, *Kosten der Nichtintegration ausländischer Zuwanderer* [Les coûts de la non-intégration des immigrés étrangers], Düsseldorf, Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, 1996, 118 p. ; Interministerielle Arbeitsgruppe "Zuwanderung" der Landesregierung, *Zuwanderung in Nordrhein-Westfalen. Situation, Perspektiven und Anforderungen an eine zukunftsorientierte Integrationspolitik* [Immigration en Westphalie du Nord. Situation, perspectives et exigences pour une intégration politique tournée vers l'avenir], Köln, Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, 1995, 151 p.

### 2.1.1 - Périodes, types et politiques d'immigration.

#### Le préalable législatif.

Nous avons évoqué la pression, parfois nette, parfois diffuse, qui s'exerce à l'encontre de tous ceux qui ne sont pas turcs sunnites, aussi bien des Kurdes (même sunnites, ils ne sont pas turcs), des Azeris (turcs, mais pas sunnites) que de certains anatoliens (minoritaires chrétiens, alévis, kurdes...). Le constat demeure inquiétant puisque depuis 1945, plusieurs petits groupes ont disparu (Estoniens, Allemands, Russes molokanes, Cosaques...) ; d'ici peu de temps, pratiquement tous les chrétiens autochtones, les Juifs et les Yezidis seront partis, ne restant peut-être que les Arméniens d'Istanbul. Quel avenir pour les musulmans hétérodoxes dans un tel contexte ? Et quelles conséquences pour l'immigration dans les pays occidentaux ?

Deux catégories de population peuvent être grossièrement repérées : les assimilables, turcophones et sunnites, qui viendront renforcer le processus de turquisation de l'Anatolie ; les indésirables, susceptibles de modifier le fragile équilibre ethnico-religieux anatolien. L'ensemble des États de la région a fait preuve d'un nationalisme intransigeant dont sont victimes toutes les nationalités sans exception. Les États-nations du Moyen-Orient, à partir de sociétés multiculturelles traditionnelles, cherchent une homogénéité nouvelle, calquée sur la conception occidentale, selon des variations connues. La Turquie a ainsi largement emprunté au jacobinisme français. Or sa politique concernant "ses" minorités n'est pas sans rappeler la politique allemande concernant l'immigration, avec deux catégories principales : les assimilables (*Aussiedler* en Allemagne - Allemands dits de souche, vivant en Europe de l'Est ou en Russie depuis plusieurs générations et qui reviennent au pays - et minorités turcophones et musulmanes en Turquie) et les indésirables, considérés et traités comme des hôtes de passage (*Ausländer* et *Gastarbeiter* en Allemagne et non turcophones en Turquie, comme les réfugiés kurdes irakiens qui, depuis les exodes de 1988 et de 1991, vivent dans des camps de tentes ou dans les habitats collectifs précaires des grandes villes du Kurdistan turc).

Dans cette optique, l'émigration apparaît comme le «moyen idéal d'homogénéisation nationale»<sup>1</sup>, faisant appel au minimum de violences. Les pays hôtes reproduisent *de facto* l'homogénéité voulue par l'État turc en n'intégrant aucune distinction entre les groupes de migrants en provenance de Turquie. Les migrants sont communément perçus comme les porteurs naturels de "leur propre culture", celle dont ils

---

<sup>1</sup> - Stéphane de Tapia, "L'exportation des minorités ethniques : l'émigration en Europe, instrument de la synthèse turco-islamique en Anatolie ?", in André-Louis Sanguin, *Les minorités ethniques en Europe*, Paris : 264.

portent le passeport. L'immigration assyro-chaldéenne que l'on retrouve notamment en France (Sarcelles), qui crée des associations en Belgique (Bruxelles) et en Allemagne, n'est pourtant pas motivée par les mêmes raisons ni par les mêmes projets que l'immigration kurde qui, elle même, diffère en partie de l'immigration turque. Si leur insertion professionnelle est souvent identique, leur rapport à l'histoire et à l'avenir (individuel, du groupe ou de la nation, selon les cas) est parfois fondamentalement différent. Or les pays d'accueil traitent les migrants de Turquie comme une entité indivisible<sup>2</sup>. Si une différenciation est établie de fait entre les Kurdes et les "Turcs", poussée par les événements récents et la visibilité importante des Kurdes, aucune comptabilisation n'est par exemple entreprise au niveau local, national ou européen et les estimations des différents groupes vont bon train. Par ailleurs, le silence des États européens quant à la réalité des minorités en Turquie relativement au traitement des migrants, accrédite la position officielle turque. Au niveau de l'apprentissage de la langue notamment, les cours offerts aux enfants issus de l'immigration sont toujours des cours de turc mais jamais de kurde. Il devient dans ce contexte facile à l'État turc de canaliser une partie de ses ressortissants en étendant sa souveraineté jusqu'à eux.

### **Les politiques d'immigration en Europe pour les travailleurs de Turquie**

Les périodes clés de l'émigration de Turquie sont les mêmes pour l'ensemble des pays européens d'immigration, même si cette émigration est plus précoce vers des pays comme l'Allemagne que vers la France ou le Benelux. Le processus général de l'immigration européenne est connu. Les puissances économiques occidentales en plein essor au moment des Trente Glorieuses font appel à une main-d'œuvre étrangère, pour la plupart venue des anciennes colonies. La Grande-Bretagne accueille plus volontiers les ressortissants du Commonwealth, les Pays-Bas ceux des Moluques et du Surinam notamment, la France ceux du Maghreb, et l'Allemagne... ceux de Turquie.

À l'opposé des autres migrants, ceux de Turquie ne sont pas issus d'un pays colonisé mais d'un Empire réduit à un État-nation occidentalisé. L'intérêt de l'Allemagne pour la Turquie est principalement d'ordre économique et c'est dans ce contexte qu'elle se tourne vers elle pour satisfaire ses besoins en main-d'œuvre. Quelques années plus tard, des accords sont également signés entre la Turquie et d'autres pays européens comme la France, dont le but est de diversifier son immigration pour ne pas devoir faire face à des communautés trop fortement structurées dans l'entreprise autant que dans le local.

---

<sup>2</sup> - Lire notamment Yasemin Soysal, *Boundaries and Identity : Immigrants in Europe*, Florence, European University Institute, EUI Working Papers, EUI n°96/3, 1996, 17 p.

### Entrées des migrants de Turquie par pays d'accueil (1983-96)

(en milliers)

	All.	Belgiq.	Dk	Finlan.	France	Norv.	P-B	Suède	Suisse
1983	27,8	-	-	-	6,8	-	3,7	0,9	4,3
1984	34,1	1,8	-	-	5,4	-	4,1	1,2	3,0
1985	47,5	1,6	-	-	4,3	-	5,9	1,1	2,7
1986	62,1	1,7	-	-	4,3	-	8,4	1,1	3,2
1987	66,3	1,9	-	-	4,6	-	9,6	1,3	3,4
1988	78,4	1,4	-	-	4,7	0,8	10,4	1,2	3,6
1989	85,7	1,8	-	-	5,3	0,7	11,0	1,5	4,0
1990	83,6	2,4	1,1	-	7,0	0,5	12,6	1,6	6,0
1991	81,9	2,9	1,8	-	9,2	0,4	12,4	1,5	6,7
1992	80,6	2,7	1,1	0,3	9,2	0,3	9,1	1,1	5,3
1993	67,8	2,5	0,7	0,2	6,8	0,3	7,8	0,8	4,8
1994	63,9	3,6	0,6	0,2	4,7	0,3	4,3	1,1	3,8
1995	73,6	2,5	0,8	0,1	3,6	0,3	4,8	1,1	3,8
1996	73,2	2,5	-	0,1	3,4	0,3	6,4	1,1	3,4

Source : Tableau réalisé d'après les données des rapports annuels du SOPEMI (Système d'observation permanente des migrations), *Tendances des migrations internationales*, Paris, OCDE.

### Les ressortissants turcs par pays d'accueil (1986-96)

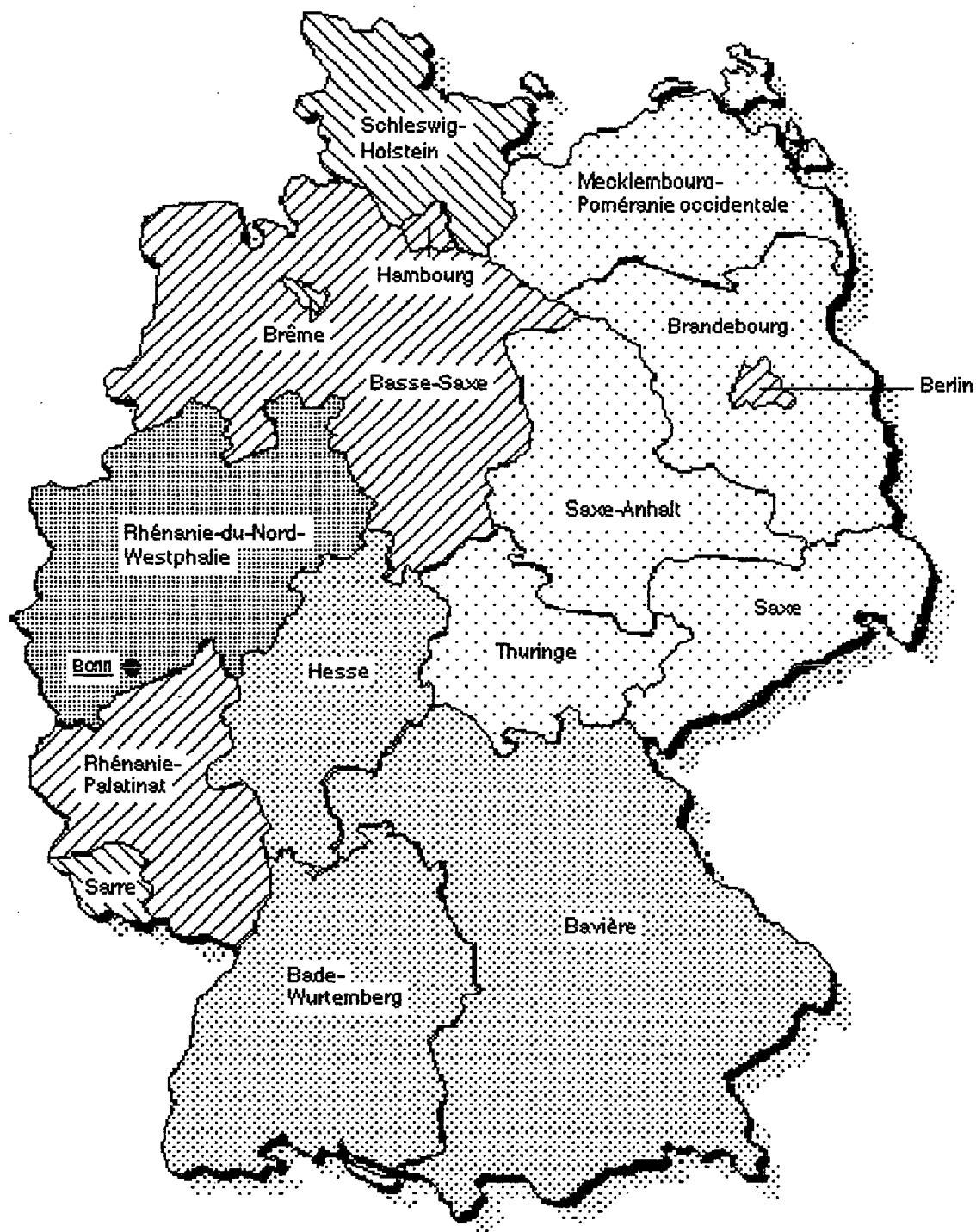
(en milliers)

	All.	Belg.	Dk	France	P.-B.	Roy.-U.	Suède	Suisse
1975	-	-	-	50,9	-	-	-	-
1985	1 401,9	74,2	20,4	146,1	156,4	-	21,5	50,9
1990	1 694,6	84,9	29,7	197,7	203,5	12	25,5	64,2
1995	2 014,3	81,7	35,7	-	154,3	29	20,3	78,6
1996	2 049,1	78,5	36,8	-	127,0	56	18,9	79,4
dont femmes	654,1	38,7	18,1	87,5*	60,4	25	9,7	36,6

\* Chiffres de 1990

Source : Tableau réalisé d'après les données des rapports annuels du SOPEMI (Système d'observation permanente des migrations), *Tendances des migrations internationales*, Paris, OCDE.

# RÉPARTITION DES MIGRANTS DE TURQUIE EN ALLEMAGNE



Nombre de migrants de Turquie par Land

	Moins de 500
	De 10 000 à 50 000
	De 50 000 à 150 000
	De 150 000 à 300 000
	Plus de 600 000

D'après les statistiques du gouvernement fédéral (1993)

Logiciel ClarisWorks 4.0.

La France adopte sur ce point une stratégie fondamentalement différente de celle de la Grande-Bretagne, dont l'approche se calque sur le modèle multiculturaliste et communautaire américain. En se démarquant des modèles communautariste anglo-saxon et individualiste français, l'Allemagne crée une troisième voie en intégrant des migrants majoritairement issus de Turquie dans des zones urbaines parfois à mi-chemin du ghetto (les quartiers de Berlin-Ouest frontaliers du Mur, notamment Kreuzberg, Wedding, Neuköln, Tiergarten et, plus loin, Schöneberg). En effet, si une proportion de plus en plus faible de migrants de Turquie vit dans ces quartiers désormais stigmatisés (38% des ressortissants turcs de Berlin vivent à Kreuzberg et à Wedding en 1989 contre 56% en 1973), la proportion des Turcs dans ces quartiers devient à l'inverse plus importante (14% de la population de Kreuzberg et 19% de celle de Wedding en 1989, contre respectivement 9% et 12% en 1973)<sup>3</sup>. En Belgique enfin, bien que les migrants de Turquie soient le plus souvent logés dans des communes à taux important d'étrangers, ils sont toujours mélangés à d'autres nationalités. Le traitement des migrants dépend essentiellement, en même temps qu'il les traduit, des politiques d'entrée et de séjour des États européens.

#### ***Les accords interétatiques des années 1960***

L'immigration en provenance de Turquie commence en Europe et, plus précisément en Allemagne fédérale, à partir de 1956, avec l'envoi des premiers diplômés de grandes écoles turques en stage en Allemagne du Nord (province de Schleswig-Holstein), où ils finiront par s'installer. L'Institut d'Économie mondiale de l'Université de Kiel entre en pourparlers avec le ministère des Affaires étrangères turc afin de demander l'échange de volontaires qualifiés dans le but de faciliter les investissements allemands en Turquie. Des capitaux de plus en plus importants sont placés par l'Allemagne de l'Ouest, qui devient le principal investisseur en Turquie. De 1963 à 1981, 232 accords entre compagnies allemandes et turques sont signés, sur un total de 813 accords réalisés avec des sociétés étrangères en Turquie<sup>4</sup>. À titre de comparaison, seuls 18 accords semblables voient le jour entre la Turquie et les Pays-Bas.

Dans les années qui suivent les premiers stagiaires, les ouvriers transitent d'abord par l'Institut de recherche sur les rapports économiques germano-turcs de S. Sözeri, puis les recrutements sont placés sous le contrôle direct des autorités turque et allemande. Néanmoins, l'immigration de Turquie demeure limitée jusqu'en 1962. À partir de cette date, le renforcement de la séparation des deux Allemagne qui prive l'Ouest de la main-d'œuvre orientale et la crise économique que traverse la Turquie, permettent l'arrivée

---

<sup>3</sup> - Hans-Günter Kleff, "Les Turcs à Berlin avant et après la chute du Mur", *Revue européenne des migrations internationales*, "L'Europe de l'Est, la communauté et les migrations", 7 (2), 1991 : 165.

massive de migrants en provenance de Turquie : 2 700 ouvriers turcs partent pour l'Allemagne fédérale en 1960 alors qu'ils sont 27 000 en 1963<sup>5</sup>. Cette progression se poursuit jusqu'en 1967 (172 400 migrants de Turquie)<sup>6</sup>, période de récession économique en RFA. Sur les 950 000 citoyens turcs ayant officiellement émigré entre 1961 et 1975, 80% d'entre eux partent en RFA. À partir de 1967, alors que l'afflux de main-d'œuvre vers l'Allemagne fédérale s'arrête presque totalement, un nombre plus important de migrants se dirige vers d'autres pays européens comme la France, les Pays-Bas, l'Autriche, la Belgique ou la Suisse.



**Les travailleurs envoyés en Europe par le Service de l'Emploi turc  
(İş ve İşçi Bulma Kurumu)**

	1961-1973	1974
Autriche	34 461	2 501
Belgique	15 309	555
Danemark	3 579	-
France	45 366	10 557
Grande-Bretagne	2 062	113
Pays-Bas	23 359	1 503
RFA	648 029	1 228
Suisse	6 360	770
Autres	11 764	2 964
<b>Total</b>	<b>790 289</b>	<b>20 211</b>

*Sources* : Ministère du Travail turc ; Ahmet Akgündüz, "Labour Migration from Turkey to Western Europe, 1960-1974", *Capital and Class*, (51), Autumn 1993 : 174 ; Faruk Şen, "Les Turcs dans la Communauté européenne", in Bernard Falga, Catherine Wihtol de Wenden et Claus Leggewie (éd.), *De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne*, Paris, Cerf, Actes du colloque de Francfort-sur-le-Main (15-16.05.93), 1994 : 272.

<sup>4</sup> - Ahmet Akgündüz, "Labour Migration from Turkey to Western Europe, 1960-1974", *Capital and Class*, (51), Autumn 1993 : 163.

<sup>5</sup> - Yıldız Sertel, *Nord-Sud : crise et immigration. Le cas turc*, Paris, Publisud, 1987 : 72. Et aussi, Ahmet Akgündüz, "Labour Migration from Turkey to Western Europe, 1960-1974", op. cit. : 155.

<sup>6</sup> - Bernard Nauck, "Transformations démographiques dans la population turque immigrée en Allemagne", in N. Bensallah, 1994 : 56.



Avec les accords passés entre la Turquie et les pays européens importateurs de main-d'œuvre, les migrants passent très vite de quelques milliers à plusieurs dizaines de milliers de personnes. En 1963, la Communauté économique européenne (CEE) signe l'accord d'Ankara, un traité d'association avec la Turquie, complété par un protocole additionnel en 1970. Ce traité prévoit initialement la libre circulation des travailleurs turcs dans la CEE à partir du 1er décembre 1986, mesure à laquelle s'oppose la Cour européenne de Luxembourg en 1987. Il n'en resserre pas moins les liens économiques entre les deux parties. Dès lors, plusieurs conventions bilatérales sont signées entre la Turquie et les partenaires européens, comme celles de 1964 avec la Belgique, les Pays-Bas et l'Autriche, de 1965 avec la France, de 1967 avec la Suède, de 1969 avec la Suisse et de 1970 avec le Danemark.

Quasiment tous les migrants de Turquie arrivent en Belgique entre 1960 et 1979, qu'ils soient seuls ou en famille. En France, tandis que le nombre de migrants turcs stagne entre 1964 et 1969, le mouvement s'intensifie à l'aube des années 1970. Les chiffres officiels de l'Office national de l'Immigration (ONI) confirment un afflux important en 1973 puis vers 1977. L'immigration turque en France et dans les autres pays d'Europe commence donc à mesure que la RFA impose des restrictions ; certains ouvriers licenciés en Allemagne franchissent alors la frontière pour trouver du travail en France, en Belgique ou aux Pays-Bas. Bien que les salaires soient globalement plus élevés en Allemagne, la France propose d'autres attraits. Le secteur de la confection, qui emploie un nombre important d'ouvriers en provenance de Turquie et permet de fonder son propre atelier<sup>7</sup>, légal ou clandestin, attire aussi bien les sans-emplois que les sans-papiers. D'autre part, la possibilité d'immigrer en France en famille, alors que l'immigration familiale n'est pas encouragée outre-Rhin, peut constituer un facteur important pour les migrants.

Aux chiffres du ministère du Travail turc cité ci-dessus et qui ne tiennent compte que des travailleurs ayant utilisé les services de l'Emploi turc, s'ajoute une proportion non négligeable de migrants, particulièrement pendant la période 1970-74. Si l'on en croit plusieurs études menées au milieu des années 1970, entre 30 et 40% des migrants sont initialement entrés comme touristes dans les pays d'accueil. D'autant plus qu'une première récession en 1967-68 amène un freinage de l'immigration en provenance de Turquie - comme de l'immigration en général - avant que les frontières soient officiellement fermées quelques années plus tard.

---

<sup>7</sup> - Cf Kenan Öztürk, "Les Turcs dans la confection à Paris", in Paul Dumont, Alain Jund et Stéphane de Tapia (éd.), *Les enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, Colloque sur l'immigration turque en France et en Allemagne, Strasbourg, 25-26 février 1991, Paris, CIEMI, L'Harmattan, "Migration et changements", n°41, 1995 : 241-247.

## Les migrants bénéficiaires des accords de main-d'œuvre

	RFA puis All.	Belgique	France	Pays-Bas
1961-1973	648 029	15 309	45 366	23 359
1974-1980	9 412	834	10 668	1 836
1981-1984	409	20	19	42
1985	23	7	4	5
1986	17	-	3	12
1987	27	2	4	18
1988	85	1	6	19
1989	51	3	7	21
1990	62	15	14	31

*Sources* : Ministère du travail turc, service de l'Emploi des travailleurs à l'étranger ; Faruk Şen, "Les Turcs dans la Communauté européenne", op. cit. : 272.

### *La fermeture officielle des frontières à partir de 1974*

La clôture de cette première phase d'immigration de Turquie, principalement masculine - même si quelques femmes seules émigrent à Berlin - va paradoxalement apporter un doublement de la présence turque en Europe, et ceci pour plusieurs raisons.

Le regroupement familial prend le relais de l'immigration de travailleurs. Il se déroule en deux temps : d'une part, lors de la venue de l'épouse et des enfants restés au pays et, d'autre part, lorsque les adolescents devenus adultes épousent au pays un membre de la communauté d'origine. Le regroupement familial peut donc s'étaler sur plusieurs générations. Après la suspension de l'immigration familiale en juillet 1974 en France et l'assouplissement de cette mesure en août et en décembre 1974, suivi de la mise en place progressive du nouveau régime, l'immigration turque est la seule à progresser ainsi (on observe une augmentation de plus de 2% du nombre de familles et une augmentation de près de 26% du nombre de personnes entre 1974 et 1975<sup>8</sup>), devançant la croissance des familles marocaines. Des phénomènes identiques se retrouvent dans les autres pays d'accueil et les autorités tentent d'infléchir la tendance en multipliant les primes au retour.

<sup>8</sup> - D'après une analyse de ministère du Travail citée in Yıldız Sertel, *Nord-Sud : crise et immigration. Le cas turc*, op. cit. : 101.

Une seconde raison à l'augmentation de la présence turque en Europe est le taux de natalité des migrants de Turquie, relativement élevé, combiné à des règles juridiques très variables d'un pays hôte à un autre. Les enfants nés en immigration sont aujourd'hui un peu plus nombreux que les enfants du regroupement familial. Or, les législations jouent un rôle primordial en matière quantitative ; l'exemple des naturalisations est parlant : un enfant, dans des conditions identiques de départ, se retrouvera Français né en France (né en France de parents étrangers, selon le principe du droit du sol), suédois de parents suédois natifs de Turquie (en vertu d'une réglementation très libérale), ou encore turc de parents turcs en Allemagne (en application du droit de sang). Cette gestion différenciée de l'immigration se répercute en premier lieu sur les effectifs - si l'on s'en tient à nos trois exemples, la présence turque croît très vite en Allemagne, moins en France et stagne en Suède, et ce pour une pression migratoire comparable. En Belgique, le taux d'accroissement de la population de Turquie est de 22,6‰ pour la période 1977-88, alors qu'elle n'est que de 0,4‰ pour la population belge ! Cette croissance s'explique notamment par un fort taux de natalité, plus important que dans l'ensemble de la Turquie jusqu'au début des années 1990, et par la jeunesse de cette population dont les 2/3 a moins de 25 ans en 1977<sup>9</sup>.

Enfin, malgré la fermeture officielle de ses frontières, l'Europe reste l'objectif de milliers de candidats à l'émigration chaque année, par tous les moyens possibles, y compris illégaux. On observe ainsi, depuis les restrictions de circulation en Europe, une multiplication des filières illégales installées à İstanbul, Sofia, Bucarest, Ljubljana, Belgrade, Marseille, Madrid ou Budapest, servies par une délinquance turque, italienne et balkanique voire par le crime organisé<sup>10</sup>. Ces réseaux se portent d'autant mieux que le recours au travail clandestin semble se renforcer en Europe ; forestage, confection, bâtiment et travaux publics étant les principaux secteurs d'emploi. Toutefois, nous sommes en présence de plusieurs types de clandestins. D'une part, les clandestins "traditionnels", pris en charge dès İstanbul par des filières turques disposant d'autocars et de solides complicités dans tous les Balkans, pratiquant le trafic de main-d'œuvre. Ils peuvent également entrer en Europe par le biais de réseaux de solidarité ethnico-religieuse utilisant à leur profit la solidarité souvent profonde qui unit les membres d'une même famille, d'un même village voire d'une même région d'origine (*hemşerilik*)<sup>11</sup>. D'autre part, les demandeurs de l'asile politique ou du statut de réfugié sont, avant et souvent

---

<sup>9</sup> - Les chiffres cités proviennent d'Altay et Ural Manço (éd.), *Turcs de Belgique. Identités et trajectoires d'une minorité*, Bruxelles, Info-Türk, 1992 : 30-31.

<sup>10</sup> - Voir les travaux de Stéphane de Tapia.

<sup>11</sup> - Voir notamment Riva Kastoryano, *Être turc en France. Réflexion sur familles et communauté*, Paris, CIEMI, L'Harmattan, "Migrations et changements", n°6, 1986, 206 p ; Altan Gökalp, "L'immigration

après la décision judiciaire, dans une situation analogue de clandestinité. Avant, parce que tant que la décision judiciaire n'est pas encore prononcée, ils n'ont aucun statut ; après, parce que si les autorités compétentes rejettent la sollicitation d'asile, le demandeur, dont le retour est le plus souvent impensable, n'a plus d'autre choix que d'entrer dans la clandestinité : c'est le cas des déboutés du droit d'asile. En France, l'arrivée de la gauche au pouvoir à travers l'élection de François Mitterrand à la présidence de la République en 1981 - avec tous les idéaux démocratiques et égalitaires que cela impliquait, au moins dans l'imaginaire immigré - insuffle l'espoir de régularisations plus aisées. Cependant, les demandes d'asile continuent d'affluer à une allure régulière au cours des années 1980, notamment pendant la dictature militaire en Turquie. La situation dramatique dans le Kurdistan turc et irakien ajoute de nouveaux candidats à l'émigration. Ainsi, en France, à côté des filières maîtrisées par les passeurs turcs, l'OFPRA fait savoir que 17 355 Turcs ont déposé en 1989 un dossier de demande d'asile - ils sont 11 727 en 1990. Les grèves de la faim survenues en France en 1980, 1991-92 et 1996-98 pour les régularisations des sans-papiers concernaient à la fois l'ensemble des clandestins mais aussi les demandeurs d'asile déboutés, qui parfois, arrivent par les mêmes filières<sup>12</sup>.

Malgré une baisse sensible des sollicitations d'asile et/ou des tentatives d'immigration, le nombre des entrées de clandestins ajouté à celui des réfugiés, atteint, au début des années 1990, celui des travailleurs réguliers du début des années 1970, alors que l'immigration était encore légalement acceptée. L'Allemagne, la Suisse et la Suède vivent des situations analogues. Devant l'afflux de dizaines de milliers de sollicitations d'asile, toute l'Europe a quasiment réagi de la même façon. Bien que les raisons politiques d'émigrer existent bel et bien et peuvent toucher des populations entières, la situation n'est que partiellement reconnue par les États européens. Partenaires commerciaux de la Turquie avec laquelle ils intensifient leurs relations diplomatiques, les États d'Europe occidentale refusent de considérer la gravité de la situation de l'autre côté du Bosphore. Ils se bornent le plus souvent à rendre compte d'une sensible amélioration des droits de l'homme, étouffant les critiques concernant le traitement de plusieurs questions (la question kurde bien sûr mais aussi les exécutions extra-judiciaires, la liberté d'opinion). Aussi, les candidats turcs au statut de réfugié connaissent-ils un très fort taux de rejet qui se traduit par une baisse des demandes d'asile au début des années 1990.

---

turque : le lignage, le terroir et les potes", in Paul Dumont, Alain Jund et Stéphane de Tapia (éd.), *Les enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, op. cit. : 91-102.

<sup>12</sup> - Pour les mobilisations de 1972-75, 1980 et 1991-92, voir Johanna Siméant, *La cause des "sans-papiers". Mobilisations et répertoires d'action des étrangers en situation irrégulière. (1970-1992)*, Paris, Institut d'Études Politiques, Thèse sous la direction de Jean Leca, 1995, 473 p. + 63 p.

## Demandeurs d'asile en provenance de Turquie par pays (1986-96)

(en milliers)

	Allemagne	France	Pays-Bas	Roy.-Uni	Suède	Suisse
1986	-	-	-	-	-	4,1
1987	-	-	-	-	-	5,8
1988	-	-	-	0,3	-	9,7
1989	20,0	-	-	2,4	-	9,4
1990	22,1	11,8	0,8	1,6	1,0	7,3
1991	23,9	9,7	0,9	2,1	0,4	4,3
1992	28,3	1,8	0,7	1,9	0,4	-
1993	19,1	1,3	0,6	1,5	0,3	1,1
1994	19,1	1,3	0,6	2,0	0,3	1,1
1995	25,5	1,7	0,7	1,8	0,3	1,3
1996	23,8	1,2	0,7	1,4	0,2	1,3

*Source* : Tableau réalisé d'après les données des rapports annuels du SOPEMI (Système d'observation permanente des migrations), *Tendances des migrations internationales*, Paris, OCDE.

Les dossiers sont délicats ; la distinction entre réfugiés politiques et ceux qu'on appelle les "réfugiés économiques" est parfois très floue lorsqu'il s'agit des régions sous-développées comme le sud-est anatolien. De plus, la Communauté européenne (CE) devenue l'Union européenne (UE) n'a jamais eu de position commune, notamment en raison de divergences sensibles face à la Turquie et à la question kurde. Mais surtout, parallèlement aux rejets massifs de réfugiés, les pays européens ont mis en place un arsenal législatif très important (politique restrictive en matière de visas, convention de Schengen entrée en vigueur en 1995). La liberté de circulation défendue par le droit européen implique une harmonisation des politiques d'immigration, de droit d'asile, de lutte contre la criminalité, à laquelle les États-membres de l'Union sont plus ou moins disposés selon leurs intérêts respectifs. Confrontés, à la fin des années 1980, à une augmentation importante du nombre des demandeurs d'asile, les États-membres rendent plus rigoureuses les conditions d'entrée et de séjour et multiplient les cas dans lesquels des mesures d'éloignement peuvent être prises. Ces nouvelles dispositions, plus contraignantes, sont vivement critiquées par des institutions comme le Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR) et par des organisations non gouvernementales comme *Amnesty international*, qui estiment que les principes fondamentaux énoncés dans les conventions internationales relatives au droit d'asile sont de plus en plus menacés. La surenchère entre États membres, aboutissant à ce que, lorsque l'un d'eux durcit sa politique d'asile, son voisin réagit en adoptant des mesures destinées à durcir les

conditions de séjour, a rendu de plus en plus évidente la nécessité d'une politique commune au niveau européen en matière d'asile. L'harmonisation des politiques paraît nécessaire pour renverser la tendance à l'émiettement du droit d'asile. Toutefois, les efforts pour mettre en place une telle politique européenne se sont principalement traduits par l'adoption de mesures visant à réduire le nombre des demandes d'asile. Ainsi, la convention de Dublin (entrée en vigueur au 1er janvier 1997) fixe les critères permettant de déterminer quel État est responsable de l'examen d'une demande d'asile introduite auprès de l'un des États membres<sup>13</sup>. Les résolutions de Londres, adoptées en 1992, déterminent les cas dans lesquels une demande d'asile peut être déclarée manifestement non fondée et traite de la notion de "pays tiers sûr". Sur la base de ces textes, il est désormais possible de refuser d'office à des demandeurs d'asile l'accès à la procédure s'ils ont transité par un "pays tiers sûr" (pays dans lequel l'État n'exerce aucune répression).

La résolution du Conseil de l'UE sur les garanties minimales pour les procédures d'asile s'inscrit à ce titre dans la logique des dispositions déjà adoptées et vise moins à consolider le droit d'asile qu'à parachever les accords déjà conclus. Cette résolution a été vivement critiquée par le Parlement européen qui estime qu'elle ne répond pas aux objectifs que s'était assignés le Conseil, qui visaient à instituer des procédures équivalentes pour tous les États membres et à prévoir des procédures communes pour tous les demandeurs d'asile. En outre, elle ne comporte pas d'obligation juridique et laisse aux États membres la possibilité de recourir, dans le cadre de leur législation nationale, à des dérogations. Pour le Parlement, la procédure choisie par le Conseil est inacceptable : il n'y a pas eu de consultation préalable du Parlement européen, l'application de la résolution est soustraite au contrôle parlementaire et judiciaire et on se demande quel en est le caractère contraignant. Sur le contenu du texte du Conseil, le Parlement demande que toute décision de rejet d'une demande d'asile puisse faire l'objet d'un recours devant une instance judiciaire et que le principe de l'effet suspensif du recours ne soit restreint que dans les cas de rejet d'une demande d'asile manifestement non fondée.

### **Les types d'immigration selon les périodes**

Nous proposons de prendre en compte trois paramètres, fortement impliqués et imbriqués dans la genèse du phénomène migratoire turc : les causes de l'émigration, la nature ethnico-culturelle et religieuse des migrants, et le temps de l'immigration. Ces trois facteurs sont sinon déterminants, du moins significatifs dans la propension des migrants à mobiliser leurs ressources en exil.

---

<sup>13</sup> - Tout réfugié doit déposer sa demande d'asile dans le premier pays européen par lequel il a transité. En outre, le réfugié ne peut faire qu'une seule demande sur l'ensemble des 15 États membres ; si le premier

### ***Les années 1960-70 : une immigration majoritairement économique***

Avant 1974 et l'arrêt officiel de l'immigration pour raisons économiques, l'émigration de Turquie est le révélateur de tensions socio-économiques classiques à tout pays exportateur de main-d'œuvre : forte croissance démographique, sous-emploi, chômage, développement inégal d'une région à l'autre engendrant des niveaux de vie profondément divers. La situation ressemble alors à celle des autres pays exportateurs de main-d'œuvre, tels ceux du Maghreb par exemple.

Tout d'abord, la Turquie subit, en l'espace de vingt-cinq ans, une véritable explosion démographique : entre 1945 et 1970, la population est multipliée par deux. De 18,8 millions de personnes en 1945, la population turque passe à 27,8 millions en 1960 et 35,6 millions en 1970. La Turquie compte 56,5 millions d'habitants en 1990 et environ 65 millions en 1997. Le taux de natalité n'est pas plus élevé qu'auparavant mais la Turquie ne connaît pas de transition démographique avant les années 1980 alors que les conditions de vie s'améliorent sensiblement. À dix années de guerres (1912-13 : guerres balkaniques ; 1914-1918 : Première Guerre mondiale ; 1915 : génocide des Arméniens ; 1919-1922 : guerre gréco-turque et échange de population consécutif) succède une période politiquement plus stable, avec l'avènement de la République. De surcroît, la Turquie ne connaît pas la catastrophe démographique qu'est la Deuxième Guerre mondiale.

L'exode rural qui débute dans les années 1950, est un facteur primordial. L'industrialisation progressive apporte son lot de modernisation ; les tracteurs font une rapide apparition, accélérant le rendement. Désormais un agriculteur suffit là où naguère plusieurs étaient nécessaires ; un champ est bien plus vite labouré avec un tracteur qu'avec un âne ou un bœuf. De ce fait, les fils deviennent davantage une charge qu'une aide dans le travail, une main-d'œuvre inutile qu'il faut de surcroît nourrir. La situation devient vite insoutenable lorsque l'on sait que 98,5% des exploitations comprennent alors moins de 10 hectares. La ville doit donc absorber une partie de ce trop plein démographique rural : la population rurale (villages de moins de 2 000 habitants) représente 82% de la population totale en 1945 mais 60% en 1980. La population urbaine est multipliée par 2,85 entre 1950 et 1980 alors que la population rurale ne l'est que par 1,5<sup>14</sup>. Si les estimations les plus pessimistes rapportent que 40% de la population des métropoles turques habite dans des *gecekondu* (littéralement "maison construite en une nuit",

---

État dans lequel il a produit sa demande lui refuse l'asile, il ne pourra pas poser une demande dans un autre État membre de l'Union.

<sup>14</sup> - Voir Altan Gökalp, "Espace rural, village, ruralité : à la recherche du paysan anatolien.", in *La Turquie en transition. Disparités, identités, pouvoirs*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986 : 60.

bidonvilles)<sup>15</sup>, l'exode rural n'a pas moins contribué à une sensible amélioration de la santé publique. Surtout, les femmes n'accouchent plus seules ou dans des conditions très dangereuses pour leur survie ou celle de leurs enfants comme dans les campagnes anatoliennes<sup>16</sup> mais sont encadrées par des sages-femmes diplômées.

Toutefois, les villes non plus ne peuvent absorber ce "surplus" démographique et le chômage se développe bientôt à grande échelle. La solution : partir encore plus loin. La situation démographique et économique inverse des pays européens fait de cette région un lieu salubre pour tous : d'une part, les émigrants potentiels turcs y voient un moyen de s'enrichir rapidement avant de retourner sur le sol natal afin d'y investir le pécule épargné ; d'autre part, les gouvernements européens trouvent à travers cette main-d'œuvre jeune et disponible, un moyen de maintenir leur économie et de développer leurs industries, voire, dans le cas français, de rajeunir leur population par l'assimilation d'individus étrangers, comme nous l'avons évoqué précédemment. Enfin, l'État turc mène, de 1961 à 1978, une politique d'encouragement à l'émigration comme remède à l'inflation<sup>17</sup>, au déséquilibre de la balance commerciale et des paiements et au chômage. Le changement radical de la structure industrielle turque et son intégration dans le système capitaliste mondial implique la confrontation simultanée de l'économie à une crise structurelle interne et à une crise conjoncturelle externe. Les tentatives d'absorption du surplus de main-d'œuvre par une industrialisation rapide et la réduction du taux de croissance de la population par l'adoption du planning familial ne suffisent pas à assainir l'économie et l'envoi de travailleurs à l'étranger est organisé. Alors que la croissance de la production en Turquie est assurée dans les années 1960 par l'aide au développement<sup>18</sup>, celle-ci est largement soutenue au début des années 1970 par les émigrés<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> - Selon le quotidien Cumhuriyet du 06.12.91, 1 750 000 ménages vivaient en 1990 dans un *gecekondu*, soit 1/5 de l'habitat urbain total. Selon la même source, 550 000 *gecekondu* à İstanbul abritaient à la même période environ 4 millions de migrants internes, soit la moitié de la population totale de la ville. Le paludisme, le choléra, le typhus, la fièvre typhoïde et la tuberculose sont réapparues dans ces secteurs dès 1984. Sachant que la population stambouliote augmente de plusieurs centaines de milliers d'habitants par an dans la décennie 1990, l'ampleur que prennent les *gecekondu* (en dépit de leur régulière démolition) est de plus en plus préoccupante.

<sup>16</sup> - Sur la condition des femmes dans la campagne anatolienne, lire le remarquable roman de Mahmut Makal, *Un village anatolien*, op. cit. : 83-107.

<sup>17</sup> - La dévaluation monétaire de 1970 (66%) est suivie d'une hausse rapide du taux d'inflation : de 30% en 1974, l'inflation passe à 50% en 1978, 65% en 1979 et 107% en 1980 (Yıldız Sertel, *Nord-Sud : crise et immigration. Le cas turc*, op. cit. : 170). Le pouvoir d'achat baisse alors qu'apparaissent de nouvelles catégories protégées et une transformation de la configuration sociale.

<sup>18</sup> - Plusieurs accords sont signés dès 1958 entre le gouvernement turc, l'OCDE et le FMI et aboutissent à une hausse des investissements de capitaux.

<sup>19</sup> - Les investissements des émigrés demeurent encore très importants, non tant du fait de l'envoi de devises à leur famille, phénomène qui s'essouffle à mesure que se généralise le regroupement familial, mais plutôt grâce aux investissements industriels et commerciaux des migrants ou de ceux qui sont retournés ; cf Stéphane de Tapia, *L'impact régional en Turquie des investissements industriels des travailleurs émigrés*, Paris, L'Harmattan, *Varia Turcica*, XXI, 1996, 392 p.



L'émigration touche, durant cette période, toutes les composantes de la mosaïque turque. Toutefois, si l'on observe l'origine des immigrants, des divergences géographiques apparaissent. Les zones d'émigration se situent désormais nettement au-delà d'une ligne Samsun/İskenderum. L'Est du pays demeure en effet particulièrement pauvre. Région oubliée du développement industriel, les conditions géographiques (reliefs montagneux) et climatiques (fortes chaleurs en été, plusieurs mètres de neige en hiver) sont en outre peu propices aux cultures. Jusqu'au milieu des années 1970 cependant, les grandes villes et les régions les plus développées ont fourni une part importante de la main-d'œuvre migratoire : à la fin 1974, les sept provinces les plus riches (İstanbul, Ankara, İzmir, Adana, Bursa, Zonguldak, Samsun) contribuent à hauteur de 42,5% au total des migrants envoyés par le Service de l'Emploi, alors que les quatre provinces les plus pauvres (Hakkari, Siirt, Bitlis, Van) n'envoient que très peu d'immigrants. Ces statistiques peuvent s'expliquer par le fait que les migrants en provenance d'Anatolie centrale et orientale utilisent peu les réseaux officiels turcs pour partir. Elles s'expliquent en outre, par la volonté de l'Allemagne d'accueillir une population migrante turque qualifiée et par conséquent plutôt urbaine. À l'opposé des immigrants d'autres nationalités, 68% des Turcs d'Allemagne proviennent des zones les plus développées de leur pays d'origine et seulement 4% des zones les plus défavorisées<sup>20</sup>. Alors que les urbains ne représentent qu'un tiers de la population en Turquie à la fin des années 1960, ils constituent la majorité des migrants en Allemagne de l'Ouest.

Le modèle de relais caractérisé par une émigration de la campagne vers la ville puis vers l'étranger semble donc mieux caractériser les migrants d'Allemagne que ceux de France, directement issus de leurs villages. L'immigration turque en Allemagne provient essentiellement des régions développées et urbanisées de la Turquie comme l'Anatolie centrale, les régions de la mer de Marmara et de l'Égée. Souvent d'origine rurale, les migrants occupent déjà des emplois d'ouvriers qualifiés, d'artisans ou de commerçants lors de leur départ à l'étranger. Plusieurs milliers d'instituteurs ainsi que quelques fonctionnaires et des étudiants sont venus gonfler les rangs des ouvriers en RFA. Le Service de l'Emploi turc s'efforce de répondre aux exigences des standards allemands. Pourtant, un taux si important d'émigration qualifiée va à l'encontre des politiques de développement de la Turquie. Le Service de l'Emploi permet alors une avance des dossiers de demandeurs issus de régions défavorisées et 15% des allocations de départ sont réservées aux membres des coopératives de développement de village. Ce pourcentage, auquel s'ajoutent les migrants arrivant sans l'aide du Service de l'Emploi,

---

<sup>20</sup> - Ahmet Akgündüz, "Labour Migration from Turkey to Western Europe, 1960-1974", op. cit. : 175. La migration féminine en provenance de Turquie vers l'Allemagne se distingue cependant de ce cas de figure, de par sa nature géographique (la plupart viennent des zones rurales) et sociologique (basse qualification) : voir 2.3.1.

conduit finalement une minorité de ruraux et d'ouvriers non qualifiés sur les routes de l'Allemagne fédérale.

Au contraire, l'émigration vers la France et, plus généralement vers les autres pays européens, coïncide avec une période où les villes industrialisées de Turquie sont déjà saturées à cause de l'exode rural et où, par conséquent, l'émigration directe des campagnes vers l'étranger s'accroît. Le nombre d'immigrés venant directement de la campagne ou de petites bourgades y est très élevé, d'où un nombre de chômeurs et de sous-employés plus important qu'en Allemagne. En Belgique et en Suède, l'immigration provient de divers districts dans lesquels les employeurs avaient déjà des contacts. Ainsi par exemple, les travailleurs du district de Kulu, dans la province de Konya, se dirigent d'abord vers la Suède, tandis que ceux qui partent en Belgique sont plutôt originaires d'Emirdağ, dans la province d'Afyon. Les employeurs néerlandais se tournent en particulier vers l'Anatolie centrale et quelques régions de la mer Noire en recrutant davantage de villageois que d'urbains. Ces migrants sont généralement des ruraux peu éduqués qui acceptent des emplois ne requérant aucune qualification spécifique et souvent précaires. La formation professionnelle est relativement peu recherchée et lorsqu'ils en ont la possibilité, ils préfèrent devenir travailleurs indépendants, statut qui leur confère une reconnaissance sociale évidente, leur procure une revanche sur un système qui les a jadis exploités, sans requérir forcément de qualification élevée.

Toutefois, même lorsque les migrants sont issus de zones rurales et sont peu qualifiés, le taux d'analphabétisme s'avère moins important en exil qu'en Turquie. De la même façon, rares sont les individus qui émigrent parce qu'ils sont personnellement victimes du chômage ; la motivation du départ résulte plutôt du désir de gagner mieux sa vie. De plus, un nombre sensible d'entre eux mêle des attentes politiques aux préoccupations économiques. Alors que le Parti ouvrier de Turquie se renforce au sein du Parlement après les élections de 1965 et que la fédération syndicale DİSK élargit son domaine d'action, les vagues de grèves et de manifestations qui s'ensuivent conduisent le gouvernement à adopter un projet de loi tendant à limiter les droits syndicaux. Surtout, le coup d'État du 12 mars 1971 met fin à toutes les activités ouvrières et provoque le départ de jeunes ouvriers et de quelques intellectuels. Bien que le mouvement syndical reprenne son essor à partir de 1973 qui marque l'arrivée au pouvoir du *Cumhuriyet Halk Partisi* (Parti républicain du Peuple), la polarisation gauche/droite prend une tournure violente et finit par provoquer l'arrivée importante de réfugiés politiques après 1980.

### *Le coup d'État du 12 septembre 1980 et l'arrivée des réfugiés politiques*

Les deux phénomènes majeurs de la période 1980-82 dans la migration de Turquie sont le coup d'État militaire du 12 septembre 1980 en Turquie et le changement de pouvoir en France après les élections présidentielles du 10 mai 1981. Le coup d'État militaire est la cause d'un flux important de réfugiés politiques vers l'Europe de l'Ouest et notamment vers la France, où l'arrivée au pouvoir des socialistes donne l'espoir d'une ouverture plus grande à l'immigration et à la régularisation. De fait, le changement de la politique d'immigration, la régularisation des travailleurs sans-papiers et les facilités accordés aux réfugiés politiques (dispense de l'autorisation de travail) contribuent aux changements de la structure de l'immigration en France. D'après plusieurs entretiens, certains réfugiés turcs et kurdes se sentent à leur arrivée davantage en sécurité en France qu'en Allemagne, qui pratique selon eux une sélection plus restrictive quant au droit d'asile. L'exemple de ceux qui ont été extradés par les autorités allemandes vers la Turquie ou qui sont en voie de l'être encourage les réfugiés qui le peuvent à passer en France. Concrètement, le nombre d'entrées de ressortissants de Turquie augmente et un certain nombre de clandestins tentent leur chance lors de la régularisation de 1981. Toutefois, il semble que dans la pratique, une proportion relativement faible des travailleurs sans-papiers ait soumis des dossiers de demande de régularisation. Selon Yıldız Sertel, le nombre de dossiers soumis ne dépassait pas les 5 000 dont 3 500 dans la région parisienne<sup>21</sup>.

L'augmentation du nombre de réfugiés politiques (1 316 en 1981, 2 016 en 1982 et un total de 5 000 en 1984 en France selon les chiffres de l'OFPRA) et leur emploi dans divers secteurs de l'économie (confection, bâtiment) encourage la politisation des travailleurs de Turquie. Il est significatif que, comme en Turquie, la population des réfugiés politiques se distingue par son caractère hétérogène. Aux côtés d'intellectuels, d'étudiants et de cadres syndicaux fortement politisés, un nombre important de Kurdes émigrent des régions défavorisées de la Turquie. La plupart de ces Kurdes sont d'origine paysanne ou ouvrière bien que certains soient des intellectuels. À partir de 1980, d'autres groupes minoritaires refusant l'assimilation à l'État-nation turc et de ce fait persécutés, vont massivement recourir à la sollicitation du droit d'asile en Europe de l'Ouest, dont la France continue officiellement de se porter garante. Arméniens et Assyro-Chaldéens tentent une reconnaissance de leur statut de réfugié en plaçant beaucoup de leur espoir - qui se révélera souvent une illusion - dans le "pays des droits de l'homme" que représente pour eux la France, ainsi que dans d'autres pays européens comme l'Allemagne où ils retrouveront à coup sûr des connaissances, ou encore la Suède pour ses lois libérales.

---

<sup>21</sup> - Yıldız Sertel, *Nord-Sud : crise et immigration. Le cas turc*, op. cit. : 111.

Dans la masse des migrants de Turquie, certains groupes semblent surreprésentés (les Kurdes), d'autres vivent en véritable exode (chrétiens et juifs), s'apprêtant à s'effacer définitivement du paysage anatolien après plusieurs millénaires de présence attestée (Arméniens et Assyro-Chaldéens). La prise en main progressive par l'Éducation nationale turque des nominations de professeurs et des programmes des écoles confessionnelles (tutelle du Ministère en 1982, imposition générale du turc et de l'éducation religieuse islamique en 1983) a très largement accentué le malaise des communautés chrétiennes et juives dont beaucoup vivent à İstanbul. Déjà fragilisées, la perspective que leurs enfants ne soient souvent plus qu'uniquement turcophones achève de les décider à l'exil. Aussi voit-on la réactivation des diasporas juive (les sorties de juifs de Turquie se feraient à raison de 5 à 6 000 personnes par an, tandis que le nombre de synagogues en activité serait tombé à İstanbul de 65 à 14 dans les années 1980<sup>22</sup>), arménienne (si un nombre relativement stable d'Arméniens se maintient en Turquie, la diaspora entame une reprise de l'activisme politique dans les années 1970 et 1980) et assyro-chaldéenne (commencée par une recomposition communautaire qui trouve son origine au début du siècle aux États-Unis).

Les réfugiés politiques de Turquie obtenant automatiquement leur carte de travail dès l'obtention du droit d'asile, pénètrent directement dans le milieu des travailleurs turcs. Le processus de l'amalgame des ouvriers et des intellectuels est accéléré. La jeunesse intellectuelle et militante qui arrive avec les coups d'État de 1971 et de 1980 et qui se transforme en une nouvelle catégorie d'ouvriers-étudiants dynamise l'ensemble des migrants. J. A. Armstrong a avancé le premier, en 1976, l'idée d'une distinction entre les diasporas mobilisées et les diasporas prolétariennes<sup>23</sup>. Cette dualité, qui tend à distinguer les diasporas produites par les migrants économiques et celles établies par les exilés politiques, s'applique au cas des migrants de Turquie, à ceci près que nous ne saurions encore les qualifier de diasporés (3.2.1-2). Abdelmalek Sayad a observé le même processus pour les migrants algériens : «l'émigration [...] aura eu pour effet, avant même que la chose ne fût possible en Algérie, de réaliser la rencontre ou, pour le moins, la possibilité d'une rencontre entre, d'une part, la masse des émigrés ordinaires [...] et, d'autre part, les émigrés 'politiques', individualités dont le projet migratoire, la trajectoire sociale avant l'émigration et durant leur émigration, les comportements et toute l'expérience accumulée sont en tout point différents»<sup>24</sup>. La possibilité d'une rencontre entre ceux que l'on désigne comme les migrants «économiques» et les migrants «politiques» de Turquie devient évidente avec le coup d'État en Turquie et l'utilisation du

<sup>22</sup> - Mark Epstein, "The Jews in Turkey", in Peter Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden (Allemagne), Dr Ludwig Reichert Verlag, 1989 : 519-524.

<sup>23</sup> - J. A. Armstrong, "Mobilized and Proletarian Diasporas", *APSR*, 70 (2), 1976 : 393-403.

<sup>24</sup> - Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 155.

droit d'asile en Europe. La migration turque dans son ensemble a tendance à se politiser avec la venue des réfugiés politisés des années 1970 et surtout 1980. Dans certaines entreprises de l'Est de la France, des sections de la CGT sont organisées par les travailleurs de Turquie. Dans les ateliers de confection parisiens, la proximité de travailleurs immigrés et de jeunes intellectuels militants transforme progressivement ces maisons et les quartiers qui les abritent en centres fortement politisés. Il n'est pas fortuit que le mouvement des sans-papiers ait commencé parmi les travailleurs turcs et kurdes de la confection. Les militants à l'origine de ces mobilisations sont des migrants politiquement formés dans des organisations d'extrême-gauche (Dev-Yol mobilise les sans-papiers en 1980) et de ce fait pourvus de réels capitaux intellectuels et politiques.

La vague de travailleurs migrants kurdes des années 1960-70, rejoints ensuite par leur famille, est kurdifiée par l'arrivée des réfugiés politiques des décennies 1980-90. Ceux-ci sont les acteurs de transformations qui touchent la société kurde, entraînant déjà des modifications socio-culturelles significatives. Les commerces s'ethnicisent dans le courant des années 1980, exhibant de multiples références à la kurdicité (enseigne aux trois couleurs du Kurdistan - jaune, rouge, vert - nom d'une localité significatif, etc.). Des mouvements spécifiquement kurdes apparaissent dans les pays d'accueil, portés par cette nouvelle dynamique.

### **Les politiques d'accueil des États européens**

Une part importante des éléments propres à encoder l'identification des migrants (dont nous définirons les processus en 2.2.1) trouve son origine dans les agendas politiques et les mécanismes classificatoires des États d'accueil. Il est inutile de revenir sur l'ethnico-culturalité imposée par ceux-ci en écho à la politique turque, que nous venons d'évoquer. Que les pays d'accueil répondent à une tradition d'incorporation des individus (France) ou des groupes (Allemagne, Suède, Pays-Bas), celle-ci façonne incontestablement le cheminement identitaire des migrants. Au-delà du choix de l'insertion, de l'intégration ou de l'assimilation, les politiques migratoires pèsent *de facto* sur la (auto-)définition des migrants et sur leur inscription dans le collectif, qui vont être non seulement différents pour chaque individu mais selon chaque pays d'accueil.

### **Les naturalisations**

La politique menée par les différents États-membres de la CEE puis de l'UE est très diverse, en dépit de l'arrêt officiel de l'immigration. Le Code de la nationalité belge est plusieurs fois réformé jusqu'à la loi du 12 décembre 1998 pour faciliter les naturalisations. Il est connu que la France mène une politique d'assimilation puis d'intégration, rendant plus facile l'accès à la nationalité que l'Allemagne dont la politique envers les étrangers est davantage marquée par une volonté de cohabitation que

d'intégration. La législation helvétique sur la naturalisation reste l'une des plus restrictives d'Europe bien que la double nationalité soit permise depuis 1992. Le système néerlandais est un mixte de ceux d'Allemagne et des États-Unis. À l'instar de la politique nord-américaine d'intégration, le gouvernement néerlandais préfère désigner la plupart de "ses" immigrés comme des minorités ethniques. Comme l'Allemagne, les Pays-Bas ne se définissent pas en tant que pays d'immigration et considèrent longtemps les travailleurs étrangers comme des immigrés temporaires. Toutefois, depuis 1980, la politique officielle ne se fonde plus sur l'idée du retour ; comme dans les pays scandinaves, les gouvernements successifs encouragent désormais une politique assurant aux migrants des droits et des programmes spécifiques. Déjà dans la Loi sur la nationalité néerlandaise (*Rijkswet op het Nederlandschap*) de 1985, renoncer à la nationalité antérieure n'était pas obligatoire si le demandeur subissait de ce fait des préjudices<sup>25</sup>, ce qui est le cas jusqu'en 1995 pour les migrants de Turquie (voir plus loin). La double nationalité, acceptée aux Pays-Bas depuis le 1er janvier 1992, transforme l'exception en règle. La Suède pour sa part, ne reconnaît pas la double nationalité et pourtant, 300 000 personnes la possèdent (4,1% de la population totale)<sup>26</sup>.

#### **Acquisition de la nationalité du pays d'accueil par les migrants de Turquie (1986-96)**

	All.	Autr.	Belg.	Dk	France	P.-B.	Norv.	Suède	Suisse
1986	1 492	-	-	-	-	1 480	-	-	-
1987	1 184	-	-	-	-	1 400	-	-	-
1988	1 243	509	117	437	690	820	281	1 173	189
1989	1 713	723	157	195	921	3 280	280	832	238
1990	2 034	1 106	-	107	914	1 950	304	832	211
1991	3 529	1 809	879	376	1 124	6 110	474	1 358	333
1992	7 377	1 994	3 886	502	1 296	11 520	238	1 569	614
1993	12 915	2 688	3 305	560	1 515	18 000	393	4 201	820
1994	19 590	3 379	6 273	915	3 197	23 870	752	2 742	966
1995	31 578	3 209	6 572	797	2 143	33 060	793	2 836	1 205
1996	46 294	7 499	6 609	917	3 447	30 700	836	2 030	1 432

Source : Tableau réalisé d'après les données des rapports annuels du SOPEMI (Système d'observation permanente des migrations), *Tendances des migrations internationales*, Paris, OCDE.

<sup>25</sup> - Ruud van den Bedem, "Towards a system of Plural Nationality in the Netherlands. Changes in Regulation and Perceptions", in Rainer Bauböck (ed.), *From Aliens to Citizens*, Aldershot (UK), Avebury, 1994 : 95-109.

<sup>26</sup> - La double nationalité existante tient au nombre important de couples mixtes selon *La lettre de la citoyenneté*, n°39, mai-juin 1999. Une commission parlementaire propose au printemps 1999 de mettre le droit en accord avec les faits et de faciliter l'accès à la nationalité suédoise pour les jeunes notamment.

Le nombre de naturalisations dépend donc plutôt de la politique menée par les pays d'accueil que du degré d'intégration supposé des migrants et de leurs enfants. Alors que l'Allemagne est le premier pays occidental à accueillir les *Gastarbeiter* de Turquie, que ceux-ci sont plutôt urbains et qualifiés et que plusieurs générations se sont succédées sur son sol, le taux de naturalisation y est beaucoup plus faible qu'aux Pays-Bas ou en France où l'insertion socio-économique des Turcs est pourtant plus tardive. L'augmentation des naturalisations à partir de 1991 s'explique bien par l'adoption de la nouvelle loi allemande sur les étrangers, facilitant la naturalisation de ceux qui vivent depuis longtemps dans le pays. Entrée en vigueur le 1er janvier 1991 sur l'ensemble du territoire réunifié, la Loi fédérale naît à la fois de la volonté d'unifier les textes réglementaires divergents selon les *Länder*, du constat de la sédentarisation de la population étrangère et du problème de l'arrivée des *Übersiedler*, Allemands en provenance de l'ex-RDA. Il s'agit d'un texte volumineux de 15 articles et d'une centaine de paragraphes, qui traite de l'entrée sur le territoire, du séjour, de l'expulsion, du regroupement familial et limite ainsi considérablement l'application souple au cas par cas, qui était possible dans certains *Länder*, au temps des circulaires administratives. À travers cette Loi, on constate un élargissement du dispositif de contrôle de l'État et la mise en place de conditions plus exigeantes pour l'obtention des titres de séjour stables. En outre, la conception nationale de l'État allemand comme communauté ethno-culturelle (*deutsches Volk*) n'est pas remise en cause. La logique ethno-nationaliste tient la place du mythe fondateur de la nation allemande. Le peuple allemand (*Volk*) est la valeur première de l'idée nationale allemande. Ne plus lui accorder cette place équivaldrait à la remise en cause du processus historique de constitution de la nation. Ce peuple est toujours interprété dans le sens d'une communauté d'abord ethnique et seulement ensuite comme celle des citoyens d'un État démocratique. Par ailleurs, le chancelier Helmut Kohl s'est constamment déclaré hostile au principe de double nationalité, s'appuyant sur l'élément d'inspiration dite évangélique du conflit des loyautés (impossibilité de servir deux maîtres à la fois). Dans le cas présent, la question se pose plus particulièrement au regard des doubles devoirs dans chaque pays (service militaire, impôts, vote). L'idéologie étatique se sert ainsi d'un langage démocratique et définit le citoyen allemand par l'exclusion de l'autre en tant qu'étranger. Établissant de nombreuses catégories d'étrangers, la Loi fédérale comprend dans le statut d'étranger (*Ausländer*) une population durablement installée en Allemagne<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> - En n'accordant pas automatiquement un titre de séjour stable, le législateur se donne la possibilité de contrôler l'intégration des étrangers selon les critères allemands. Ces derniers doivent prouver qu'ils «méritent» la consolidation de leur statut juridique, qui survient après un processus d'intégration dit réussi. Le séjour des *Ausländer* d'Allemagne est ainsi régi par un système gradué :

- 1er degré : autorisation de séjour à durée limitée ;

Le fonctionnement des titres de séjour en Allemagne traduit une législation plus stricte que dans les autres pays d'Europe occidentale et place ainsi la barre plus haut quant aux naturalisations. Comparons avec la situation juridique en France. Le régime des titres de séjour en vigueur en France à partir de 1984 établit, à la différence de l'Allemagne, que tous les étrangers disposant d'un droit de séjour accèdent à la carte de résident, valable 10 ans, automatiquement renouvelable jusqu'en 1995 et impliquant l'autorisation de travail. Le droit au séjour confère donc directement un statut stable, devant permettre l'intégration voire l'assimilation à la société française. En Allemagne, le droit au séjour donne simplement le droit à l'établissement d'un titre de séjour, le permis de travail étant toujours délivré à part. Ce n'est qu'après avoir fait preuve d'une intégration progressive que le statut peut devenir plus stable. Il s'avère finalement que les conditions d'obtention du titre de résidence en Allemagne correspondent aux conditions requises pour la naturalisation en France. En remplissant les mêmes conditions, les *Ausländer* en Allemagne obtiennent un statut d'étranger, alors que les étrangers en France peuvent accéder à l'égalité juridique avec les nationaux.

Accéder à la naturalisation est longtemps resté un privilège en Allemagne et les migrants de Turquie n'y recourent massivement que depuis le milieu des années 1990. Mise à part l'attribution par l'effet du *jus sanguinis*, la nationalité ne peut être acquise que par la naturalisation. On distingue deux formes de naturalisation : la naturalisation de droit (réservée aux *Aussiedler*, Allemands dits de la Volga ainsi que d'Europe centrale et orientale, qui sont en mesure de prouver leur filiation allemande<sup>28</sup>, et aux *Übersiedler*) et la naturalisation par décision discrétionnaire de l'État (qui concerne y compris les conjoints étrangers d'Allemands). Si le candidat à la naturalisation remplit toutes les conditions favorables<sup>29</sup>, il peut obtenir une promesse officielle de naturalisation.

---

- 2e degré : l'autorisation de séjour à durée limitée est prolongée en une autorisation de séjour à durée illimitée si l'étranger est en possession de l'autorisation à durée limitée depuis au moins cinq ans. Lorsqu'il est salarié, il doit avoir obtenu le permis de travail privilégié ; il doit, en outre, notamment satisfaire à une maîtrise de la langue allemande et disposer d'un logement conforme aux normes exigées.

- 3e degré : le titre de résidence est le seul titre de séjour qui ne soit pas limité dans le temps ni dans l'espace et qui ne peut faire l'objet d'aucune restriction particulière. Il s'obtient après 8 ans de séjour, sous réserve de plusieurs conditions. Seul ce statut donne désormais droit à une activité professionnelle indépendamment de toute autorisation particulière.

<sup>28</sup> - Ce sont les libéraux de la révolution inachevée de 1848 qui introduisent la distinction entre les Allemands (*Deutsche*) et les gens d'origine allemande (*Deutschstämmige*) qui avaient notamment émigré vers la Russie de Catherine II.

<sup>29</sup> - La législation relative à la naturalisation allemande distingue, avec la loi du 30 juin 1993, deux catégories de naturalisables. D'une part, les jeunes générations peuvent demander la nationalité entre leur 16e et leur 23e anniversaire s'ils cumulent 8 années de résidence en Allemagne, y ont été scolarisés pendant au moins 6 ans, n'ont pas été punis pour un crime, et s'ils renoncent à leur nationalité précédente. D'autre part, les autres *Ausländer* peuvent être naturalisés s'ils cumulent 15 années de résidence légale en Allemagne, n'ont pas été punis pour un crime, possèdent des revenus suffisants et renoncent à leur ancienne nationalité. Cf Helmut Rittstieg, "Dual Citizenship : Legal and Political Aspects in the German Context", in Rainer Bauböck, *From Aliens to Citizens. Redefining the Legal status of Immigrants in Europe*, Aldershot (UK), Avebury, 1994 : 114-115.



Cependant, celui-ci ne peut être naturalisé que s'il abandonne sa nationalité d'origine<sup>30</sup>. Or, jusqu'en juin 1995, la Turquie tenait elle aussi un discours très ferme. Les migrants de Turquie et leurs enfants ne pouvaient se libérer de leur nationalité d'origine que s'ils avaient effectué les deux années de service militaire en Turquie<sup>31</sup>, ce que nombre d'entre eux refusaient de faire. Tant que ce devoir n'était pas accompli, les jeunes hommes ne pouvaient perdre leur nationalité turque et donc ne pouvaient être naturalisés en Allemagne. En outre, renoncer à la nationalité turque implique longtemps pour les migrants un nombre important de désavantages (confiscation des biens, restriction des droits à l'héritage et à la propriété) qui se voient relégués au statut d'étranger voire de renégat. Aux Pays-Bas également, la récente décision gouvernementale d'interdire la double nationalité conduit à de gigantesques embouteillages administratifs, les ressortissants de Turquie s'inscrivant en masse pour obtenir leur naturalisation<sup>32</sup>. Une nouvelle loi turque, relative aux droits des nationaux Turcs affranchis de leur nationalité d'origine après leur naturalisation dans un pays d'accueil, entre cependant en vigueur le 12 juin 1995 et supprime un obstacle important à la naturalisation des Turcs vivant à l'étranger dans la mesure où ils peuvent désormais conserver leurs biens, leur patrimoine, peuvent hériter et revenir travailler en Turquie.

Plus encore que la loi turque de 1995, le projet de réforme du Code allemand sur la nationalité, en vigueur depuis le Reich en 1913, constitue une révolution pour les générations migrantes et issues de l'immigration en Allemagne. Elle résulte de la contradiction de l'idéologie ethno-nationaliste de l'État allemand, par la réalité démographique et sociale de l'immigration en Allemagne. Non seulement les *Ausländer* participent réellement à la vie économique et sociale de l'immigration en Allemagne et ont une influence culturelle et politique, mais les *Aussiedler* et les *Übersiedler* ne sont pas unanimement acceptés (socialement repérables, ils subissent les préjugés). Toute tentative de remise en cause de la logique ethnique se heurte pourtant longtemps à des résistances importantes dans les milieux politiques. Proposer une réforme du Code de la nationalité ou l'élaboration d'une loi sur l'immigration est largement resté l'apanage de formations politiques issues de l'opposition, telles que *die Grünen* (Les Verts) ou des groupes de gauche. Le 10 décembre 1997 et le 14 janvier 1998, la Commission des Affaires intérieures du *Bundestag* refuse les propositions successives de l'opposition (SPD et *Die Grünen*) pour permettre aux enfants nés en Allemagne de parents étrangers d'obtenir la

---

<sup>30</sup> - Seuls trois pays européens ne reconnaissent pas la double nationalité : l'Allemagne, l'Autriche et le Luxembourg.

<sup>31</sup> - Pour davantage de détails, voir Vedat R. Sevig, "Turquie", *Recueil périodique des Juris Classeur*, n°14, novembre 1994.

<sup>32</sup> - Les naturalisations sont en hausse régulière depuis 1990 mais augmentent brutalement dans la seconde moitié de la décennie : 30 700 Turcs sont naturalisés sur un total de 82 000 naturalisations en 1996, contre 18 000 Turcs sur 43 000 naturalisations en 1993. *La Lettre de la citoyenneté*, n°11, septembre-octobre 1994 et n°29, septembre-octobre 1997.

double nationalité. La majorité du Parti libéral a voté avec les partenaires de la coalition gouvernementale, CDU-CSU (Parti chrétien-démocrate - Union chrétienne-sociale), contre ces propositions, Helmut Kohl prévoyant que «Si nous céditions aujourd'hui face à la Turquie sur la question de la double nationalité, nous aurions rapidement non plus trois millions, mais quatre, cinq ou six millions de Turcs dans notre pays»<sup>33</sup>.

Mais pour la première fois, le 14 octobre 1998, la majorité SPD-*Die Grünen* s'accorde sur une réforme de la pratique du *jus sanguinis*<sup>34</sup>, dont le projet de loi est présenté le 13 janvier 1999 à Bonn. La principale innovation est que les candidats au passeport allemand ne seraient plus contraints d'abandonner leur nationalité précédente<sup>35</sup>. Pourtant, c'est un autre projet qui est adopté le 13 avril 1999 par le *Bundestag* et qui doit entrer en vigueur au 1er janvier 2000. Contrainte de faire marche arrière face à l'opposition libérale, la gauche allemande abandonne le principe de la double nationalité, même si celle-ci existe dans les faits<sup>36</sup>. Les naturalisations sont néanmoins facilitées, les étrangers pouvant demander la nationalité allemande après huit années de présence en Allemagne et non plus quinze (cinq années pour les mineurs), à condition notamment de parler allemand et d'être intégré économiquement à la société d'accueil<sup>37</sup>. Toutefois, l'abandon de la nationalité étrangère ne sera pas exigé si celui-ci nécessite des démarches ou des efforts hors de proportion ou si les conséquences financières sont trop lourdes pour le candidat à la naturalisation. Mais surtout, droit du sol et droit du sang sont pour la première fois amenés à cohabiter dans la législation allemande. Les enfants d'étrangers

---

<sup>33</sup> - Cité dans *La Lettre de la Citoyenneté*, n°30, novembre-décembre 1997.

<sup>34</sup> - Il est significatif que cet accord intervienne le jour même des adieux d'Helmut Kohl à la chancellerie. Dans les mois qui suivent, la CDU est d'ailleurs amenée se repositionner quant à la réforme du Code sur la nationalité, la critiquant tout en s'efforçant de s'éloigner des positions extrémistes de droite (cf note suivante). La CDU d'après Kohl se voit contrainte d'évoluer, en acceptant progressivement la réalité d'une société multiculturelle et que l'Allemagne n'est pas, contrairement aux convictions de l'ancien chancelier, une terre exclusivement chrétienne.

<sup>35</sup> - L'acceptation de la double nationalité est violemment contestée par le Parti chrétien-démocrate (CDU) et son alliée, l'Union chrétienne-sociale (CSU) de Bavière, qui s'entendent au moment du dépôt du projet de loi sur le texte commun d'une pétition à laquelle se joignent les trois partis d'extrême-droite (*Republikaner, Deutsche Volkunion, Nationaldemokratische Partei Deutschland*). La CSU affirme que la double nationalité va entraîner la création de ghettos islamiques, une envolée de la criminalité et l'arrivée de partis musulmans et turcs au Bundestag. La CDU affirme néanmoins son malaise devant les enchères xénophobes de la CSU dont le chef, Edmund Stoiber, a repris à son compte la plupart des thèmes développés naguère par Franz Schönhuber, ex-Waffen SS aujourd'hui *Republikaner*.

<sup>36</sup> - Aucune statistique officielle ne semble exister sur l'acquisition de fait de la double nationalité en Allemagne. Néanmoins, on estime que fin 1993, 1,2 million de personnes en bénéficiait, principalement des enfants de couples mixtes, des *Aussiedler* et des réfugiés politiques. En 1991, sur 3 502 Turcs ayant pris la nationalité allemande, environ 70% (2 366) ont repris ensuite leur passeport d'origine en contournant astucieusement les législations. Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, Thèse de Science Politique, ss dir Rémy Leveau, IEP de Paris, 1997 : 149-150 (l'auteur y livre également le témoignage de deux migrants de Turquie syndicalistes en Allemagne et bi-nationaux).

<sup>37</sup> - *Le Monde*, 18.03.99. Cette nouvelle disposition réforme celle mise en place par la loi du 1er janvier 1991, qui avait néanmoins représenté un premier pas dans l'accès à la naturalisation, facilitant l'accès des jeunes générations nées ou ayant été scolarisées en Allemagne.

nés en Allemagne obtiendront automatiquement un passeport allemand à la naissance si l'un de leurs parents est déjà né en Allemagne, s'il dispose d'un titre de séjour depuis huit ans au minimum ou d'un titre de séjour illimité depuis au moins trois ans. Celui-ci leur sera toutefois retiré si, à 23 ans, ils n'ont pas renoncé à la nationalité étrangère de leurs parents.

L'enjeu essentiel de la réforme est bien entendu l'intégration des deux millions de Turcs, dont 1,4 million réside en Allemagne depuis plus de huit ans<sup>38</sup>. L'Allemagne connaîtrait en abandonnant le "droit du sang" une véritable révolution de société, passant de la nation ethnique à la nation citoyenne. Jusqu'alors, l'existence d'un peuple allemand justifiait la prétention de la République fédérale à représenter l'ensemble des Allemands, qu'ils vivent à l'Est ou à l'Ouest, et l'idée qu'il existait une seule nation appelée un jour à se réunifier. La libéralisation de la législation allemande au début des années 1990 a déjà permis d'amorcer un glissement vers l'accès plus souple à la naturalisation, particulièrement pour les jeunes générations. Les demandes de naturalisation ont ainsi plus que sextuplé entre 1987 et 1997, même si les accords n'ont que triplé<sup>39</sup> et restent bien inférieurs au volume des acquisitions de la nationalité française, pour une population étrangère pourtant nettement moins importante<sup>40</sup>. La réforme du Code en vigueur interviendrait au moment où la réunification est réalisée et où les normes européennes en matière de politiques menées à l'égard des étrangers s'imposent. Elle traduirait en outre un changement de discours important, l'Allemagne reconnaissant enfin qu'elle «a connu un processus d'immigration irréversible», selon les termes de Herta Daubler-Gmelin (SPD).

Toutefois, un certain nombre de limites à l'obtention de la nationalité allemande demeurent. Outre les conditions de résidence et d'intégration socio-économique («Le ministère ne veut pas que la naturalisation fasse affluer des personnes qui ne pourront pas subvenir à leurs besoins» déclare Cem Özdemir, député *Die Grünen* d'origine kurde), le respect de la sécurité intérieure est un préalable indispensable. Les personnes ayant été condamnées à plus de neuf mois de prison ne peuvent être naturalisées. En outre, les candidats doivent signer un document affirmant leur loyauté à la Constitution et ne doivent pas participer à des activités hostiles à la démocratie et à la sécurité intérieure. Cette dernière condition tend à compromettre les naturalisations éventuelles de certains migrants de Turquie aux activités militantes, comme les Kurdes sympathisants du PKK, interdit en Allemagne depuis 1993, et les extrémistes de tout ordre : «Il est clair qu'un islamiste, un

---

<sup>38</sup> - *Le Monde*, 16.10.98.

<sup>39</sup> - *La Lettre de la citoyenneté*, n°23, septembre-octobre 1996 ; *Le Monde*, 16.10.98.

<sup>40</sup> - 86 000 naturalisations en 1997 en Allemagne pour une population étrangère de 7,3 millions, contre 110 000 naturalisations en 1996 en France pour une population étrangère de 3,6 millions. *Le Monde*, 16.10.98.

nationaliste turc ou un militant actif du PKK ne pourront pas devenir allemands» confirme Cem Özdemir<sup>41</sup>.

### *L'enseignement de la langue, de la culture et de la religion*

En toute logique propre à leur politique d'immigration, certains pays hôtes, comme l'Allemagne et les Pays-Bas, incluent dans leur système d'éducation des cours réservés aux élèves issus de l'immigration de Turquie afin de leur enseigner la culture et la langue de leurs parents. Cette politique s'accorde tout à fait avec l'idée que ni l'Allemagne ni les Pays-Bas ne se considèrent comme des pays d'immigration, que les travailleurs immigrés ne sont que des invités de passage et, par conséquent, il est normal que leurs enfants se souviennent d'une culture et d'une langue qu'ils vont bientôt pratiquer, de retour en Turquie. Malheureusement, cette politique semble totalement contradictoire : tout en permettant le regroupement familial - qui implique une implantation du travailleur immigré et de sa famille sur le territoire hôte - ces pays d'accueil cultivent la nostalgie de la Turquie, si nostalgie il y a pour ces enfants souvent coupés de leur pays d'origine. En outre, cela s'ajoute à une situation déjà confuse : les minorités ethnico-culturelles immigrées de Turquie ressentent la plupart du temps cette politique d'éducation comme un processus de turquification supplémentaire, engagé cette fois par des pays qui devraient pour le moins rester neutres en la matière. Cette situation traduit bien le manque de connaissance de la société turque par les États européens qui refusent toujours de voir que les Turcs ne sont pas les seuls habitants de la Turquie. Elle traduit parallèlement un accord tacite de la part de ces États, et principalement de l'Allemagne, qui consiste à se ranger du côté de la version officielle turque. En France, l'introduction de l'enseignement des langues et cultures d'origine (ELCO) commence dans les écoles primaires en 1973. Ce programme est renforcé par une circulaire du 13 avril 1983, qui prévoit la présence d'enseignants étrangers chargés de donner aux enfants de migrants, à l'intérieur ou en dehors des horaires scolaires, une connaissance de la langue et de la culture d'«origine». Il semble fondé sur l'intention de maintenir les liens des enfants avec le pays d'origine de leurs parents et d'autoriser leur «retour». Rapportées aux populations ciblées, les élèves des ELCO sont plus nombreux parmi ceux issus de l'immigration turque que parmi les autres migrants et les cours assurés par la Turquie ne cessent d'augmenter tout au long de la décennie 1980<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> - Les deux citations de Cem Özdemir sont issues du journal *Le Monde*, 14.01.99.

<sup>42</sup> - Les ELCO concernent en 1989-90 55% des enfants d'ascendance turque contre 25% de ceux d'ascendance marocaine et 20% de ceux d'ascendance algérienne et tunisienne. Les cours assurés par la Turquie passent de 8 500 élèves en 1982-83 à 14 780 en 1984-85, puis continuent de croître lentement pour atteindre 15 600 élèves (21 500 selon la Turquie) en 1992-93. Françoise Lorcerie, "L'Islam dans les cours de "langue et culture d'origine" : le procès", *Revue européenne des migrations internationales*, 10 (2), 1994 : 11.

L'évolution est identique dans les autres pays d'accueil qui reçoivent des instituteurs turcs, formés en Turquie, présents en Europe pour une durée volontairement limitée à quelques années, et chargés d'enseigner la langue, l'histoire et la géographie turques aux enfants issus de l'immigration. Or le problème principal résulte du fait que ces cours sont cadrés par des instructions pédagogiques données par le pays d'origine, celles-ci étant relayées par des inspecteurs pédagogiques détachés auprès des consulats. Les supports pédagogiques utilisés, riche collection de manuels et de livrets d'histoire illustrés, sont importés de Turquie et donc fortement imprégnés du nationalisme moderniste de Mustafa Kemal. La morale civique clôt chaque leçon, citant une phrase célèbre d'Atatürk. En outre, les ententes bilatérales entre États ne tiennent pas compte de la diversité linguistique. Le processus d'identification des minorités nationales et/ou religieuses est rendu problématique dans la mesure où leur particularité n'est pas davantage reconnue par les institutions nationales en Europe qu'en Turquie. Seul le turc est reconnu dans les programmes d'enseignement public. Les pays d'accueil ne font que reproduire *de facto* le modèle imposé par l'État turc. Par ailleurs, le rôle politique de certains instituteurs est parfois trop influent, créant d'importantes dissensions. Des clivages idéologiques ou religieux sont régulièrement à l'origine de haines voire, plus rarement, de règlements de comptes entre familles d'origine ethnico-culturelle ou religieuses différentes. Un autre problème majeur réside dans la quasi absence de relation entre l'enseignant turc et l'école et la société des pays d'accueil. Ces intervenants du pays d'origine ne parlent pratiquement pas ou peu la langue du pays d'accueil et s'intègrent difficilement dans le milieu scolaire de l'enfant. De surcroît, aucun dialogue ni aucun lien n'est recherché entre le personnel enseignant turc et du pays d'accueil<sup>43</sup>.

L'Islam est traité par les instituteurs turcs en Europe comme un élément du référent national. Si les grandes lignes de la philosophie islamique sont abordés, aucune référence n'est faite à la geste musulmane ni aux rituels du culte, les instituteurs laïcs laissant ce rôle aux imams fonctionnaires de l'État turc envoyés eux aussi en Europe. Face au nombre conséquent d'enfants musulmans dans ses écoles (la moitié des élèves étrangers dans les écoles allemandes sont musulmans, dont plus de 400 000 enfants "turcs"), l'Allemagne prend, la première, conscience de la nécessité d'un enseignement religieux islamique facultatif. Des projets pilotes débutent d'abord dans quelques *Länder* en Bavière, à Hambourg, dans le Hesse et en Rhénanie-du-Nord-Westphalie. Cependant, ils se heurtent à des difficultés, notamment concernant la légitimité et la reconnaissance d'une telle initiative - à la fois par les Allemands et par les immigrés - et la possibilité effective de

---

<sup>43</sup> - Voir les travaux de Gaye (Petek) Şalom, dont "La course d'obstacles des jeunes issus de l'immigration turque", *Migrants formation*, "Asiatiques, Turcs : deux communautés multiples", n° 101, juin 1995 : 153-167. Les inspecteurs de l'Éducation nationale en France rapportent également les relations froides voire conflictuelles entre maîtres français et turcs : Françoise Lorcerie, "L'Islam dans les cours de "langue et culture d'origine" : le procès", op. cit. : 17.

pratiquer sa foi dans un pays chrétien. Si une telle initiative est longtemps impensable en France (elle demeure contraire à la politique d'assimilation, puis d'intégration des immigrés et de leurs familles, voulue par les autorités, ainsi qu'à la nature laïque du régime), elle s'impose avec l'installation définitive des migrants de Turquie. Dans tous les pays d'accueil, des imams sont envoyés par l'État turc afin d'inculquer les principes coraniques aux enfants. En réalité, il s'agit d'une façon de "récupérer" l'Islam de l'immigration et de présenter un Islam officiel éloigné de celui des groupes confrériques ainsi que de toute action politique. Rattachés au bureau des Affaires Religieuses dépendant du *Diyanet*, ces imams accrédités par l'État turc sont regroupés sous la bannière de l'association DİTİB (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*, Union turque islamiste du bureau des Affaires Religieuses) qui entre en compétition avec les associations islamiques turques implantées sur le terrain de l'immigration.

Face aux enseignements tournés vers une (ré)insertion désormais improbable dans le pays d'origine, sont apparues les problématiques du multiculturalisme<sup>44</sup> auxquelles ont succédé les recherches sur l'interculturalité. Par ailleurs, un plus grand engagement politique et la prise de conscience d'une identité autre que nationale ou religieuse dominante orientent les activités des militants. Les discours sur la différence et la démocratie alimentés par les partis pris sur le multiculturalisme servent d'arguments contre la politique menée en Turquie et légitiment la mobilisation politique en Turquie comme en exil.

---

<sup>44</sup> - Michel Wieviorka (éd.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte/Poche, 1997, 319 p.

### **2.1.2 - L'insertion des migrants de Turquie : segmentation interne contre cohésion externe**

Nous avons observé que les données relatives aux migrants de Turquie ne sont pas sécables par groupe ethnico-culturel. Les statistiques indiquent des chiffres pour la population turque totale, sans distinction de référence culturelle ou religieuse. Les populations chrétiennes et juive de Turquie pourtant, s'insèrent parfois dans des réseaux qui préexistent à l'émigration contemporaine. Juifs et Arméniens peuvent rejoindre les diasporas déjà formées. Cependant, les autres groupes se confondent et leur parcours professionnel et d'insertion demeure identique. Turcs, Kurdes et parfois Arméniens entretiennent des relations économiques et leurs territoires se recoupent en immigration. Les nombreuses rivalités internes contribuent cependant à renforcer les frontières qui les séparent des sociétés d'accueil.

#### **L'insertion économique**

Mis à part en Allemagne où l'immigration de Turquie est plus précoce, les personnes en âge d'envisager une retraite, sont encore peu nombreuses. Les immigrés de Turquie sont principalement des travailleurs - moins souvent des travailleuses, même si encore une fois la situation est moins tranchée en Allemagne. Nous avons vu que l'Allemagne a recruté beaucoup de travailleurs qualifiés, tandis que les autres pays européens accueillent une part importante de ruraux pas ou peu formés au travail industriel. Selon l'INSEE, 80% des travailleurs turcs en France n'ont aucune qualification professionnelle.

Si jusqu'au début des années 1970, les accords bilatéraux entre la Turquie et les pays d'Europe ont permis à des entreprises européennes de recruter directement en Turquie des jeunes hommes parmi les mieux qualifiés, l'arrêt officiel de l'immigration met fin à ce système. L'arrivée des réfugiés anatoliens, venant d'un milieu rural ou nouvellement urbain, ajoutée à celle des clandestins, qui ne peuvent accepter que des emplois sans qualification, a largement fait baisser le taux moyen de qualification professionnelle. En outre, il arrive que ces migrants soient analphabètes ; bien que le taux d'analphabétisme ait chuté de moitié en Turquie en trente ans, il est encore de 32,5% en 1980 et plus important dans les campagnes que dans les villes (40,5% contre 22,5%)<sup>1</sup>. Or les migrants de Turquie, s'ils ont souvent subi l'exode rural, ont pour beaucoup été scolarisés dans les campagnes anatoliennes et n'ont donc reçu, *a fortiori* lorsqu'il s'agit des femmes, qu'un enseignement très rudimentaire. Bien que les exilés politiques

---

<sup>1</sup> - Marcel Bazin, "Les disparités régionales en Turquie", in Altan Gökalp (éd.). - *La Turquie en transition. Disparités, identités, pouvoirs*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1986 : 36.

bénéficient d'un niveau d'instruction relativement élevé, ils ne pèsent pas assez lourd dans la balance des statistiques pour inverser la tendance. Souvent encouragée par le volontarisme des jeunes issus de l'immigration, une dynamique nouvelle prend forme depuis les deux dernières décennies. Cependant, le chômage frappe plus volontiers ces migrants que les nationaux européens.

### *Le chômage*

La situation de l'emploi est particulièrement préoccupante pour les migrants de Turquie, y compris pour leurs enfants qui, en Allemagne surtout, n'ont pas ou peu accès à des formations qualifiantes. Le chômage des migrants est dans tous les pays d'accueil plus élevé que celui des populations autochtones. En France, il est plus fort parmi les travailleurs de Turquie que parmi les autres populations immigrées : il dépasse les 20% pour les hommes et avoisine les 30% pour les femmes. Nombreux dans les secteurs du bâtiment, des travaux publics et de l'industrie automobile, ceux-ci ont subi les fortes vagues de licenciements qui ont frappé ces secteurs à la fin des années 1970, auxquels ils furent particulièrement exposés du fait de leur faible niveau de qualification.

Le chômage toujours croissant est un phénomène qui touche l'ensemble des générations d'âge de migrants de Turquie. Les instituts de formation continue sont encore trop peu nombreux en Turquie et dans les pays d'accueil, les migrants bénéficient rarement de stages professionnels, sauf dans quelques grandes villes, surtout dans la Ruhr et à Berlin. Il existe pourtant chez ces migrants une forte demande de formation continue, de recyclage et de perfectionnement, observée aussi bien par les associations que par les agences pour l'emploi des pays d'accueil. Pour les femmes, l'accès à des cours de langue peut motiver leur insertion professionnelle et économique. Mais les migrants subissent généralement la discrimination dans l'entreprise. Les procédures d'accès à la formation leur sont longtemps restées massivement fermées ; en France par exemple, la formation professionnelle continue est de préférence accordée aux salariés français (en 1978, 19% des travailleurs français ont bénéficié de stages contre 8% de travailleurs immigrés<sup>2</sup>) et la formation linguistique est nettement inférieure aux besoins. Les classiques cours d'alphabétisation sont même jugés insuffisants pour les migrants de Turquie qui, en France et au Benelux surtout, sont originaires de régions et de milieux défavorisés, et leur niveau est considéré comme inférieur aux stages de pré-formation. Les migrants sont d'autant moins incités à demander l'accès à une formation qu'ils n'en obtiennent aucune reconnaissance sous forme d'amélioration de leur qualification ou de

---

<sup>2</sup> - René Gallissot, Nadir Boumaza et Ghislaine Clément, *Ces migrants qui font le prolétariat*, Paris, Méridiens Klincksieck, "Réponses sociologiques", 1994 : 129.



promotion professionnelle<sup>3</sup>. Face à cette situation, certains d'entre eux ont pris des initiatives, créant en Allemagne des centres de formation destinés aux migrants (*Bildungswerk für Immigrantenfürsorge*, Institut de formation pour immigrants ; Association des commerçants germano-turcs) qui sont reconnus par les autorités locales.

Longtemps, les travailleurs de Turquie, et surtout les primo-arrivants, ne s'identifient pas à leur statut de travailleur de la même manière que le fait un travailleur occidental. La notion de "société relationnelle" requiert davantage de sens - notamment chez les Kurdes, nous le verrons - en privilégiant comme critères de reconnaissance sociale l'appartenance à un groupe familial et non la fonction, le métier. Cela tient en grande partie à leur milieu d'origine qui a longtemps privilégié la filiation plutôt que la fonction. Pendant l'Empire ottoman, les noms de famille n'existaient pas et l'on se présentait par exemple en annonçant "Mehmet, fils de Ahmet". La majeure partie de la population étant rurale et évoluant de ce fait dans un espace relativement restreint et surtout connu, cette définition de l'identité ne posait pas de problème. La pratique était largement identique dans le Maghreb précolonial ou même dans la France préindustrielle<sup>4</sup>. Avec l'avènement de la République, les Turcs ont dû choisir un nom de famille. Beaucoup ont alors tout naturellement perpétué la notion de filiation, en se dénommant, pour conserver notre exemple, Mehmet Ahmetoğlu (le suffixe "oğlu" signifiant "fils de", comme le préfixe "ben" en arabe). Mustafa Kemal est honoré du surnom Atatürk, le "père des Turcs", par la Grande Assemblée nationale turque. On pourrait multiplier les exemples, y compris chez les minorités de Turquie ; ainsi, Abdullah Ocalan, chef du PKK (Parti des travailleurs du Kurdistan), est-il surnommé Apo, soit "oncle" en kurmanci, pour des raisons cette fois d'appartenance politique. En Occident, l'importance des valeurs familiales traditionnelles n'est plus aussi prédominante. Les révolutions industrielles ont apporté de nouvelles valeurs, dans le sens de changements de repères culturels et de formes de solidarité. Les aspirations individuelles sont légitimées et transforment de ce fait les relations sociales interindividuelles, les normes et aussi parfois les règles de la société. Avec les révolutions industrielles, s'ouvre aussi notamment l'ère du travail, ou plutôt de la valeur travail. Le travail, lié à la qualification, devient le moyen d'ascension sociale par excellence. L'exode rural, l'installation dans les villes et le travail féminin conduisent lentement à l'éclatement de la famille qui, d'élargie, devient nucléaire ou monoparentale. Bien qu'étant un pays industriel, la Turquie n'a pas oublié les valeurs familiales qui font d'ailleurs la fierté de l'ensemble des pays musulmans. La ruralité, voire la rurbanité d'une partie non négligeable de la population (surtout dans le sud-est du

---

<sup>3</sup> - Isabelle Rigoni, *L'étranger dans la cité. L'intégration par le politique*, Mémoire de maîtrise de Science Politique sous la direction de Pierre Cours Salies, Université Paris 8, 1994 : 46-47.

<sup>4</sup> - Gérard Noiriel, *Population, immigration et identité nationale en France. XIXe-XXe siècle*, Paris, Hachette, 1992, 190 p.

pays), combinées au traditionnalisme d'une société patriarcale, font de la famille un refuge toujours possible. Ainsi, l'absence d'un emploi ne signifie pas, chez un Turc, la perte de toute existence sociale comme chez un Français ; le cas échéant, il se déclarera plutôt "inactif" que "chômeur". Mais ne nous y trompons pas : les conséquences psychologiques, si elles ne prennent pas toujours la même forme, n'en sont pas moins importantes, au contraire. La perte d'un emploi et *a fortiori* une période de chômage longue signifie pour l'immigré de Turquie - comme pour tout immigré - la faillite du projet de départ et d'émigration. Comment revenir chez soi les mains vides alors que tous, immigrés les premiers, ont toujours alimenté le fantasme de l'Europe pays de cocagne ? Une proportion importante d'immigrés de Turquie ont, pour tenter de sauver la face ou plus simplement parce que cette aide coïncidait avec leur projet de retour, accepté une aide au retour.

### ***Le retour : un mythe ?***

Jusqu'en 1980, malgré la proportion des entrées à titre familial, notamment en France, les projets et la préparation pour le retour définitif constituent une tendance forte. Après 1980 au contraire, la prolongation du séjour jusqu'à la retraite ou jusqu'à l'assurance de l'avenir des enfants, devient une attitude de plus en plus courante. En dépit du durcissement de la crise des secteurs de l'industrie automobile et de la métallurgie, les migrants de Turquie montrent une faible tendance de retour au pays par rapport aux autres chaînes migratoires, tels les Algériens, les Portugais et les Marocains en France ou en Belgique. Cela paraît être davantage lié à des motifs personnels et politiques avec le durcissement de la situation politique et économique en Turquie, qu'à une intégration dans les sociétés d'accueil qui reste parfois difficilement vécue.

La situation économique et politique en Turquie a des impacts très importants sur les migrants. Pour ceux issus de la paysannerie, bien que leur intégration aux sociétés d'accueil soit particulièrement difficile du fait que leur niveau de connaissance les empêche de trouver un emploi convenable ou d'acquérir une formation professionnelle, le retour n'est pas envisageable. Issus de villages où l'agriculture n'est plus rentable, ils n'ont aucune perspective d'avenir en milieu rural. Les migrants issus de l'industrie sont dans le même cas. Certains de ceux qui ont investi en Turquie ont fait faillite, l'inflation croissante et leur mauvaise connaissance du marché après une longue absence du pays étant des facteurs importants de ces échecs. Parfois aussi, leurs investissements ont été appropriés par des sociétés malhonnêtes. Quant aux intellectuels, dont le nombre s'accroît en immigration après 1980, leur retour est largement conditionné par les changements politiques en Turquie dont l'espoir demeure faible.

### Sorties des migrants de Turquie par pays d'accueil (1983-96) (en milliers)

	Allemagne	Belgique	Danemark	Pays-Bas	Suède	Suisse
1983	100,4	-	-	5,6	0,2	3,8
1984	213,5	1,3	-	6,2	0,2	2,9
1985	60,6	1,2	-	5,1	0,2	2,7
1986	51,9	1,3	-	5,2	0,2	2,5
1987	45,7	1,3	-	3,8	0,1	2,7
1988	39,9	1,1	-	3,5	0,1	2,6
1989	37,7	0,7	-	3,0	0,1	2,5
1990	35,1	0,6	0,1	2,3	0,1	2,6
1991	36,1	0,7	0,2	1,7	0,1	2,7
1992	40,3	0,6	0,2	1,8	0,1	2,9
1993	45,5	0,6	0,2	1,7	0,1	3,0
1994	46,4	0,8	0,2	1,6	0,2	3,0
1995	43,2	0,6	0,2	1,6	0,1	2,7
1996	43,5	0,5	-	1,5	0,2	2,5

Source : Tableau réalisé d'après les données des rapports annuels du SOPEMI (Système d'observation permanente des migrations), *Tendances des migrations internationales*, Paris, OCDE.

Pourtant, les travailleurs de Turquie ont parfois été enclins à envisager les aides au retour comme une solution acceptable, à l'issue d'un licenciement économique par exemple. En France notamment, les migrants de Turquie sont majoritaires dans ce type de demandes, représentant 24,9% des allocataires en 1989 et 33,8% en 1990<sup>5</sup>. D'une initiative d'abord masculine, elle devient une tentative familiale avec la hausse des licenciements dans l'automobile (Citroën et Peugeot). En RFA, la période d'application de la loi d'encouragement au retour entre 1983 et 1985 qui offrait 10 000 DM aux candidats, incite un nombre conséquent de migrants à rentrer au pays<sup>6</sup>. La plupart des retours ont néanmoins été déçus. L'inflation galopante de l'économie turque a souvent eu raison des fonds rapatriés d'Europe qui sont entièrement dilapidés avant même l'ouverture du commerce rêvé. De plus, le retour s'avère désastreux pour les enfants, souvent peu capables de s'adapter à la société d'origine de leurs parents. Nous avons pu recueillir à diverses reprises et dans plusieurs régions de Turquie, les témoignages d'enfants issus de l'immigration de retour pour une simple période estivale, qui se plaignaient des conditions de vie plus difficiles qu'en Europe - *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'y vivre.

<sup>5</sup> - Gaye Petek Şalom, "Politique française d'immigration et population immigrée originaire de Turquie", *CEMOTI*, "L'immigration turque en France et en Allemagne", n°13, janvier-mai 1992 : 35.

<sup>6</sup> - Cf l'étude de Ali Gitmez, "Human Aspects in International Work Emigration and Return : The Turkish Context", in Paul Dumont, Alain Jund et Stéphane de Tapia (éd.), *Les enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, op. cit. : 65-90.

## Retour des migrants d'Allemagne vers la Turquie, par âge et par sexe (1974-1995)

	Total			<18			18-25			25-50			50-65			>65		
	Total	H	F	Total	H	F	Total	H	F	Total	H	F	Total	H	F	Total	H	F
1974	110 825	74 521	36 304	43 643	28 983	14 660	16 372	10 554	5 818	47 566	33 602	13 964	2 490	1 182	1 308	754	200	554
1975	148 476	95 493	52 983	58 668	37 938	20 730	18 355	10 391	7 964	67 226	45 309	21 917	3 114	1 549	1 565	1 113	306	807
1976	130 354	79 577	50 777	61 590	38 878	22 712	11 897	5 937	5 960	52 210	32 761	19 449	3 437	1 627	1 810	1 220	374	846
1977	113 531	67 641	45 890	61 157	38 470	22 687	9 178	4 740	4 438	38 334	22 395	15 939	3 416	1 586	1 830	1 446	450	996
1978	88 080	53 333	34 747	44 644	28 898	15 746	8 769	5 105	3 664	29 616	17 185	12 431	3 565	1 666	1 899	1 486	479	1 007
1979	66 256	41 228	25 028	31 349	20 211	11 138	8 143	5 509	2 634	21 826	13 518	8 308	3 303	1 480	1 823	1 635	510	1 125
1980	70 583	49 713	20 870	23 186	14 790	8 396	13 355	10 729	2 626	28 834	22 005	6 829	3 506	1 588	1 918	1 702	601	1 104
1981	70 905	49 160	21 745	24 428	15 631	8 797	12 035	9 126	2 909	29 255	22 082	7 173	3 700	1 828	1 862	1 487	483	1 004
1982	86 852	58 272	28 580	35 534	22 893	12 641	13 435	9 153	4 252	32 723	23 486	9 237	4 127	2 364	1 763	1 033	376	657
1983	100 388	61 579	38 809	44 851	27 188	17 663	14 240	8 467	5 773	34 522	21 957	12 565	5 940	3 648	2 292	835	319	516
1984	213 469	122 769	90 700	83 720	46 323	37 397	17 985	8 528	9 457	93 801	55 409	38 392	16 954	12 093	4 861	1 009	416	593
1985	60 641	34 363	26 278	25 666	14 256	11 140	9 418	4 682	4 736	10 930	11 433	7 697	5 527	3 360	2 167	900	362	538
1986	51 934	29 243	22 691	20 148	11 092	9 056	9 050	4 330	4 720	16 559	10 281	6 278	5 274	3 172	2 102	903	368	535
1987	45 726	25 266	20 460	17 098	9 300	7 798	8 191	3 713	4 478	14 366	8 944	5 422	5 060	2 920	2 140	1 011	389	622
1988	40 504	23 131	17 373	13 677	7 412	6 265	7 692	3 872	3 820	13 369	8 674	4 695	4 816	2 791	2 025	950	382	568
1989	38 115	22 567	15 548	11 243	5 990	5 253	7 547	4 225	3 322	13 325	9 018	4 307	4 910	2 885	2 025	1 090	449	641
1990	35 635	21 522	14 113	9 514	5 070	4 444	7 268	4 295	2 973	12 895	8 966	3 929	4 829	2 747	2 082	1 129	444	685
1991	36 741	23 012	13 729	8 648	4 617	4 031	7 542	4 704	2 838	14 320	10 276	4 044	4 988	2 875	2 113	1 243	540	703
1992	40 727	25 634	13 079	9 145	4 856	4 289	7 642	4 808	2 834	16 081	11 528	4 553	6 392	3 870	2 522	1 467	572	895
1993	46 642	20 207	16 435	10 625	5 784	4 841	8 383	6 399	1 984	18 977	13 874	5 103	7 119	4 448	2 671	1 638	692	946
1994	47 378	30 822	16 556	10 230	5 383	4 847	8 225	5 225	3 000	20 142	14 944	5 198	7 185	4 535	2 650	1 588	735	853
1995	44 366	28 878	15 448	8 896	4 672	4 224	7 775	4 947	2 828	19 263	14 478	4 785	6 644	4 006	2 638	1 788	773	1 015

Source : Türkiye Araştırmalar Merkezi, Federal İstatistik Dairesi, Ankara.

La tendance générale est donc de prolonger indéfiniment les séjours en Europe. La pression de la crise économique ou la perspective d'un enracinement dans l'exil pour les réfugiés politiques conduit un nombre de plus en plus important de migrants à demander leur naturalisation. Si la grande majorité n'abandonne pas l'idée d'un retour éventuel, peu d'entre eux continuent d'envoyer leur argent à la famille restée en Turquie, dont les membres les plus proches ont souvent bénéficié du regroupement familial. En 1974, le revenu annuel d'un villageois de Turquie revenait à près d'un cinquième de ce que gagnait un immigré. Les nouvelles ressources étaient alors utilisées pour moitié en dépenses dans le pays d'émigration, et pour l'autre moitié en épargne réalisée tenue en disponibilité et en envoi de fonds. Pour les migrants, épargner et économiser sont deux actions distinctes. L'épargne correspond à un projet personnel et la somme épargnée n'est pas utilisée dans le court terme. Économiser revient en revanche à consacrer une quantité d'argent à la réalisation d'un projet quasi immédiat. L'argent envoyé à la famille pendant de nombreuses années peut ainsi servir en partie à financer des acquisitions agricoles ou immobilières, ou encore à financer ou améliorer le logement : rien de tout cela n'est compté ordinairement par les migrants comme de l'épargne<sup>7</sup>. Mais à mesure que l'immigration dure, les envois de fonds diminuent. Le regroupement familial induit des dépenses supplémentaires et il revient plus cher au travailleur immigré de nourrir sa famille dans le pays hôte que lorsqu'elle se trouvait encore en Turquie. Lorsque le mouvement migratoire se solde par une augmentation de la proportion des inactifs, les envois de fonds chutent. Non seulement il est plus difficile d'économiser mais le départ de la famille ôte une raison à l'envoi de liquidités. En 1985, les familles ne parviennent plus à épargner et économiser qu'un quart de leurs revenus (sauf en Suisse et en Australie)<sup>8</sup>. Sur ce quart, seulement un cinquième est envoyé à la famille tandis que les quatre cinquièmes sont placés dans des banques (des pays hôtes mais aussi de Turquie, celles-ci pratiquant des taux de change et de placement préférentiels pour les émigrés) ou investis à terme en Turquie pour l'achat du terrain à bâtir, la construction d'une maison, d'un commerce ou parfois de terres agricoles. Plusieurs études montrent que les migrants ont une nette préférence pour les placements dans le tertiaire (commerce, transport) et l'immobilier plutôt que dans

---

<sup>7</sup> - Roger Establet, *Migrations des travailleurs. L'expérience du retour. Le cas Turquie-France-Turquie*, Université de Provence, Département de Sociologie, Compte-rendu de fin d'opération d'une recherche financée par le ministère de la recherche et de l'espace, 1995, 446 p + 378 p d'annexes. Paru sous le titre *Comment peut-on être Français ? 90 ouvriers turcs racontent*, Paris, Fayard, 1997 : 389.

<sup>8</sup> - Plusieurs témoignages d'ouvriers originaires de Turquie montrent par ailleurs que les notions de régularité et de garantie dominent les représentations de la société française, où la certitude de l'avenir rend inutile l'épargne et légitimise et incite à la consommation. Le thème social de la «vie garantie» (travail, montant du salaire, retraite, allocations familiales, droit syndical, sécurité sociale, intervention de l'État en cas de faillite, etc.) demeure un fait marquant pour tous les ouvriers interrogés. Roger Establet, *Comment peut-on être Français ? 90 ouvriers turcs racontent*, op. cit. : 369 et 432.

l'industrialisation de la Turquie<sup>9</sup>. Les investissements prennent des voies très classiques : en ville, le commerce et le transport (surtout dans le Nord-Est et le Sud-Ouest) ; à la campagne, l'acquisition de terres et la mécanisation des exploitations (principalement à l'Est et au Sud). Le mouvement migratoire n'engendre pas une mobilité sociale et professionnelle considérable : les métiers exercés au retour demeurent largement traditionnels. Toutefois, les migrants sont généralement peu enclins à se réinsérer dans l'industrie et préfèrent investir dans le secteur tertiaire ou dans l'immobilier.

**Envois de fonds des migrants de Turquie (1987-98) (millions de dollars)**

Années	Envois de fonds	Variation / année précédente
1987	2 102	-
1988	1 865	- 11,3 %
1989	3 138	+ 68,3 %
1990	3 325	+ 6,0 %
1991	2 901	- 12,8 %
1992	3 074	+ 6,0 %
1993	2 963	- 3,6 %
1994	2 664	- 10,1 %
1995	3 365	+ 26,3 %
1996	3 590	+ 6,7 %
1997	4 229	+ 17,8 %
1998*	2 311*	+ 39 %*

\* Les données pour 1998 ne concernent que les 6 premiers mois (janvier-juin).

Source : T.C. Başbakanlık, *Temel Ekonomik Göstergeler (Main Economic Indicators)*, Ankara, T.C. Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı.

Les variables individuelles, à savoir la confiance en la sûreté et en la santé de l'économie turque, jouent toutefois un rôle plus important que les mesures d'incitation à l'investissement et aux retours. Parmi les pays exportateurs de main-d'œuvre, la Turquie semble être le premier à inciter les migrants à placer leur épargne vers des investissements

<sup>9</sup> - Le "non-retour à l'industrie" des migrants de Turquie a déjà été relevé en 1972 par Nermin Abadan ; il est confirmé par l'étude de Stéphane de Tapia, *L'impact régional en Turquie des investissements industriels des travailleurs émigrés*, Paris, L'Harmattan, *Varia Turcica*, XXI, 1996 : 149-150. Consulter également Roger Establet, *Comment peut-on être Français ? 90 ouvriers turcs racontent*, op. cit. ; Deniz Akagül, "Envois de fonds des travailleurs émigrés turcs : évolutions et contributions au développement économique", *CEMOTI*, "L'immigration turque en France et en Allemagne", n°13, janvier-mai 1992 : 81-93.

productifs. Outre les taux préférentiels proposés par les banques, un système de coopératives rurales financées par les travailleurs migrants (*Köy Kalkındırma Kooperatifleri*, Coopératives de développement de village) est lancé dès 1963, jusqu'à sa faillite en 1975. Il visait alors à réduire le chômage en créant des emplois, tout en préparant la réinsertion des migrants à leur retour. Parallèlement, des sociétés ouvrières (*İşçi Şirketleri*) sont créées par les migrants de Turquie en Europe et sont installées dans les régions d'origine des actionnaires les moins développées d'Anatolie. Les pouvoirs publics turcs et allemands appuient activement ces initiatives<sup>10</sup>, les uns dans le but de dynamiser les investissements productifs, les autres pour faciliter le retour des migrants. Des filiales des banques turques (Ak Bank, Pamukbank, İmar Bankası, Vakıflar Bankası, İş Bankası, Şeker Bankası) ouvrent dans les lieux de migration, dans l'optique de drainer l'épargne des immigrants destinée à des investissements en Turquie. Cependant, comme l'expérience des coopératives de village, celle des sociétés ouvrières s'avère un échec du fait du manque de formation des gestionnaires et des difficultés de l'économie turque (inflation galopante, pénuries de certains biens intermédiaires importés, etc.). Peu d'emplois sont créés en Turquie et la plupart des migrants actionnaires se voient dans l'impossibilité d'être embauchés à leur retour éventuel<sup>11</sup>. En outre, les responsables préfèrent embaucher sur place une main-d'œuvre locale disposée à accepter de plus bas salaires. Les migrants préfèrent donc ensuite largement investir leur épargne dans des biens susceptibles de leur assurer un revenu, loin des aléas de l'économie turque. En 1979 par exemple, année où l'économie turque plongea dans une crise profonde, plus de la moitié de l'épargne des migrants de Turquie resta dans les pays d'accueil. La crise en Turquie fait de l'investissement à l'étranger une valeur-refuge pouvant bénéficier à l'entrepreneuriat turc dans les pays d'immigration.

À côté des effets dissuasifs des échecs des coopératives villageoises et des sociétés ouvrières, l'influence de l'héritage culturel incite les épargnants à se méfier des projets collectifs. Plusieurs enquêtes montrent que la plupart des migrants refusent de participer à un projet collectif et préfèrent investir individuellement. Les coopératives étaient fondées sur l'idée d'un projet utile à la communauté rurale ou villageoise, en l'occurrence sur des infrastructures de nature à élever la productivité économique locale. Or les migrants

---

<sup>10</sup> - La Turquie et la RFA signent en 1972 le traité d'Ankara qui prévoit la réintégration des migrants en Turquie. En 1974, une organisation (*Verband Türkischer Arbeitnehmergesellschaften*) constituée des migrants actionnaires des sociétés ouvrières est créée par le ministère fédéral allemand de la Coopération économique, qui espère en même temps contribuer à l'industrialisation de la Turquie rurale et susciter de nouveaux débouchés pour l'industrie allemande. En 1975, un accord germano-turc prévoit le financement d'un programme commun. Les tentatives de rentabilisation de l'épargne sont permises par les liens étroits entre la social-démocratie allemande (SPD) et le centre kémaliste turc (CHP).

<sup>11</sup> - Faruk Şen, "Les difficultés d'intégration des immigrants turcs en RFA", *CEMOTI*, "L'immigration turque en France et en Allemagne", n° 13, janvier-mai 1992 : 23.

cherchent avant tout, à travers leur participation aux coopératives, à trouver un emploi en Europe et, plus particulièrement, en Allemagne. Contrairement à l'émigration africaine notamment dont une partie importante du revenu sert à la construction d'écoles ou de mosquées dans les villages d'origine<sup>12</sup>, les immigrants de Turquie investissent plutôt pour eux et leur famille (achat d'une maison ou d'un commerce) que pour la communauté au sens large. Cette situation est d'une part due à leur culture - on connaît l'importance particulière que revêt la communauté villageoise pour les Africains tandis que les Turcs tendent à privilégier la famille élargie. Mais surtout, la structure étatique dans le pays d'origine n'est pas la même : en tant qu'État laïc, l'État turc tient à contrôler la construction des mosquées (auxquelles il fournit des imams-fonctionnaires) et a aussi une mainmise sur tout ce qui concerne l'éducation. Enfin, la situation économique est aussi très différente : alors que c'est loin d'être le cas en Afrique, le dynamisme de la Turquie est en premier lieu dû au tourisme. De ce fait, plus de la moitié des migrants de retour en Turquie choisissent le commerce. Mais l'argent économisé par les migrants est aussi de plus en plus investi dans les pays d'accueil, comme on le voit avec l'ouverture de commerces depuis une vingtaine d'années et l'achat de logements. Près de 10% des migrants de Turquie sont propriétaires de leur appartement en Allemagne au début des années 1990 (soit environ 45 000 logements : fermettes en Bavière, appartements ou maisons dans les grandes villes comme Düsseldorf, Francfort, Cologne ou Munich) et l'on observe le même phénomène en Alsace où certains migrants achètent des maisons qu'ils louent à leurs compatriotes<sup>13</sup>.

Comme en Turquie, on assiste chez les migrants à une régression du secteur industriel au profit du tertiaire. L'une des raisons essentielles est l'augmentation des petits commerces, snacks et restaurants. Au milieu des années 1990, les migrants établis à leur compte sont 40 000 en Allemagne, 3 500 en Grande-Bretagne, 3 000 en France, 2 500

---

<sup>12</sup> - Beaucoup de Maliens par exemple, ont fait et font des investissements au Mali, destinés à l'ensemble du village d'origine. En 1979, le montant des envois des Maliens de France au Mali représentait deux fois le budget de l'Etat malien... Une structure spécifique, le Haut Conseil des Maliens de l'Extérieur, s'engage à organiser la répartition des fonds au Mali. L'entretien que nous avons mené le 25 mai 1994 avec Abdoulay Doumbia [ancien Secrétaire administratif de l'ATMF (Association des Travailleurs maliens en France), ancien Animateur du RTMF (Regroupement des Travailleurs maliens en France), ancien Président de la FETRANI (Fédération des Travailleurs africains noirs immigrés), fondateur de l'AMF (Assemblée des Maliens de France)], dans le cadre de notre mémoire de maîtrise, confirme cette tendance : «Beaucoup de Maliens ont fait des investissements sociaux au Mali : ils ont créé des mosquées, des établissements scolaires, des centres de soin... Maintenant, ils arrivent à faire des coopératives agricoles : au lieu de donner de l'argent à leurs parents, ils paient directement la coopérative qui donne en échange 10 sacs ou une tonne de riz à la famille. Donc, la famille, du point de vue alimentaire est maintenant ravitaillée par les coopératives.»

<sup>13</sup> - Pour l'Allemagne, Ural Manço, "L'avenir des minorités originaires de Turquie dans l'Union européenne", in Altay et Ural Manço, *Turcs de Belgique. Identités et trajectoires d'une minorité*, Bruxelles, Info-Türk, 1992 : 240. Pour la France, André Levallois, "L'insertion résidentielle", *Hommes et migrations*, "Les Turcs en Alsace", n°1153, avril 1992 : 30-33.



aux Pays-Bas et près de 1 000 en Belgique<sup>14</sup>. Pourtant, beaucoup de migrants ne peuvent remplir les conditions réglementaires nécessaires à la création d'entreprises. La nationalité et la résidence demeurent des critères importants sinon décisifs dans cette dynamique. En Belgique notamment, le nombre d'indépendants d'origine turque devenus belges est relativement important et la naturalisation facilite grandement les démarches administratives nécessaires à la création d'entreprise. Par ailleurs, les sociétés turques fondées avec la connivence d'un prête-nom sont nombreuses, dans la mesure où la législation des pays d'accueil incite indirectement à y recourir. Ainsi en Allemagne, la délivrance du *Meisterbrief* (licence de commerçant ou d'artisan) implique la possession d'un permis de séjour illimité. Le migrant doit en outre résider en Allemagne depuis au moins 8 ans et son entreprise ne doit pas porter préjudice à l'économie locale ou nationale.

Alors que les secteurs d'activité classiques et orientés vers une population spécifiquement turque étaient privilégiés dans les années 1970 (alimentation, tailleurs, importation), les migrants et leurs enfants se tournent désormais vers un public plus diversifié (informatique, mode, voyages, édition)<sup>15</sup>. Ce phénomène prend une ampleur relativement considérable en Allemagne fédérale et ce dès le début des années 1980, les quartiers berlinois à forte concentration turque comme Kreuzberg ou Wedding par exemple, abritant nombre d'épiceries, d'agences de voyages ou même d'auto-écoles tenus par des immigrés de Turquie, ou par leurs enfants. Parallèlement, des associations communautaires de chefs d'entreprise sont mises en place dans plusieurs grandes villes d'Allemagne. Une classe d'affaires issue de l'immigration turque tend à apparaître peu à peu dans l'ensemble des pays européens<sup>16</sup>. Ahmet Eksöz, chef d'entreprise et président

---

<sup>14</sup> - Faruk Şen, "Les Turcs dans la Communauté européenne", op. cit. : 278 ; Altay Manço et Oya Akhan, "La formation d'une bourgeoisie commerçante turque en Belgique", *Revue européenne des migrations internationales*, 10 (2), 1994 : 149. Les écarts statistiques entre les différentes études s'expliquent notamment par le fait que certains auteurs prennent en compte les entrepreneurs naturalisés issus de l'immigration de Turquie.

En Allemagne, les entrepreneurs originaires de Turquie employaient en 1992, 150 000 Turcs et 75 000 Allemands, ont atteint pour la même année un chiffre d'affaires de 28 milliards de Deutschemark, ont investi 7,2 milliards de DM et ont payé un milliard de DM d'impôt ; Yasemin Karakaşoğlu, *Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch*, Opladen, Leske + Budrich (Zft), 1994 : 177 ; Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négociier l'identité*, Paris, Armand Colin, "«Références» Science politique", 1997 : 179.

<sup>15</sup> - Pour la France, voir l'enquête de Murat Vasif Erpuyan, "Entreprises issues de l'immigration turque en Alsace", in Paul Dumont, Alain Jund et Stéphane de Tapia (éd.), *Les enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, op. cit. : 213-240. Pour l'Allemagne, voir le dossier de Faruk Şen und Andreas Goldberg (Hrsg.), *Türken als Unternehmer. Eine Gesamtdarstellung und Ergebnisse neuerer Untersuchungen*, Opladen, Leske + Budrich, 1996, 144 p.

<sup>16</sup> - Voir les travaux de Véronique Manry, doctorante en sociologie à Toulouse Le Mirail (dir Alain Tarrus), associée au Gremmo (Groupe de recherches et d'études sur la Méditerranée et le Moyen-Orient) à Lyon 2, UMR 5647, qui travaille sur les activités entrepreneuriales et les réseaux des migrants turcs en France. Véronique Manry, *Commerces kurdo-turcs dans le quartier de Strasbourg-Saint-Denis : du politique et de l'économique*, DEA de Sociologie, ss dir Alain Tarrus, Université de Toulouse Le Mirail,

de la Fédération des entrepreneurs turcs de Berlin et Brandenburg, symbolise la réussite des néo-entrepreneurs. Venu en Allemagne en tant qu'étudiant, il reçoit le capital de départ de sa famille élargie et emploie aujourd'hui plus de 4 000 personnes.

Un nombre croissant d'entreprises de taille moyenne, dont certaines comptent plusieurs centaines de salariés, sont désormais issues de la migration de Turquie. La nouvelle vague d'indépendants issus de la "seconde génération" s'engage à la fois vers une diversification des secteurs, de la clientèle qui n'est plus exclusivement communautaire, et des fournisseurs pour lesquels le clientélisme tend à supplanter le communautarisme. Cette évolution est particulièrement visible dans les pays d'accueil à faible pourcentage de migrants de Turquie, comme la Belgique et les Pays-Bas. En France, l'entrepreneuriat turc augmente considérablement dans les décennies 1980-90. Alors que le nombre de commerçants et d'artisans étrangers régresse entre 1982 et 1990, et que le nombre de chefs d'entreprise progresse sensiblement, le nombre de commerçants issus de l'immigration de Turquie quintuple entre les deux dates, celui des artisans est multiplié par dix et celui des chefs d'entreprises par quatre<sup>17</sup>. Si le secteur du petit commerce et de la restauration prend de l'essor, de plus en plus de travailleurs investissent également dans des petites entreprises de textile, surtout en région parisienne. L'industrie textile est en effet très développée dans Paris et sa banlieue et brasse un éventail très large de nationalités<sup>18</sup>. À titre d'exemple, toutes populations immigrées confondues, le triangle République/Sentier/Sébastopol à Paris abriterait plus de 2 000 ateliers, dont 800 dans la seule rue du Faubourg-Saint-Denis. Si l'on en croit Riva Kastoryano, la production textile turque francilienne suffirait à habiller l'ensemble des Turcs d'Europe. Au vu de ces potentialités, on comprend dès lors le désir de tenter sa chance dans un secteur que la crise économique ne semble guère affecter. D'autant plus que l'opération ne demande qu'un investissement relativement faible pour un petit épargnant : les ouvriers peuvent travailler à domicile, les machines peuvent être achetées à crédit. Facteur non négligeable pour un travailleur immigré souvent sans qualification et qui n'a pu épargner qu'un petit pécule à force de privations. Dans d'autres cas, la frustration d'une population d'origine urbaine déjà acquise aux métiers de la confection en Turquie (ouvriers qualifiés ou entrepreneurs) peut motiver la création d'entreprises textile en exil. Toutefois, en réalisant le rêve qu'ils n'ont pu concrétiser à travers leur retour au pays, ces néo-entrepreneurs peuvent être considérés comme de véritables aventuriers. En

---

1994, 75 p. + annexes photographiques. Et aussi : Altay Manço et Oya Akhan, "La formation d'une bourgeoisie commerçante turque en Belgique", op. cit. : 149-162.

<sup>17</sup> - Les chiffres sont issus des recensements de 1982 et 1990, INSEE, sondage au 1/4. Les commerçants issus de l'immigration de Turquie passent de 172 à 968, les artisans de 328 à 3 464, et les chefs d'entreprises de 36 à 144.

<sup>18</sup> - Kenan Öztürk, "Les Turcs dans la confection à Paris", in Paul Dumont, Alain Jund et Stéphane de Tapia (éd.), *Les enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, op. cit. : 241-247.

effet, la plupart du temps employés dans le bâtiment ou ouvriers dans l'industrie textile, ils se lancent le plus souvent sans aucune formation à la gestion, bien qu'ils puissent s'adresser à des cabinets de conseil tenus aussi par des compatriotes. Ces entrepreneurs maîtrisent en outre généralement mal la législation de leur pays d'accueil, principalement lorsqu'il s'agit de droit des sociétés, les marchés et la comptabilité.

La plupart parviennent néanmoins à surmonter ces handicaps et certains migrants d'une même origine, financièrement stables, parviennent même à constituer des réseaux commerciaux transfrontaliers<sup>19</sup>. L'information nécessaire à la création et au développement des entreprises est souvent obtenue, outre les annuaires et les bureaux spécialisés, à travers les réseaux familiaux et villageois. Dans beaucoup de cas, les lieux de culte et les centres culturels associatifs permettent l'échange de conseils et d'expériences, se superposant aux chaînes commerciales. Plus largement, la dynamique entrepreneuriale en pleine expansion entraîne la création de sociétés complémentaires comme des instituts de crédit, des compagnies d'assurance et des agences immobilières à même de faciliter les nouvelles créations. Parfois enfin, les fonds peuvent être directement fournis par une organisation politique à laquelle appartient ou appartenait l'entrepreneur qui se trouve en retour redevable. L'entreprise sert à la fois de source de revenus pour cette organisation, de relais, de lieu de rencontre et fournit des emplois à d'autres réfugiés. On retrouve ce principe organisationnel dans d'autres migrations politiques, particulièrement chez les Tigres Tamouls (*Liberation Tigers of Tamil Eelam*, LTTE) originaires de Sri Lanka. Le PKK et les LTTE utilisent en effet des modes de mobilisation financière fort ressemblants. Le financement du conflit au Sri Lanka ou en Turquie par les migrants passe à la fois par la collecte de l'«impôt révolutionnaire», la vente de cassettes vidéo et le trafic de drogue<sup>20</sup>. Ces fonds sont centralisés par les structures fédératives puis confédérative, avant d'être soit réinvestis dans des commerces en Occident et de ce fait blanchis, soit redistribués auprès du parti sur le territoire d'origine, souvent par l'intermédiaire de passeurs. Par ailleurs, la vente de certains produits dans des magasins sous tutelle du PKK ou des LTTE se met en place au cours des années 1990 et s'avère très lucrative. Les Tigres ont développé en Europe les «magasins du peuple» et le PKK des centrales d'achats et autres sociétés écrans. Toutefois, l'importance du politique sur l'économique n'est en rien une caractéristique spécifique des groupes de gauche et d'autres organisations, notamment l'extrême-droite turque, le pratiquent largement.

---

<sup>19</sup> - Plusieurs associations d'entrepreneurs originaires de Turquie ont été créées, principalement en Allemagne comme l'Association des entrepreneurs turco-allemands (TIDAF) et l'Association des entrepreneurs et industriels turcs en Europe (ATIAD). Voir aussi, Altay et Ural Manço, *Turcs de Belgique. Identités et trajectoires d'une minorité*, op. cit. : 227-284.

<sup>20</sup> - Aline Angoustures et Valérie Pascal, "Diasporas et financement des conflits", in François Jean et Jean-Christophe Rufin (éd.), *Économie des guerres civiles*, Paris, Hachette, *Pluriel*, 1996 : 495-542. Isabelle Rigoni, "Nationalismes et violence politique dans l'État unitaire. Comparaison des cas des Kurdes du PKK et des Tamouls des LTTE", *CEMOTI*, à paraître.

L'émigration vers l'étranger touche proportionnellement beaucoup moins la campagne anatolienne que les autres pays du bassin méditerranéen (Grèce, Algérie, Maroc, Portugal) par la part relative qu'elle représente par rapport à la population du pays - 1/10 de la population de l'Algérie ou du Portugal contre environ 1/20 de celle de la Turquie. Mais l'importance de l'émigration devient toute autre si l'on s'en tient à des aspects économiques. Les envois de fonds sont - et surtout ont été - considérables<sup>21</sup> ; les émigrés deviennent les nouveaux maîtres de l'économie villageoise. Pourtant, ces migrants tendent de plus en plus à *investir* dans l'économie des pays d'accueil. Leur intégration économique est notamment rendue possible par l'effort de *s'investir* dans les sociétés des pays d'accueil.

### **L'insertion sociale**

L'investissement des migrants dans les pays d'accueil ne doit pas être confondu avec leur investissement dans les sociétés d'accueil. Alors que le premier fait appel à des critères économiques et politiques, le second renvoie à des critères sociaux. Si certains d'entre eux font appel aux valeurs véhiculées par les cultures d'origine et à celles produites par la modernité occidentale, d'autres sont tributaires de la politique migratoire et de la législation des pays d'accueil. L'éducation et la scolarité des jeunes issus de l'immigration de Turquie dépendent en grande partie de la politique menée par l'État d'accueil, plus encore semble-t-il que de leur origine sociale, comme nous le montre la comparaison franco-allemande. Les pratiques matrimoniales et les conditions de l'émancipation féminine demeurent pour leur part largement assujetties à la combinaison des valeurs de la société en Turquie et en Europe.

### ***Éducation et scolarité***

Un ressortissant de Turquie en Europe sur deux a moins de 20 ans. L'enjeu de la scolarisation est donc évident. Quel que soit le pays d'immigration, l'échec scolaire demeure important. Pourtant, la situation des seconde voire troisième générations diffère sensiblement selon le pays d'accueil. Et surtout selon les politiques des pays d'accueil concernant l'enseignement. Une fois de plus, l'Allemagne se distingue, entretenant chez "ses" immigrés de Turquie un échec scolaire particulièrement important : 30% des élèves originaires de Turquie terminent leur scolarité sans obtenir de qualification.

---

<sup>21</sup> - L'entrée massive de devises contribue de façon substantielle à la réduction du déficit de la balance des paiements et joue un rôle beaucoup plus important que les avantages commerciaux accordés par l'Accord d'association entre la Turquie et l'Union européenne, signé en 1963 à Ankara : lire Hasan Basri Elmas, "L'intervention du facteur «immigration» dans les relations turco-européennes", *Revue européenne des migrations internationales*, 3 (14), 1998 : 77-101 ; *Turquie-Europe. Une relation ambiguë*, Paris,

**Les élèves originaires de Turquie dans le cycle scolaire allemand (1986-1995)\***

	1986	1987	1988	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995
Primaire	3 912	3 975	3 774	3 316	3 931	4 141	4 345	4 744	5 085	5 341
Collège	136 971	138 351	140 522	137 082	137 132	131 930	129 785	132 870	142 480	155 291
Hauptschule	105 712	108 248	109 252	108 900	108 350	105 807	102 237	98 602	94 069	91 799
Realschule	20 127	23 253	25 455	27 421	28 662	29 520	30 245	30 571	30 623	30 104
Gymnasium	14 501	16 935	19 055	20 520	21 768	22 968	23 707	23 998	23 530	22 890
Gesamtschule	19 587	17 121	19 190	21 305	23 039	25 058	26 831	28 689	29 527	30 188
École professionnelle	40 790	44 275	47 229	52 303	56 464	60 539	64 851	65 892	64 104	60 445
École prof. spécialisée	7 707	8 565	9 581	10 136	10 570	11 459	12 128	13 266	14 627	15 283

\* Le système scolaire allemand connaît trois niveaux : *Hauptschule*, *Realschule* et *Gymnasium*. Il est hiérarchisé selon l'âge des élèves et propose des orientations assez rigides : chaque niveau équivaut à des perspectives professionnelles spécifiques. L'élève est généralement orienté après sa septième année de scolarité et, s'il souhaite changer d'orientation, des efforts personnels peuvent conduire à une réévaluation du niveau (cours du soir ou par correspondance, bons résultats scolaires, expérience professionnelle, etc.).

La *Hauptschule* et la *Realschule* équivalent au total à dix ans de scolarité. Toutes deux proposent des formations en alternance : la *Hauptschule* pour des professions peu qualifiées, tandis que la *Realschule* offre des qualifications plus générales et permet à l'élève d'entrer au *Gymnasium*. Le *Gymnasium* est le lycée qui prépare à l'équivalent du baccalauréat et donne droit à l'accès à la formation universitaire. D'autre part, la *Gesamtschule* est un modèle qui n'existe que dans certains *Länder* (souvent ceux qui ont longtemps été gouvernés par les sociaux-démocrates) et demeure l'exception en Allemagne. Plusieurs apprentissages y sont proposés de manière mixte.

Source : Türkiye Araştırmalar Merkezi, Federal Kültür Bakanları Konferansı, Ankara.

Au niveau scolaire proprement dit, la proportion d'écoliers fréquentant des cycles de formation courts et professionnalisants est beaucoup plus élevée chez les Turcs que chez les Allemands<sup>22</sup>.

Le désinvestissement scolaire est dû à plusieurs facteurs. D'une part, les immigrés de Turquie forment ce qui s'apparente à des ghettos, dans des quartiers particulièrement défavorisés, rejoints par toutes les populations marginales que draîne la ville. Les familles allemandes qui habitent dans ces quartiers à forte concentration turque, souvent des jeunes couples sans enfant, préfèrent déménager lorsqu'ils fondent un foyer. Plusieurs recherches sur le logement des *Gastarbeiter* montrent que la moitié des familles originaires de Turquie se concentre sur seulement 4% du territoire allemand, à savoir dans les régions industrielles de la Ruhr et dans les quartiers pauvres des grandes villes. Celui de Kreuzberg à Berlin, surnommé *Klein Istanbul* (Petit Istanbul), représente un exemple extrême où les migrants de Turquie constituent les deux tiers de la population étrangère et un cinquième de la population totale<sup>23</sup>. Cette situation se rencontre également en Belgique, bien que la concentration géographique des migrants soit moins dense<sup>24</sup>. Les enfants se retrouvent parfois dans des écoles majoritairement composées d'autres enfants issus de l'immigration où la situation socio-économique est la même pour tous. Leur mère ne parle pas ou peu l'allemand, et leur père le maîtrise imparfaitement ; aussi, les enfants communiquent-ils le plus souvent en turc dans le milieu familial. D'autre part, l'emploi du temps de ces élèves est d'autant plus chargé qu'ils reçoivent un enseignement en langue turque et en religion musulmane, dispensé par les instituteurs spécialement envoyés par l'État turc. La plupart du temps d'un niveau médiocre, ces instituteurs remplissent une mission en pays d'immigration (pas seulement en Allemagne) qui dépasse rarement quelques années, si bien que le suivi des élèves reste très insatisfaisant.

Enfin, la politique de l'enseignement en Allemagne n'encourage pas nécessairement l'intégration comme elle le fait en France ou, plus largement, la réussite sociale. Si l'on se réfère à plusieurs études, les enfants issus de l'immigration turque en Allemagne connaissent un important taux d'échec scolaire et une orientation précoce vers

---

<sup>22</sup> - Claude Hubain, *La RFA et ses immigrés*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 1987 : 28-29.

<sup>23</sup> - Ces chiffres sont issus des statistiques allemandes sur la population étrangère qui, avec d'autres études, sont cités par Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négociation l'identité*, op. cit. : 79-80.

<sup>24</sup> - Les migrants habitent de façon groupée dans les quartiers des grandes villes belges, mais cela n'implique pas qu'ils soient spatialement séparés des autres groupes (plusieurs nationalités sont représentées et les Belges sont généralement, sauf quelques cas extrêmes, numériquement majoritaires). Contrairement à d'autres pays, comme la France ou les Pays-Bas, la politique urbaine de répartition des étrangers en Belgique est longtemps inexistante. Elle apparaît avec la loi Gol de 1984 qui stipule que le ministère de la Justice peut accorder aux communes qui en font la demande, l'autorisation de refuser l'inscription des étrangers sur les registres communaux. Cf Christian Kestelhoot, "Concentration d'étrangers et population urbaine à Bruxelles", *Revue européenne des migrations internationales*, 2 (3), décembre 1986 : 151-166.

des formations professionnalisantes<sup>25</sup>. Seuls 22 000 lycéens originaires de Turquie sont recensés en Allemagne au début des années 1990, alors que l'on compte dix fois plus d'adolescents dont les parents sont Turcs. En même temps, sur un total de 90 000 étudiants étrangers, seulement 12 000 sont issus de l'immigration de Turquie, alors que celle-ci est majoritaire<sup>26</sup>.

En France, les enfants issus de l'immigration turque semblent être les plus mal lotis des enfants d'immigrés, ceux qui s'intègrent le moins au milieu scolaire et qui réussissent le moins bien dans leurs études. Sur 47 737 enfants turcs inscrits dans le primaire en 1990-91, 5,5% se trouvent en classe d'initiation, d'adaptation ou d'enseignement spécial. Le taux est plus élevé encore dans les collèges où, sur 18 049 élèves, 8,5% sont en classe d'accueil pour étrangers, CPPN ou CPA<sup>27</sup>. Peut-on pour autant parler d'échec scolaire ? Lorsque les enfants étudient dans des classes d'initiation ou d'accueil, cela signifie le plus souvent qu'ils sont arrivés en France récemment - n'oublions pas que l'immigration familiale se poursuit jusque dans les années 1990 - alors qu'ils ne parlent que le turc. Si une mise à niveau entraîne une ou deux années de retard, elle n'en demeure pas moins indispensable. D'ailleurs, les statistiques concernant la fréquentation des collèges et des lycées par les enfants des migrants de Turquie est en nette progression (respectivement +49,3% et +162% en 1990-91), ce qui conduit à relativiser les thèses les plus sombres concernant l'insertion de la seconde génération. Leur situation semble donc sensiblement meilleure qu'en Allemagne. Pourtant, les parents n'ont guère un niveau d'instruction plus élevé que celui de leurs compatriotes vivant de l'autre côté du Rhin ; seuls 24% des migrants de Turquie arrivés après l'âge de 15 ans (34% des hommes et 13% des femmes) parleraient bien le français, 16% sauraient bien l'écrire<sup>28</sup> et, selon les sources, entre 31% et 53% des chefs de ménage déclareraient ne pas savoir lire. Peu d'entre eux utilisent le français comme moyen de communication dans la sphère privée : l'étude de Michèle Tribalat confirme celle de Alec Hargreaves<sup>29</sup> en observant que seuls 5 à 7% des migrants de Turquie parlent uniquement le français à leurs enfants alors que plus de la moitié utilisent la langue maternelle.

La principale différence résulte-t-elle du système d'enseignement ? L'image de l'école française intégratrice semble mieux fonctionner que l'allemande. Pourtant, si

---

<sup>25</sup> - Thomas Faist, "States, Markets and Immigrant Minorities : Second Generation Turks in Germany and Mexican-Americans in the USA in the 1980's", *Comparative Politics*, 26 (4), July 1994 : 439-460.

<sup>26</sup> - *Cumhuriyet Hafta*, 20-26.09.91.

<sup>27</sup> - Gaye Petek Şalom, "Jeunes de l'immigration turque : stigmates de l'identité", *Migrations société*, "Immigrés de Turquie : communauté et identité", 4 (20), mars-avril 1992 : 47 ; et aussi Gaye Şalom, "La course d'obstacles des jeunes issus de l'immigration turque", *Migrants formation*, "Asiatiques, Turcs : deux communautés multiples", n°101, juin 1995 : 153-167.

<sup>28</sup> - Michèle Tribalat, *Faire France. Une enquête sur les immigrés et leurs enfants*, Paris, La Découverte, Essais, 1995 : 39-43.

<sup>29</sup> - Michèle Tribalat, *Faire France*, op. cit. : 47 ; Alec G. Hargreaves, *Immigration, 'Race' and Ethnicity in Contemporary France*, London, Routledge, 1995 : 103.

davantage de jeunes issus de l'immigration en France sortent diplômés à l'issue de leur scolarité qu'en Allemagne, les débouchés semblent moins assurés en raison du fort taux de chômage de l'ensemble des jeunes adultes. Plus encore en Belgique, le niveau de scolarisation des migrants de Turquie est beaucoup plus bas que celui de n'importe quel autre groupe national, plus bas aussi que celui de leurs compatriotes d'Allemagne ou des pays scandinaves. Selon une enquête d'Altay Manço, près des deux tiers des jeunes issus de l'immigration de Turquie n'ont pas dépassé l'école primaire en Belgique, un tiers sort avec succès du secondaire et 4% atteignent l'enseignement supérieur<sup>30</sup>. La politique d'enseignement n'explique pas à elle seule les échecs de ces enfants souvent issus de milieux défavorisés dans lesquels un homme sur trois et une femme sur deux n'ont jamais été scolarisés en Turquie.

### *La nuptialité en immigration*

La nuptialité immigrée subit des changements au cours des années 1970-80, lorsque le groupe d'âge susceptible de se marier est principalement formé de la seconde génération. Le mariage des enfants issus de l'immigration met fin au phénomène temporaire de crise matrimoniale qu'avaient connu leurs pères, en proie à un marché inégalitaire. La position désavantagée des migrants sur le marché de l'emploi (faible scolarité, hauts risques de chômage) et la faible proportion de femmes en exil avaient considérablement retardé l'âge au mariage<sup>31</sup>. Les femmes en revanche, ont toujours joui d'une position théoriquement avantageuse sur le marché matrimonial, profitant de leur représentation disproportionnée. Pourtant, comme les hommes, il n'est pas rare de les voir épouser un anatolien auquel elles "transmettent" le droit d'immigrer et de travailler en Europe, augmentant de cette façon leur "valeur matrimoniale".

Les mariages mixtes sont en effet encore peu pratiqués en pays d'accueil et il est courant de voir une famille choisir pour sa fille - moins fréquemment pour son fils - un futur conjoint en Anatolie. Plusieurs études confirment que l'«homogamie ethnique»<sup>32</sup> se

---

<sup>30</sup> - Altay Manço, "Jeunes turcs en Belgique francophone : scolarité et insertion au marché de l'emploi", in Altay et Ural Manço, *Turcs de Belgique. Identités et trajectoires d'une minorité*, op. cit. : 79. Exactement, 15% des jeunes issus de l'immigration de Turquie n'auraient aucune qualification (contre 7% pour l'ensemble des étrangers), 47% ont un diplôme du primaire (contre 22%), 34% un diplôme du secondaire (contre 64%) et 4% du supérieur (contre 7%).

<sup>31</sup> - Bernard Nauck, "Transformations démographiques dans la population turque immigrée en Allemagne", op. cit. : 62-63.

<sup>32</sup> - Pour cette expression, lire U. Mammey, "35 Jahren Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland - die demographische Entwicklung", in C. Höhn und D.B. Rein (eds), *Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland*, Boppard, H. Boldt, 1990 : 55-82. Voir aussi Bernard Nauck, op. cit. ; Anne Vega, op. cit. ; Michèle Tribalat, op. cit. (bien que nous ne partagions pas les conclusions alarmistes de cette dernière, qui omet de préciser le contexte spécifique auquel doivent s'adapter les migrants de Turquie, et oublie de souligner les particularités culturelles et religieuses de ceux-ci qui lui auraient permis d'affiner ses remarques).



révèle plus importante chez les migrants de Turquie et leurs enfants que chez d'autres groupes de migrants en Europe occidentale. Plus encore, les minorités ethnico-culturalo-religieuses de Turquie tendent visiblement à se consolider en exil tout en segmentant le marché matrimonial, révélant les liens très étroits continuellement entretenus avec le pays ou le territoire d'origine. Cette endogamie permet à la fois le respect des traditions (coutume du mariage préférentiel patri- ou matrilatéral entre cousins) et le maintien de liens permanents avec la communauté d'origine (mariage avec un membre du village ou du groupe d'origine). Le mariage endogamique avec la fille du frère du père, très répandu dans les régions kurdes peu détribalisées pratiquant encore le semi-nomadisme<sup>33</sup>, a l'avantage de préserver le patrimoine et d'éviter d'avoir à payer le prix de la dot. Le mariage "à la turque", avec la fille de la sœur de la mère, est plutôt une pratique turque ou, chez les Kurdes, une pratique citadine (Maraş, Sivas, Kars)<sup>34</sup>, dans la mesure où elle présente des risques de dispersion. Globalement, si la pratique de l'échange entre germains (*bêrdeli*, échange de sœurs) caractérise l'alliance chez les Kurdes et dans les régions frontalières du monde arabe, le mariage entre proches parents occupe une place considérable chez les Turcs pour lesquels l'endogamie a longtemps été quasi totale dans les communautés villageoises anatoliennes<sup>35</sup>. Toutefois, le mariage "arabe" (préférentiel

Les enquêtes menées en novembre/décembre 1991 et en octobre 1997 par le bureau des étrangers du Sénat de Berlin (*Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin*) sur un échantillon représentatif de 1 000 jeunes gens issus de l'immigration de Turquie, âgés de 16 à 25 ans, sont également particulièrement significatives. À la question «Où vivait votre conjoint(e) au début de votre mariage ?», 38,5% des interviewés répondent en Turquie contre 59,8% en Allemagne en 1991 ; contre respectivement 31,1% et 67,9% en 1997. En dépit de l'évolution de ces chiffres, le mariage avec un concitoyen resté en Turquie concerne encore en 1997 un tiers des jeunes interrogés, qui appartiennent pourtant aux seconde et troisième générations d'immigration.

Question : «Où vivait votre conjoint(e) au début de votre mariage ?»

	Total		Hommes		Femmes	
	1997	1991	1997	1991	1997	1991
Turquie	31,1%	38,6%	50,9%	57,6%	19,6%	25,5%
Allemagne	67,9%	59,7%	46,3%	39,8%	80,4%	73,4%
autre	1%	1,7%	2,8%	2,6%	0%	1,1%

Ausländerbeauftragte des Senats von Berlin, *Berliner Jugendliche türkischer Herkunft*, Berlin, Senatsverwaltung für Gesundheit und Soziales, 1997 : 8.

<sup>33</sup> - Fredrik Barth, "Father's Brother's Daughter Marriage in Kurdistan", *Southwestern Journal of Anthropology*, 1954 : 164-171.

<sup>34</sup> - Consulter les études de Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State, the Social and Political Organisation of Kurdistan*, op. cit. : 117 ; et de Anne Vega, "Tradition et modernité au Kurdistan et en diaspora", op. cit. : 116-117.

<sup>35</sup> - Lire Altan Gökalp, "Mariage de parents : entre l'échange généralisé et le mariage parallèle. Le cas de la Turquie", *Civilisations et Sociétés*, "Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée", P. Bonte (éd.), n°89, 1994 : 439-452 ; "Population, parenté et nouvelles pratiques matrimoniales en Turquie" in J. Peristiany, *Le prix de l'alliance en Méditerranée*, Paris, CNRS, 1989 : 145-156.

patrilatéral entre cousins) est considéré par les migrants comme une tradition typiquement kurde, parfois difficile à expliquer. S'il demeure préférable, il n'est plus obligé si l'amour est absent. La question, comme le souligne Anne Vega<sup>36</sup>, n'est plus tant de choisir entre le côté paternel ou maternel que de préserver l'endogamie villageoise, ethnico-culturelle ou religieuse. Les futurs époux doivent être généralement kurde/kurde ou turc/turc musulmans de même confession, l'endogamie religieuse parmi les sunnites, les Alévis et les Yézidis restant 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 de Maraş). 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'elle n'assiste pas aux cérémonies.»<sup>37</sup>

Les travaux de Martin van Bruinessen et de Lale Yalçin-Heckmann confirment que la préférence endogamique au sein des tribus est l'une des causes de la sévérité et de la longueur des conflits intertribaux. Les hommes ne représentent en effet pas seulement une main-d'œuvre mais aussi une force dans la défense physique et symbolique du groupe et de ses biens. Dans les villes cependant, la pratique est moins forte et tend à diminuer. Avec la scolarisation, l'accession à un meilleur niveau de vie et l'influence de l'étranger et du modernisme *via* la télévision, ce type de mariage chute au profit de mariages interrégionaux.

En exil, l'endogamie permet la perpétuation de l'immigration. Grâce au mariage, de jeunes anatolien(ne)s ont ainsi la possibilité de gagner la France, selon la pratique du regroupement familial. Autant dire que la dot est particulièrement élevée (l'équivalent de 30 000 à 40 000 francs selon les témoignages) pour celui qui, par son mariage, aura ainsi la possibilité d'émigrer en Europe. Ce second regroupement familial (qui fait suite à celui de la première génération) provoque l'entrée légale de travailleurs potentiels, théoriquement suspendue depuis 1974. Contrairement à l'immigration algérienne et marocaine en France et au Benelux dont les pratiques matrimoniales tendent à s'assouplir, le courant migratoire en provenance de Turquie semble marqué par un renforcement, en exil, de la pratique du mariage préférentiel. Un peu plus d'un tiers des migrants de Turquie se mariant en France épousent un cousin ou un proche, contre un quart de ceux qui sont déjà mariés à leur arrivée en France. De la même façon, la proportion de mariages entre apparentés chez les migrants de Turquie augmente à mesure que la période d'arrivée est plus récente ; cette tendance paraissant plus forte chez les femmes que chez les

---

<sup>36</sup> - Anne Vega, "Tradition et modernité au Kurdistan et en diaspora", op. cit. : 118.

hommes<sup>38</sup>. L'augmentation de cette pratique en exil s'explique par une sensibilisation plus grande en immigration : être coupé de son milieu d'origine produit sur les migrants un fort sentiment de précarisation sociale. Nous avons pu mettre à l'épreuve la tendance relevée dans les statistiques avec plusieurs témoignages qui montrent sinon une endogamie villageoise, au moins une endogamie "communautaire" ou nationale<sup>39</sup>. La situation semble être la même en Belgique où, en 1990, les mariages mixtes ne concernent que 9% de la jeune génération née ou ayant grandi sur le sol belge<sup>40</sup>.

Cependant, les jeunes issus de l'immigration turque se marient préférentiellement avec des personnes de leur nationalité et, plus précisément, de leur groupe ethnico-religieux, venant souvent directement de Turquie. Le mariage préférentiel entre cousins n'est plus la norme, même parmi les Kurdes, et on lui préfère le mariage avec un proche ou une connaissance de la famille. L'importance des parents dans le mariage est nuancée par les jeunes que nous avons pu rencontrer. L'endogamie subit les effets de l'immigration en changeant de signification : les alliances ne visent plus à la capitalisation des terres - donc du pouvoir et du rang dans le village - mais bien au contraire, à la rationalité capitaliste de la petite ou moyenne entreprise ou encore aux moyens de s'en sortir, en quittant la dépendance exclusive de la terre. Il arrive par ailleurs que certaines associations politico-culturelles kurdes contribuent au choix des épouses. Des familles contactées au Kurdistan envoient des photos ou des images vidéo de jeunes gens à marier que les immigrés choisissent ensuite<sup>41</sup>. L'endogamie peut représenter, pour certaines minorités réprimées, la possibilité d'échapper à la violence de l'État turc. Globalement, l'immigration modifie donc les enjeux du lien matrimonial.

### *L'insertion culturelle des jeunes au prisme de la médiatisation*

La seconde et surtout la troisième génération montrent des tendances plus nettes à l'insertion socio-économique. L'adhésion à certains modèles socio-culturels des pays d'accueil est évidente chez les jeunes femmes (confort et sécurité, instruction, relation conjugale et émancipation par exemple) et également chez les enfants. Le cas de Nazmiye

---

<sup>37</sup> - Idem : 119. 75 à 80% des mariages chez les habitants de la province de Maraş se feraient au sein même du village.

<sup>38</sup> - Michèle Tribalat, *Faire France*, op. cit. : 60-61.

<sup>39</sup> - Même les réfugiés politiques, groupe peu enclin à appliquer la coutume du mariage préférentiel, préfèrent parfois épouser une compatriote. Ainsi le cas de Ömer et Yasemin qui se rencontrent grâce aux petites annonces du quotidien turc *Hürriyet* et qui se marient quelques mois plus tard (hiver 98-99).

<sup>40</sup> - Altay Manço, "Jeunes turcs en Belgique francophone : une enquête", *CEMOTI*, "L'immigration turque en France et en Allemagne", n°13, janvier-mai 1992 : 95 ; "Jeunes turcs en Belgique francophone : scolarité et insertion au marché de l'emploi", in Altay et Ural Manço, *Turcs de Belgique. Identités et trajectoires d'une minorité*, op. cit. : 75.

<sup>41</sup> - Le film de Hiner Saalem *Vive la mariée et la libération du Kurdistan* illustre ce phénomène avec humour. Le héros, un jeune homme kurde, choisit une jeune femme kurde sur vidéo et réceptionne en retour sa sœur aînée, qu'il ne peut refuser d'épouser sous peine de la déshonorer ; son immigration sera l'occasion de son émancipation.

témoigne symboliquement de l'aspiration des jeunes et, plus précisément, des jeunes filles et jeunes femmes issues de l'immigration, à certaines valeurs de la modernité occidentale, parfois contradictoires avec celles de la société d'origine. Cette sombre affaire ne doit cependant pas être réduite au traitement pour le moins ethnocentrique et caricatural qu'en ont fait, en France, les médias. Les journaux télévisés évoquent avec indignation le meurtre de cette jeune fille de quinze ans, en août 1993 à Colmar, par sa propre famille<sup>42</sup>, pour avoir «sali son honneur». Puis le 23 mars 1997, est diffusé sur France 2 le documentaire intitulé «Au nom de l'honneur», qui reprend une thématique populiste et simpliste. Les commentaires équivoques des journalistes mènent le spectateur à dissocier la culture des parents, décrite comme pauvre et primitive, à celle de Nazmiye, et à travers elle des jeunes femmes, victimes de leur volonté légitime d'aspirer à la modernité. L'association «crime venu du fonds des âges / mère frustrée garante des traditions / culture ancestrale imperméable à la modernité» s'oppose à l'image du visage souriant de la jeune fille «qui voulait juste ressembler aux jeunes filles françaises [...] avec ses éternels jeans et baskets». Le reportage mené en Turquie, dans la région de Sivas d'où est originaire la famille Ilıkpınar, vient renforcer l'exposé déjà partial : «Il n'est pas rare que des foules haineuses se fassent justice elles-mêmes dans ces contrées perdues / Les imams véhiculent des messages issus d'un passé lointain / Ce coin de monde demeuré mystérieusement intact / Loin de toute civilisation moderne». Cette présentation de l'état de sous-développement des Turcs est appuyée par des images de matrones de la cité de Colmar dans laquelle réside la famille de Nazmiye, en tenue campagnarde traditionnelle. Les commentateurs précisent encore que l'«on voit des cas identiques [à celui du meurtre de Nazmiye] toutes les semaines dans les journaux turcs», avant de citer deux cas d'enfants meurtriers de leur mère en 1996. Or en réalité, le meurtre demeure une solution extrême et le plus souvent, des compromis sont trouvés pour réparer l'honneur blessé. L'Islam dans sa version intégriste est évoqué tout au long du reportage, le cliché remplaçant l'analyse. L'enjeu du conflit et, en l'occurrence, de la tragédie, se situe au contraire dans l'honneur de la famille turque (ou kurde, mais également dans toutes les cultures du bassin méditerranéen, y compris chrétiennes) qui se réfère à la pureté sexuelle des femmes (virginité puis fidélité). Ce «complexe de valeurs»<sup>43</sup> structure les rapports sociaux, comme tous les aspects de la vie sociale et familiale des villages, dans lesquels les alliances garantissent théoriquement un réseau de liens solidaires et utiles. La virginité féminine décrite par le *namus* (code d'honneur) y apparaît dans sa dimension sociopolitique, ce que les médias n'expliquent pas, contribuant à l'incompréhension entre

---

<sup>42</sup> - Le frère, Abdullah, auteur du meurtre, sera condamné à perpétuité ; le cousin qui a apporté son aide ainsi que le père et la mère de Nazmiye, présents au moment du crime, écoperont vingt ans de réclusion.

<sup>43</sup> - La formule est empruntée à Julian Pitt-Rivers, *La mésaventure de Sachem*, Paris, Le Sycomore, 1983 ; cité par Annick Hermet, "Au nom de l'honneur, l'affaire Nazmiye", *Le Monde diplomatique*, juin 1997.

les migrants et la société d'accueil. Nazmiye a été assassinée pour avoir pris l'initiative d'une part, de fuguer pour rejoindre son petit ami français et d'autre part, de répandre dans la population des migrants de Turquie à Colmar, la rumeur d'attouchements de la part de son frère Abdullah. L'importance accordée à la virginité féminine n'est cependant pas une priorité strictement masculine dans la mesure où une forte pression sociale s'exerce sur ceux qui ne savent pas «tenir» les femmes à la maison. Les femmes aussi, en tant que mères ou en tant que voisines, sont de vigilants agents protecteurs du *namus* et si une fille «faute», elles sont tout autant accusées d'impuissance et d'incompétence que les hommes de la famille. Quelles que soient leurs origines sociales, leurs cultures familiales, leur pratique religieuse, qu'elles ou leurs parents soient militants d'opposition réfugiés politiques et résolument occidentalisés, qu'elles soient nées ou qu'elles aient été élevées en exil, qu'elles soient étudiantes, salariées ou au foyer, les femmes originaires de Turquie sont élevées dans le respect de ces valeurs. Une stricte séparation spatiale des sexes ou, avec le changement provoqué par l'accès à la modernité occidentale, un strict respect des règles d'évitement hétérosexuel guident les conduites de chaque migrant. En exil, les jeunes filles tentent de satisfaire aux attentes de leurs proches tout en intégrant des pratiques nouvelles : dans le quartier, elles évitent de se montrer en compagnie masculine mais à l'école ou à l'université, elles développent des amitiés mixtes.

Le cas de Nazmiye, dans sa dimension contestataire (la fugue et les provocations courageuses) et non pas tragique (le meurtre), est loin d'être un cas isolé parmi les migrants de Turquie en Europe. Des situations semblables se retrouvent par ailleurs chez les jeunes filles issues de l'immigration maghrébine, notamment en France et en Belgique. La fugue voire le suicide constituent une échappatoire extrême<sup>44</sup> qui traduit la complexité des identifications individuelles et des relations sociales. Néanmoins, certaines réactions comme la réappropriation violente des valeurs transmises par la mère et relatives à l'émancipation de la femme selon des critères occidentaux, quoique marginales, sont déjà perceptibles. Cette tendance apparaît surtout en Allemagne puisque c'est dans ce pays que l'immigration de Turquie est la plus ancienne, donc observable sur une plus longue durée et peut-être plus perméable aux valeurs de la société d'accueil, mais elle semble identique à tous les pays d'exil.

L'insertion des migrants se lit par ailleurs à travers le foisonnement associatif. L'immigration en provenance de Turquie est l'une de celles les plus riches en associations de toutes catégories (culturelles, régionales, locales, sportives, ethnico-culturelles,

---

<sup>44</sup> - Lire notamment Gaye Petek Şalom, "Jeunes de l'immigration turque : stigmates de l'identité", op. cit. : 47-53.

professionnelles, religieuses, politiques, etc.)<sup>45</sup>. De même que les frontières de l'interprétation socio-politique sont floues entre l'insertion économique et sociale des migrants, le travail et la scolarisation pouvant être l'un des liens, les frontières sont mouvantes entre le social et le politique, le phénomène associatif demeurant à la charnière. Reflet de l'attachement des migrants de Turquie au pays ou au territoire d'origine autant que de leur pénétration puis installation dans les pays d'accueil, les associations à caractère politique ou religieux, desquelles ne sont pas non plus absentes les dimensions ethnico-religieuses, vont devenir dès lors l'objet de notre analyse, après avoir posé ci-avant les conditions, directes ou non, de leur développement.

---

<sup>45</sup> - Lire les excellents travaux de Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, op. cit. ; *Associations islamiques turques d'Allemagne et citoyenneté européenne*, Mémoire de DEA de Science Politique, ss dir Rémy Leveau, IEP de Paris, 1992, 105 p. De Nikola Tietze, *L'Islam : un mode de construction subjective dans la modernité. Des formes de religiosité musulmane chez les jeunes hommes dans les quartiers défavorisés en France et en Allemagne*, Thèse de Sociologie en co-tutelle franco-allemande, ss dir Farhad Khosrokhavar et Dirk Kaesler, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) et Philipps-Universität, Fachbereich Gesellschaftswissenschaften und Philosophie, 1999 : 384 p. Et de Hamit Bozarslan, *Les associations maghrébines et turques et l'espace immigré. Le cas de Clermont-Ferrand*, Mémoire de DEA, IEP de Paris, ss dir Rémy Leveau, 1988, 129 p.

## **2.2 - L'espace des migrants : une extension des sphères politique et religieuse turques ?**

L'espace migratoire représente un lieu de recomposition des allégeances politiques et religieuses. Pour certains opposants politiques (de gauche le plus souvent et, dans une moindre mesure, de droite et islamistes) et minorités ethniques ou religieuses (les Kurdes mais aussi les non musulmans), l'émigration permet d'échapper à la politique répressive d'un État parfois dépassé par le zèle d'une puissante armée. Plus généralement, le poids des migrants est important pour la Turquie même. Bien qu'ils n'aient pas la possibilité de voter par le biais des consulats et ambassades, les ressortissants turcs à l'étranger constituent un fort potentiel politique. S'ils participaient aux élections turques, on estime qu'ils éliraient une trentaine de parlementaires. Toutefois, si le voyage vers la Turquie est trop long et surtout trop cher pour le seul but de mettre son bulletin dans l'urne, les immigrés de Turquie démontrent surtout leur influence en s'inscrivant dans le jeu politique turc, à l'étranger. Dès la fin des années 1970, Bülent Ecevit, leader du RPP, vient faire campagne en République fédérale d'Allemagne puis propose une réforme constitutionnelle qui aurait facilité la participation électorale des émigrés. Régulièrement, des hommes politiques de Turquie viennent faire campagne auprès de leurs concitoyens résidant en Europe. Ces campagnes permettent aussi aux partis, notamment les plus faibles électoralement, de trouver un financement auprès des migrants.

En matière religieuse enfin, les immigrés musulmans de Turquie jouent un rôle marquant dans la réislamisation de la Turquie. Ceux qui s'estiment menacés par le développement socio-économique de l'Europe occidentale (petite bourgeoisie) ou qui se sentent perdus et à la recherche d'une identité et d'une stabilité (les villageois) peuvent s'avérer des personnages actifs dans l'islamisation de la scène associative turque en exil. Nombre de partis, confréries ou groupes islamistes se sont, après 1980, repliés en Europe et fortement implantés, avec leurs mosquées, leurs associations et leurs centres culturels. Bénéficiant d'un climat de plus grande tolérance, ceux-ci ont de ce fait pu se développer plus librement qu'en Turquie et devenir des partenaires que ni les pouvoirs publics ni les chercheurs ne peuvent ignorer.

### 2.2.1 - Recompositions identitaires et exportation des conflits

Nous avons observé (2.1.1) que les États assignent des identités aux migrants qui sont censés représenter la culture officielle de leur pays d'origine. Les pays d'accueil reproduisent ainsi l'homogénéisation imposée par l'État turc. Ces identités qui désignent la culture des migrants sont *de facto* envisagées comme fixes et déterminées par les origines territoriales premières. Les symboles et les traits particuliers des migrants sont codifiés en tant que marqueurs identitaires<sup>1</sup>. La politique d'immigration de l'Allemagne encourage visiblement la mise à l'écart du groupe national d'une ou de plusieurs entités migratoires, dont elle ne considère pas le caractère durable de l'installation. La politique assimilationniste de la France, qui tend à l'inverse à s'accaparer l'individu, aboutit tout autant au rejet des particularités ethnico-culturelles des migrants. Dans ces espaces, quelle est la marge de manœuvre des migrants pour s'approprier de nouvelles identités ? Comment échapper aux identités imposées par les États d'origine et d'accueil ? De quelle façon ces identités façonnent-elles le rapport à la conflictualité, présent en Turquie, exporté en exil ?

#### Les processus d'identification

Parce qu'elle se situe sur un terrain d'affrontement, l'identité suppose un Autre pour se dire et se définir. Plus encore, en se mesurant à l'Autre et aux autres, elle assimile quelque chose d'eux et fait que les uns deviennent un peu les autres. Si elles n'étaient pas interdépendantes ni en interrelation perpétuelle, les identités tendraient à disparaître car pour se combattre, elles ont besoin de se rencontrer dans un univers commun défini par un minimum de valeurs partagées. Ce que l'on appelle "identité" n'est d'ailleurs rien d'autre qu'un ensemble de «rapports de force établis à un moment donné et les mouvements conçus pour les modifier ou les sauvegarder»<sup>2</sup> - mouvements violents ou au contraire opérant des ajustements pacifiques.

«L'identité surgit de la répudiation sélective et de l'assimilation mutuelle des identifications de l'enfance ainsi que de leur absorption dans une nouvelle configuration qui, à son tour, dépend du processus grâce auquel une société (souvent par l'intermédiaire des sous-autorités) identifie le jeune individu en le reconnaissant comme quelqu'un qui avait à devenir ce qu'il est, et qui, étant ce qu'il est, est considéré comme accepté»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> - Yasemin Soysal, *Boundaries and Identity : Immigrants in Europe*, op. cit. : 3-4.

<sup>2</sup> - Denis-Constant Martin, "Identités et politique : récit, mythe et idéologie", in Denis-Constant Martin (éd.), *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique ?*, Paris, PFNSP, 1994 : 29.

<sup>3</sup> - Erik Erikson, *Adolescence et crise. La quête de l'identité*, Paris, Flammarion, 1972 : 167. Psychanalyste influencé par Freud puis anthropologue, Erikson est le premier à proposer le concept de "crise d'identité".



La «socialisation primaire» poursuivie au sein de la famille et, plus tard, les rapports à la société et aux autorités publiques, contribuent à la personnalisation des individus et à la formation des identités. C'est sur ce point que nous quittons la pensée d'Erikson, qui envisage que l'acceptation de la communauté finit d'achever la construction identitaire, de telle façon que «l'identité finale, fixée au terme de l'adolescence, renferme toutes les identifications signifiantes, mais le transforme aussi de façon à en faire un tout raisonnablement cohérent et spécifique»<sup>4</sup>. L'identité en revanche, apparaît comme indissociable de la formation sociale. Elle naît dans une perspective relationnelle et ne peut ainsi être conçue seulement comme une permanence. L'identité est avant tout non substantielle, fluide, multiple et fluctuante. «L'identité n'est jamais, du point de vue sociologique, qu'un état de choses simplement relatif et fluctuant» confirme Max Weber<sup>5</sup>. Les interrelations agissent aussi pour Norbert Élias directement sur les structures intérieures de la personnalité des individus. L'individu doit s'insérer dans des réseaux de relations qui lui préexistent (familiaux, professionnels, nationaux, etc.). Ceux-ci vont contribuer à modeler ses formes de pensée et d'appréhension des choses et du monde. L'empreinte de la société sur l'individu se résume par la notion d'*habitus*<sup>6</sup> telle que définie par Norbert Élias : «l'*habitus* social des individus est en quelque sorte la terre nourricière sur laquelle se développent les caractères personnels par lesquels un individu se différencie des autres membres de la société»<sup>7</sup>. Il se développe à partir de quelque chose de commun à une même société (la langue, l'écriture...) un style plus ou moins individuel. «C'est le nombre de niveaux d'intégration de sa société qui détermine les différents niveaux interférant dans l'*habitus* social d'un individu»<sup>8</sup>. L'Un ne se laisse pas penser sans l'Autre. Et la correspondance entre structures psychiques et structures sociales se fait grâce aux "représentations" et aux "organisations symboliques"<sup>9</sup>.

Si on distingue classiquement socialisations primaire et secondaire, nous pouvons constater que l'État turc cherche à réaliser une socialisation secondaire très marquante par le biais de l'enseignement par des instituteurs et des imams qu'il envoie. Cet encadrement vise notamment à influencer la socialisation primaire donnée en famille, afin d'inculquer un certain sens moral, une religion et des sentiments d'appartenance nationaux, cela se poursuivant lors de la socialisation poursuivie dans la société au sens large.

---

<sup>4</sup> - Idem : 168.

<sup>5</sup> - Max Weber, *Essai sur la théorie de la science*, Paris, Presses Pocket, "Agora", n°116, 1992 (1965) : 360.

<sup>6</sup> - L'*habitus* défini par Pierre Bourdieu est «l'histoire incarnée dans les corps sous la forme de dispositions durables». Il représente les structures sociales de notre subjectivité qui se constituent au travers de nos premières expériences (*habitus* primaire) puis de notre vie adulte (*habitus* secondaire). Bourdieu définit plus précisément l'*habitus* que ne l'a fait Élias comme «un système de dispositions durables et transposables» (inclinations à percevoir fortement enracinées et ayant des effets sur d'autres expériences).

<sup>7</sup> - Norbert Élias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1994 (1987) : 239.

<sup>8</sup> - Idem : 240.

<sup>9</sup> - Voir Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, "L'ordre philosophique", 1990, 424 p.

En ce sens, il est possible de considérer deux grands systèmes de représentation et d'affirmation identitaire<sup>10</sup> : l'«identité construite», par soi et le lien social, et l'«identité imposée», au profit et à travers les réseaux des diverses structures du pouvoir. L'«identité construite» agit comme un fait de conscience, subjectif, donc individuel et relevant du champ de la psychologie, mais il se situe aussi dans le rapport à l'autre, dans l'interactif et donc dans le champ de la sociologie. «L'identité est essentiellement un 'sentiment d'être' par lequel un individu éprouve qu'il est un 'moi' différent des 'autres'»<sup>11</sup>. Il ne peut exister des identités-pour-soi : il n'y a que des identités en situation, produites par les interactions. La formation du "Je", l'individuation de l'être ne peuvent se faire si l'Autre n'existe pas. La tradition psychanalytique lacanienne nous l'a appris avec le fameux «stade du miroir» comme formateur de la fonction du Je, et Françoise Dolto nous le rappelle en évoquant l'importance du «miroir de son être dans l'autre»<sup>12</sup>. La notion d'identité semble renvoyer en même temps à un sentiment conscient de spécificité individuelle (à partir et au-delà de la multiplicité des identifications) et à la participation de l'individu aux idéaux et aux modèles culturels du groupe auquel il est attaché à un moment donné et qui sont conçus comme positifs. L'interaction fonde l'identité psychosociale qui se définit comme le résultat des messages envoyés par nous et les autres, comme le produit des rapports entre l'individu, le groupe et la société dirait Norbert Élias<sup>13</sup>.

Norbert Élias dépasse l'analyse psychologique en l'appliquant aux différentes sociétés existantes dans une perspective socio-historique. Dégageant trois niveaux de la conscience, il associe les sociétés primitives aux enfants quant à leur degré de conscience - conjointement privés de cette capacité de s'observer eux-mêmes et d'observer les autres membres de leur groupe à distance, objectivement - et voit dans l'évolution des sociétés modernes une capacité sans précédent des individus à la conscience de leur propre connaissance d'eux-mêmes en tant qu'êtres connaissants. Il emploie la métaphore de l'escalier en colimaçon : «Le chemin parcouru sur cet escalier, la capacité de monter ou de redescendre ne dépendent pas seulement du talent, de la structure de la personnalité ni des capacités conceptuelles des différents individus, mais du stade d'évolution et de la situation générale du groupe social auquel ils appartiennent»<sup>14</sup>. L'individu et la société se trouvent toujours imbriqués, l'interdépendance est inévitable : «L'identité est un phénomène qui émerge de la dialectique entre l'individu et la société» confirment Peter Berger et Thomas Luckmann<sup>15</sup>. Si la formule «soi c'est l'autre» est certainement

---

<sup>10</sup> - Christian Bromberger, Pierre Centlivres et Gérard Collomb, "Entre le local et le global : les figures de l'identité", in Martine Segalen (éd.), *L'autre et le semblable*, Paris, Presses du CNRS, 1989 : 144.

<sup>11</sup> - Carmel Camilleri, Isabelle Taboada-Léonetti, Edmond-Marc Lipiansky et alii, *Stratégies identitaires*, Paris, P.U.F., "Psychologie d'aujourd'hui", 1990 : 43.

<sup>12</sup> - Françoise Dolto, *L'image inconsciente du corps*, Paris, Le Seuil, 1984 : 148.

<sup>13</sup> - Norbert Élias, *La société des individus*, op. cit.

<sup>14</sup> - Idem : 149.

<sup>15</sup> - Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, op. cit. : 237.

excessive, il reste que c'est dans le rapport à l'autre que s'élabore le soi : l'identité "je-nous" fait partie intégrante de l'*habitus* social d'un individu. Elle apporte la réponse à la question de savoir qui l'on est, et ce à titre de personne sociale, socialisée, tout autant qu'à titre de personne individuelle. Même si d'autres paramètres entrent également en jeu, le conflit kurde ne peut s'exprimer que par référence à l'élément turc ; l'identitarisme alévi s'oppose au sunnisme majoritaire ; la réappropriation de la religion s'élabore en réaction à la laïcisation de la sphère publique. Le choix identitaire s'opère en fonction de la perception et de la réaction des individus face à une situation donnée. L'existence de l'homme en tant qu'être individuel est indissociable de son existence en tant qu'être social. La nomination officielle en est un bon exemple : notre nom de famille est à la fois un symbole-réponse sur notre identité de sujet et une carte de visite aux yeux des autres. L'adoption par les parents de prénoms kurdes pour leurs enfants est à la fois un choix personnel et symbolique. En Turquie, leur emploi est interdit mais en exil, il peut être toléré par certains États d'accueil, bien que la plupart ne reconnaissent pas non plus les prénoms kurdes. Un autre choix significatif est celui des prénoms turcs Barış (paix) et Savaş (guerre), assez couramment employés et qui peuvent refléter une inscription partisane de la part des parents. L'adoption du prénom Ali est enfin plus particulièrement le fait de familles alévies.

L'identité est donc construite par soi et par le lien social : l'individu doit être saisi par l'identité, elle n'est pas donnée au départ. D'une part, l'appréhension de soi en tant que propriétaire d'une identité stable, définie et socialement reconnue est continuellement menacée par les rêves et les fantasmes. D'autre part, aussi puissante que puisse être l'assignation identitaire, l'individu est dès sa naissance attaché à une pluralité de groupes d'appartenance. L'identité subjective de l'individu, pensée par lui, dépend des relations de l'individu avec les autres significatifs qui peuvent changer ou disparaître. Il a le choix relatif de se rattacher aux uns ou aux autres, la possibilité de faire varier l'intensité avec laquelle il se reconnaît en eux et peut donc aussi changer ses affiliations et ses degrés d'appartenance. C'est à ce que Denis-Constant Martin appelle le «récit identitaire»<sup>16</sup>, c'est-à-dire à la mémoire collective, aux symboles et au «stock social de connaissances»<sup>17</sup>, que revient - en partie - la fonction d'orienter ce choix : nous entrons dans le champ de l'«identité imposée».

---

<sup>16</sup> - Denis-Constant Martin, "Identités et politique : récit, mythe et idéologie", op. cit. : 23.

<sup>17</sup> - Peter Berger et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, op. cit. : 61 : «[...] un stock social de connaissances est constitué, transmis de génération en génération et rendu disponible pour l'individu dans la vie quotidienne. Je fais en effet l'expérience du monde commun de la vie quotidienne muni d'un corps spécifique de connaissance. Plus encore, je sais que les autres partagent au moins une partie de cette connaissance avec moi, et ils savent aussi que je sais cela. Mon interaction avec autrui dans la vie quotidienne est, dès lors, constamment affectée par notre participation commune au stock social de connaissance disponible.»

L'«identité imposée» est organisée autour de l'unicité et de l'intégration. Unicité et intégration qui sont promues par un État qui ne peut et ne doit être pensé qu'en tant qu'*auteur et acteur identitaire*. Dans les sociétés modernes, c'est bien l'État qui a vocation à conférer l'identité suprême et à contrôler l'expression publique des autres. «Là où il n'est plus à même d'assurer cette fonction d'assignation des identités, qu'à certains égards on peut qualifier de violence symbolique, c'est la violence tout court qui prévaut» conclut Denis-Constant Martin<sup>18</sup>. La situation politico-culturelle de la Turquie contemporaine en est une illustration parfaite. En exil, les migrants continuent d'être sollicités par l'État turc qui voit en eux un potentiel important d'ordre comme de chaos. Même si l'État n'est pas le seul lieu de définition et de structuration des identités et même s'il faut garder à l'esprit qu'il n'est qu'un produit historique articulé à des groupes, il reste pertinent d'affirmer qu'il n'existe pas d'État moderne sans construction identitaire, ni de construction identitaire sans modification du rapport des différentes communautés à l'État. Aussi universaliste qu'il se prétende ou se définisse, il n'existe pas d'État sans inscription d'appartenance territoriale et symbolique, sans marquage identitaire. En Europe, les politiques étatiques d'intégration reflètent la perception identitaire des États. Les migrants se débarrassent, avec la fermeture officielle des frontières et le caractère durable de leur installation, de l'étiquette de travailleurs ou d'ouvriers pour endosser celle de communauté ou de minorité. L'emploi politique et scientifique du terme de «communauté» ou «*Gemeinde*» pour décrire les populations migrantes renvoie à la nation en tant qu'entité communautaire. En Allemagne, les communautés prennent une définition ethnique face à l'identité nationale allemande, au *Deutsches Volk*. La classification allemande, motivée par le rêve de l'unité culturelle, révèle une appartenance avant tout ethnique et exclusive. L'idée est de voir les étrangers créer leurs propres organismes (*Selbsthilfe*). La Commission pour les Étrangers (*Ausländerbeauftragte*), créée en 1981 à Berlin puis étendue à l'ensemble de la RFA, vise précisément à encourager les acteurs à se rassembler en communautés. À l'inverse en France, l'assimilation puis l'intégration concrétisent le projet politique d'uniformisation nationale. Le Fonds d'action sociale (FAS), institué en 1958 pour les Algériens travaillant en métropole, voit ses compétences élargies à la totalité des travailleurs immigrés à partir de 1964, puis se régionalise à partir de 1985 avant de voir son budget nettement augmenté à partir de 1990. Son but déclaré est l'intégration des populations immigrées. Parfois associé à des organismes privés comme la CIMADE (association d'entraide protestante), le maillage associatif des services sociaux français se révèle un important accélérateur de l'unification culturelle. Comme l'écrit Riva Kastoryano, «les deux approches [allemande et française] se rejoignent dans la mesure où elles croisent culture et politique ; une identité politique est considérée comme le

---

<sup>18</sup> - Denis-Constant Martin, "État et identités", in Denis-Constant Martin (éd.), *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique?*, op. cit. : 283.

fondement d'une identité culturelle en France, alors qu'une identité culturelle constitue la base d'une identité politique en Allemagne»<sup>19</sup>, opposant la "nation des citoyens" à la "nation du peuple". Dans le langage étatique européen, une communauté est définie par son appartenance nationale, ce qui conduit certains acteurs à parler de minorités, notamment en Allemagne (*Minderheit*) et en Grande-Bretagne (*Ethnic Minority*). Pour les migrants, revendiquer son appartenance à une "communauté" provoque un déficit de confiance de la part de la société et des institutions, et inversement. La perception de l'Autre est cristallisée à travers l'appartenance religieuse musulmane en France, dont "l'affaire du foulard" est l'un des révélateurs, et la qualité d'étranger en Allemagne.

C'est ici tout le poids de la localité et du territoire qu'il convient d'envisager. L'absence de territorialisation des anciens empires - marqués par des espaces non fermés au sens de frontières modernes - ne permettait guère à l'État de se penser en terme d'identité. Les empires ottoman, français ou même soviétique n'avaient par exemple ni religion, ni coutumes, ni langue unique, ni même bien souvent d'histoire commune. Pour Benedict Anderson qui fait de la langue le vecteur central du sentiment d'appartenance à une communauté spécifique<sup>20</sup>, les nationalismes sont «historiquement 'impossibles' jusqu'à l'apparition de nationalismes linguistiques et populaires»<sup>21</sup>. Selon Eric Hobsbawm, «si l'identification de l'État avec une nation risque de créer un contre nationalisme, le processus même de sa modernisation rend cela beaucoup plus probable, parce qu'il implique une homogénéisation et une uniformisation de ses habitants, essentiellement au moyen d'une 'langue nationale' écrite»<sup>22</sup>. L'État moderne tend ainsi à promouvoir un sentiment d'appartenance qui se veut dominant : il en formule le récit en des mythes et des rites - systèmes de significations puisés à la fois dans un passé réinventé et dans des éléments culturels réinterprétés, et articulés à des événements politiques - et fixe les frontières distinguant le national de l'étranger, le Soi de l'Autre. Même si nous verrons que le sentiment d'appartenance est également lié à des institutions et à des formes particulières de rapports sociaux.

Les Français ont ainsi une longue tradition d'inquiétude sur le destin national, et de disputes sur son identité. En tant que personne morale, la nation possède une identité *fabriquée*. Lorsqu'on parlait au siècle dernier de «faire la France», on faisait surtout allusion à l'œuvre diplomatique et militaire des rois rassembleurs de provinces ; aujourd'hui, «faire la France» ferait plutôt penser à «faire des Français», par l'inculcation - principalement à l'école ou lors des obligations militaires - du sentiment national. Cette

---

<sup>19</sup> - Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négocier l'identité*, op. cit. : 47. L'auteur insiste par ailleurs sur le caractère «inventé» de la nation française (création d'une unité par l'identification à un État central, en référence au discours d'Ernest Renan) contre le caractère «imaginé» de la nation allemande (combinaison des ancêtres et du territoire élargi).

<sup>20</sup> - Benedict Anderson, *Imagined communities*, op. cit. : 145.

<sup>21</sup> - *Ibid* : 109.

«identité imposée», qui a abouti à la transformation d'individus se sentant simplement hommes et femmes de telle paroisse ou de telle province en personnes conscientes d'être françaises et l'acceptant, n'a pu l'être que par la convergence des effets naturels du déblocage économique (la route, le commerce, le marché) et d'une éducation nationale et civique délibérée, par la caserne et surtout par l'école. Une école dont, pour ce qui est de la nationalité, l'Église rejoint peu à peu l'enseignement plus qu'elle ne le contrecarre. Fabriquer un "sentiment national d'appartenance" est une œuvre de longue haleine, dans la mesure où celui-ci ne relève pas du domaine des sentiments à proprement parler mais de celui de la «connaissance», dans l'acceptation spécifique que Peter Berger et Thomas Luckmann ont donné à ce terme. Max Weber avait déjà distingué, dans son approche de la «communauté de voisinage»<sup>23</sup>, que celle-ci était exemptée de la dimension sentimentale indispensable à la communauté définie par Ferdinand Tönnies<sup>24</sup>. La communauté, au contraire, se forme à partir d'un «stock de connaissance» ayant une signification spatio-temporelle. Anthony Giddens confirme que la reproduction sociale se construit à travers l'espace-temps et dans un "espace social" de catégories et de liens symboliques<sup>25</sup>. Une pluralité d'individus ont le sentiment d'appartenir à une même communauté (pas forcément définie en termes ethniques ou religieux) lorsqu'ils sont conscients que leurs échanges prennent place dans une chaîne de rapports étalés dans le temps (signification temporelle) et intégrant un nombre fini ou infini de partenaires (signification spatiale).

***L'exemple des groupes d'autodéfense des jeunes issus de l'immigration ou l'exacerbation d'une pluralité d'appartenances identitaires***

En Europe, chaque pays définit sa forme d'exclusion : sociale voire parfois religieuse en France ; ethnico-culturelle en Allemagne. Toutefois, l'ethnisation du territoire permet de maintenir les frontières du groupe. Les réactions pacifiques ou violentes s'expriment dans le centre-ville (Allemagne, Belgique) ou dans les banlieues (France). Elles se traduisent pour les primo-arrivants par des associations de quartier à prétention culturelle et festive tandis que les associations politiques investissent surtout les lieux de travail, qui sont parfois les mêmes. Le rôle des jeunes issus de l'immigration de Turquie est quant à lui beaucoup plus visible en Allemagne que dans les autres pays d'accueil. Vivant dans deux mondes parfois à l'opposé l'un de l'autre, les questions : comment se construire dans un espace conflictuel, comment s'assumer, se posent parfois brutalement. Face à l'autorité parentale, nous pouvons grossièrement distinguer deux formes typiques de résistance. Une résistance active d'une part, consistant à accréditer les

<sup>22</sup> - Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1870*, op. cit. : 121.

<sup>23</sup> - Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1995 (1971) : 382.

<sup>24</sup> - Ferdinand Tönnies, *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, Paris, La bibliothèque du CEPL, "Classiques des Sciences Humaines", 1977 (1887), 285 p.

<sup>25</sup> - Anthony Giddens, *La constitution de la société*, Paris, P.U.F., "Sociologies", 1987 : 76 et 140.

propositions parentales en s'appropriant par exemple le rempart identitaire de la religion, qui peut être un moyen d'affirmation de soi. Plus on se démarque de la société d'accueil, plus on existe en tant qu'être humain à part entière<sup>26</sup>. D'autre part, une résistance passive qui se caractérise plutôt par la fuite. Parmi les jeunes originaires de Turquie, ce sont surtout les filles qui, tributaires des tabous sociaux et familiaux, choisissent la fugue ou le suicide, symbole d'une rupture avec les parents et la culture du pays d'origine. Ces situations extrêmes sont rares en France et en Belgique mais se rencontrent plus fréquemment en Allemagne et aux Pays-Bas.

Face à la société cette fois, certains jeunes Turcs et Kurdes utilisent outre-Rhin la violence comme «forme d'expression collective territorialisée et ethnicisée»<sup>27</sup>, comme c'est parfois le cas dans certaines banlieues françaises. Ils s'inscrivent à la fois en dehors de la société allemande qui les rejette (institutionnellement en leur refusant longtemps la nationalité, socialement par le racisme et la discrimination) et de la société turque qui ne les accepte pas totalement, les traitant parfois violemment d'*Almançılar*. Des bandes s'organisent en réaction à l'agressivité meurtrière des *skinheads* allemands et au racisme ambiant dans les quartiers défavorisés des centre-ville. Les premières sont formées à Berlin au milieu des années 1980 (*Şimşekler*, *Vulkanlar*). La grande majorité de ces groupes ne dépasse pas les frontières géographiques de leur quartier et, à la fin des années 1980 à Berlin, chaque district compte "sa" voire "ses" bande(s) : les *Bulldogs* à Tiergarten, les *Black Panthers* à Wedding, les *Giants* à Charlottenburg, les *Barbaren* à Schöneberg, et, rien qu'à Kreuzberg, les *Şimşekler* (autour de la Kottbusser Tor), la *TAF* (*Türkische Armee Fraktion*), les *Fatbacks* (près de Görlitzer Bahnhof), les *Vulkanlar* (au niveau de la Schlesisches Tor), les *36 Boys* et les *36 Ghetto Sisters*. Une partie d'entre elles reprend à son compte l'expression de *skin* et son corollaire offensif, tout en se référant aux *Street Gangs* des grandes villes américaines. La référence au monde anglo-saxon se lit à travers leur langage, leur gestuelle, leur tenue vestimentaire (survêtement, capuche ou casquette portée à l'envers, blouson, tennis, couteau et/ou arme à feu) et le nom des bandes : *Turkish Power Boys*, *Anti-Fa*(scistes), *Ghetto Girls*, *Street Fighters*, *United Gangs*, *Cobras*, etc., et même *Black Panthers*<sup>28</sup>. Certaines tiennent à souligner leur double appartenance : *Türkiye Boys*, *Two Nation Force*.

Toutefois, le choix du nom peut être également interprété comme le désir d'une plus grande visibilité, d'une meilleure publicité. Les *Türk Gücü* deviennent très vite les *Turkish Power Boys* : «Das war halt ein cooler Name. Jeder konnte verstehen, was das

---

<sup>26</sup> - Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, "Essais", 1997, 323 p.

<sup>27</sup> - Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négocier l'identité*, op. cit. : 84.

<sup>28</sup> - Lire Klaus Farin und Eberhard Seidel-Pielen, *Krieg in den Städten, Jugendgangs in Deutschland*, Berlin, Rothbuch Verlag, 1991.

heißt» explique Yıldırım, l'un des membres fondateurs<sup>29</sup>. Par ailleurs, ces jeunes se gardent bien de s'identifier totalement aux jeunes Noirs ou aux jeunes Portoricains des ghettos américains. L'une des devises des *Turkish Power Boys* :

«I'm not the black man  
I'm not the white man  
I'm just the type between them  
I'm a Turkish man in a foreign land»,

renvoie à la spécificité nationale autour de laquelle est fondée l'unité du groupe, dont les membres portent au bras un drapeau turc cousu au blouson. La référence nationale est souvent un fait marquant des bandes de jeunes originaires de Turquie, qui rappelle le contexte de l'État turc. L'étude de Hermann Tertilt sur les *Turkish Power Boys* montre l'importance du critère de la nationalité et du sentiment national (*Zugehörigkeitsgefühl*) : «Wir haben uns den Namen Turkish Power schon so gegeben weil wir nur Türken in der Bande haben wollten»<sup>30</sup>. La bande est une entité à l'intérieur de laquelle on peut rencontrer des jeunes kurdes ou alévis mais ne constitue pas un espace de liberté dans la mesure où cette identification doit être silencieuse voire inexistante. Ainsi l'opinion d'İsmail : «Die meisten wollten ihn nicht haben, weil er Kurde ist. [...] Veli mag ihn nicht, weil er Kurde ist. Ich mag auch keine Kurden, weil : das sind alles Hurensöhne»<sup>31</sup>. La même discrimination est faite à l'encontre des jeunes d'origine tzigane de Turquie auxquels est accolé le sobriquet *Cincin*. La permanence de ce trait identitaire national se retrouve dans le contexte des autres bandes de jeunes issus de l'immigration en Allemagne, aux noms tout aussi évocateurs : *Kroatia Boys*, *Los Desesperados*, *Italy Boys*, *Russ Boys*, etc.

La formation de ces bandes à partir du milieu des années 1980 en Allemagne, s'accompagne d'une culture particulière de rap et de hip-hop<sup>32</sup>, imprégnée d'éléments de musique turque ou de textes en langue turque. Si les *Turkish Power Boys* ont choisi leur nom en référence au tube de l'année 1990 intitulé "I've got the power", les groupes de musiciens rap insistent eux aussi souvent sur l'appartenance nationale turque. Les

---

<sup>29</sup> - «C'était un nom plus cool. Chacun pouvait comprendre ce que ça signifiait» in Hermann Tertilt, *Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1996 : 19-20.

<sup>30</sup> - «Nous nous sommes donné le nom Turkish Power parce que nous n'avons voulu que des Turcs dans la bande» explique encore Yıldırım à Hermann Tertilt, *Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande*, op. cit. : 23 (voir plus largement pour cet aspect : 23-30).

<sup>31</sup> - «La plupart ne voulait pas de lui parce qu'il est Kurde. [...] Veli ne veut pas de lui parce qu'il est Kurde. Je ne veux non plus aucun Kurde parce qu'ils sont tous des fils de pute» in Hermann Tertilt, *Turkish Power Boys. Ethnographie einer Jugendbande*, op. cit. : 29.

<sup>32</sup> - Sur la signification du rap et de la culture hip-hop (mode vestimentaire, expressions graphiques, langage, attitudes et valeurs) dans ses dimensions politiques, sociales, culturelles, commerciales et artistiques, lire Manuel Boucher, *Rap, expression des lascars. Significations et enjeux du rap dans la société française*, Paris, L'Harmattan, 1998, 492 p. L'auteur s'interroge principalement sur «le rap est-il un mouvement social, contribue-t-il à la genèse d'un nouveau mouvement social, ou bien a-t-il les capacités à le devenir ?»



groupes *Songs of Gastarbeits* de Gelsenkirchen et *Kanacks with Brain* de Berlin, sont de bons exemples mais *Cartel*, aujourd'hui dissout après avoir remporté un vif succès (disque de platine en 1995), demeure sans doute la plus grande réussite de cette mouvance, tout comme la chanteuse de rap Aziza A. qui s'est même produite à Paris en février 1999<sup>33</sup> et Tuğçe Şan, reine de la *dance music* à Heidelberg et surnommée la "Janet Jackson turque". Faisant écho aux bandes de jeunes, *Cartel* aborde le thème du racisme dans des textes particulièrement agressifs et pour la plupart en turc<sup>34</sup>. Ils entendent faire contrepoids aux nationalistes allemands, mais le choix de leur spécificité turque leur vaut le reproche de se situer dans l'environnement politique des Loups Gris. Un autre groupe de rap à succès, *KanAK (ex-Islamic Force)*, chante les problèmes de la jeunesse turco-allemande. Issu d'une bande active dans le quartier de Kreuzberg, le groupe perce au début des années 1990 avec l'album *Mesaj*, avant de sortir son premier album sous le nom de *KanAK* en octobre 1997. Multiculturel (turc, allemand, albanais et espagnol), leur discours s'adresse plutôt à l'ensemble de la société qu'aux seuls Turcs. Sur la pochette de *Mesaj*, une parole du célèbre poète soufi Yunus Emre résume leur philosophie : «Notre nom est modestie. Notre ennemi est la haine. Nous ne haïssons personne. Le monde entier est pour nous un seul».

Non seulement la référence à la Turquie ou à la turcité des origines est à la base de la formation de ces groupes, mais leur succès s'exporte sur le territoire turc. Premier groupe turc à être reconnu d'abord en Allemagne, les disques de *Cartel* se vendent rapidement en Turquie<sup>35</sup>. Après la dissolution du groupe, Erci Ergün, tout en travaillant comme D.J. à la radio berlinoise SFB-Multikulti<sup>36</sup>, forme son propre groupe de hip-hop, *Erci-E*, dont le premier album, *Sohbet* (discussion), est édité par Raks Music à İstanbul<sup>37</sup>. Si l'on peut faire une comparaison limitée avec la *pop music* turque dont la référence à la turcité est bien plus culturelle que militante, les *Almancılar* (ceux d'Allemagne)

<sup>33</sup> - Dans le cadre d'un Festival de musique alternative allemande, sur Batofar, un bateau transformé en salle de concert inauguré pour l'occasion, sur la Seine près de la Bibliothèque nationale.

<sup>34</sup> - Yasemin Karakaşoğlu-Aydın, "«Je suis fier d'être turc». Importance des orientations ethniques pour le développement chez les jeunes Turcs d'Allemagne du sentiment de leur valeur personnelle", *Documents*, 52 (3), 1997 : 83-84.

<sup>35</sup> - L'accès à la scène musicale internationale est l'une des revendications de *Cartel* : lire l'interview du groupe dans *Süddeutsche Zeitung Magazin*, 01.12.95.

<sup>36</sup> - D'autres stations de radio, comme Kiss FM à Berlin, délèguent une partie de leur programmation à des jeunes issus de l'immigration turque. Mais la première radio turque en Allemagne émet à Berlin depuis le début du mois de juin 1999 : Radyo Metropol a été fondée par Özcan Mutlu, membre du Conseil d'administration de *Immi/Grün (Die Grünen)* : <<http://www.gruene.de/immigruen/>> et qui siège dans une commission de quartier à Kreuzberg. Celui-ci entend entrer en concurrence à la fois avec les radios allemandes et avec le «monopole» exercé par les médias turcs, en offrant à la jeunesse issue de l'immigration de Turquie un espace de où elle puisse exprimer et valoriser sa double appartenance culturelle. Sur Radyo Metropol, lire Daniel Bax, "Mit Popmusik gegen das Monopol", *Süddeutsche Zeitung*, Berlin-Seite, 08.06.99.

connaissent depuis quelques années un parcours identique de l'Allemagne vers la Turquie<sup>38</sup>. Une dizaine d'entre eux sont à la tête du *hit-parade* en Turquie. Citons notamment le très célèbre Tarkan (de Francfort)<sup>39</sup>, Can-Kat (Cankat Ertan, de Berlin-Kreuzberg), Candan Erçetin (de Hanau), Rafel El Roman (Rafet Yasdut, de Darmstadt)<sup>40</sup> ou encore le groupe Ünlü. Leur succès a été facilité par l'explosion des radios et télévisions privées : à İstanbul seulement, plus de 200 stations FM diffusent de la musique et 4 chaînes de télévision proposent des vidéoclips en continu.

Outre la défense du groupe communautaire, l'une des valeurs fondamentales demeure l'amitié (*arkadaşlık*), qui doit être comprise comme une amitié masculine, même si quelques filles font partie des bandes. Ces groupes de jeunes de la seconde génération revendiquent une amitié solide associée à une solidarité exemplaire qui contrastent selon eux avec l'individualisme allemand et plus généralement occidental. Le principe de l'amitié est l'un des fondements majeurs du sentiment d'appartenance au groupe, tandis que la virilité est l'un des critères décisifs. L'espace occupé par le groupe, comme les lieux de socialisation dans lesquels les jeunes issus de l'immigration de Turquie se retrouvent (clubs, pubs, discothèques conçus sur des modèles éprouvés à İstanbul, Ankara ou Antalya), représentent l'inverse de leur quotidien dans la société d'accueil. Ce sont cette fois les non-Turcs qui occupent le rôle de l'étranger ou d'invité auquel on peut à tout moment refuser l'entrée. L'identification est ainsi paradoxale et joue parfois

---

<sup>37</sup> - Le second morceau de l'album, intitulé *hip-hop*, est une remarquable illustration des influences de musique populaire anatolienne et de rap.

<sup>38</sup> - L'essor de la scène musicale issue de la seconde génération n'est pas un phénomène proprement turc. Le rap français est largement investi par les jeunes *Beurs* et *Black* ; sur le rap comme mouvement social, lire notamment Manuel Boucher, *Rap, expression des lascars. Significations et enjeux du Rap dans la société française*, op. cit. En Grande-Bretagne, *charts* et clubs sont le théâtre de l'irruption de nombreux groupes issus de l'émigration indo-pakistanaise qui mêle habilement instruments traditionnels et nouvelles technologies. Asian Dub Foundation pour le rap, Cornershop pour le rock, White Town pour la pop, Fun-da-mental pour le metal, Black Star Liner pour la dub sont les plus connus. Cependant, seuls les Turcs *Almancılar* semblent connaître un vif succès auprès de la population migrante comme de celle restée en Turquie. Les chanteurs indo-pakistanaïses d'outre-Manche soulignent au contraire très souvent l'incompréhension de leurs compatriotes qui les traitent parfois de «suppôt du diable» ou de «mauvais garçons» (témoignages recueillis dans *Le Monde*, 03.10.98) et leurs disques restent introuvables dans les magasins de musique indo-pakistanaïse qui fournissent les immigrés et, *a fortiori*, au pays. Quant aux groupes de rap algériens, l'influence de ceux qui sont en France existe (IAM et autres) mais elle se double d'une influence anglophone (2 Pac, Puff Daddy et même les Spice Girls). Quelques rappeurs algériens s'imposent à l'étranger, comme Hamma, MBS, K.2.C. ou Intink - inversement au phénomène turc des *Almancılar*.

<sup>39</sup> - Tarkan gagne en popularité en Europe même parmi les jeunes non originaires de Turquie (émissions de télévision en France, 2 concerts à Paris) et surtout est devenu une star incontestable en Turquie. Outre le succès de ses *tubes*, un certain nombre de jeunes se reconnaissent en lui pour son refus de faire son service militaire en Turquie, pour lequel il risque la perte de sa nationalité turque.

<sup>40</sup> - Rafet Yasdut, arrivé à l'âge de 7 ans en Allemagne, quitte son apprentissage en plomberie pour se consacrer à la musique. En 1992, il reçoit le prix du meilleur jeune talent décerné par la télévision régionale de Sarre. Un producteur lui propose un contrat à condition de chanter en allemand ou en anglais mais il refuse et part s'installer dans une cité de la périphérie d'İstanbul où il signe sur un label turc.

douloureusement entre le souhait et la réalité, toujours en rapport avec les relations inter-individuelles et inter-«communautaires».

### **La négociation des identités**

Produite par le regard de l'autre, l'identité dépend en outre beaucoup du mouvement dialectique d'intériorisation et de contestation de la situation d'interaction qui définit les identités en présence. Pour reprendre l'image de la «boîte à outils» de Deveureux<sup>41</sup>, chaque «outil» est un élément identitaire que le sujet choisit en fonction de son adéquation à l'«opération» demandée, autrement dit, suivant la situation d'interaction dans laquelle il est. Certains aspects de l'identité sont plus fréquemment appelés à jouer ce rôle de pôle organisateur ; c'est le cas de l'identité religieuse, de la conscience de classe et surtout de l'identité nationale, car elles s'affirment en réponse à des situations de domination. La revendication de l'appartenance religieuse peut déjà être considérée en Turquie comme une réaction à une situation particulière. L'identité sunnite est utilisée par opposition à la laïcisation de la sphère publique et à la corruption financière des milieux politiques traditionnels. En exil, son instrumentalisation sert à se démarquer de la société dominante et demeure une réponse à la laïcité : la religiosité s'exprime plus douloureusement dans le contexte français qu'allemand où le port du foulard n'a jamais engendré un débat passionné. Dans l'ensemble des pays d'accueil néanmoins, l'Islam demeure un pôle rassembleur pour une partie des migrants de Turquie qui, consciemment ou non, perçoivent des avantages (moraux, matériels) à se situer sur le plan religieux. De la même façon, l'alévisme répond à une situation spécifique d'omission, de rejet historique voire de répression en Turquie. Son éveil est rendu possible en exil, tout comme celui de la kurdicité.

Enfin, pour prendre l'exemple des appartenances politiques, nous pouvons citer les événements survenus en novembre 1998 à Bruxelles, aux lendemains de la fuite d'Abdullah Öcalan, leader du PKK, en Europe. Les Turcs nationalistes des Loups Gris décident dans la soirée du 17, une expédition punitive vers les quartiers de Saint-Josse et Schaerbeek abritant des minorités ethnico-culturelles originaires de Turquie : outre le saccage de magasins appartenant à des Kurdes, le local du PKK est entièrement détruit par les flammes, le siège de l'Institut kurde brûle lui aussi et des associations assyro-chaldéennes sont attaquées dans la foulée. La télévision turque est, par un surprenant hasard, le témoin privilégié de cette violence. Personne n'écarte, pas même le ministre de l'Intérieur belge Louis Tobback, l'influence des missions diplomatiques turques dans ces incidents. Des actions similaires ont eu lieu à d'autres moments et dans d'autres lieux, comme lors de la reconnaissance du génocide arménien par l'Assemblée nationale

---

<sup>41</sup> - Georges Deveureux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972. Cité par : Carmel Camilleri, Isabelle Taboada-Léonetti, Edmond-Marc Lipiansky et alii, *Stratégies identitaires*, op. cit. : 46.

française, le 29 mai 1998<sup>42</sup>. Dès les jours suivants, plusieurs incidents ont lieu à Paris et en province, au cours desquels des militants du MHP blessent des Kurdes à l'arme à feu. Si l'idéologie des "Idéalistes" du MHP invite les militants à s'opposer aux minorités nationales, l'utilisation généralisée de la violence en exil n'est requise que face à certaines situations. Dans les cas précis que nous venons d'évoquer, la part stratégique du positionnement identitaire est évidente. Les violences physiques naissent dans un contexte de forte crise politique impliquant très vite à la fois la Turquie, les États membres de l'Union européenne (l'Italie qui accueille Öcalan, l'Allemagne qui décide de ne pas demander son extradition, la Grèce qui demeure divisée quant au sort du leader kurde, les autres pays européens qui adoptent le silence, la France qui légifère sur le terme de génocide appliqué au cas arménien), les institutions européennes et internationales (le Conseil de l'Europe est vivement critiqué pour son inaction<sup>43</sup>, le Parlement européen est questionné par les Kurdes qui interpellent également les Nations unies), et les migrants eux-mêmes, kurdes autant que turcs. L'attaque planifiée des locaux associatifs kurdes et assyro-chaldéens par les Loups Gris résulte donc d'une situation spécifique de crise ou de désordre face à laquelle les acteurs adoptent des moyens extra-ordinaires. L'identitarisme est violemment exacerbé dans un contexte d'interaction poussé à l'extrême, en même temps qu'instrumentalisé à des fins utilitaires particulières et propres à ce moment.

Les stratégies identitaires supposent donc que la production de l'identité ne soit pas le reflet de réponses plus ou moins mécaniques à des assignations identitaires, donc à des processus de stigmatisation effectués par autrui, mais qu'il entre au contraire une part importante de choix et donc d'indétermination quant aux formes et aux issues des processus stratégiques. L'inscription dans une identité ou un courant identitaire apparaît comme le «résultat de l'élaboration individuelle et collective des acteurs et exprime [...] les ajustements opérés, au jour le jour, en fonction de la variation des *situations* et des *enjeux* qu'elle suscite - c'est-à-dire des *finalités* exprimées par les acteurs - et des

---

<sup>42</sup> - À la suite du vote sur la reconnaissance par la France du «génocide» arménien, la Turquie se lance dans une vaste campagne de boycott de la production militaire française, en même temps qu'elle entame une offensive diplomatique pour tenter de convaincre le Sénat de ne pas ratifier le projet de loi. Cf *Le Monde*, 14-15.06.98, 27.06.98, 28.07.98 ; *Milliyet*, 12.06.98. Puis, le 10 mars 1999, le gouvernement français refuse de mettre à l'ordre du jour du Sénat la proposition de loi reconnaissant le «génocide» arménien de 1915, sous prétexte de «participer à la réconciliation entre les peuples et les États de la région» selon Daniel Vaillant (*Le Monde*, 12.03.99), tandis qu'Hubert Védrine, ministre des Affaires étrangères, évoque des raisons d'«opportunité» (*Le Monde*, 20.03.99)... Ce refus advient exactement au moment où la Turquie réinscrit le consortium franco-allemand Eurocopter sur la liste de ses fournisseurs en hélicoptères de combat pour un marché total de 4 milliards de dollars (dont 600 millions de francs pour Eurocopter) (*Le Monde*, 11.03.99).

<sup>43</sup> - Le Suédois Daniel Tarschys, secrétaire général du Conseil de l'Europe, est doublement critiqué pour avoir laissé l'Italie isolée avec le problème Öcalan et pour avoir omis d'appliquer la convention d'extradition sur le terrorisme, ratifiée par tous les pays membres de l'organisation, et qui aurait permis de trouver une issue honorable pour tous à cette crise ; cf "L'incurie du Conseil de l'Europe face au drame kurde", *Le Monde*, 03.03.99... et la réponse de Daniel Tarschys, "Le Conseil de l'Europe et l'affaire Öcalan", *Le Monde*, 12.03.99. Lire également notre troisième partie.

ressources de ceux-ci»<sup>44</sup>. La revendication d'une identité ethnico-culturelle et/ou religieuse ainsi que ses variantes relèvent d'une stratégie, plus ou moins consciente et théorisée selon les acteurs en présence, faisant appel à des intérêts à la fois individuels et collectifs. La mobilisation autour de l'Islam, de l'alévisme, de la kurdicité, de la turcité, est rendue possible dans un contexte précis (mobilisation des ressources des individus et du groupe, situation historique et politique, importance des liens "communautaires", etc.) et renvoie à une conciliation des différents intérêts en jeu.

Face à l'identité nationale ou à l'identité "ethnique" - nous reviendrons sur ce terme plus en avant - relativement peu d'analyses se sont intéressées aux formes de l'identité sous l'angle des stratégies identitaires et des négociations de l'identité. Carmel Camilleri oppose deux principales approches de l'identité : d'une part, l'«identité synthétique» et de l'autre, l'«identité syncrétique»<sup>45</sup>. L'«identité synthétique» tend à définir des individus dont les motivations les plus puissantes dans leurs comportements identitaires sont de préserver leur «moi» en tant qu'unité intégrée. La confrontation avec un environnement complexe et instable peut générer un sentiment de rupture, d'incohérence, d'éclatement, d'agression, qui va mettre en cause la permanence et l'unicité, vécues comme fondamentales. Les migrants se réapproprient des valeurs d'origine dont ils se servent en réaction à un environnement inconnu. Sans qu'il s'agisse de nier l'importance de la fonction intégratrice, l'«identité syncrétique» est la traduction, au contraire, d'une fonction adaptative. Les comportements visent non plus à assurer l'intégrité du «moi», mais à adapter l'individu à une situation relationnelle donnée. Cette capacité d'adaptation doit lui permettre de trouver une "place" psychologique et sociale admissible pour lui, que les autres vont confirmer ou rejeter. Ces «identités syncrétiques» paraissent se former et fluctuer sans principe de cohérence, au hasard des circonstances, comme une sorte de «fluidité identitaire maxima». Cette tendance est particulièrement visible lorsque les contacts se multiplient avec les sphères politiques et les représentants du pouvoir. L'identité syncrétique se rencontre notamment dans le cas de la participation institutionnelle des migrants (partis, syndicats, associations, etc.).

Isabelle Taboada-Léonetti<sup>46</sup> définit six principales finalités de stratégies identitaires syncrétiques : la visibilité (reconnaissance de l'existence d'un groupe), l'assimilation à un groupe social, la (re)valorisation (rarement explicitée, le plus souvent médiatique), la temporalité (double besoin de filiation dans le passé et dans l'avenir), les intérêts sociaux, économiques et politiques, et enfin les bénéfices psychologiques (besoin d'affirmation,

---

<sup>44</sup> - Carmel Camilleri, Isabelle Taboada-Léonetti, Edmond-Marc Lipiansky et alii, *Stratégies identitaires*, op. cit. : 49.

<sup>45</sup> - Carmel Camilleri, "Rencontre des cultures et avatars identitaires", *Projet*, "Espace local, espace mondial", n°235, automne 1993 : 23. Carmel Camilleri, Isabelle Taboada-Léonetti, Edmond-Marc Lipiansky et alii, *Stratégies identitaires*, op. cit. : 214.

<sup>46</sup> - Carmel Camilleri, Isabelle Taboada-Léonetti, Edmond-Marc Lipiansky et alii, *Stratégies identitaires*,

réaction à des frustrations ou à la culpabilisation). Le postulat de départ, nous l'aurons compris, est donc que les populations immigrées se situent et se définissent en grande partie par rapport à l'attitude de la société d'accueil. Nous avons déjà évoqué l'influence de la société et de la législation des pays d'accueil sur le comportement social, économique et politique des migrants (2.1). Les migrants de Turquie se positionnent dans leur ensemble en fonction de l'attitude des pays hôtes ainsi que des relations que ceux-ci entretiennent avec la Turquie. La reterritorialisation des conflits suit une logique qui dépasse aussi le strict champ de l'identitaire.

Il semble cependant excessif de postuler que tous les individus stigmatisés produisent cette réaction d'alternance des codes. Les deux types d'identité, synthétique et syncrétique, doivent à notre sens être nuancés selon les cas individuels. Globalement, les identités du minoritaire sont produites par le regard du majoritaire, et ce dans le cadre de leurs relations. Devant cette mise en demeure, les minorités adoptent des conduites diversifiées d'acceptation, de rejet ou de négociation de l'identité (turque ou kurde, sunnite ou alévie, migrante ou étrangère, etc.) qui leur a été assignée. L'*intérieurisation* notamment, implique que l'individu stigmatisé décide, consciemment ou non, d'accepter la distinction sans remettre en cause la légitimité du discours qui le désigne de cette façon. C'est le cas par exemple des enfants issues de l'immigration qui connaissent pas ou peu leur territoire ou pays d'origine mais se perçoivent et se vivent comme "kurde" ou "turc" (et pour d'autres, "arabe" ou "Black"), ou comme "immigré". L'intériorisation d'attributs dévalorisants traduit la *surenchère* : l'aspect stigmatisant est mis en avant par la victime elle-même. Son identité négative lui apparaît comme le résultat de ses insuffisances personnelles ou de sa nature et constitue en ce sens un fait inévitable qui ne saurait être modifié par une quelconque action collective. Elle fait rejaillir sur elle-même la responsabilité de sa situation et la dévalorisation de la situation qui y est attachée en se sentant incapable de la modifier. Cette perception négative de soi implique et explique que l'apathie tient les migrants à l'égard de toute perspective mobilisatrice, dont l'investissement dans une quelconque action revendicative, perçu en termes de coûts/avantages, n'est pas envisagé comme un risque attractif.

Le *retournement sémantique* traduit toujours une acceptation par le groupe ou les individus des traits stigmatisants qui leur sont attribués, mais ils transforment en revanche cette négativité en positivité. C'est le cas des migrants ou de leurs enfants qui, désignés comme "turcs", "arabes" ou "musulmans", finissent par se revendiquer comme tels. Il s'agit d'une des stratégies les plus communes de défense devant l'assignation d'une identité minoritaire. L'*instrumentalisation de l'identité assignée* repose également sur un mode d'acceptation par le groupe ou l'individu de l'identité prescrite, mais cette fois parce qu'il est conscient de l'inégalité du rapport de forces dans lequel il se trouve. Il tente alors

de s'en servir à son profit. La *recomposition identitaire* se traduit conjointement par une revalorisation du groupe et par la création d'une nouvelle identité repensée. La conscience identitaire kurde notamment (*kurdayeti*), se recompose largement en exil, où elle prend un second souffle, rendu possible par un rapport de forces positif. C'est aussi le cas des *Black British* en Grande-Bretagne, ou des *Beurs* en France par exemple : depuis le début des années 1980, l'évolution de la situation a conduit ces jeunes à orienter ou ajuster leurs stratégies identitaires en fonction des opportunités d'intégration. Le dénominateur commun de cette recomposition identitaire est le sentiment d'appartenance à une identité conçue au sens large - sentiment d'appartenance à une communauté ethno-culturelle et urbaine.

D'autres réactions peuvent être adoptées, comme l'*assimilation au majoritaire*, qui consiste au contraire à se désolidariser de son groupe d'appartenance dans le but de chercher à pénétrer dans le groupe majoritaire. C'est le cas extrême des Kurdes participant à l'application de la philosophie étatique turque. En exil, ce peut être le cas des migrants qui francisent leur nom ou prénom, ou encore, parfois, des individus qui se font naturaliser. L'attitude de *déni* enfin, traduit au contraire le refus même de l'idée de toute assignation identitaire. L'individu ou le groupe refuse à l'Autre le pouvoir de décider qui ils sont.

L'étude des stratégies identitaires dont l'objectif est le refus des identités prescrites et des rapports sociaux qui les légitiment, est inséparable de l'étude des mouvements sociaux. Une fois cristallisée, l'identité est conservée, modifiée ou même réformée par les relations sociales. Ce sentiment d'appartenance a pour tâche de définir le groupe, de le faire passer de l'état latent à celui d'une communauté dont les membres sont persuadés d'avoir des intérêts communs, des valeurs à défendre ensemble. Pour défendre ces intérêts et ces valeurs, le groupe adopte une organisation qui a vocation à l'unir, à le représenter et à le mettre en mouvement en reprenant des éléments déjà présents dans ses représentations sociales. «Le récit identitaire, en quelque sorte, produit la communauté et légitime l'organisation»<sup>47</sup>. Les mouvements sociaux, dont la substance est l'identité, se structurent par le biais des communautés. Les frontières de ces deux concepts dynamiques interdépendants que sont l'identité et la communauté, se superposent ou se croisent sous l'influence des changements sociaux, politiques ou économiques. Les relations à l'intérieur des frontières aussi varient en fonction des situations et des interactions avec l'environnement.

---

<sup>47</sup> - Denis-Constant Martin, "Identités et politique : récit, mythe et idéologie", op. cit. : 23.

## **Les communautés : une traduction collective de la réaction individuelle ?**

Les communautés définissent leurs propres frontières en se situant par rapport aux frontières politiques de la communauté nationale. Preuve en est l'affirmation identitaire par la religion (en France avec "l'affaire du foulard" depuis 1989) ou par la nationalité (en Allemagne avec le repositionnement identitaire en réaction à la loi de mai 1990 relative aux étrangers) qui a fait de ces deux éléments les noyaux durs de l'"identité collective" des populations issues de l'immigration dans ces deux pays. Et ce en réaction aux principes fondamentaux des deux nations : le lien entre religion et État en France et le lien entre nationalité et citoyenneté en Allemagne. Les interactions entre groupes et États contribuent à élaborer le noyau dur de l'identité autour duquel se cimente chacune des communautés. Mais de quelles communautés parlons-nous ? Quelles sont les différences entre les communautés "ethniques", culturelles, nationales ?

### ***L'ethnicisation des identités : un processus mouvant***

Désormais, la cohabitation ethnique fonde la stigmatisation : on assiste à l'ethnicisation de la pauvreté, l'ethnicisation des porteurs de la négation des normes et des porteurs de la violence (délinquance). Ce dont on se différencie est transformé en caractéristiques ethnoculturelles : la recherche interculturelle en France en a pris conscience avec le colloque intitulé *Ethnicisation des rapports sociaux*<sup>48</sup> où l'aspect relationnel de l'ethnicité est couplé à son aspect processuel - celui du maintien des "dichotomies ethniques" par leur expression, leur validation continue dans l'interaction et le développement divergent des relations sociales qu'elles impliquent entre membres et non membres.

Même avec l'accroissement des pauvres autochtones (les initiatives de réquisition de logements par le DAL (Droit au logement) et Droits devant !, ou d'emplois par AC (Agir contre le chômage) ont démontré - s'il en était besoin - que les populations paupérisées ne sont pas seulement immigrées), la situation est toujours subordonnée au cadre précédent. Les médias ne font rien pour qu'il en soit autrement en assimilant souvent implicitement, voire explicitement, immigration à délinquance. Le chemin de l'intégration est sinon bloqué comme le dit Gérard Althabe<sup>49</sup>, du moins entravé dans la mesure où le développement de la xénophobie renvoie, fixe les immigrés dans leur différence "ethnico-culturelle". Ce refoulement prend une acuité particulière avec les jeunes issus de l'immigration et se retrouve y compris dans les analyses de certains

---

<sup>48</sup> - Martine Fourier et Geneviève Vermès (éd.), *Qu'est-ce que la recherche interculturelle ?* (colloque de l'Association pour la recherche interculturelle, octobre 1991) ; volume 3 : *Ethnicisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*, Paris, L'Harmattan, 1994, 241 p.

<sup>49</sup> - Gérard Althabe, "Construction de l'étranger dans les échanges quotidiens", *Civilisations*, "En quête d'identité", volume 42, n°2, 1993 : 224.



chercheurs<sup>50</sup>. Cette catégorisation, qui stigmatise à travers des caractéristiques “ethno-culturelles” qui transforment l'individu en étranger à une société dont il se considère pourtant membre, est d'ailleurs à l'origine d'une importante production artistique. La littérature turque de l'immigration, que nous avons abordée précédemment (chapitre 1.2.2), ainsi que la production picturale et cinématographique, montrent l'émergence d'une génération de jeunes artistes originaires de Turquie revendiquant une double appartenance identitaire.

La notion d'ethnicité, souvent employée dans les sciences sociales anglo-saxonnes, n'a plus bonne presse dans les sciences sociales françaises. Cette réticence tient au danger qu'il existe à exporter «sans critique préalable, des concepts forgés dans un pays où ni la réalité ni les représentations de la nation et de l'immigration ne sont les mêmes»<sup>51</sup>. En France, exposer une conception ethnique de l'identité révèle une conception excluante, figée. Celle-ci fut pourtant légion dans la production littéraire et scientifique. Sa genèse date d'une longue tradition savante, centrée sur l'ethnologie et l'anthropologie, et qui s'est identifiée avec l'étude des ethnies alors même que, dans un silence éloquent et compromettant, elle s'interdisait tout examen sérieux du concept d'ethnie. Nous devons, pour mieux appréhender la question, faire un bref détour par l'histoire de ce concept - et donc par l'anthropologie et l'ethnologie<sup>52</sup>. Le terme “ethnie” a acquis un usage massif - bien que tardif (il est apparu en 1896 dans la langue française, la paternité revenant en grande partie à Vacher de Lapouge) - au détriment de celui de “nation”, et ce particulièrement lorsqu'il s'agit de qualifier des sociétés africaines, amérindiennes ou encore asiatiques. En déniaient leur qualité spécifique de nation (elle-même non définie et ambiguë), il s'agissait de les définir comme autres et différentes des sociétés occidentales, en leur ôtant ce par quoi elles pouvaient participer d'une commune humanité, justifiant ainsi le colonialisme. Les anthropologues se sont donc trouvés prisonniers de certaines catégories coloniales d'investigation à l'intérieur desquelles il leur a fallu se situer pour étudier les sociétés relevant de leur compétence. Mais ceux-ci n'ont pas cherché non plus à analyser la catégorie d’“ethnie” et la grande majorité des positions convergeaient sur ce thème : l'objet ethnique proviendrait selon eux de la coïncidence de critères communs tels la langue, un espace, des valeurs, des coutumes, un nom, une descendance et même la conscience qu'ont les acteurs sociaux d'appartenir à un même

---

<sup>50</sup> - Nous avons déjà interpellé plus haut Michèle Tribalat concernant *Faire France*, op. cit.

<sup>51</sup> - Dominique Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991 : 89.

<sup>52</sup> - Cet exposé n'étant nullement un lieu propice à la philosophie et à la déontologie des différentes écoles de pensée anthropologiques, nous conseillons le lecteur - pour toute information complémentaire et approfondie dans ce domaine - de se reporter aux excellents ouvrages de Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, “Textes à l'appui”, 1985, 227 p., ainsi que de Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, “Le sociologue”, 1995, 270 p.

groupe. Non seulement proche de la notion de "race", nous pouvons aujourd'hui mesurer combien la définition de ce terme est entachée d'ethnocentrisme et combien elle est tributaire de la conception de l'État-nation telle qu'elle a pu être élaborée en Occident.

Les recherches qui suivent le courant anthropologique dynamiste ont entamé un processus de déconstruction de l'objet ethnique. Le cadre d'analyse dans lequel se situent des chercheurs contemporains comme Jean-Pierre Dozon, Jean Bazin, Jean-Pierre Chrétien ou Elikia M'Bokolo, revient à nier toute espèce de réalité des entités ethniques précoloniales. Ce courant né au cours des années 1970-80 prouve désormais le caractère artificiel ou pseudo-authentique du concept d'"ethnie". La cause tend à être entendue et scientifiquement prouvée : les ethnies procèdent très souvent de l'action du colonisateur qui, dans sa volonté de territorialiser (de «diviser pour mieux régner»), a découpé des entités ethniques qui ont elles-mêmes été ensuite réappropriées par les populations - comme les drames du Rwanda ou du Burundi en témoignent. Il est en ce sens entendu que les sociétés précoloniales sont définies par une série d'espaces sociaux structurants (espaces d'échanges, espaces étatiques, politiques et guerriers, espaces linguistiques, espaces culturels et religieux).

Une nuance doit toutefois être apportée : s'il apparaît aujourd'hui légitime de revendiquer son appartenance à un groupe "ethnico-culturel" - chaque acteur social opérant en fonction du contexte où il se trouve un choix d'identification - ce qui est en revanche contestable est de considérer que ce mode d'identification a toujours existé et d'en faire une *essence*. En proposant de prendre en compte ce qui est «socialement effectif», le sociologue Fredrik Barth<sup>53</sup> refuse effectivement de considérer que ce qui est distinctif et propre au "groupe ethnique" - les différences culturelles - puisse exister en soi. Aussi, un ethnonyme peut au contraire recevoir une multitude de sens en fonction des époques, des lieux ou des situations sociales : il ne faut jamais perdre de vue que le sens d'un ethnonyme n'est pas unique. Ou, pour suivre Jean-Loup Amselle, l'ethnonyme est un «signifiant flottant [qui renvoie à une multitude de signifiés] et son utilisation est de nature 'performative' [l'application d'un signifiant à un groupe social crée d'elle-même ce groupe social]»<sup>54</sup>.

L'ethnicité n'est donc pas le transport en France d'un groupe venu d'ailleurs, qui aurait gardé son identité, ses rites, sa religion, sa cuisine, sa langue, ses vêtements et qui en exigerait le respect et la reconnaissance - bien que le faux débat autour du communautarisme se soit construit sur cette idée. À la différence de l'Afrique où l'ethnie est une invention du colonisateur, l'ethnicité dans la France contemporaine peut être une

---

<sup>53</sup> - Fredrik Barth, *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*, London, Georges Allen and Unwin, 1969. Cité par : Philippe Poutignat, "La problématique de l'ethnicité : du groupe ethnique à l'organisation sociale des différences culturelles", in Claudine Labat et Geneviève Vermès (éd.), *Qu'est-ce que la recherche interculturelle?*, op. cit. : 147-159.

<sup>54</sup> - Idem : 37.

invention des acteurs immigrés eux-mêmes. Il s'agit dans ce cas de la *fabrication d'une identité nouvelle* perçue puis revendiquée en termes d'exclusion, à travers la création d'un codage fait d'emprunts aussi bien à la modernité du pays d'accueil qu'au passé fantasmé d'un groupe en recomposition, et qui se dessine dans le silence des parents, des anciens, plus que dans leurs paroles : «l'ethnicité est aussi un bricolage»<sup>55</sup>. Les revendications identitaires des Kurdes à partir du milieu des années 1980 suivies de celles des Alévis dans le courant des années 1990, motivées par la violence des conflits décennaux sur le territoire d'origine et permises au nom des droits de l'homme dans les pays occidentaux de l'exil, s'avèrent en partie construites par le pouvoir de l'imaginaire du groupe communautaire, en même temps qu'elles répondent à un besoin de repérage généalogique individuel. La perception et l'interprétation des liens et du sentiment d'appartenance communautaires est un facteur d'accélération de l'ethnicisation. Il s'agit d'une identité nouvelle dans la mesure où les références sont empruntées à la société et à la culture d'origine tout en subissant une transformation révélatrice de l'adaptation au pays d'accueil.

L'autodésignation ethnique obéit cependant à différentes logiques. Les primo-arrivants l'utilisent plus volontiers dans un contexte politique d'affrontement en référence directe avec le territoire d'origine et les conflits internes à la Turquie. Les jeunes générations issues de l'immigration de Turquie revendiquent une identité ethno-culturelle ("Turc", "Kurde" comme "Arabe" ou "Black" pour d'autres) ou religieuse ("musulman", "sunnite", "alévi") en réponse aux agressions réelles et supposées de la société dans laquelle ils grandissent. Dans ce sens, l'auto-ethnicisation devient l'un des éléments de structuration des bandes de jeunes issus de l'immigration, mais plus rarement des populations immigrées, même lorsqu'elles occupent un territoire repérable. Nous pouvons encore rappeler l'expérience des bandes de jeunes turcs et des groupes de rap en Allemagne qui se définissent en fonction de leur turcité (*Turkish Power Boys, Cartel*) ou en réaction au racisme (*Anti-Fa, Ghetto Girls, Street Fighters*). Les sociologues de l'École de Chicago observaient le même phénomène réactif dans les ghettos des grandes villes américaines dès le début du XXe siècle, bien qu'exprimé en des termes différents<sup>56</sup>. Toutefois, nous bénéficions notamment aujourd'hui du recul nécessaire pour déterminer si la période qu'ils considéraient transitoire le fut réellement. Les cas européens sont de toute façon dissemblables. En Allemagne, la concentration étrangère ou immigrée dans

---

<sup>55</sup> - Olivier Roy, "Ethnicité, bandes et communautarisme", op. cit. : 41.

<sup>56</sup> - Louis Wirth traite le ghetto comme un mécanisme de défense et d'accommodation qui permet aux migrants de prendre pied dans la société et dans l'urbanité américaines, en ménageant des modes de vie avec les autres résidents. Selon William Thomas, auteur du *Paysan polonais en Europe et en Amérique*, le lien entre valeur et attitude dans les relations migratoires se réalise grâce à quatre désirs qui habitent chaque individu : le désir d'expérience nouvelle, le désir de sécurité, le désir de réponse et le désir de reconnaissance. Lire notamment Yves Grafmeyer et Isaac Joseph (éd.), *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1994, 378 p.

certaines quartiers associée à un racisme exprimé ponctuellement très violemment (attaques de *skinheads*) peut favoriser le choix de l'auto-ethnisation des jeunes issus des migrations turques. En France, la spécificité des banlieues couplée au «racisme ordinaire» aboutit parfois à la radicalisation des identités.

Pourtant, l'évolution identitaire ne conduit pas aux mêmes conséquences pour les enfants ou adolescents que pour les parents ou adultes. L'autodésignation ethnique des jeunes traduit la revendication d'une culture "fabriquée" grâce à des éléments conjointement empruntés à la culture des parents, donc à la culture d'origine, et à celle du pays qui les a accueillis. Enfin, on peut dire que l'autodésignation ethnique traduit la volonté d'une prise de distance de la population stigmatisée, qui a ici intériorisé ce stigmate au point de le revendiquer, face à une assimilation parfois directement souhaitée par les pouvoirs publics. Elle constitue une ultime bouée de secours dans le processus de reconstruction identitaire de certains groupes. Aussi, l'ethnicité contemporaine ne doit pas s'analyser comme la marque d'un héritage traditionnel, mais au contraire comme une réponse à des besoins d'organisation nés de la situation actuelle des immigrés dans la société d'accueil. Les théories instrumentalistes et mobilisationnistes de Gellner et de Hechter<sup>57</sup> ont parfaitement mis en valeur cette "théorie du groupe d'intérêt" : l'ethnicité y est vue comme une solidarité de groupe émergeant dans des situations conflictuelles entre des individus ayant des intérêts matériels en commun, et en réponse à la discrimination qu'ils perçoivent.

La notion d'ethnicité, nous le vérifions ici, est donc très délicate à aborder. Si l'on devait lui donner une définition, nous insisterions sur le fait que loin d'être une qualité inhérente à l'appartenance, acquise une fois pour toutes dès la naissance, «l'ethnicité est un processus continu de dichotomisation entre membres et 'outsiders', demandant à être exprimée et validée dans l'interaction sociale»<sup>58</sup>. Elle se rapproche en ce sens d'une conception plus politique.

### ***La conception politique***

La conception politique des groupes est une conception incluante, non substantielle. L'identité appartient ici à l'ordre du changement et de l'action et non à l'ordre de l'être ou de l'essence. Il s'agit d'une *identité mobile, évolutive*. L'individu peut par exemple s'inscrire dans un mouvement revendicatif pour le quitter ensuite lorsque les problèmes auxquels il était confronté et qu'il dénonçait ont été résolus. Prenons le cas concret des immigrés clandestins. Ceux-ci ont pu, lors du mouvement des déboutés du droit d'asile, dont beaucoup étaient turcs, et qui se déroula de juillet 1990 à septembre

---

<sup>57</sup> - Cités par Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, op. cit. : 106-114.

<sup>58</sup> - Idem : 123.

1992, avec une série de grèves de la faim qui commença en mars 1991<sup>59</sup>, s'inscrire dans une lutte pour la reconnaissance de leur statut et la légalisation de leur situation. Une fois leurs problèmes résolus, les migrants dont la situation a été régularisée ont pu se débarrasser de cette identité de clandestin contre laquelle ils se battaient. Un autre exemple pourrait être souligné : celui des jeunes issus de l'immigration revendiquant la reconnaissance de leur culture (c'est le cas des mouvements de rap) ou de leur religion (le cas des jeunes musulmans opérant par réaction un «retournement de stigmaté»). Ils revendiquent leur identité "jeune de banlieue" ou "musulman" afin de s'en libérer ensuite, après avoir obtenu, le cas échéant, une reconnaissance pleine et entière pour le groupe qui fait sens à leurs yeux ou pour eux-mêmes.

Les identités sont variables dans le temps et doivent être comprises au pluriel : l'individu opère une combinaison de plusieurs appartenances sociales et peut bien sûr changer d'identité. S'il y a des identités que l'on ne peut socialement pas maîtriser (lorsque le regard de l'autre peut fixer sa propre identité : on passe alors du statut de discréditable à celui de discrédité<sup>60</sup>), il existe par ailleurs des identités dont on se sert pour se faire connaître (l'identité professionnelle, l'état civil). Les premières peuvent changer grâce à des causes extérieures à nous-mêmes (les immigrés espagnols ou italiens n'ont plus aujourd'hui la même identité de "dangereux immigrés" qui ne les a pas quittés jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle ; on peut penser que les migrants de Turquie connaîtront le même processus), tandis que les secondes peuvent être modifiées volontairement : on peut changer d'identité professionnelle, changer d'état civil (francisation du nom, changement de nom pour les femmes mariées), etc. Les identités peuvent encore relever de différents types d'appartenance. L'appartenance peut être passive ou active, faible ou forte - sans que celle-ci soit toutefois définie une fois pour toute en termes d'intensité.

La conception fluide de l'identité est la philosophie même de l'idéal républicain en France. La République française se voulant au départ assimilatrice, puis intégratrice des migrants la rejoignant, elle postule que les individus peuvent - et doivent - changer d'identité et d'appartenance. Elle se situe en ce sens à l'opposé de la conception allemande, basée sur l'appartenance au *Deutsches Volk*, et des philosophies britannique

---

<sup>59</sup> - Johanna Siméant, "Le mouvement des déboutés du droit d'asile. Comment "faire du collectif" avec des clandestins ? ", in *L'engagement politique, déclin ou mutation* / CEVIPOF (pré-actes du colloque des 4, 5 et 6 mars 1993), Paris, FNSP, 1993 : 1035-1061. Voir également du même auteur : "Le mouvement des déboutés du droit d'asile. 1990-92", in Olivier Fillieule (éd.), *Sociologie de la protestation. Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*, Paris, L'Harmattan, collection "Dossiers Sciences Humaines et Sociales", 1993 : 181-208.

<sup>60</sup> - Voir Erving Goffman, *Stigmaté*, Paris, Éditions de minuit, 1993 (1975) : 67-79.

Discréditable = stigmatisé dont le stigmaté est caché mais qui peut être découvert. Une double vie est alors possible. Ce peut être le cas d'un immigré qui écrit une lettre en vue d'une embauche : son extranéité qui peut devenir un stigmaté n'est pas forcément encore découverte par l'employeur potentiel.

Discrédité = stigmatisé dont le stigmaté est visible ; soit parce qu'il ne *peut* pas le cacher (stigmaté physique lors d'une entrevue), soit parce qu'il ne le *veut* pas (par idéologie par exemple).

ou américaine qui privilégient le communautarisme et le multiculturalisme sans demander aux personnes physiques de s'intégrer individuellement. Communautarisme et multiculturalisme sont par ailleurs des concepts figés puisqu'ils sont de l'ordre de la description statique des situations : les sociétés occidentales sont actuellement de fait pluri- ou multiculturelles, regroupant des individus ou des groupes issus de ou se référant à plusieurs cultures différentes. Il vaudrait donc mieux utiliser, avec Micheline Rey-von Allmen<sup>61</sup>, le terme d'"interculturel" qui rend compte d'une dynamique, d'un processus. Le terme même affirme, explicitement, la réalité des interactions, des interdépendances que nous avons déjà définies et qui ont également été analysées par Gérard Noiriel. Celui-ci revendique travailler sur des processus et non sur des concepts figés qui tendent à réifier les personnes comme les groupes.

Pourtant, la volonté d'assimilation jacobiniste n'évite pas le risque d'exclure des identités particulières. La République française a ainsi tout au long de son histoire récusé et négligé les particularismes en les taxant de "communautarisme", comprenant en arrière-plan la crainte du repli identitaire qui peut en résulter. Cette volonté se poursuit encore aujourd'hui et l'on pourrait reprendre une fois de plus la polémique du foulard islamique. Cette querelle s'inscrit en effet très bien dans ce processus de négation des particularismes et est d'autant plus flagrante qu'elle ne suscite pas un tel débat dans des pays comme l'Allemagne ou la Grande-Bretagne qui sont cependant confrontés au même "problème" mais qui ont adopté une toute autre conception des identités (au-delà de la question de la laïcité). Toutefois, Hubert Pérés<sup>62</sup> tend à démontrer que la République française n'a pas toujours ségrégué mais a aussi permis le cumul d'identités - incluant par exemple les identités villageoises. Il se situe ainsi à l'opposé d'une pensée sociologique qui a de longue date considéré la construction de l'identité nationale comme un processus *dissociatif* - la «généralisation» conduirait les individus à délaisser leurs attaches locales au profit d'affiliations de plus en plus larges. Ce sont les thèses de Ferdinand Tönnies, d'Émile Durkheim, comme d'Eugen Weber - observant en l'industrialisation de la société la fin des terroirs, et dont la problématique principale est «à quelle cadence la nouvelle identité nationale a-t-elle remplacé les vieilles identités locales ?» - qui sont ici battues en brèche. «Appartenir à une communauté» ne signifie plus, à l'instar de la représentation habituelle de la communauté tönnesienne, se *dissoudre* dans un groupe fusionnel et solidaire, mais «inscrire sa biographie dans l'histoire englobante d'une collectivité rassemblant des gens mutuellement connus ou inconnus dont l'histoire de vie est

---

<sup>61</sup> - Micheline Rey-von Allmen, "Des mots aux actes. Terminologie et représentation des migrations, des rapports sociaux et des relations interculturelles", in Claudine Labat et Geneviève Vermès (éd.), *Qu'est-ce que la recherche interculturelle?*, op. cit. : 385-398.

<sup>62</sup> - Hubert Pérés, "Le village dans la nation française sous la Troisième République : une configuration cumulative de l'identité", in Denis-Constant Martin (éd.), *Cartes d'identité. Comment dit-on "nous" en politique ?*, op. cit. : 209-228.

supposée interférer avec la sienne»<sup>63</sup>. On pourrait rapprocher cette thèse de celle défendue par Gérard Noiriel<sup>64</sup> qui tend à s'interroger sur la validité d'un sentiment d'appartenance à une *communauté imaginée* telle que l'a perçu le courant d'anthropologie historique dont dépend Benedict Anderson. Comment prouver que tous les individus d'une nation partagent les mêmes représentations pour dire qu'une nation est une communauté imaginée, représentée ? Pour Gérard Noiriel, «ce ne sont ni les drapeaux ni les hymnes qui constituent les instruments les plus efficaces de l'identité nationale, mais tous les éléments qui illustrent la présence constante de l'État dans notre vie quotidienne, que ce soit la monnaie (la forme et la couleur des billets, leur valeur), les papiers d'identité, les règles de la conduite automobile (rouler à droite ou à gauche, avoir des phares jaunes ou des phares blancs, etc.)»<sup>65</sup>. La construction de la réalité nationale passe non seulement par l'instrumentalisation de l'Histoire mais aussi par ce que Michael Billig définit comme le «nationalisme banal»<sup>66</sup>, à savoir une série de faits, de façons de parler et d'écouter, en apparence routiniers mais qui contribuent à renforcer l'identité nationale. L'utilisation quotidienne des pronoms «nous», «eux» et des adverbes «ici», «ailleurs», sous-entendent quasi continuellement l'appartenance à l'État-nation et contribuent à l'impossibilité de l'oubli d'identification nationale. Ce nationalisme de tous les jours que, dans certains cas, nous pouvons qualifier d'ethnocentrisme, semble être un élément fondamental des pays dits démocratiques dans lesquels le nationalisme classique - au sens où l'ont défini Eric Hobsbawm et Ernest Gellner, à savoir un nationalisme essentiellement diviseur insistant notamment sur les différences «ethniques», linguistiques ou religieuses - est mal vu. Comme Anthony Giddens le souligne, le nationalisme est un phénomène en premier lieu «psychologique»<sup>67</sup>. Les États-nations possèdent les armes les plus puissantes quant à la transmission des idéologies ; si nous avons démontré que le cas de la Turquie est probant, celui des États européens l'est également, à d'autres degrés.

Gérard Noiriel se situe cette fois-ci dans une perspective durkheimienne, se référant à la thèse du sociologue selon laquelle «ce n'est pas l'histoire mais l'État qui assimile» - mais sans pour autant perdre de vue le paradoxe que celle-ci insinue indirectement, l'État ne pouvant être dissocié de l'histoire. Il s'éloigne en même temps sur ce point de Max Weber pour qui le social doit être séparé de l'État : Max Weber considère l'individu comme l'atome élémentaire de la construction sociale. Or, qu'est-ce que le social sans construction historique ; et même, qu'est-ce que le social sans l'État ? Avec Gérard Noiriel, nous préférons nous inspirer ici de la sociologie historique de Norbert

---

<sup>63</sup> - Idem : 216.

<sup>64</sup> - Gérard Noiriel, *Population, immigration et identité nationale en France. XIXe-XXe siècle*, Paris, Hachette, 1992, 190 p.

<sup>65</sup> - Idem : 116.

<sup>66</sup> - Michael Billig, *Banal Nationalism*, London, Sage Publications, 1995, 200 p.

<sup>67</sup> - Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence*, Cambridge, Polity Press, 1985 : 116.

Élias qui pense l'État et le social comme deux "entités"<sup>68</sup> interdépendantes, l'un créant et transformant l'autre, et vice-versa<sup>69</sup>. Il n'est certainement plus possible aux sciences sociales de reprendre une définition générale de la nation mais il faut au contraire organiser l'étude des groupes sociaux avec la question de la nation, c'est-à-dire prendre en compte la recherche empirique, la micro-histoire et la micro-sociologie - et non plus penser celle-ci *ex nihilo*, alors que la philosophie, elle, peut le faire.

Le contenu distinctif de l'identité nationale appartient donc aux relations socio-politiques, tandis que les modalités dans lesquelles il est développé sont culturelles. Ce qui caractérise l'identité nationale est un ensemble de "compétences" : une compétence linguistique, une compétence culturelle issue d'un apprentissage (la culture dont il est question ici étant une «haute culture», du type de celle qu'Ernest Gellner dit imposée par l'unification de l'espace économique et administratif national : elle s'oppose implicitement à une culture "ethnique") et une volonté de participation aux échanges économiques et à la vie politique. Toutefois, la participation politique n'est ni suffisante, ni nécessaire pour déterminer ce en quoi l'identité nationale est dite «politique». L'identité nationale est politique en ce qu'elle se situe totalement du côté de l'État. Mais ici, cette inclusion appelle un principe d'exclusion. L'inclusion nationale repose en premier lieu sur l'exclusion des non nationaux, et en second lieu sur l'exclusion des cultures différentes en instaurant le principe d'une démarcation stricte, au sein des pratiques sociales et personnelles, entre ce qui est légal et légitime, et ce qui ne l'est pas.

---

<sup>68</sup> - Nous pensons ici à la définition philosophique de l'entité, c'est-à-dire un objet considéré comme un être doué d'unité matérielle, alors que son existence objective n'est fondée que sur des rapports.

<sup>69</sup> - Norbert Élias, *La société des individus*, op. cit. Voir également Anthony Giddens, *La constitution de la société*, op. cit.



### 2.2.2 - Les recompositions de l'échiquier politique turc

Jusqu'aux années 1980, l'État turc n'a pas eu de véritable politique d'encadrement de ses émigrants. Ce désintérêt, couplé à l'ignorance de l'importance du facteur migratoire pour la Turquie elle-même, permet aux migrants de former relativement librement des associations dont certaines dépassent le simple cadre culturel festif. La multiplicité et la complexité des courants politiques et religieux présents sur le territoire turc s'exportent en Europe, à mesure de l'arrivée et de l'installation des travailleurs ainsi qu'en réaction aux événements de politique intérieure turque.

La possibilité pour les migrants de fonder et de diriger leurs propres structures associatives dans les pays d'accueil encourage par ailleurs ces créations. La liberté d'association est accordée aux étrangers en 1964 en Allemagne. En France, le vote de la loi de 1981 sur les associations ôte le dernier frein. L'année 1981 marque un tournant dans la reconnaissance des libertés essentielles des immigrés appréhendés hors de l'entreprise. La loi n°81-909 du 9 octobre 1981 met en effet fin au régime d'autorisation préalable auquel étaient astreintes les associations étrangères, en abrogeant le décret-loi du 12 avril 1939. Alors que la liberté d'association est reconnue aux nationaux depuis la loi de 1901, l'associationnisme des étrangers était encore, quatre-vingt ans plus tard, soumis à des restrictions. Étaient ainsi réputées "associations étrangères", l'ensemble des groupements présentant les caractéristiques d'une association et ayant des administrateurs étrangers ou comportant au moins un quart d'étrangers parmi leurs membres. Jusqu'en 1981 et l'abrogation du décret de 1939, le droit français demeurait l'un des plus restrictifs de la CEE. Or à compter de cette date, l'importance du hors-travail devient considérable. L'espace associatif devient le seul espace de légitimation sociale des migrants reconnu par l'État d'accueil et les collectivités locales. Peu à peu, la perception de l'immigration passe de celle d'immigration-main-d'œuvre à celle d'immigration comme phénomène social englobant des aspects multiples. Désormais, les associations étrangères sont régies par le droit commun et les seules restrictions apportées à la liberté d'association résultent des possibilités de dissolution - judiciaire ou administrative - des groupements qui, quelle que soit leur nationalité, exercent des activités illicites. L'interdiction des structures représentatives du PKK, en 1993, en France et en Allemagne, pour des motifs déclarés d'illégalité, constitue une illustration typique de cette limite.

Enfin, certaines de ces associations ont accès aux systèmes de subvention mis en place par les pouvoirs publics qui, pour leur part, s'emploient à favoriser le développement des associations qui leur semblent aller dans le sens de l'intégration des populations concernées. L'aide financière a notamment été renforcée en France par la création puis l'élargissement des compétences du Fonds d'Action Sociale (FAS), ainsi

que par la loi de finances de 1985, qui a mis en place le Fonds national pour le développement de la vie associative (FNDVA), doté d'une partie des prélèvements sur les sommes engagées au Pari mutuel urbain (PMU). En Allemagne comme dans la plupart des pays d'accueil, des organismes semblables offrent leur participation financière aux associations les plus dynamiques dans le champ de l'insertion.

Cependant, notre intérêt porte essentiellement sur les structures associatives transnationales et transterritoriales, dont le champ d'organisation et d'action s'étend dans la plupart des pays d'accueil. L'exil des militants et des sympathisants représente parfois une chance pour ces mouvements dont les organisations-mères évoluent difficilement en Turquie (organisations kurdes, aléviés, assyro-chaldéennes, mais plus généralement de gauche, internationalistes comme nationalistes). L'exil de ses ressortissants permet pour sa part à la Turquie de créer un espace de contrôle au sein même des pays occidentaux (pressions directes et indirectes pour l'interdiction des représentations d'organisations illégales en Turquie, campagnes des politiciens turcs auprès des migrants, exportation de la synthèse turco-islamique, etc.).

### **L'instrumentalisation de l'intégration par les courants politico-associatifs**

Si l'on excepte les cas particuliers de l'Islam politique (*Refah, Fazilet ; Milli Görüş*) et de l'extrême-droite (MHP, Loups Gris ; *Türk Federasyonu*), les courants politiques majoritaires en Turquie ont peu d'effet en terme de création associative en Europe, même si les hommes politiques turcs mènent régulièrement des campagnes auprès des migrants. Deux grands courants de la vie politique turque laïque, les conservateurs libéraux et les sociaux-démocrates, s'organisent relativement tardivement dans l'immigration : *Hürriyetçi Türk-Alman Dostluk Cemiyeti* (Hür-Türk, Association pour l'amitié turque-allemande) notamment, lié à l'AP puis au DYP (Parti de la Juste Voie du Président Demirel), n'est fondée qu'en 1979, alors que les premiers migrants sont arrivés en Allemagne plus de vingt ans auparavant. L'ensemble de ces organisations officielles se servent des réseaux de clientèle, tout en insistant auprès des migrants sur la nécessité de l'intégration dans les pays d'accueil.

Enver Küçükoglu, alors Président de Hür-Türk, souligne l'importance de l'intégration lors d'un congrès de la CDU allemande sur la politique d'immigration en 1982 :

«Ich lebe seit 17 Jahre hier, ich bin zur Integration bereit, wie die grosse Mehrzahl meiner Landsleute, und bin bereit, meine kulturellen Eigenarten aufzugeben. Ich werde mich weiterhin zu meiner Religion, dem Islam, bekennen. Ich bin davon überzeugt, dass gerade die CDU, die sich bereits in ihrem Namen zu religiösen Werten, aber auch zur Union von Menschen verschiedener Religionen bekennt, dies respektiert. Nur bei

gegenseitiger Respektierung des jeweiligen kulturellen Erbes kann es gelingen, dass meine Landsleute hier aus ihrem Ghetto herauskommen.»<sup>1</sup>

Hür-Türk s'attache également particulièrement à souligner l'importance de l'éducation et des problèmes scolaires des enfants de migrants. Le constat de l'échec scolaire et du manque de débouchés conduit l'organisation à légitimer l'intervention d'instituteurs et d'imams envoyés par l'État turc.

L'exemple de la *Fransa Türk Dernekleri Birliği* (UATF, Union des Associations Turques de France) est lui aussi particulièrement représentatif de la volonté affichée du respect des politiques d'intégration par les associations pilotées par l'État turc en Europe. L'UATF est une structure fédérative relativement récente (1992) qui entretient des contacts étroits avec l'Ambassade et les Consulats de Turquie en France, comme nos enquêtes et entretiens le prouvent.

Le schéma de la structure associative est le suivant :

1° Associations locales

Elles sont au nombre de 115 environ sur l'ensemble du territoire français. Chaque adhérent paie une cotisation à l'association locale de sa ville ou de sa région.

2° Union départementale des Associations turques (UDAT)

En projet. Chaque union départementale regrouperait les associations dudit département.

3° Comités de coordination des Associations turques (CCAT)

Structure fédérative : 4 Comités qui regroupent les associations présentes dans les 4 régions françaises. Une région est déterminée en fonction de la présence des consulats de Turquie (4 consulats = 4 régions). Chaque association verse une partie de la cotisation de ses adhérents au Comité duquel elle dépend.

4° Union des Associations turques de France (UATF)

Structure confédérative : l'Union regroupe les 4 CCAT. Chaque Comité verse une «cotisation symbolique» à l'UATF. Elle publie depuis 1998 *Bülten*, journal bilingue, et depuis 1999, *Yeni Yorum. Nouveau regard*, mensuel également bilingue, tous deux diffusés auprès des associations locales et des consulats.

L'entretien que nous avons mené le 28 novembre 1997 avec Mehmet Göker, Président de l'UATF, représentant Force ouvrière (FO) et administrateur au FAS, révèle

---

<sup>1</sup> - «Je vis depuis 17 ans ici, je suis prêt à l'intégration, comme la grande majorité de mes compatriotes, et je suis prêt à renoncer à mes particularités culturelles. Je me reconnais toujours dans ma religion, l'Islam. Je suis convaincu que la CDU, dont le nom fait appel à des valeurs religieuses, reconnaît aussi et respecte l'union des hommes à travers la diversité religieuse. Nous pouvons réussir, par le respect mutuel des héritages respectifs, à ce que mes compatriotes ici sortent de leur ghetto.» Enver Küçükoglu est cité par Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin, Hitit Verlag, 1992 : 213.

la main-mise de l'État turc sur l'Union. Il s'agit bien de montrer et de distiller «certaines valeurs comme le kémalisme et derrière lui la Turquie moderne, laïque et démocratique».

«Tout a commencé en 1992 dans le département des Yvelines. Comme je suis représentant d'un syndicat dans le secteur de l'automobile [de FO, chez Peugeot], j'ai vu les difficultés de la communauté [turque]. Nous avons créé l'association franco-turque qui proposait des activités aux jeunes, des sorties, des soirées, des tournois de foot, etc. En très peu de temps, nous nous sommes implantés dans le département. Moins de deux ans après, on était obligé de nommer des représentants dans le département, dans des villes comme Mantes-la-Jolie, Les Mureaux, Plaisir, Poissy, Chanteloup-les-Vignes, qui sont des banlieues à forte communauté turque. À partir de là, nous nous sommes dit qu'il fallait élargir notre travail associatif et ne pas rester seulement dans les Yvelines. C'est là que nous est venue l'idée de monter une structure dans la région Ile-de-France.

À partir de là, on a eu des contacts avec le consulat car je connaissais bien le milieu associatif dans le département des Yvelines mais dans la région Ile-de-France, ce n'était pas évident. J'ai eu des contacts avec le consul de l'époque qui s'intéressait beaucoup au milieu social et au milieu associatif. Il m'a beaucoup soutenu, nous avons travaillé pendant 6-7 mois ensemble, j'ai fait plusieurs rencontres avec des associations. Et en 1995 nous avons créé le CCAT, le Comité de Coordination des Associations turques, qui regroupait alors une trentaine d'associations d'Ile-de-France.»

• Votre association propose des cours d'alphabétisation aux migrants, notamment pour les femmes qui n'ont jamais été scolarisées. Qui sont les professeurs ; sont-ils bénévoles ?

- «Bénévoles oui, mais de temps en temps on les payait parce que trouver des bénévoles n'est pas évident. Il y a des dames qui sont les épouses des instituteurs arrivés dans le cadre de conseillers d'éducation de l'Ambassade de Turquie et que l'on paye. Ce sont des activités très sollicitées par la communauté turque.»

Le thème de l'intégration à la société d'accueil revient à plusieurs reprises :

«La politique d'intégration de l'Allemagne est tout à fait différente de celle de la France. En France, il y a une vraie politique d'intégration. Là-bas, c'est chacun pour soi, les associations sont regroupées tendance par tendance. Mais en France nous avons la chance que le gouvernement français a une politique d'intégration.»

«La semaine dernière, nous avons reçu des représentants de Türk-İş, dont le premier adjoint de Bayram Meral, le Secrétaire général de Türk-İş. Nous nous sommes réunis, les dirigeants de FO et de Türk-İş. Ça entre tout à fait dans le cadre de mes activités ; à la fois je poursuis mes activités associatives et, d'un autre côté, je souhaite avoir des relations de plus en plus importantes entre des organismes français et des organismes turcs. La rencontre FO - Türk-İş entre tout à fait dans ce cadre ; nous avons fait des jumelages écoles-écoles, villes-villes, nous avons en projet d'organiser des voyages en Turquie (échanges de jeunes français et de jeunes turcs).»

Les efforts consulaires en faveur de l'intégration des migrants et de leurs enfants aux pays d'accueil se lisent également à travers les activités proposées par le biais des réseaux

associatifs officiels. En même temps qu'elle organise annuellement les commémorations de la création de la République turque et de la mort d'Atatürk, l'UATF se joint à la campagne «Pour l'égalité des droits et une nouvelle citoyenneté» qui revendique notamment le droit de vote pour tous les résidents étrangers, prépare des rencontres destinées aux jeunes issus de l'immigration pour les sensibiliser contre la drogue. L'insistance sur le thème de l'intégration permet à ces associations d'obtenir des subventions de l'État français.

• Recevez-vous une aide de la part du FAS ou d'autres organismes ?

- «Non, pour le CCAT rien, mais j'étais subventionné par le FAS au nom de l'Association franco-turque. (...) Au bout d'un certain temps, j'ai commencé à être soutenu par le DDASS des Yvelines car ils ont compris que l'Association franco-turque et le CCAT avaient le même but, ou presque. Ils ont compris que nous étions une alternative aux autres associations présentes dans la communauté, c'est-à-dire à la fois les associations qui proposent des activités culturelles mais qui en fait font des activités culturelles (but religieux) et les associations beaucoup plus politisées, qui ne font que de la politique. Mais nous, nous étions entre tout ça. Nous n'avions ni l'ambition de faire des activités religieuses ni de faire de la politique. Nous proposons de faire des activités quotidiennes, des manifestations sportives, culturelles, d'organiser des soirées, des sorties pour les femmes isolées. C'était vraiment une alternative aux autres associations.»

• Quelles relations entretenez-vous avec les organisations, les administrations françaises ?

- «Je suis administrateur au FAS - pas en tant que représentant associatif mais en tant que syndicaliste. Et puis j'ai de très bonnes relations avec tous les administrateurs, avec les préfets, avec la DDASS, les élus locaux, j'assiste à des séances plénières avec certains sous-préfets, etc.»

Nous pourrions également citer le cas d'Elele, la Maison des travailleurs de Turquie, dont la Présidente, Gaye Petek Şalom, travaille en étroite collaboration avec le FAS. L'ensemble de son équipe œuvre, quotidiennement et scientifiquement<sup>2</sup>, en faveur d'une plus large intégration des ressortissants de Turquie en France. Il en va de même notamment pour Info-Türk à Bruxelles, créé en 1974 par l'époux de Mme Şalom, comme nous le confirmait M. Özgüden<sup>3</sup>. Toutefois, nous ne pouvons pas affirmer de ces deux

---

<sup>2</sup> - Les "causeries" d'Elele s'adressent aussi bien à un public français que turc et tendent à promouvoir l'image de migrants dynamiques et acteurs de leur devenir dans la société d'accueil. Tour à tour sont présentés les exemples de jeunes animateurs d'émissions radiophoniques turco-françaises (Radio Soleil FM 88.6, Arc en ciel FM 106.3, Orient Express FM 88.6), de jeunes femmes accommodant les valeurs traditionnelles aux libertés occidentales (présentation du film documentaire *Yürü*, le 9 avril 1999), etc. Par ailleurs, l'équipe très féminine d'Elele, composée d'universitaires et de psychologues, propose une assistance aux migrants en souffrance. Leurs travaux s'attachent particulièrement aux jeunes et aux femmes, comme le montrent les études de Gaye Petek Şalom et de Hükmü Pınar. Toutefois, le public touché par Elele fait généralement partie des classes moyennes et dispose déjà d'un capital culturel sensiblement plus élevé que la plupart des migrants de Turquie.

<sup>3</sup> - Entretien avec M. Özgüden, Président de Info-Türk, Bruxelles, le 4 décembre 1998.

organisations qu'elles se trouvent attachées à une mouvance officielle déterminée, même si leurs positions sont souvent peu critiques à l'égard de la politique étatique turque.

L'intégration est instrumentalisée à dessein par les associations de la mouvance officielle dans la mesure où elle est un facteur susceptible de gagner la confiance de l'État français et, plus généralement, des pays d'accueil. Cette instrumentalisation témoigne d'une stratégie particulière à laquelle ne participent pas tous les pays d'origine des migrants. Le roi du Maroc par exemple, s'est longtemps opposé à l'intégration de ses ressortissants en France ; il déclare en 1989 dans l'émission *L'Heure de Vérité* : «Il n'y a pas de Marocains nés au Maroc, élevés au Maroc, et des Marocains nés en France et élevés en France»<sup>4</sup>. En dépit d'un nationalisme souvent prouvé, la Turquie joue la carte de l'intégration. Les bénéfices de cette politique sont multiples pour l'État turc qui, tout en promouvant le kémalisme et en participant à la synthèse turco-islamique en Europe même, tend à prouver que les migrants ne sont ni "inassimilables" ou "inintégrables", ni des "sauvageons" - considération d'importance à l'heure où la Turquie frappe vainement à la porte de l'Union européenne<sup>5</sup>.

Des courants minoritaires en Turquie mais qui se recomposent en exil participent eux aussi à l'effort d'intégration. Komkar est l'un des meilleurs exemples d'une organisation kurde intégrationniste. À travers le TKSP (*Türkiye Kürdistanı Sosyalist Partisi*, Parti socialiste du Kurdistan de Turquie), elle prône l'intégration de ses sympathisants aux sociétés d'accueil et à leurs institutions. Kemal Burkay, président du TKSP, donne l'exemple en collaborant avec les partis européens. Il envoie régulièrement des messages de sympathie aux partis de gauche (lettre de condoléances à madame Mitterrand à l'occasion du décès de son époux, message de sympathie adressé au parti grec Synaspismos (*Συνασπισμός*, Coalition de la Gauche et du Progrès) suite à l'invitation de celui-ci de participer à son 3e Congrès en 1996, etc.) et s'efforce de s'imposer comme porte-parole de la question kurde auprès des politiciens européens. Il mena en particulier une série de conférences et d'entretiens dans différents *Länder* et villes d'Allemagne, en janvier et février 1996. Il tenta de rallier le soutien des hommes politiques allemands, toutes tendances confondues (CDU, SPD, *Die Grünen*), en rencontrant au total une vingtaine de maires, députés et responsables de partis, dont des élus d'origine kurde (İbrahim Ataklı, membre de *Die Grünen* et responsable du groupe de travail Étrangers à Brême ; İsmail Hakki Kosan, député *Die Grünen* originaire de Dersim).

---

<sup>4</sup> - Voir *Le Monde* du 19 décembre 1989. Le roi du Maroc se déclare également hostile au vote des étrangers résidant en France lors des élections locales : «Je leur dis, vous n'avez pas à vous remplir la tête et l'esprit le soir de problèmes électoraux qui ne sont pas les vôtres, car en définitive, vous n'êtes pas Français».

<sup>5</sup> - Hasan Basri Elmas, *Turquie-Europe. Une relation ambiguë*, op. cit.

Toutefois, comme pour les organisations des courants politiques majoritaires en Turquie, l'intégration des migrants pour Komkar est aussi un instrument de sa propre politique. À partir de la décennie 1980, les migrants de Turquie sont plus nombreux à s'inscrire dans les partis politiques, principalement en Allemagne avec le SPD et *Die Grünen*, et à militer dans leurs rangs. Les réseaux associatifs se voient, pour plusieurs raisons, obligés d'entretenir des rapports avec les partis politiques en Europe occidentale, à l'heure où ils manquent encore de partenaires et de possibilités d'alliance dans les pays d'accueil. Komkar se voit ainsi forcée de rechercher des contacts parmi la gauche et le centre-gauche mais également avec la droite, comme la CDU en Allemagne.

L'intégration sociale, économique et politique représente surtout un moyen de dépasser la sphère turque ou immigrée pour entrer dans le jeu politique national occidental ou européen. Parallèlement, les organisations politiques turques et kurdes incitent les migrants à créer des lobbies propres à influencer les gouvernements européens, les uns en faveur de l'entrée de la Turquie dans l'UE ou contre les mouvements d'opposition (gauche, autonomistes mais pratiquement jamais religieux et confrériques), les autres en faveur de la défense des droits de l'homme notamment. Politique d'intégration et incitation au lobbying se croisent sans cesse : l'espace migratoire est à la fois dépendant de l'exportation des clivages de Turquie, et tributaire des pays d'accueil pour lesquels le discours des mouvements politiques turcs doit être acceptable. Le mouvement associatif doit être en mesure de répondre aux attentes des pouvoirs publics qui souvent, comme en France, souhaitent voir se constituer des solidarités locales plutôt qu'ethniques ; tout en assurant une représentation efficace aux migrants, susceptible de gagner leur confiance et leur respect.

### **L'immigration au secours du rêve impossible : vers une radicalisation du discours identitaire**

La vie politique des migrants de Turquie se structure autant autour de leur diversité culturelle et religieuse, qu'autour de leur division politique et idéologique. Inversement aux organisations majoritaires et officielles, les mouvements minoritaires en Turquie, dont certains évoluent dans l'illégalité, produisent d'importantes formations politiques parmi les exilés. Cette hétérogénéité parvient plus parfaitement à s'exprimer après le coup d'État de 1980, dont les répercussions dans l'immigration vont bien au-delà du simple phénomène migratoire et des demandes d'asile. La "petite Turquie" recomposée en Allemagne, dans le quartier de Strasbourg-Saint-Denis à Paris<sup>6</sup>, ou ailleurs en Europe, devient un espace libéré du chaos et de la répression des militaires. Si les affrontements

---

<sup>6</sup> - Catherine Barthou, *La "petite Turquie" à Strasbourg St Denis, portrait d'un microcosme turc à Paris*, Poitiers, Université des Sciences Humaines, Mémoire de maîtrise de Géographie, 1992, 100 p. Marie Jégo, "Une «petite Turquie» au cœur de Paris", *Le Monde*, 06.06.98.

idéologiques et même physiques ont parfois lieu, le territoire et les gestes des Turcs d'Europe restent libres. À cette époque, la coupure est assez évidente en France entre Paris et la province, plus qu'elle ne l'est dans les autres pays d'accueil. Alors que Paris abrite des associations à caractère essentiellement politique - principalement des mouvements de gauche ou d'extrême-droite attirant les sympathisants de la proche et de la grande banlieue - la province est surtout dominée par des associations d'obédience religieuse, offrant lieux de prière et cours coraniques. La division entre Paris et la province s'explique notamment par le fait qu'à Paris ces organisations sont souvent dirigées par des réfugiés politiques, alors qu'en province continuent de dominer les travailleurs migrants anatoliens attachés à des valeurs plus traditionnelles.

C'est aussi à ce moment que les courants politico-associatifs s'éloignent sensiblement de la Turquie pour se tourner plus largement vers les migrants. Ceux-ci représentent désormais l'espoir d'un souffle nouveau propre à remédier à l'apathie, à la crainte ou au désengagement des citoyens turcs. L'espace européen permet en outre une plus grande liberté de mouvement et la promesse de fonds significatifs. Les organisations d'opposition comprennent que l'immigration permet de réaliser ce qu'il a été et demeure toujours impossible de faire en Turquie, à savoir la libre affirmation d'identités ethno-culturelles ou religieuses. La définition de l'identité varie en fonction de l'idéologie : identité nationale, identité religieuse, identité politique. L'ethnisation (kurde, alévie...) s'accélère avec la participation des migrants dont la qualité d'exilé permet ou facilite parfois et paradoxalement l'expression politique.

Le corollaire de l'ethnisation, le nationalisme, prend bien forme en Turquie mais se nourrit de la force affective et financière des migrants. Le nationalisme kurde ou simplement, la revendication de la kurdicité, préexistent à l'émigration des Kurdes de Turquie en Europe (les révoltes kurdes jalonnent l'Histoire turque et même ottomane) mais leur expression politique demeure largement dynamisée par la participation et l'engagement des migrants à partir des années 1980. L'installation du Parlement kurde en exil à Bruxelles, de Med-TV à Denderleeuw (Belgique) et à Londres, la publication du quotidien pro-kurde *Özgür Politika* (sous ses noms successifs) en Allemagne, les efforts diplomatiques des Instituts kurdes (Paris, Bruxelles, Berlin) et le relais concret des associations pro-PKK (Feyka) ou pro-TKSP (Komkar) permettent, en échappant à la censure turque mais cependant pas à sa pression, de maintenir ouverte la lutte politique. Enfin, une abondante littérature kurde (cf. tableau des journaux et magazines des Kurdes de Turquie en Europe, ci-après) a pu se développer en Europe et contourner ainsi les interdictions turques.



**Journaux et magazines des Kurdes de Turquie en Europe\***

Journaux**	Organisation / Éditeur	Lieu d'édition	Langue	Thème
Armanc (1979)	Union des travailleurs démocrates du Kurdistan	Uppsala (Suède)	kurmanci	Politique
Avaşin			kurmanci, turc	Culture
Ayre (1985-88)	Ebubekir Pamukçu (ed.)	Suède	zaza	Culture, Politique
Azadîya Welat (1996) <sup>7</sup>		Istanbul (Turquie)	kurmanci	Culture, Politique
Berbang (1980)	Federation of Kurdistan Associations	Stockholm (Suède)	kurmanci, sorani, zaza	
Bergeh (1989)		Vällingy (Suède)	kurmanci, turc	Politique, culture, sciences
Berhem (1988)	Mustafa Düzgün (ed.)	Stockholm (Suède)	kurmanci, zaza, turc	Politique, histoire, culture
Berxwedan (1985)	PKK - Feyka	Bonn (Allemagne)	kurmanci, turc	Politique
Bilan (1988)	Institut kurde de Bruxelles	Bruxelles (Belgique)	français	Culturel, politique
Bîrabûn			turc	Kurdes d'Anatolie
Bulletin (1984-87)	Institut kurde de Bonn	Bonn (Allemagne)	allemand	Culturel, politique
Bulletin de liaison et d'information (1983)	Institut kurde de Paris	Paris (France)	français et autres	Revue de presse
Bulletin trimestriel d'information (1989)	Institut kurde de Bruxelles	Bruxelles (Belgique)	français, anglais, hollandais, turc	Revue de presse
Bultena Parlamanta Kurdistanê Li Derveyî Welat	Parlement kurde en exil		kurmanci, turc	Politique

<sup>7</sup> - Succède à *Ûlke* et à *Welatê Me*.

Bulletin du PSK (95)	TKSP	Stockholm (Suède)	français	Politique
Çira (1995)	Kurdish Writers' Association	Järfälla (Suède)	kurmançî, sorani	Culture, Littérature
Çiya (1965-70)	Hemreş Reşo (ed.)	Berlin-ouest (RFA)	kurmançî	Politique, Culture
Demokrasi			turc	Politique
Demokrat (1988)	D. Jeli (ed.), TSKP - Komkar	Stockholm (Suède)	kurmançî, turc	Politique
Dengê Komkar (1979)	TSKP - Komkar	Köln (Allemagne) Huddinge (Suède)	kurmançî, turc	Politique
Dengê Yekitîyê (1983)	Union der Demokraten Kurdistan	Ratingen (Allemagne)	kurmançî, turc	Politique, Culture
Dersîm		Turquie	zaza	
Desmala Sure		Uppsala (Suède)	zaza, sorani	Culture, Littérature
Didar	Kurdish Youth Federation	Stockholm (Suède)	kurmançî, sorani	Jeunesse kurde
Dossier du Kurdistan	PKK - Feyka	Paris (France)	français	Politique
Dossier Kurdistan	Institut kurde de Bruxelles	Bruxelles (Belgique)	français, hollandais, anglais	Politique, Culture
Dugir (1995)	Dr. Said Mele (ed.)	Hässelby (Suède)	kurmançî	Culture, Littérature
Feyka-Info	PKK - Feyka	Bonn (Allemagne)	allemand	Politique
Helwest (1995)	Lokman Polat (ed.)	Spanga (Suède)	kurmançî	Culture, Littérature
Hêvi (1981)	Union des travailleurs démocrates du Kurdistan	Spanga (Suède)	kurmançî	Pour les enfants
Hêvi (1983)	Institut kurde de Paris - Helkewt Hekim	Paris (France)	kurmançî, sorani, zaza	Littérature
Hêvi (1997) <sup>8</sup>		Köln (All.) et İstanbul	turc, kurmançî	Information, Politique

<sup>8</sup> - Succède à *Hazadî*, à *Denge Hazadî* et à *Ronahî*.

Hêviya Gel (1977-79)	Mouvement socialiste du Kurdistan	Stockholm (Suède)	kurmanci, turc	Politique
Info-Blad (1988)	Institut kurde de Bruxelles	Bruxelles (Belgique)	hollandais	Culture
Informations Bulletin Kurdistan <sup>9</sup>	Komkar	Köln (Allemagne)	allemand	Politique
International Journal of Kurdish Studies	Kurdish Library	New York (États-Unis)	anglais	
Isot (1985)	Union des travailleurs démocrates kurdes Mamoste (caricaturiste)	Spanga (Suède)	kurmanci	Caricatures
Jîna Serbilind	PKK - Feyka		turc	Féminin
Jiyan (1986-88)	Association des médecins du Kurdistan en Europe - Najat Mahwi (ed.)	Berlin-ouest (RFA)	kurmanci, allemand	Médecine, Histoire, Culture, Politique
Jiyan	Komjin (Komkar)	Köln (Allemagne)	turc, kurmanci, all.	Journal des femmes
Kine Em	Komciwan (Komkar)	Köln (Allemagne)	turc, allemand	Journal des jeunes
Komkar Info	Komkar	plusieurs pays d'Europe	langues européennes	Politique
Kormiskan			zaza	
Kurdish Newsletter	Kurdish Study Group at Deakin Univ.	Melbourne (Australie)	anglais	Études
Kurdish Observer (87)	Kurdish Cultural Centre (PKK - Feyka)	Londres (Angleterre)	anglais	Politique
Kurdistan Heute		Bonn (Allemagne)	allemand	
Kurdistan Info	PKK - Feyka	plusieurs pays d'Europe	langues européennes	Politique
Kurdistan News	International Association for Human Rights in Kurdistan (IMK e.V.)	Bonn (Allemagne)	allemand, anglais	Droits de l'homme
Kurdistan Report (83)	ERNK - PKK - Feyka	plusieurs pays d'Europe	langues européennes	Politique
Kurdistan Rundbrief <sup>10</sup>	PKK - Feyka	Berlin (Allemagne)	allemand	Politique

<sup>9</sup> - Informations Bulletin Kurdistan : <<http://members.aol.com/Kurdkomkar>>. La maquette du journal ressemble fort, depuis le n°61/62 de septembre 1995 à celle de Kurdistan Report de Feyka.

<sup>10</sup> - Kurdistan Rundbrief : <[R.Loetzer@TBX.BerlinNet.de](mailto:R.Loetzer@TBX.BerlinNet.de)> ; <<http://www.berlinet.de/kurdistan>>.

Kurmançî	Institut kurde de Paris	Paris (France)	kurmançî	Culture
Mizgîn (1983-86)	Institut kurde de Bonu - Croix rouge	Bonn (Allemagne)	kurmançî, allemand	Culture, Société, Santé
Nişîman (1983)	KOÇ-KAK	Spanga (Suède)	kurmançî, turc	
Mamosta-y Kurd (89)	Ferhad Shakely (ed.)	Sollentuna (Suède)	sorani	Culture, Littérature
Nû bihar (1992)	Sabah Kara (ed.)	İstanbul (Turquie)	kurmançî	Culture, Art
Nûdem (1991)	Firat Cewerî (ed.)	Järfälla (Suède)	kurmançî	Culture, Art, Littérature
Nû Roj (1997)	TKSP	Dotmund (Allemagne)	turc, kurmançî	Information, Politique
Özgür Halk			turc	
Özgür Politika <sup>11</sup>	HADEP	Ankara, Bonn, Bruxelles	turc	Politique
Pîr		Turquie	zaza	Politique, Culture
Piya	Ebubekir Pamukçu (ed.)	Skärholmen (Suède)	zaza, turc, anglais	Politique, Culture
Rastîya Kurdistan	Union der Kommunisten Kurdistan	Köln (Allemagne)	turc	Politique
Rê (1988)	Hasan Özgül	Gross-Gerau (Allemag.)	kurmançî, turc, all.	Politique, Racisme
Rew's'en			kurmançî	Culture
Riya Azadî (Özgürlük Yolu)	TSKP - Komkar		kurmançî, turc	Politique
Rızgari	Rızgari	Duisburg (Allemagne)	kurmançî, turc	Politique, Culture
Roja Nû (1983)	Komkar	Stockholm (Suède)	kurmançî	Politique, Culture, Art
Ronahi			kurmançî	

<sup>11</sup> - Özgür Politika : <<http://www.ozgurpolitika.org>>

Stêrka Ciwan	PKK - Feyka			turc	Jeunesse kurde
Serxwebûn (1982)	PKK - Feyka	Allemagne		turc	Autonomie du Kurdistan
Studia Kurdica (1984)	Institut kurde de Paris	Paris (France)		kurmanci, sorani, turc, français	Études
Têkoşer (1979-87)	Union des travailleurs et étudiants kurdes	Bruxelles (Belgique)		kurmanci, turc	
Tîja Sodîrî		Francfort (Allemagne)		zaza	
Türkei Kritisich (1989)	TÜDAY	Köln (Allemagne)		allemand	Droits de l'homme
Ware		Balersbronn (Allemagne)		zaza	
Yekîti (1983)	Kommunistischen Partei Kurdistan	Duisburg (Allemagne)		kurmanci, sorani, turc	Politique
Zûlfikar	PKK - Feyka			turc	Politique (Kurde zaza)

\* Ce tableau ne se veut pas exhaustif mais trace un large portrait de la presse des seuls Kurdes de Turquie en Europe.

\*\* Les dates entre parenthèses sont celles des première et dernière éditions.

Sources : Documentation recueillie auprès des associations kurdes ; Consultation de sites Internet, dont : Kurdish Library and Documentation Center (Stockholm) <<http://www.marebalticum.se/kurd/>>, Kurdistan Web <<http://www.Humanrights.de/~kurdweb/>> ; Berliner Institut für Vergleichende Sozialforschung (ed), *Kurden im Exil. Ein Handbuch kurdischer Kultur, Politik und Wissenschaft*, Berlin, Parabolis, 1991, non paginé.

Cependant, si l'ethnisation commence en Turquie, certains acteurs associatifs prennent conscience et construisent aussi leur identité culturelle en exil. Abdullah Akagündüz, Président de Komkar en France, insiste lors de notre entretien (28.02.97) sur le "hasard" de sa migration qui n'a rien à voir avec la politique :

- Dans quelles conditions avez-vous quitté la Turquie ?
  - «Je n'ai pas quitté la Turquie pour des raisons politiques ; je ne suis pas recherché en Turquie. Lorsque j'ai quitté la Turquie, j'avais 13 ans. Je suis arrivé en 1978, directement de Turquie, du Kurdistan, grâce au regroupement familial. Mon père était un travailleur immigré, il est arrivé fin 1972 et en 1978 il a amené en France la famille. Donc ce n'est pas moi qui ai choisi, j'étais encore un enfant.»
- Votre père est-il arrivé directement en France ou bien a-t-il séjourné dans d'autres pays d'Europe ?
  - «Tout a fait, il est arrivé directement en France fin 1972. Il a bénéficié d'un accord de main d'œuvre car la France était alors demandeur.»
- De quelle région êtes-vous originaire ?
  - «De Tunceli. Dersim.»
- Comment êtes-vous venu à militer dans le milieu associatif ?
  - «En Turquie, nous étions une famille politisée. La région de Tunceli est très politisée. Donc nous aussi [avec mes frères et sœurs] nous avons été politisés très jeunes. Depuis mon arrivée en France, j'ai eu des contacts avec des associations.»

Même en ayant, enfant, parlé kurmançî avec sa mère et appris le turc qu'à l'école, la perception de la kurdicité se voit considérablement renforcée dans son expérience de l'exil. Certes issus d'une famille déjà politisée, les fils Akagündüz - Abdullah mais aussi son frère aîné Hüseyin, premier président de Komkar en France, assassiné en juin 1987 dans le quartier de Strasbourg-Saint-Denis à Paris - s'investissent dans le mouvement kurde au moment de leur parcours migratoire. Nous avons également pu observer ce phénomène parmi les jeunes militants du PKK en France que nous avons rencontrés. Cette "seconde génération" a élaboré et pensé sa kurdicité en Europe, loin des régions kurdes et, cependant, fait parfois l'effort d'apprendre le kurmançî. Quelques-un(e)s font même le choix de rejoindre les rangs du PKK en Turquie<sup>12</sup>. L'immigration peut ainsi devenir un lieu de radicalisation des identités. L'espace migratoire permet l'affirmation et la revendication identitaire ; le moment migratoire permet une distanciation avec le lieu du dilemme et une certaine maturation des identités. Le défi relevé par ces associations politiques à caractère ethnico-culturel est bien celui de la mobilisation voire de la radicalisation des identités particulières dans l'espace-temps de l'exil<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> - C'est le cas d'Arzu, 19 ans, que nous avons rencontrée à plusieurs reprises en 1996-97. Ce phénomène nous amène à nous interroger sur la formation d'une diaspora kurde, cf 3.1.2 (avec citations d'Arzu et d'autres jeunes militants).

<sup>13</sup> - Sur la notion d'espace-temps, lire Anthony Giddens : «Les activités spatio-temporellement situées se caractérisent par un enchevêtrement complexe de conséquences intentionnelles et non intentionnelles, et ne constituent qu'une parcelle minuscule d'un procès global et lui aussi fort complexe de reproduction

D'autres exemples d'ethnisation facilitée par l'émigration renforcent la tendance observée. L'alévisme, qui s'apparente dans quelques cas à une expression nationaliste (revendication d'un *Alevistan* en Anatolie, pourtant moins marginale que celle d'un *Zazakistan* rêvé par des intellectuels romantiques en exil<sup>14</sup>), ne connaît son véritable essor qu'en immigration (cf 2.2.3), même si les Alévis ont longtemps souffert de vexations voire de persécutions en Turquie.

### **L'extrême-gauche turque : entre libération nationale, internationalisme et immigration**

La nébuleuse politique turque de gauche qui prend son essor à partir de la fin des années 1960 en Turquie (cf nos tableaux en 1.1.3), se retrouve en immigration. À chaque mouvement connu correspond une organisation en exil, le plus souvent en Allemagne, dans plusieurs pays européens parfois. Les organisations de gauche répondent à des attentes multiples. Leur localisation européenne leur permet de se structurer en réaction aux événements politiques turcs. Leurs motivations semblent en effet avant tout tournées vers la Turquie, même si le quotidien des migrants tend peu à peu à s'inscrire dans leurs revendications (droit d'asile, racisme, etc.).

La période des coups d'État de 1971 et 1980 favorise les alliances de la gauche turque et parfois kurde qui profite de l'espace migratoire. L'*Avrupa Türk Toplumcular Federasyonu* (ATTF, Fédération européenne des Turcs socialistes) créée à la suite du coup d'État de 1971 et de la politique répressive qui s'ensuit, le *Avrupa Barış ve Özgürlük Komitesi* (ABÖK, Comité pour la paix et la liberté en Europe), auquel succède rapidement le *Türkiye Barış ve Özgürlük Komitesi* (TBÖK, Comité pour la paix et la liberté en Turquie). TBÖK regroupe une quarantaine d'associations de gauche en Europe occidentale, allant des représentants du TKP pro-soviétique à ceux du CHP fondé par Mustafa Kemal.

---

institutionnelle», *La constitution de la société*, op. cit. : 367. A. Giddens se réfère notamment à T. Hägerstrand qui a élaboré 5 facettes de l'«objet de la géographie de l'espace-temps» à la base des contextes d'association et engagés dans la production du pouvoir : A. Giddens, *ibid* : 165. Selon T. Hägerstrand, les trajectoires des agents «doivent s'accommoder des pressions et des opportunités qui dérivent de leur existence commune dans l'espace-temps terrestre», in *Innovation as a Spacial Process*, Chicago, Chicago University Press, 1967 : 332.

<sup>14</sup> - Les Zaza sont des Kurdes, sunnites ou alévis, vivant en Turquie (nord-ouest du Kurdistan) et parlant précisément le zaza. Les nationalistes zaza ont imaginé un drapeau pour le *Zazakistan* : un Z stylisé blanc sur fond rouge. Il est possible de voir ce drapeau sur le site Internet répondant à l'adresse suivante : <[http://www.flagcentre.com.au/fotw/flags/krd\\_zaz.html](http://www.flagcentre.com.au/fotw/flags/krd_zaz.html)>. Plusieurs revues zaza sont éditées en Europe et s'attachent à distinguer l'identité zaza de l'identité kurde (*Desmala Sure, Ware* : voir notre tableau). En Turquie, une maison d'édition spécialisée est basée à Ankara : *Zaza Kültürü Yayınları*. Cf Martin van Bruinessen, "Kurden zwischen ethnischer, religiöser und regionaler Identität", in Carsten Borck, Eva

L'*Avrupa Türkiyeli Demokratik İşçi Dernekleri Federasyonu* (TDF, Fédération des associations démocratiques des travailleurs de Turquie en Europe) fondée en avril 1975 à Essen, le *Faşizme ve Antidemokratik Uygulamalara Karşı Demokratik Güçbirliği* (Front unitaire démocratique contre le fascisme et les mesures antidémocratiques) qui regroupe des organisations turques en Allemagne, en France, aux Pays-Bas et en Suède.

L'*Almanya Türkiyeli Demokratik İşçi Dernekleri Federasyonu* (DİDF, Fédération des associations démocratiques des travailleurs de Turquie en Allemagne) créée en 1981 le *Türkiye'ye Özgürlük Komitesi* (TÖK, Comité pour la paix en Turquie) auquel participent l'*Almanya Türkiyeli İşçiler Federasyonu* (ATİF, Fédération des travailleurs de Turquie en Allemagne), Dev-Yol, Dev-Sol et des organisations kurdes. Puis Dev-Yol crée à son tour, le 1er juin 1982 à Paris, avec d'autres organisations, BİRKOM (Organisation européenne du FKBDK, *Faşizme Kars Birlesik Direnis* : Front uni de résistance antifasciste), auquel participent notamment le TKSP et le PKK (Serxwebun). ATİF enfin, travaille régulièrement avec d'autres organisations de gauche, dont les Kurdes de KOMKAR (pro-TKSP) et de KAWA (hodjistes).

Si ces fronts unis sont rapidement dissous, ils démontrent néanmoins une volonté de coopération et une polarisation sur le débat turco-turc. La FİDEF centre, entre 1978 et 1981, ses revendications contre l'ascension du radicalisme turc de droite et contre la répression qui accompagne le coup d'État. L'ATİF et la DİDF la suivent, soulignant que la situation des migrants est importante mais secondaire. Dev-Yol puis Dev-Sol sont également centrés sur la Turquie, jusqu'à la scission de 1984 de laquelle naît un groupe spécialisé sur l'immigration, qui publie déjà *Göçmen (Immigré)* depuis 1976.

Pourtant, les revendications liées au phénomène migratoire ne constituent pas une préoccupation majeure de ces organisations. Les thèmes abordés concernent principalement le racisme et l'obtention des titres de séjour. La *Federal Almanya İşçi Dernekleri Federasyonu* (FİDEF, Fédération des associations de travailleurs turcs en Allemagne) organise chaque année à partir de 1980 la "Semaine de l'amitié contre le racisme". Elle mène au même moment une campagne contre la politique européenne en matière de droit d'asile et contre l'obligation d'un visa pour les citoyens turcs désireux de se rendre en Allemagne. Dev-Sol participe activement en France aux revendications liées à la régularisation des sans-papiers en 1980-81<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> - Lire Johanna Siméant, *La cause des "sans-papiers". Mobilisations et répertoires d'action des étrangers en situation irrégulière. (1970-1992)*, op. cit.



## Généalogie de la gauche turque en exil

Ces tableaux ne sont pas exhaustifs. S'y ajoutent des représentations de partis politiques turcs comme l'ÖDP, ainsi que des associations non fédérées fondées par d'anciens militants d'organisations de gauche comme ATT (Association des travailleurs de Turquie) à Paris.

### LES ORGANISATIONS PRO-SOVIETIQUES

<p><b>Avrupa Türk Toplumcular Federasyonu (ATTF) - 1968</b> (Fédération européenne des Turcs socialistes)</p> <p>Pro-TİP puis, à partir du 3e congrès de 1970 et de l'interdiction du TİP en 1971, pro-TKP</p> <p>Publie <i>Bellelen</i> (Suède), <i>İşçi Postası</i> (Köln), <i>Kurtuluş</i> (Berlin-Ouest)</p> <p>Crée ABÖK puis TBÖK</p>	<p><b>Avrupa Türkiyeli Demokratik İşçi Dernekleri Federasyonu (TDF) - 1974</b> (Fédération des associations démocratiques des travailleurs de Turquie en Europe)</p> <p>Leader : Ahmet Kaçmaz Pro-TSİP et pro-Hikmet Kıvılcımlı</p> <p>Publie <i>TDF Haber Bülteni</i>, bimensuel</p> <p>1975 : crée le <i>Faşizme ve Antidemokratik Uygulamalara Karşı Demokratik Güçbirliği</i> ; évince les maoïstes de son groupe. 1976 : organise une campagne de dons pour le syndicat DİSK</p>
<p><b>Federal Almanya İşçi Dernekleri Federasyonu (FİDEF) - 1977</b> (Fédération des associations de travailleurs turcs en Allemagne)</p> <p>Émanation de ATTf et TDF suite à la collaboration de TBÖK et <i>Faşizme ve Antidemokratik Uygulamalara Karşı Demokratik Güçbirliği</i></p> <p>Regroupe une centaine d'organisations Travaille avec des organisations pro-maoïstes et aussi avec les Kurdes de KOMKAR</p> <p>1978 : l'ATTf part et la TDF prend la tête de la FİDEF qui ne collabore plus dès lors avec les groupes maoïstes et hodjistes. Campagne de solidarité pour le DİSK</p> <p>1982 : Organise une conférence "Contre la constitution de la junte en Turquie", sous la présidence de Behice Boran du TİP. Y participent des associations turques et kurdes (dont Serxwebun et Komkar).</p> <p>7 500 membres en 1977, 9 000 en 1978, 18 000 en 1979 et 1980, 17 500 en 1981, 15 000 en 1982, 6 000 en 1983 et 1984*.</p>	

\* Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 250.

LES ORGANISATIONS MAOÏSTES, GUEVARISTES ET HODJISTES

<p><b>Patriotische Einheitsfront für eine demokratische Türkei in Europa (PEF) - 1972</b> (Front unitaire patriotique en Europe pour une Turquie démocratique) Organisation maoïste Allemagne</p>	<p><b>Avrupa Türkiye Öğrenciler Federasyonu (ATÖF) - 1972</b> (Fédération des étudiants de Turquie en Europe)  Organisation maoïste Pro-TİİKP de Doğu Perinçek Allemagne</p>	<p><b>Avrupa Devrimci Mücadele Komitesi (ADMK) - 1972</b> (Comité de lutte des révolutionnaires en Europe)  Pro-THKO, THKP-C, TKP-ML et TİKKO Allemagne</p>	<p><b>Devrimci Yol (Dev-Yol) - 1977</b> (Voie révolutionnaire) ou <b>Devrimci-İşçi</b> (Travailleurs-révolutionnaires) puis <b>Devrimci Sol (Dev-Sol) - 1978</b> (Gauche révolutionnaire)  Pro-THKP-C Hamburg et, depuis 1984 Köln</p>
<p>↓ <b>Kemalistische Revolutionäre (MDD) - 1972</b> (Kémalistes révolutionnaires) (scission)  Allemagne</p>	<p>↓ <b>Avrupa Türkiye Halk Birlikleri Federasyonu (HBF) - 1978-80</b> (Fédération des unions du peuple de Turquie en Europe)  Organisation maoïste Pro-TİKP de Doğu Perinçek (consécutif à la succession TİİKP-TİKP en Turquie) Allemagne</p>	<p>↓ <b>Almanya Türkiyeli İşçiler Federasyonu (ATİF) - 1976</b> (Fédération des travailleurs de Turquie en Allemagne)  Organisation maoïste puis hodjiste Pro-TKP-ML et TİKKO Contrôlée par TKP-ML à partir de 1977 Publie <i>Mücadele</i> (Combat) Travaille avec d'autres organisations de gauche, dont les Kurdes de KOMKAR (pro-TKSP) et de KA WA (hodjisttes). Duisburg (Allemagne) ↓</p>	<p>1983, fonde avec d'autres organisations BİRKOM, à laquelle participent aussi Serxwebun (kurde)  1984 : 1 600 membres*  1984 : scission entre deux groupes : ceux qui restent orientés vers la Turquie ; ceux qui se tournent vers les migrants, publient <i>Göçmen (Immigré)</i> et travaillent avec <i>Die Grünen</i>. ↗</p>
<p><b>Avrupa Türkiye Sosyalistler Birliği (ATSB) - 1975-80</b> (Union des socialistes de Turquie en Europe)  Pro-TEP de Mihri Belli Munich</p>	<p><b>Devrimci Halk Kurtuluş Partisi - Cephesi (DHKP-C) - 1995</b> (succession) (Front-Parti de libération populaire révolutionnaire)  Leader : Dursun Karataş</p>		

\* Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 264.

<p style="text-align: center;"><b>Almanya Türkiyeli İşçiler Federasyonu (ATİF) - 1976</b> (Fédération des travailleurs de Turquie en Allemagne)</p> <p>10 organisations membres en 1976, 16 en 1977, 26 en 1979. 4 500 membres en 1980, 3 700 en 1982, 2 500 en 1983, 1 600 en 1984*.</p>		
↙	↘	↗
<p><b>Partizan - 1981</b> (scission)</p>	<p><b>Partizan-Bolşevik - 1981</b> (scission)</p>	<p><b>Türkiye Devrimci Komünist Partisi - İnşa Örgütü</b> (TDKP-İÖ) - 1979-80 (Parti communiste révolutionnaire de Turquie - Organisation en construction) (<b>scission</b>)</p> <p>Organisation guevariste et hodjiste Pro-Halkın Kurtuluşu et TDKP</p> <p style="text-align: center;">↗</p> <p><b>Almanya Türkiyeli Demokratik İşçi Dernekleri Federasyonu (DİDF) - 1980</b> (Fédération des associations démocratiques des travailleurs de Turquie en Europe)</p> <p>Pro-TDKP Köln</p> <p>Publie <i>İşçi Birliği</i> (Union des travailleurs)</p> <p>Crée en 1981 le Türkiye'ye Özgürlük Komitesi (TÖK, Comité pour la paix en Turquie) auquel participent ATİF, Dev-Yol, Dev-Sol et des organisations kurdes.</p> <p>2 600 membres en 1983, 2 000 en 1984.</p>

\* Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantenorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 259.

La fuite de Syrie du chef du PKK Abdullah Öcalan en octobre 1998 puis son arrestation le 16 février 1999 à Nairobi (Kenya) par les services secrets turcs<sup>16</sup> a eu un impact similaire parmi les mouvements de gauche turcs aux coups d'État de 1971 et 1980. L'ensemble des organisations européennes s'est groupé autour d'un seul mot d'ordre : la mobilisation des pays européens contre la condamnation à mort d'Öcalan. Des manifestations hebdomadaires rassemblent les associations turques et kurdes pour la défense de celui qui, en dépit des nombreux désaccords qui l'opposaient à l'extrême-gauche turque internationaliste, demeurait l'un des derniers remparts, sinon le plus matériellement puissant, contre le nationalisme turc. Le samedi 20 février 1999, le PKK organise, de la gare de l'Est à la place de la République à Paris, l'une de ses plus importantes manifestations en France. Près de 15 000 personnes sont réunies et toutes les organisations de la gauche turque sont présentes. Nous avons pu recueillir plusieurs témoignages de militants d'organisations turques internationalistes qui, dans leur ensemble, soulignent les effets de l'arrestation d'Öcalan sur tous les mouvements de gauche.

Mert, ancien cadre de MLSPB que nous avons par ailleurs rencontré en dehors de cette journée, insiste, en dépit de son aversion à l'encontre du nationalisme kurde, sur le fait que «Apo et le PKK représentaient la plus solide opposition à l'État turc»<sup>17</sup>.

Hülya, militante trotskyste de *Sınıf Mücadelesi* (Lutte des classes, équivalent de Lutte Ouvrière en France), opposée à la "manipulation" du PKK, estime elle aussi que les "démocrates" doivent défendre Öcalan. Il est intéressant de constater que son discours est le même à propos des partis modérés comme l'ÖDP. Hülya nous disait lors d'un autre entretien (20.05.98), «La revendication d'ÖDP est la démocratie, après 'on verra'. Les militants qui appartenaient autrefois aux diverses organisations illégales de gauche se sont 'rangés' [au sein de l'ÖDP], par confort et parce que militer pour l'ÖDP implique peu de contraintes : on milite quand on en a envie».

Mépris et colère se mêlent chez ces militants mais ces sentiments sont cependant dépassés par les nécessités de l'actualité immédiate. L'épisode Öcalan vient confirmer le

---

<sup>16</sup> - Les ressorts de son arrestation ne sont pas entièrement élucidés. La presse soupçonne la CIA et le MOSSAD israélien dans cette affaire, alors que la Turquie affirme avoir localisé Öcalan grâce à son téléphone mobile et que le PKK accuse le gouvernement grec de ne pas avoir soutenu son dirigeant. Les faits montrent en tout cas que la fuite d'Öcalan survient peu après que les États-Unis aient accueilli les négociations des Kurdes d'Irak Talabani-Barzani. Immédiatement après, la Turquie commence à faire une pression cette fois sérieuse sur la Syrie qui finit par faire partir Öcalan. Au Kenya, d'autres faits s'ajoutent à cette coïncidence du calendrier. Le ministre de la Santé du Kenya était alors un Grec marié à une Américaine qui appartiendrait à la CIA. Celui-ci se serait trouvé à Athènes pendant le séjour d'Öcalan au Kenya. Après son arrestation, Öcalan est arrivé en Turquie dans la nuit du 15 au 16 février dans l'avion d'un homme d'affaires turc. Lors de sa fuite, Öcalan possédait un passeport chypriote passant peu inaperçu puisqu'il appartenait à un journaliste connu pour ses amitiés avec les Kurdes et militant au petit parti des Verts à Chypre sud. Par ailleurs, les gardes du corps d'Öcalan sont quant à elles restées dans l'ambassade grecque sans être arrêtées.

rôle de l'opposition extraparlamentaire, qui se restructure en immigration. Alors que pour les Kurdes, l'espace-temps migratoire permet parfois la radicalisation des identités, l'exil de la gauche turque non parlementaire peut devenir un lieu de réinterprétation des conflits et des alliances.

### **La droite nationaliste : un exemple d'exportation du conflit politique turc**

La droite nationaliste turque investit largement les milieux immigrés. Comme en Turquie, elle regroupe plusieurs tendances, pour la plupart insérées dans les "l'appareil" de l'État. Si les partis de la droite traditionnelle n'ont pas de représentation directe en Europe occidentale, l'extrême-droite y est solidement implantée de longue date. L'État turc a tardivement entrepris de répondre à la concurrence ultra-nationaliste et religieuse en créant ses propres réseaux associatifs. Toutefois, les frontières demeurent floues entre l'ensemble de ces mouvements. Comme en Turquie, droite et extrême-droite entretiennent des contacts serrés, tandis que nationalisme et islamisme sunnite se côtoient au nom de la synthèse turco-islamique.

La très institutionnelle *Türk İslam Birliği* (DİTİB, Union turque islamiste), fondée en 1982 en Allemagne par le Bureau des affaires religieuses (*Diyanet İşleri*), entrerait ainsi selon plusieurs sources<sup>18</sup> partiellement sous le contrôle de la *Türk Federasyonu* (*Avrupa Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Federasyonu*, ADÜTDF, Fédération des associations des idéalistes turcs démocrates en Europe), créée en 1978 par le MHP de feu Alparslan Türkeş. L'un des fondateurs de DİTİB, le Colonel Altan Ateş, présente ainsi ses attentes :

«Unser Thema ist die psychologische Kriegsführung. Dies ist eine völlig neue Kriegsart. Sie ist ein sehr heimtückischer, sehr wissenschaftlicher und sehr umfassender Krieg. Für diesen Krieg müssen wir uns vorbereiten. Und zur Verwirklichung bedarf es eines sehr starken Nachrichtendienstes.»<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> - Entretien du 20.02.99.

<sup>18</sup> - Fikret Aslan, Kemal Bozay, Talat Turhan und Sedar Celik, *Graue Wölfe heulen wieder. Türkische Faschisten und ihre Vernetzung in der BRD*, Münster, Unrast, 1997 : 118. Talat Turhan fut général dans l'Armée turque jusqu'en 1964 puis expert des affaires de *Kontrgerilla* ; Fikret Aslan travaille à l'*Informationsbüro Türkei und Kurdistan* (bureau d'information sur la Turquie et le Kurdistan) ; Kemal Bozay travaille à la *Föderation der demokratischen Arbeitsvereine aus der Türkei in der BRD* (Fédération des associations de travailleurs démocratiques de Turquie en Allemagne) ; Sedar Celik est l'auteur de *Türkische Kontrguerilla - die Todesmaschinerie*. Des sources orales nous ont confirmé ces informations.

<sup>19</sup> - «Notre objectif est la conduite de la guerre psychologique. Il s'agit d'un art guerrier d'un nouveau type. C'est une guerre très perfide, très savante et globale. Nous devons nous préparer à cette guerre. Et pour les besoins de cette réalisation, il nous faut un service d'information très solide.» Allocution du Colonel Altan Ateş à Köln, en 1986. Fikret Aslan, Kemal Bozay, Talat Turhan und Sedar Celik, *Graue Wölfe heulen wieder. Türkische Faschisten und ihre Vernetzung in der BRD*, op. cit. Pour une présentation plus approfondie de la DİTİB, voir le chapitre 2.2.3.

La *Türk Federasyonu* est fondée en juin 1978 mais le MHP élabore déjà un travail d'approche en Europe dès la fin des années 1960 en favorisant la création de plusieurs associations (*Kültür Dernekleri*, Associations culturelles ; *Türk Ocakları*, Foyers turcs ; *Türk Merkezleri*, Centres turcs ; *Ülkücü Dernekleri*, Associations des Idéalistes ; *Ülkü Ocağı*, Foyers idéalistes, etc.). Alparslan Türkeş effectue plusieurs voyages en RFA dès le milieu des années 1970 et un "congrès européen" du MHP est organisé à Köln en décembre 1975, regroupant les associations représentatives du parti en Allemagne (ATF), en France (FÜDF), en Belgique (BÜTDF), aux Pays-Bas (HTF), en Autriche (AÜTDF) et en Suisse (İÜTDF) (*MHP-Yurtdışı Teşkilatı*, Organisations du MHP à l'étranger). L'intervention militaire turque à Chypre en 1974 qui aboutit à l'occupation de la partie nord de l'île par la Turquie conduit à une impulsion significative du nationalisme turc dans les pays d'immigration. En dépit de la condamnation de l'intervention turque à Chypre et de la non-reconnaissance par la "communauté internationale" de la *Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti* (KKTC, République turque de Chypre nord)<sup>20</sup>, le MHP continue de bénéficier de soutiens dans les pays européens. Le MHP entretient visiblement des contacts avec des responsables du CDU, du CSU et d'organisations d'extrême-droite allemandes. Alparslan Türkeş rencontre notamment Franz Joseph Strauss, chef de la CSU, en avril 1978 en Bavière<sup>21</sup>, soit deux mois avant la création officielle de la *Türk Federasyonu* à Francfort, qui regroupe alors 64 associations "idéalistes" en Europe. Il demeure significatif que l'ADÜTDF voit le jour au moment de la polarisation extrême de la vie politique en Turquie. La fédération européenne s'en prend violemment à Bülent Ecevit, reproduisant une partie du conflit politique turc en Europe.

La période du coup d'État de 1980 en Turquie, pendant lequel le MHP fut interdit<sup>22</sup>, n'a pas entamé la progression de ses représentations dans les milieux immigrés. Bien au contraire, la *Türk Federasyonu* progresse très significativement, accompagnant la montée des thèses nationalistes et religieuses en Turquie. La fédération se renforce, gagne d'importants soutiens financiers et humains et dépasse aujourd'hui les 220 organisations

<sup>20</sup> - L'intervention militaire à Chypre a été lancée en 1974 par Bülent Ecevit, alors Premier ministre. La partie nord de l'île est unilatéralement proclamée république indépendante (KKTC) en 1983 par la seule Turquie et est dirigée par Rauf Denktaş. Sur Chypre, voir les travaux d'Étienne Copeaux à paraître en 1999 et la thèse de Gilles Bertrand sur les relations helléno-turques, IEP de Paris, qui sera soutenue courant 2000. Le retour de Bülent Ecevit, leader du nationaliste *Demokratik Sol Partisi* (DSP, Parti démocratique de gauche), à la tête du gouvernement turc en 1999 et sa coalition avec le MHP à l'issue des législatives d'avril, va vraisemblablement accroître l'emprise et l'influence de la *Türk Federasyonu* sur les migrants.

<sup>21</sup> - *Der Spiegel*, 25.02.1980. Quant aux contacts avec la CDU, lire Fikret Aslan, Kemal Bozay, Talat Turhan und Sedar Celik, *Graue Wölfe heulen wieder. Türkische Faschisten und ihre Vernetzung in der BRD*, op. cit. : 175-182 ; Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 183-185 et 190-191.

en Europe occidentale, en comprenant aussi bien des clubs de sport, des cafés et des mosquées que des associations de type culturel ou de solidarité avec les Azeris (*Azerbaycan Kültür Derneği, Azerbaycan Kültür ve Dayanışma Derneği*), les Bosniaques ou encore les Turcs de Bulgarie ou de Grèce (*Batı Trakya Türk Dernekleri Federasyonu*). Nous avons vu dans notre première partie que la question de ces *Diş Türkler* (Turcs de l'extérieur) est d'une importance centrale pour les idéologies d'extrême-droite et pantouranistes. Si ces associations dites d'entraide et les thèses qu'elles développent ont des effets restreints sur le migrant turc moyen, elles contribuent néanmoins à renforcer le maillage associatif ultra-nationaliste.

La grande diversité des visages de l'extrême-droite turque en immigration fut à plusieurs reprises confirmée par nos enquêtes dans ce milieu, notamment en France (Paris) et en Belgique (Bruxelles). Notre approche vient confirmer celle de François Antakyalı qui constatait en 1991-92, à l'issue d'investigations menées à Berlin (quartier de Kreuzberg) et à Paris (quartier de Strabourg-Saint-Denis), la grande discrétion de la droite nationaliste<sup>23</sup>. À l'inverse des organisations de gauche turques et kurdes dont les slogans et les affiches fleurissent sur les murs des immeubles<sup>24</sup>, la droite ne s'expose pas dans la ville. Cette situation contraste considérablement avec l'espace urbain en Turquie dont les rues abritent, principalement depuis le milieu des années 1990, la «foire-exposition du nationalisme turc»<sup>25</sup>. Les contacts avec les militants et les responsables

---

<sup>22</sup> - Interdit de 1980 à 1983, le MHP se transforme en *Milliyetçi Çalışma Partisi* (MÇP, Parti du travail nationaliste) entre 1983 et 1991, avant de reprendre son patronyme premier.

<sup>23</sup> - François Antakyalı, "La droite nationaliste dans les milieux turcs immigrés", *CEMOTI*, "L'immigration turque en France et en Allemagne", n°13, janvier-mai 1992 : 45-47.

<sup>24</sup> - La taille des slogans et des affiches semble parfois proportionnelle au nombre de migrants de Turquie dans le quartier, dans la ville ou dans le pays... Ainsi avons-nous pu observer des façades entières d'immeubles ornées des portraits de leaders d'extrême-gauche ou du nom de partis révolutionnaires à Berlin-Kreuzberg, alors que les murs de Paris ou de Bruxelles sont plus sobres !

<sup>25</sup> - L'expression est empruntée à Étienne Copeaux dans son intervention sur "Un cas de transfert d'iconographie : la République turque de Chypre du nord", à l'Institut de Géographie de Paris IV, en octobre 1996. La «foire-exposition du nationalisme turc» désignait alors dans ce contexte l'ensemble des symboles et des images faisant référence au kémalisme et au nationalisme turc dans le territoire nord-chypriote. Nous pouvons aisément transposer cette formule à l'urbanité turque contemporaine où il est fréquent de voir des représentations d'Atatürk (statues, portraits, images, sculptures, affiches, etc.) ainsi que des drapeaux turcs ou du MHP (dans les rues, aux fenêtres des immeubles, sur les vitrines des magasins, aux véhicules, etc.). L'un de nos récents séjours à İstanbul, qui coïncidait avec quatre événements majeurs : les élections législatives du 18 avril 1999 qui ont révélé la spectaculaire montée électorale du MHP (18,6% des suffrages exprimés) ; le *Çocuk Bayramı* (23-25 avril 1999), la fête des enfants instaurée par Mustafa Kemal ; le préambule au procès d'Abdullah Öcalan sur l'île d'Imralı (30 avril 1999) et, enfin, le 1er mai, nous a permis de mesurer l'importance du développement de l'iconographie nationaliste et kémaliste. Celle-ci s'illustre aussi bien par les portraits d'Atatürk de plusieurs mètres voire de plusieurs dizaines de mètres de haut en plein cœur de la ville (le plus grand sur l'*Atatürk Kültür Merkezi* à Taksim, mais d'autres sur les façades des écoles et dans les rues commerçantes) que par les drapeaux de toute taille flottant aux fenêtres des immeubles, aux devantures des commerces (dont certains Mac Donalds !) et même sous les deux ponts traversant le Bosphore... Le 75e anniversaire de la République a lui aussi

associatifs s'avèrent également difficiles avec l'extrême-droite nationaliste et il est rarement possible de parler politique. La méfiance dépasse largement le cadre de la simple crainte de la remise en cause même involontaire de la situation parfois précaire du migrant par l'interlocuteur, comme nous le soulignons dans notre introduction générale. Obtenir des rencontres avec les Loups Gris en Europe n'est pas aisé. Ceux-ci prennent généralement soin de dissimuler leur appartenance politique et tentent de brouiller les cartes en présentant leurs associations comme des amicales - tel fut par exemple le cas lors de notre entretien avec Remzi Kuzu, Secrétaire général de la *Fransa Türk Federasyon* (Fédération des associations démocratiques-idéalistes turques), en décembre 1997. Les noms des associations sont généralement anodins (Foyers culturels, Union turco-islamique, Association culturelle turque, etc.) et n'offrent pas une compréhension directe de leurs affiliations.

Les moments de visibilité des Loups Gris en Europe sont extrêmement ponctuels et limités à des espaces géographiques restreints, à la différence de la Turquie. Un affichage discret rappelle parfois la venue d'un leader (Alparslan Türkeş, Necmettin Erbakan). Dans la presse du mouvement, même les meetings sont présentés sous couvert de la tournée de tel ou tel chanteur et les salles peuvent être louées au nom d'un particulier pour éviter l'éveil des services de police et de renseignements nationaux et des organisations rivales de migrants. Toutefois, cette visibilité dépend aussi des situations nationales. Les Loups Gris tendent semble-t-il à une plus grande discrétion en France qu'en Allemagne ou en Belgique où ils sont bien implantés. Réunions, meetings et congrès y attirent plusieurs milliers de personnes<sup>26</sup>, alors que les autorités françaises paraissent plutôt craindre pour l'ordre public. En Allemagne et en Belgique, la *Türk Federasyonu* a pignon sur rue, alors qu'à Paris, plusieurs portes blindées et un interphone en protègent l'entrée. Par ailleurs, les manifestations des Loups Gris sont rarissimes et

---

contribué à cette exposition, pancartes, portes boisées et pièces de monnaie (100 000 TL) ayant été créées pour l'occasion. Par ailleurs, les seules affiches électorales couvrant abondamment les murs de la ville et les routes étaient, avant et après les élections, celles du MHP et, dans une moindre mesure, celles du *Fazilet*. À l'exception de rares affiches de l'ÖDP pour les législatives et de l'EP (*Emek Partisi* puis *Emeğin Partisi*, Parti du travail) pour le meeting du 1er mai, de surcroît petites et discrètes, l'ensemble des partis de gauche et de droite n'ont pas fait une campagne imagée. Le contexte de cette période diffère significativement des mois et des années passés. Même au moment de la fête nationale turque du 30 août (en commémoration de la victoire sur l'Armée grecque en 1922), lorsque les particuliers exposent les drapeaux aux fenêtres, le déballage nationaliste a rarement été aussi visible. Le succès du MHP s'explique en partie par le discrédit et l'usure des autres partis traditionnels, par la radicalisation des opinions après l'arrestation d'Öcalan en février 1999, ainsi que par la personnalité de Devlet Bahçeli, moins ostentatoire que celle d'Alparslan Türkeş. L'évolution de la situation était néanmoins observable depuis plusieurs années, l'allégeance quotidienne au MHP par exemple se faisant plus voyante (signe des Loups Gris largement repris dans les stades de football et parfois dans les rues, autocollants et fanions du parti dans les voitures et les taxis, pin's à la boutonnière, etc.).

<sup>26</sup> - Le Congrès d'octobre 1996 à Essen et le 20e anniversaire de l'ADÜTDF, célébré en mai 1998 à Oberhausen (Allemagne), ont rassemblé chacun entre 8 000 et 10 000 personnes : <[http://www.verfassungsschutz.nrw.de/jahr\\_96/4\\_1\\_3.htm](http://www.verfassungsschutz.nrw.de/jahr_96/4_1_3.htm)> (site du *Land* de Westphalie du Nord).



provoquées par des événements majeurs. Les premiers grands rassemblements eurent lieu en 1990 à Mölln et à Solingen, en Allemagne, pour protester contre les attaques de l'extrême-droite allemande envers des migrants de Turquie. Puis à partir du milieu de la décennie 1990, certaines de leurs actions sont élaborées pour attirer l'attention<sup>27</sup>. Plus récemment, la fuite du leader du PKK Abdullah Öcalan en Italie en novembre 1998, a entraîné plusieurs manifestations de Loups Gris. Des marches punitives ont eu lieu à Bruxelles le soir du 17 novembre, à l'issue desquelles une représentation du PKK a été entièrement détruite et les locaux de l'Institut kurde et d'une association assyro-chaldéenne partiellement brûlés<sup>28</sup>. Toutefois, en dépit de ces événements spectaculaires, la *Türk Federasyonu* demeure globalement hermétique et confidentielle.

Le visage extrémiste et anti-occidental de la droite nationaliste incarné par les Loups Gris ne représente cependant que l'une des facettes du nationalisme exporté. Des organisations moins virulentes, mais qui entretiennent des liens avec la *Türk Federasyonu*, fonctionnent comme des mouvements quasi-gouvernementaux. Nous pouvons retenir deux exemples. L'Union des associations culturelles turco-islamiques (*Avrupa Türk İslam Kültür Birliği*, ATİB) est fondée en 1987 par Musa Serdar Çelebi, sous l'impulsion de l'ADÜTDF. Président de la *Türk Federasyonu* en Allemagne jusqu'en 1982, Musa Serdar Çelebi conserve de bonnes relations avec le parti islamonationaliste BBP (*Büyük Birlik Partisi*, Parti de la Grande Union), créé en 1991 et dirigé par Muhsin Yasınoğlu, ainsi qu'avec l'ANAP et le DYP dont des délégués assistent aux congrès de l'ATİB. D'autre part, Hür-Türk, fondée grâce au soutien de l'AP puis du DYP de Süleyman Demirel en Turquie et du CDU d'Helmut Kohl en Allemagne, ne cache pas non plus ses liens avec les organisations représentatives du MHP en Europe<sup>29</sup>.

L'un des thèmes majeurs du nationalisme turc dans son ensemble est la mise en garde contre le danger du processus de déculturation-acculturation des migrants. L'enjeu est de réagir à cette crainte par le refus de l'assimilation qui semble menacer plus particulièrement les générations issues de l'immigration. Aussitôt, réapparaît la thématique

---

<sup>27</sup> - Voir le thème de l'escalade de la violence des Loups Gris, en Allemagne, à partir de 1992, recensée par Fikret Aslan, Kemal Bozay, Talat Turhan und Sedar Celik, *Graue Wölfe heulen wieder. Türkische Faschisten und ihre Vernetzung in der BRD*, op. cit. : 185-188 et 212-216.

<sup>28</sup> - Notre séjour à Bruxelles au mois de décembre 1998 nous a permis d'aller sur les lieux des attaques et de récolter des informations auprès d'habitants du quartier, de commerçants et de responsables associatifs. La population belge semble avoir été frappée par ces incendies dont le retentissement a été important dans ce quartier populaire de Saint-Josse et même au-delà. Plusieurs semaines après, peu de gens osaient encore, en début de soirée, arpenter les rues voisines de la rue Bonneels, lieu des événements. D'autre part, selon plusieurs sources, les caméras de la télévision nationale turque se trouvaient en première ligne pour filmer les incidents, au moment même de leur déroulement...

<sup>29</sup> - Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 211-212.

de l'encerclement et de l'inimitié, selon laquelle la nation turque est entourée d'ennemis qui ne cherchent que sa perte. Elle révèle le traumatisme du démantèlement de l'Empire ottoman et de la perte de territoires pour une population dont la mémoire collective est basée sur les conquêtes menées par d'invincibles *sipahi*. Ce trouble de l'interprétation conduit notamment les responsables de l'État turc à réagir avec une grande virulence aux attaques supposées des États ou de l'Union européens (lors du refus de l'entrée de la Turquie dans l'UE ; de la fuite d'Abdullah Öcalan en Italie et, plus brièvement, en Grèce ; face aux pays accueillant le Parlement kurde en exil et la chaîne de télévision kurde Med-TV, etc.). Le discours nationaliste teinté de religion (cf. 2.2.3) des organisations évoluant dans l'immigration insiste sur les dangers qui menacent la jeunesse turque. Le migrant adulte est supposé développer une résistance suffisante face à la perversion occidentale, mais que penser de la capacité de résistance des plus jeunes ? Le discours de mise en garde des associations s'adresse en grande partie aux parents, dont le rôle est de protéger la jeunesse des influences néfastes de la société de consommation occidentale et chrétienne. Mais des actions sont également tournées vers les jeunes générations, sous forme de concerts ou de rencontres avec des acteurs, dans le but de sensibiliser les jeunes contre la drogue et l'alcool<sup>30</sup>.

Les discours nationalistes des organisations de migrants - turques et kurdes - que nous venons de citer dans ce chapitre prolongent visiblement celui des partis politiques en Turquie. Tout en leur empruntant l'essence idéologique, les réseaux associatifs dans l'immigration permettent de dépasser le strict cadre national turc. La force de ces réseaux tient à la fois au potentiel humain et aux moyens de diffusion puissants qui sont mis à leur disposition et rendus possibles par la technologie moderne (3.1.1).

Par ailleurs, le caractère complémentaire voire indissociable de l'ethnicité et de l'Islam est rappelé par l'ensemble des courants nationalistes (2.2.3). Si cette revendication a toujours été une constante parmi les organisations turques de droite et d'extrême-droite, elle apparaît à partir des années 1990 dans le nationalisme kurde prôné par le PKK, qui tente à son tour d'instrumentaliser la religion (mais cette fois, plus seulement sunnite) dans une perspective politique. L'alévisme tente le chemin inverse en prenant sa source dans l'identitarisme religieux avant d'affirmer une conscience nationaliste (*Alevistan*).

---

<sup>30</sup> - L'Union des associations turques de France (UATF) de Mehmet Göker et l'Union de la Jeunesse turque d'Europe (ATGB) de Süleyman Durmaz organisaient ainsi, le 12 décembre 1997 à Argenteuil, et le lendemain au Centre Culturel Anatolie à Paris, une conférence intitulée "Respirez l'air, pas l'herbe", introduite par l'acteur Cuneyt Arkin.

### 2.2.3 - Les dimensions religieuses

Nous venons de souligner l'interpénétration des discours nationaliste et religieux parmi les organisations politiques des migrants. À l'inverse, et de façon complémentaire, certains mouvements islamiques transposés en exil font eux aussi référence au sentiment national (la DİTİB bien sûr mais aussi *Milli Görüş*, Organisation de la vision nationale<sup>1</sup> et, plus encore, les Fethullahçı). Pourtant, le communautarisme religieux, sous la forme de l'islamisme, est fondé sur le dépassement de l'État, et donc du nationalisme, au nom de l'*Ummah*, la communauté des croyants. Les confréries, qui fondent nombre de ces organisations, s'inscrivent dans une perspective trans-ethnique et transnationale (Süleymançı, Nurcu). Comment gérer alors la contradiction des références au particulier et à l'universel ?

Les mouvements islamiques sont en outre *de facto* tributaires des frontières étatiques et, en immigration, des politiques locales qui définissent chacune la place de l'Islam dans la société d'accueil. Ces contraintes les obligent à se recomposer tout en modifiant le paysage environnemental dans lequel ils agissent. L'émigration-immigration représente précisément un temps fort de cette recomposition<sup>2</sup>. Leur insertion dans un système politique, économique, culturel et religieux qui leur est extérieur les oblige souvent à adapter leur discours, d'autant que l'Islam a parfois pu être considéré par les pouvoirs publics ou le patronat comme un organisateur social. Surtout, l'auditoire qu'ils aspirent à toucher a changé : les parents ont vécu l'aventure de la migration et les enfants ne veulent pas se passer de la modernité occidentale. Comment gérer cette seconde contradiction de la recomposition des organisations islamiques en exil vers une intégration socio-économico-politique dans des sociétés chrétiennes de surcroît résolument culturellement occidentales ?

#### Le spectre religieux

Nous avons choisi de présenter d'abord les mouvements religieux qui ont une représentativité avérée parmi les migrants. Tous sont des émanations soit d'organisations

---

<sup>1</sup> - *Milli Görüş* semble néanmoins se soucier, à partir de 1995, de faire disparaître toute relation trop évidente avec les mouvements nationalistes. Elle abandonne le sigle d'AMGT pour celui d'IGMG (voir plus loin), dans lequel l'expression *Milli Görüş* ne doit plus être comprise comme "vision nationale" mais comme "vision islamique", selon le sens arabe (et non plus turc) du terme *Milli*. Explication donnée dans leur magazine *Perspektive*, août 1995 : 39-40, cité in Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, op.cit. : 64.

<sup>2</sup> - Olivier Roy a très bien montré le processus dialectique de la recomposition appliqué aux *açabiyya* (groupes de solidarité), à la fois dans le cadre de l'État-nation et grâce à leur articulation avec des réseaux

de type confrérique présentes en Turquie dont nous avons déjà parlé (1.1.1), soit de partis politiques (MNP, MSP, *Refah*, *Fazilet*, voire PKK avec ses branches alévie et yezidi), soit de l'État (Direction des Affaires religieuses). L'implantation précoce (années 1960) des associations religieuses dans les pays d'immigration, au moment où l'État turc se désintéresse encore totalement de ses exilés, témoigne du souci de gagner une population troublée par l'expérience migratoire et susceptible de renforcer les organisations-mères en Turquie (retours définitifs (2.1.2), collecte de fonds<sup>3</sup>, etc.).

Les Süleymancı sont la plus ancienne confrérie officiellement établie en Europe occidentale (Stuttgart, 1967), avec les Nurcu, présents la même année à Berlin<sup>4</sup>. Ils se regroupent au préalable sous couvert de l'*Islamische Union*, deviennent la *Türkische Union* en 1969 à Braunschweig, avant d'adopter leur appellation définitive de *Islamischen Kulturzentren* (İKZ, *İslam Kültür Merkezleri*, Centres culturels islamiques), en 1973, grâce à Usuf Zeyn al Abidin, qui rejoindra deux ans plus tard l'équipe fondatrice de *Milli Görüş*.

*Milli Görüş* apparaît pour la première fois sous le nom *Türkische Union Deutschland e.V.* à Braunschweig en 1972, devient l'*Avrupa Türk Birliği* (Union des Turcs en Europe) à Köln en 1976, puis l'*Avrupa İslam Birliği* (Union des musulmans en Europe) en 1983, avant de s'arrêter sur l'acronyme AMGT (*Avrupa Milli Görüş Teşkilatı*, Organisation de la vision nationale en Europe) en 1985. Ce dernier épisode résulte de la dissidence de Cemalettin Kaplan, surnommé le "Khomeiny de Köln", qui tente de constituer une opposition de droite par rapport au courant majoritaire de Usuf Zeyn al Abidin. Cemalettin Kaplan, ancien *müfti* de la *Diyanet* à Adana puis envoyé en

---

internationaux, notamment via l'émigration. Olivier Roy, *Groupes de solidarité au Moyen-Orient et en Asie centrale*, op. cit. : 46 p.

<sup>3</sup> - La collecte de fonds des organisations islamiques turques rappelle, dans une certaine mesure, celle de certains mouvements politiques d'extrême-gauche. Chaque mois, chaque année ou lors de circonstances exceptionnelles (élections, meeting, aide aux Bosniaques ou aux Kosovars), chaque organisation récolte l'argent de ses croyants. Les Kaplancı versent même directement les fonds sur le compte personnel néerlandais de leur leader Cemalettin Kaplan ! (Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 206 ; Karl Binswanger und Fethi Sipahioğlu, *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türk Koexistenz*, Allemagne, Benediktbeuern, 1988 : 107). Le système de collecte est légitimé par la dîme qui constitue l'un des cinq piliers de l'Islam.

<sup>4</sup> - Les Nurcu s'organisent sur l'impulsion de Abdullah Muhsin Alkonavi qui crée en 1967 à Berlin-Ouest la *Unabhängigen Islamischen Gemeindedienstes e.V.* (Association des services islamiques indépendants) puis la fédération *Islamische Gemeinschaft Jama'at un-Nur e.V.* (Communauté islamique Jama'at un-Nur), basée à Köln. L'organisation, présente dans plusieurs pays européens, est également très active sur Internet en proposant de nombreux sites, parmi lesquels nous pouvons citer Nurcu (*dini konular*) : <<http://www.stud.uni-bayreuth.de/~a1251/dini.htm>>, Nurcu (Risale-i Nur) : <<http://www.nur.org/>>, la collection Risale-i Nur : <<http://www.sozler.com.tr>>, <<http://www.cae.wisc.edu/~kose/>>, <<http://www.risale-inur.com.tr/index1.html>> (Publications İhlas Nur), <<http://www.nesil.com.tr>> (Publications Nesil), <<http://www.turk.net/nur>>.

1982 en Allemagne<sup>5</sup> avec Ahmet Polat et Hüseyin Kamil Özer pour prendre la direction de l'*Avrupa İslam Birliği* selon les vœux de Necmettin Erbakan, rompt le pacte en 1984. La seconde délégation dépêchée par Erbakan et formée de Osman Yumak, président du MSP à Bursa, Mehmet Ali Cengiz et Yüksel Hasel Oçlücü, ne parviendra pas à empêcher la scission. Tandis que les *Kaplancı* (partisans de Kaplan) créent la *İslam Cemiyetleri ve Cemaatleri Birliği* (İCCB, *Verband der Islamischen Vereinigungen und Gemeinden e.V.*, Union des sociétés et des associations islamiques)<sup>6</sup>, Osman Yumak prend la tête de la nouvelle *Avrupa Milli Görüş Teşkilatı*. Enfin, au congrès du 3 juin 1995 à Francfort, l'AMGT se divise en deux sous-organisations : la *Islamische Gesellschaft Milli Görüş* (Communauté islamique *Milli Görüş*) et la *Europäische Moscheebau und Unterstützungs Gemeinschaft e.V.* (Société européenne pour la construction et la subvention des mosquées).

Avec 32 organisations régionales regroupant 2 230 représentations, 550 lieux de culte, 55 écoles, 1 100 salariés et 250 000 membres dans toute l'Europe, *Milli Görüş* est la plus importante association islamique turque non-étatique. Elle prend en charge tous les âges de la vie des croyants, "du berceau au cimetière". Outre les traditionnels cours de religion, l'AMGT offre de multiples services par l'intermédiaire des compagnies qui lui sont rattachées : *Selam GmbH* organise le commerce *halal* ; *Selam Video* diffuse prêches, débats et entretiens avec des militants du *Refah* et finance les émissions télévisées de jeunesse de l'AMGT ; *Hicret Verlag* propose des pèlerinages dans les lieux saints ; *Merkator* fait du conseil fiscal et TEK-BİR de l'import-export. Deux publications sont diffusées : *Milli Gazete*, quotidien turc édité en Allemagne à Neu-Isenburg, jusqu'à sa disparition en 1995 face à la concurrence de la presse islamique turque<sup>7</sup> ; et *Hicret (Migration)*<sup>8</sup> remplacé par *Perspektive*, magazine d'information mensuel bilingue turc-allemand. Centres culturels, librairies et bibliothèques religieuses proposent des livres en

<sup>5</sup> - Il obtiendra le statut de réfugié politique en Allemagne, où il meurt en 1995. Il est alors remplacé par son fils à la tête de son organisation.

<sup>6</sup> - L'*İslam Cemiyetleri ve Cemaatleri Birliği* est également présente en France, en Belgique, aux Pays-Bas, en Suisse, en Autriche, au Danemark et même en Australie. Elle publie *Ümmet-i-Mohammed*. Ses meetings et manifestations organisés en Allemagne rassemblent plusieurs milliers de personnes venus des pays voisins. Pour des informations chiffrées, consulter le site du *Land* de Westphalie du Nord <<http://www.verfassungsschutz.nrw.de/>>. Selon des études récentes, les sympathisants de l'İCCB se situent plutôt dans le bas de l'échelle sociale et sont souvent au chômage ou précarisés : Yasemin Karakaşoğlu, "Islam und Islamic organizations in the Federal Republic of Germany", *ZfT. Aktuell* (Essen), n°37, décembre 1995 : 12.

<sup>7</sup> - Valérie Amiraux recense 17 magazines (*Zeitschrift*) islamiques publiés en langue allemande, soit un total de 27 000 exemplaires. Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, op.cit. : 65.

<sup>8</sup> - Il faut comprendre la migration de Mohammed de la Mecque vers Médine, qui marque le début du calendrier islamique.

turc aux fidèles. Depuis l'été 1995, une chaîne de télévision, *Kanal Yedi* (Canal 7), financée conjointement par l'AMGT et le *Refah Partisi*, diffuse des émissions par satellite à destination de l'Europe occidentale. L'organisation dispose encore de centres de services sociaux et de traduction dans chaque ville. Enfin, les croyants peuvent être rapatriés après leur décès pour un enterrement en Turquie<sup>9</sup>.

L'espace des lieux de culte est parfois l'occasion pour *Milli Görüş* de proposer aux croyants tout un univers de services liés à la religion. La mosquée Merkez à Hamburg offre ainsi une nourriture terrestre et spirituelle. Dans son enceinte, marchand de légumes, boucher *halal*, coiffeur et café-restaurant jouxtent la bibliothèque qui propose aussi bien de la littérature musulmane pour enfants que des éditions illustrées du Coran et des calendriers précisant l'heure des prières quotidiennes<sup>10</sup>. À l'étage supérieur, l'école coranique dispense des cours de religion comme d'informatique et organise également des excursions, des séances de sport et autres loisirs<sup>11</sup>. À Paris, la cour qui mène à la salle de prière *Milli Görüş* du 64 rue du Faubourg-Saint-Denis, en plein cœur du quartier turco-kurde<sup>12</sup>, abrite aussi un épicier-boucher au label de l'organisation.

Comme dans les İKZ où Kemal Kacar (leader des Süleymanci et gendre de Süleyman Hilmi Tunahan, fondateur de la confrérie) décide des nominations depuis la Turquie, Necmettin Erbakan lui-même décide de la politique générale de *Milli Görüş*. La famille Erbakan dans son ensemble se trouve au cœur de l'organisation qui est fondée sur des relations personnelles. Le Secrétaire général, Mehmet Sabri Erbakan, n'est autre que le neveu du dirigeant islamiste. On le retrouve à la tête de la puissante *Selam GMBH*, entreprise spécialisée dans la vente de produits *halal*. La *Kölner Haus*, siège de l'Institut de pédagogie internationale et de didactique de Cologne, appartient à la famille Erbakan. Sa co-fondatrice, également présidente de la Communauté des femmes islamiques germanophones, est Amina Erbakan, mère de Mehmet et sœur de Necmettin. Si ces deux

---

<sup>9</sup> - Les autres organisations islamiques, et notamment la DİTİB, proposent un service similaire. Il s'agit d'une pratique commune à l'ensemble des migrants musulmans (Maghrébins en France). Sur l'enterrement des migrants de Turquie, lire Gerdien Jonker, "The Knife's Edge : Muslim Burial in the Diaspora", *Mortality*, 1 (1), 1996 : 27-43.

<sup>10</sup> - Le calendrier 1998 (en turc) indique l'heure des prières dans 56 villes d'Europe !

<sup>11</sup> - En 1998, 13 081 enfants musulmans ont bénéficié des loisirs organisés par *Milli Görüş* pendant les vacances d'été, selon l'IGMG : <<http://www.igmg.de>>.

<sup>12</sup> - Précisons qu'à la différence de l'Allemagne surtout, les quartiers à forte concentration de migrants turcs et kurdes en France sont également largement peuplés d'autres nationalités. Le 10<sup>e</sup> arrondissement de Paris où se retrouvent beaucoup de migrants de Turquie, héberge une soixantaine de nationalités (Marie Jégo, "Une «petite Turquie» au cœur de Paris", *Le Monde*, 06.06.98) ; rues et passages abritent à la fois épiceries tamoules, restaurants pakistanais et indiens, salons de coiffure afro-antillais, traiteurs chinois, magasins, restaurants et cafés turcs, kurdes ou arméniens et commerçants français. Ce caractère pluri-national ou pluri-ethnique se retrouve dans la population qui fréquente les mosquées *Milli Görüş* : une visite à celle du 64 rue du Faubourg-Saint-Denis à l'heure de la prière suffit à se rendre compte qu'elle attire aussi bien des Turcs que des Maghrébins et des Africains.

organisations n'ont officiellement aucun lien avec *Milli Görüş*, leurs locaux sont pourtant communs !

Face à ces puissantes organisations, l'État turc ne manque pas de réagir, à mesure qu'il prend conscience du rôle des migrants dans l'islamisation de la société et de la vie politique turque. L'Armée commence elle aussi à s'inquiéter de ces interférences. Aussi, la plus haute instance organisatrice de l'Islam en Turquie, la *Diyanet*, fondée le 3 mars 1924 pour garantir la laïcité, s'extraterritorialise-elle. Inscrite dans les constitutions de 1961 et de 1982, elle dépend de la Direction des Affaires religieuses dont la fonction est la gestion de l'Islam. L'élaboration d'un Islam officiel n'est pas le moindre des paradoxes pour cette République qui se définit elle-même comme laïque. *De facto*, la *Diyanet* est tout le contraire de la séparation de la religion et de l'État puisqu'elle fixe les horaires des prières, contrôle les traductions du Coran, dicte les prêches des 73 000 imams, paie les fonctionnaires religieux, prend en charge l'éducation religieuse et les pèlerinages. Hors du pays, les attachés pour les affaires religieuses, présents dans chaque consulat de Turquie, gèrent ces questions pour les ressortissants turcs (cours de religion destinés aux enfants, envoi d'imams "réguliers" et d'"extras" pour la période du Ramadan, et autres services). Les Pays-Bas sont le pays dans lequel l'implantation d'associations dans la ligne de la *Diyanet* est la plus importante, proportionnellement à la population migrante de Turquie. Les premiers lieux de culte influencés par cette gestion de l'Islam ouvrent leurs portes dès 1975 et, en 1979, plusieurs de ces associations se fédèrent, sans que le lien avec l'État turc soit directement déclaré. Pourtant, c'est en Allemagne que la *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* (DİTİB, Union turque islamique du bureau des Affaires religieuses) ouvre sa première représentation à l'étranger en janvier 1982 à Berlin-Ouest, puis son siège à Cologne en mai 1985.

La pratique religieuse des Alévis n'a pas été pour sa part le vecteur d'un associationnisme religieux comme ce fut le cas pour certains sunnites. Il s'avère, d'après plusieurs témoignages et nos observations menées parmi la population alévie en France et en Allemagne, que les *dede* expatriés jouent un rôle très limité dans la communauté alévie et que, dans le meilleur des cas, ils n'interviennent que pour diriger quelques cérémonies rituelles<sup>13</sup>. Or le rôle du *dede* dans la tradition alévie est central : guide spirituel (aussi

---

<sup>13</sup> - Ces témoignages ont été recueillis auprès d'Alévis immigrés en France et aussi en Allemagne, certains appartenant à la frange intellectuelle. Les personnes consultées avaient même du mal à se souvenir en quoi consistait, même concrètement, la cérémonie de l'*ayin-i cem* et le rôle complet du *dede*. Ces observations rejoignent celles de Hans Lukas Kieser, "L'alévisme kurde", *Peuples Méditerranéens*, "Les Kurdes et leurs États", n°68-69, juillet-décembre 1994 : 72 ; de Paul Dumont, "Le poids de l'alévisme dans la Turquie d'aujourd'hui", *Türccica*, tome XXI, 1991 : 158-159 ; de Peter Bumke, "The Kurdish Alevis - Boundaries

appelé *pir*) descendant d'un lignage saint, celui-ci a également pour fonction d'aider à l'harmonie de la communauté des croyants. C'est lui qui préside le *halk meclisi* (Conseil populaire, ouvert à tous), réuni dans la *Cem Evi* (le lieu saint) pour résoudre les problèmes individuels ou collectifs des membres de la communauté. Cette fonction de régulation perd de son importance dans l'immigration. De plus, les cérémonies rituelles et en particulier l'*ayin-i cem*, ont été considérablement adaptées à l'immigration et au militantisme : les éléments *a priori* les plus impressionnants (extases collectives et incantations) ont été supprimés alors que des chants et des poèmes susceptibles d'une interprétation révolutionnaire y ont parfois été introduits. On retrouve ce phénomène dans la Turquie contemporaine où se vendent cassettes et disques compacts de chants issus du fond poético-religieux traditionnel alévi mais à tendance révolutionnaire. Toute une filmographie alévie a également été enregistrée sur vidéo-cassettes, diffusée en Turquie et dans l'immigration, le film ayant le plus de succès retrace la vie de Pir Sultan Abdal, représenté en héros-défenseur des pauvres contre les possédants du pouvoir central.

Plutôt que la religion proprement dite, c'est l'appartenance à une tribu ou à un groupe lignagier qui semble au départ structurer les communautés immigrées alévies. Sans revendiquer une identité propre mais le plus souvent impliqués à gauche, les Alévies ont longtemps milité dans des organisations turques ou kurdes. En Allemagne d'abord, en France ensuite, la plupart des associations proprement alévies sont créées au cours de la décennie 1990. Les événements de Sivas en 1993 et de Gazi en 1995<sup>14</sup> ont fortement contribué à la visibilité et à la radicalisation du mouvement alévi en Europe. Alors que beaucoup d'Alévies utilisaient leur "turcité" comme rempart et comme réaction suite aux incendies racistes de Mölln et de Solingen, cette identité n'est plus un refuge après les massacres de Sivas et de Gazi. Ils se tournent alors principalement vers deux types de stratégie : certains s'intègrent et s'identifient plus profondément à la société d'accueil<sup>15</sup>, tandis que d'autres exacerbent leur identité alévie, notamment à travers le tissu associatif naissant.

En France, le débat demeure encore relativement limité et jusqu'en 1998, il n'existait que des associations alévies locales, en région parisienne ainsi que dans

---

and Perceptions", in Peter Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, op. cit. : 510-518 ; "Kizilbash - Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei) : 'Marginalität und Häresie'", *Anthropos*, n°74, 1979 : 530-548.

<sup>14</sup> - À Sivas, en juillet 1993, des extrémistes sunnites et de droite mettent le feu à l'hôtel dans lequel résident des intellectuels alévies et/ou de gauche, provoquant la mort de 37 personnes. En mars 1995, le quartier de Gazi, dans l'agglomération stambouliote, est le théâtre de violents affrontements qui aboutiront à l'instauration de la loi martiale durant 4 jours. L'Armée y est envoyée pour contrer une manifestation alévie réclamant justice à la suite du sombre assassinat d'une vieille personnalité alévie. On comptabilisera plus de vingt morts et de 250 blessés.

<sup>15</sup> - Pour une étude sur les stratégies identitaires des jeunes Alévies à Berlin, lire Ayhan Kaya, "Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in Turkish Diaspora : Berlin Alevis", *New Perspectives on Turkey*, n°18, Spring 1998 : 23-50.



plusieurs villes de province. Depuis le 24 janvier 1998, la Fédération-Union des Alévis en France (FUAF, *Fransa Alevi Birlikleri Federasyonu*), dont le premier congrès s'est tenu à Strasbourg en décembre 1997, constitue l'unique structure fédérative alévie en France. Elle réunit 19 associations et plusieurs comités locaux à Paris, Strasbourg, Sélestat, Saverne, Montbéliard, Lyon, Bar Le Duc, Narbonne, qui totalisent plus de 3 000 adhérents. Son but affiché est essentiellement culturel et ses activités vont de la formation de groupes folkloriques et de clubs sportifs à l'organisation de manifestations culturelles, même si certains de ses dirigeants sont d'anciens militants des partis de gauche et d'extrême-gauche en Turquie et en France.

En Allemagne, l'essor du mouvement alévi a lieu à l'extrême fin de la décennie 1980 : en 1989 est créé le *Berlin Anadolu Alevileri Kültür Merkezi* (AAKM, Centre culturel des Alévis anatoliens de Berlin), aujourd'hui l'une des plus importantes associations alévies, financée par la population alévie berlinoise et subventionnée par le Sénat de Berlin. Apparaissent ensuite, pour ne citer que les principales, en 1994, la *Demokratik Aleviler Birliđi* (Union démocratique des Alévis) et, en 1997, la *Haci Bektaş Veli Kültür Cemiyeti* (Association culturelle Haci Bektaş Veli). Notons que des associations alévies sont spécifiquement tournées vers les femmes (*Gesellschaft muslimischer alevitischer Frauen*, Société des femmes musulmanes alévies) et les kurdes (*Kurdische Alevitische Vereinigung*, Association des Kurdes alévis). Plusieurs tentatives fédératives sont menées (telle l'*Alevi Birlikleri Federasyonu* [Fédération des unions des Alévis], fondée en janvier 1991 sur les cendres de l'association alévie-bektaşî apparue en 1967 en Allemagne<sup>16</sup>), voire confédérative (la puissante *Avrupa Alevi Birlik Federasyonu*, [AABF, Fédération des unions des Alévis en Europe], de Ali Kılıç à Köln). Les effectifs de l'AABF sont aujourd'hui estimés à 30 000 membres et 140 associations dans toute l'Europe<sup>17</sup>. Tous les responsables alévis (Servet Demir à Paris, Veli à Berlin)<sup>18</sup> ainsi que les participants aux fêtes et rassemblements organisés en immigration<sup>19</sup> que nous avons interrogés, insistent sur leur quête et l'affirmation de l'identité alévie. La brochure de présentation de l'AABF affirme explicitement sa volonté

<sup>16</sup> - La même année que les İKZ et *Milli Görüş*.

<sup>17</sup> - Yasemin Karakaşođlu-Aydın, "Zwischen Türkeiorientierung und migrationspolitischem Engagement : Neuere Entwicklungen bei türkisch-islamischen Dachverbänden in Deutschland", *Zeitschrift für Türkeistudien* (Essen), 9 (2), 1996 : 273. Et aussi <<http://www.alevi.com>>.

<sup>18</sup> - Servet Demir est l'un des fondateurs et dirigeants de PAAKBİR (*Paris Anadolu Alevi Kültür Birliđi*, Association culturelle des Alévis anatoliens de Paris) et représentant pour Paris de la récente Fédération-Union des Alévis en France dont le premier congrès s'est tenu en décembre 1997 à Strasbourg (plusieurs entretiens entre 1997 et 1999). Veli fait partie du AAKM (*Berlin Anadolu Alevileri Kültür Merkezi*, Centre culturel des Alévis anatoliens de Berlin ; édite la revue *Al-Gül*, en turc), entretien du 07.04.98.

<sup>19</sup> - Rencontres avec des Alévis lors de la manifestation du 1er mai 1998 à Paris, lors de fêtes organisées par PAAKBİR en 1998 et lors de la *Alevi Kültür Haftası* (Semaine de la culture alévie), organisée par le AAKM les 9-10-11.04.98 à Berlin.

de «préserver l'identité culturelle et les liens religieux ou philosophiques parmi les Alévis vivant en Europe»<sup>20</sup>.

Encore faudrait-il que les acteurs s'accordent quant au contenu et à la forme de cette identité. On retrouve en exil le débat évoqué en Turquie entre d'une part, un alévisme moderne, participatif et farouchement laïc (souvent au nom du communisme)<sup>21</sup>. Et d'autre part, un alévisme classique aux particularismes volontairement estompés mais tout aussi laïc (en référence cette fois aux principes de la République), caractérisé par la Fondation CEM (*Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfı*, Fondation des centres d'éducation républicains et de culture) de İzzetin Doğan, qui existe aussi en Allemagne depuis 1997<sup>22</sup>, et par la récente CUSIAD (*Cumhuriyetçi Sanayıcı ve Isadamları Derneği*, Association des industriels et hommes d'affaires républicains) de İbrahim Doğan, composée d'industriels alévis et qui entend «maintenir vivants la culture et les idéaux nationaux, fournir des bourses à des étudiants, établir le dialogue et la coopération avec des ONG qui obéissent aux principes républicains»<sup>23</sup>. Toutefois, au-delà de ces courants, c'est bien dans le fond culturel que se localise actuellement la composante la plus résistante de l'identité alévie.

Enfin, certains partis politiques laïcs peuvent utiliser le phénomène religieux à des fins idéologiques ou lors d'une conjoncture favorable. Nous nous sommes déjà attardés sur l'intérêt de la *Türk Federasyonu* pour le sunnisme, illustration de la synthèse turco-islamique (2.2.2). Un autre exemple, plus singulier, peut être mentionné. Le PKK, fondé sur le marxisme-léninisme et apôtre de la kurdicité (*kurdayeti*), offre depuis le milieu des années 1990 un discours à facettes multiples, tantôt sunnite, alévi ou yezidi. D'une identité unique et totale, la kurdicité, le PKK en propose désormais plusieurs, superposables. Parti originellement a-religieux, il contrôle à présent plusieurs lieux de culte sunnites (nous avons visité, en avril 1998 à Berlin, l'Îmam Reza Camii, dans une cour, derrière le Merkez a'l al-bait) et a ouvert des sections pour les Kurdes yezidis et les

---

<sup>20</sup> - Voir aussi la revue bilingue (turc, allemand) de l'AABF, *Alevilerin Sesi/Die Stimme der Aleviten* (La voix des Alévis).

<sup>21</sup> - Servet Demir est un ancien militant du Parti communiste turc. On peut aussi trouver auprès à l'AABF des cassettes de *pop music* et de variété turque (mais pas de cassette de prêche), des livres sur Nazım Hikmet, Aziz Nesin et Uğur Mumcu comme sur Staline.

<sup>22</sup> - Selon Fikret Aslan, Kemal Bozay, Talat Turhan et Sedar Celik (*Graue Wölfe heulen wieder. Türkische Faschisten und ihre Vernetzung in der BRD*, op. cit. : 169-173), des liens existeraient même entre la CEM Vakfı et le MHP. Il est d'autre part avéré que le MHP cherche à montrer la légitimité d'un certain alévisme : «Les Alévis proviennent réellement d'une tradition de laquelle la Sharia est très proche. Ils forment cependant une communauté qui est 'crédule' et ils sont ouvertement pour la tromperie, du côté des Kurdes et des communistes. Afin de remédier à cette ignorance, l'aide de l'État est nécessaire.», *Yeni Düşünce* (journal proche du MHP), propos du *dede* Nazım, cité in Fikret Aslan, *ibid* : 169 et 255.

<sup>23</sup> - Propos de İbrahim Doğan rapportés par *Turkish Daily News* du 06.09.97.

Kurdes alevi (sa revue *Zülfikar*, éditée en Allemagne six mois avant de l'être à İstanbul depuis 1995, est destinée aux Alévis).

### **L'Islam, un organisateur social ?**

Les organisations religieuses des migrants de Turquie ont pu se développer sous couvert associatif sans grande difficulté en Europe. Si peu de mosquées sont autorisées à la construction, les lieux de culte ne manquent pas, ceux-ci investissant arrière-cours et sous-sols d'immeubles. Dans les grandes villes européennes d'immigration turque, certains bâtiments abritent ce qui s'apparente à de vrais complexes islamiques comprenant salle de prière, école coranique, bibliothèque et librairie, épicerie *halal*, boulangerie et parfois coiffeur, restaurant, etc. Les croyants disposent ainsi en un espace restreint de tout ce qui peut être utile à la vie quotidienne du pratiquant. Enfants comme adultes sont concernés par ces lieux d'échange qui intéressent chaque âge de la vie. La multiplicité des services et la diversité des acteurs qui y participent contribuent à faire de ces espaces des régulateurs sociaux.

Les pouvoirs publics des pays d'accueil ne sont pas non plus étrangers à l'interprétation de la religion comme organisateur social. Le patronat utilisait déjà l'Église pour encadrer les migrants majoritairement catholiques de la fin du XIXe/début du XXe siècle en France ; au début des années 1970, celui-ci introduit l'Islam dans l'entreprise pour limiter les velléités militantes des migrants musulmans<sup>24</sup> ; peu après, les autorités

---

<sup>24</sup> - Dès le lendemain de la Commune de Paris en 1870, le patronat se montre de plus en plus soucieux face à l'importance d'un petit nombre de "subversifs" immigrés et décide de s'adresser à l'Église afin de lui déléguer un rôle d'intermédiaire puisque, excepté les Juifs, la quasi totalité des immigrés est de confession catholique (Belges, Italiens, Polonais). Le clergé se voit ainsi sollicité pour des tâches d'assistance en même temps qu'en vue d'un contrôle spirituel et politico-syndical. Au moment des Trente Glorieuses et de l'immigration en provenance des pays musulmans, le patronat se tourne de la même façon vers l'Islam. En dépit de la méfiance déjà sous-jacente des pouvoirs publics, le patronat français conserve une attitude globalement positive en considérant souvent le facteur religieux comme un facteur tendant à apaiser les tensions ; ainsi la direction centrale de Renault-Billancourt accorde très tôt (1976) un lieu de culte aux musulmans au sein de l'entreprise - la prière dans les travées d'ateliers étant plus ancienne encore. L'acceptation de cette revendication pacifique par la direction se fait dans l'espoir d'obtenir en échange une meilleure productivité et la paix sociale, voire un ordre moral géré par les religieux. Cf Isabelle Rigoni, *L'étranger dans la cité. L'intégration par le politique*, Mémoire de maîtrise de Science Politique sous la direction de Pierre Cours Salies, Université Paris 8, 1994, 138 p. + annexes.

Sur le même sujet, Stéphane Courtois et Gilles Kepel ("Musulmans et prolétaires", *Revue française de science politique*, "Les musulmans dans la société française", n°37(6), décembre 1987 : 782-793) élaborent une comparaison entre la « conscience d'*Ummah* » et la « conscience de classe » développée par les immigrés communistes de l'intérieur (Bretons, Auvergnats...) de la fin du XIXe siècle, puis par ceux de l'extérieur. Leur analyse fait apparaître que ces deux formes d'engagement apportent une réponse originale à une situation de très grand désarroi, de déracinement : l'Islam constitue un monde clos où l'on se réfugie, où l'on se protège, où l'on est respecté et où l'on manifeste sa solidarité... ce sont aussi les thèmes centraux du communisme. Cependant, le revers de la médaille est une visibilité particulière de la population musulmane dans son ensemble (maghrébine en France, turque en Allemagne) dans les représentations sociales : en témoigne l'usage croissant des désignations d'« Arabes » (parfois appliquée aux Turcs), de « Musulmans » et de « Non-Européens ».

locales voient un temps la religion comme un moyen de pacification des banlieues à risque. La méfiance voire l'hostilité de la France laïque envers l'expression religieuse se retrouve plutôt dans l'école que dans l'usine ou le quartier, comme le montrent les affaires du "voile islamique" dont l'ampleur demeure en outre une particularité française. Par ailleurs en Belgique, la création du Conseil représentatif des musulmans, en décembre 1998<sup>25</sup>, constitue un exemple unique en Europe de la volonté de placer l'Islam sur un plan d'égalité avec les autres religions. L'Islam figure désormais comme culte reconnu en Belgique ; les imams et les professeurs de religion sont pris en charge par l'État et les collectivités locales doivent contribuer à l'entretien des lieux de culte.

Encouragées et intéressées à investir le rôle d'organisateur social, les organisations islamiques turques s'efforcent pour la plupart (Alévis, Süleymanci, *Milli Görüş* et *a fortiori* DİTİB) de montrer un visage modéré tourné vers l'intégration, à l'opposé cependant des discours nationaliste de Fethullah et ultra-fondamentaliste des Kaplanci.

Alors qu'en Turquie les Süleymanci défendent des positions radicales ou extrémistes, aspirant notamment à un État théocratique et une application rigoureuse de l'Islam, leur discours en immigration tente de doser au plus juste islam rigoriste et intégration selon les interlocuteurs. Nos entretiens avec Ali Gök, responsable des İKZ à Paris (15.01.98) et avec monsieur Tozlu, responsable des İKZ à Berlin (13.04.98), sont une preuve de la tenue d'un discours tourné vers l'intégration socio-économique, alors que les démarches préalables aux premiers contacts témoignent du caractère secret de l'organisation<sup>26</sup>. Nous retrouvons ici la thématique de l'intégration déjà utilisée par certains courants politico- ou culturalo-associatifs en immigration (Hür-Türk, UATF, Elele, Info-Türk, Komkar, cités en 2.2.2). Les İKZ s'efforcent de démontrer, notamment à travers leurs bulletins d'information, leur volonté d'un travail commun avec les institutions étatiques européennes<sup>27</sup>. De plus, les imams au zèle et à l'antilaïcisme trop voyant sont renvoyés en Turquie, dans un souci diplomatique évident et une efficacité

---

<sup>25</sup> - *Le Monde*, 16.12.98.

<sup>26</sup> - La mise en contact avec Ali Gök a été difficile. En possession de son nom et de son numéro de téléphone au siège de l'organisation *via* un réseau turc officiel, nous nous heurtons à un premier interlocuteur qui affirme qu'Ali Gök n'existe pas ! Cette mise en condition rappelle la prise de contact avec les Loups Gris de la *Türk Federasyonu* et l'obtention de rendez-vous avec son Secrétaire général pour la France, Remzi Kuzu qui, au départ, ne se présentait pas au lieu fixé. En revanche, la prise de contact avec monsieur Tozlu à Berlin a été plus facile, notre extranéité à l'Allemagne semblant avoir joué en notre faveur, comme d'autres entretiens avec des responsables associatifs (*Milli Görüş* et le milieu alévi notamment) ont pu nous le laisser penser.

<sup>27</sup> - Voir aussi leur site <<http://www.vikz.de/>>.

militante sur le terrain de référence de la confrérie<sup>28</sup>. Revendiquer une intégration institutionnelle procure au mouvement une double légitimité - à la fois pour les migrants qui veulent échapper à leur labeur quotidien et pour les États européens qui s'entrouvent à un Islam participatif<sup>29</sup> - tout en n'imposant que peu de contraintes.

Les moyens privilégiés par l'organisation sont principalement l'enseignement qui permet de conquérir la foi des jeunes issus de l'immigration. En 1990, un centre de formation des imams liés à la doctrine de la confrérie ouvre ses portes à Köln. Or le rajeunissement des cadres comme des sympathisants et le départ de la présidence de l'intransigeant Harun Reşit Tüylüoğlu en 1982, remplacé par Karagülle puis par Yakup Memiş, confère un relatif apaisement. La volonté de coopération des İKZ avec les pouvoirs publics traduit une demande urgente de reconnaissance institutionnelle après les rapports alarmistes de la centrale syndicale DGB sur cette "secte islamique extrémiste spécialiste de l'endoctrinement"<sup>30</sup>. Déjà en 1979, fait novateur dans l'Islam d'Allemagne, les İKZ déposaient une demande de statut de corporation de droit public pour leur organisation<sup>31</sup>, revendiquant leur inscription dans le jeu institutionnel.

C'est certainement l'AMGT qui, sur le terrain de l'instrumentalisation de la modernité occidentale et de l'intégration, demeure la plus active. Mehmet Sabri Erbakan d'une part, son Secrétaire général, sait conquérir un auditoire jeune et occidentalisé. Né dans la seconde moitié des années 1960, il a fait ses études de médecine à Köln avant de prendre la tête d'une partie de l'héritage politique familial. Car *Milli Görüş*, comme le MSP, le *Refah* ou le *Fazilet*, est au moins autant une organisation politique que religieuse. D'un abord aisé, il ne ressemble ni à un politicien coupé de sa base ni à un religieux obscur, en portant notamment une attention particulière à sa gestuelle et à la mode vestimentaire. Ses interventions publiques sont centrées sur la vie quotidienne des migrants musulmans en Allemagne, avec un accent tout particulier sur les droits

---

<sup>28</sup> - La Turquie n'est cependant pas prête à recevoir les imams extrémistes, comme en témoigne l'expérience de Abdurrahman Çiftçioğlu, *alias* Kasim Unal, membre de l'AFİD (État fédéral islamique d'Anatolie) contrôlé par Cemalettin Kaplan et imam à Sochaux (Doubs). Expulsé de France en «urgence absolue», le 12 août 1994, par décision du ministre de l'Intérieur Charles Pasqua, il est immédiatement placé en garde à vue à son arrivée à l'aéroport d'Istanbul puis présenté devant le parquet de la Cour de sûreté de l'État où il risque alors une peine de quinze ans de prison. *Le Monde*, 19.08.94.

<sup>29</sup> - En Allemagne, le visage présentable des İKZ leur vaut le soutien de certains milieux officiels comme la CDU.

<sup>30</sup> - Metin Gür, *Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt-am-Main, Brandes & Apsel, 1993 : 52-54.

<sup>31</sup> - Le droit allemand distingue parmi les organisations religieuses les corporations de droit public (Églises catholique et protestante, Juifs) des communautés religieuses (corporations non reconnues). Aujourd'hui, le Conseil islamique, l'une des organisations de tutelle des musulmans en Allemagne (largement infiltrée par *Milli Görüş*) et qui prétend représenter 900 000 fidèles, a aussi pour but d'être reconnu en tant que collectivité de droit public.

politiques, bien plus que sur le dogme de l'Islam. De fait, l'AMGT voit grossir les rangs de son organisation de jeunesse (*Avrupa İslamcı Gençlik Birliği*, Union de la jeunesse islamique en Europe), fondée en 1980 en Allemagne. Les journées de la Jeunesse de l'organisation permettent à plusieurs milliers de personnes de se rencontrer régulièrement dans l'une des grandes villes allemandes. L'hymne national turc, dont les paroles défilent sur un écran géant, est repris par les participants qui s'égaillent ensuite sur les rythmes de la *pop music* anatolienne, avant d'écouter le discours de Necmettin Erbakan, en direct téléphonique depuis la Turquie. Des militants, plus chanceux, pourront approcher le dirigeant turc lors de certains meetings de l'AMGT, notamment à l'approche des élections en Turquie.

C'est principalement au début des années 1990, après les attaques contre les foyers d'étrangers à Sollingen et à Mölln, que les adhésions à l'*Avrupa İslamcı Gençlik Birliği* ont augmenté. Les attaques racistes ont dans leur ensemble pour effet une radicalisation du discours et des attitudes chez les jeunes issus de l'immigration dans les métropoles d'Europe occidentale<sup>32</sup>. Chez les jeunes originaires de Turquie, alors qu'une partie d'entre eux se retrouve dans des groupes d'autodéfense dont la référence identitaire est avant tout nationale turque (2.2.1), d'autres se tournent vers l'Islam. La fonction socialisante du sport, mise en exergue par certaines municipalités dans leur lutte contre la délinquance, sert également de justification idéologique aux associations islamiques sous la coupe de l'AMGT<sup>33</sup>. La plupart des clubs sportifs tournés vers les jeunes issus de l'immigration turque sont en réalité contrôlés par des organisations religieuses et/ou politiques. L'intérêt de l'engagement associatif pour le sport résulte parfois du désir de lutter contre la drogue. Plusieurs initiatives sont prises localement par les jeunes originaires de Turquie, dans les quartiers réputés difficiles des métropoles européennes. Certaines d'entre elles font explicitement référence à l'Islam et rappellent l'interdiction faite aux musulmans de boire de l'alcool et de fumer. Toxicomanes et surtout *dealers* sont alors violemment chassés des quartiers. Pourtant, ce qui sensé aller dans le sens d'un "assainissement" ou d'une pacification des "zones à risque" et donc d'une intégration sociale selon la terminologie des pouvoirs publics, s'avère être motivé par des aspirations politiques dont les enjeux demeurent turco-turcs ou, plus précisément, kurdo-turcs. La

---

<sup>32</sup> - Lire notamment Sophie Body-Gendrot, *Ville et violence. L'irruption de nouveaux acteurs*, Paris, PUF, "Recherches politiques", 1993, 252 p.

<sup>33</sup> - Pour une «lecture politique des bienfaits du sport», lire Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, op. cit. : 253-270. Dans son enquête sur l'Islam des jeunes, Nikola Tietze suit l'équipe du club sportif *Inter-Wilhelmsburg* (quartier difficile de Hamburg) en Turquie : Nikola Tietze, *L'Islam : un mode de construction subjective dans la modernité. Des formes de religiosité musulmane chez les jeunes hommes dans les quartiers défavorisés en France et en Allemagne*, op. cit. : 185-190 bis. Sur l'utilisation des clubs sportifs par l'AMGT : Metin Gür, *Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 41-42.

lutte contre le trafic et la consommation de drogue devient pour les associations islamiques et/ou nationalistes un alibi dans la chasse contre les Kurdes dont le financement du PKK proviendrait en partie du trafic de stupéfiants<sup>34</sup>. Nous avons observé le caractère nationaliste et anti-kurde de bandes d'autodéfense tels les *Turkish Power Boys* (2.2.1). Les organisations de la jeunesse sont, pour les associations-mères, un moyen de contrôler voire de manipuler une partie de la jeune génération<sup>35</sup>, et ce sous couvert d'intégration donc souvent avec l'approbation des pouvoirs publics des pays d'accueil.

Plus qu'un moyen de séduction pour la jeunesse turque, l'AMGT fait de l'intégration une volonté ouvertement politique<sup>36</sup>. *Milli Görüş* sait participer aux institutions nationales. Des groupes d'étudiants sont formés, des associations de parents d'élèves proposent aux directeurs d'école allemands de donner des cours gratuits aux élèves en difficulté, des travailleurs sympathisants de l'AMGT participent aux séminaires d'IG-Metall<sup>37</sup>, les imams mobilisent leur auditoire pour les élections aux conseils des étrangers qui existent dans chaque *Land* (2.3.3). Comme chez des associations de la mouvance officielle (nous pensons à l'UATF, cf 2.2.2), *Milli Görüş* s'engage aussi sur le terrain de la lutte contre la drogue. Un ancien drogué converti à l'Islam en prison,

---

<sup>34</sup> - Le trafic de drogue constitue l'un des moyens de financement du PKK (Aline Angoustures et Valérie Pascal, "Diasporas et financement des conflits", in François Jean et Jean-Christophe Rufin (éd.), *Économie des guerres civiles*, Paris, Hachette, *Pluriel*, 1996 : 509) parmi lesquels les contributions financières des Kurdes en exil représentent par ailleurs une large part. Cependant, il faut rappeler que l'État, les militaires turcs et l'extrême-droite turque participent également amplement à ce trafic, qui sert entre autres choses à payer les "protecteurs de villages" dans les zones de conflit (Alain Labrousse, "Territoires et réseaux : l'exemple de la drogue", in François Jean et Jean-Christophe Rufin (éd.), *Économie des guerres civiles*, op. cit. : 489-490). D'après les déclarations de militaires turcs et d'ex-agents du MİT (services secrets turcs), plusieurs centaines de kilogrammes d'héroïne (entre 800 et 1 200 kg par mois), confisquée et jamais déclarée par l'Armée lors d'opérations contre le PKK, sont systématiquement remises aux réseaux constitués de sympathisants des Loups Gris et débarqués, plusieurs fois par an, dans des ports européens. Une autre filière est contrôlée par le Hizbollah en Anatolie. Cf Observatoire géopolitique des drogues, <[http://194.6.128.189/rapport/RP00\\_TABLE.html](http://194.6.128.189/rapport/RP00_TABLE.html)>. Plus globalement, les liens de l'État turc avec la mafia intéressée au trafic de stupéfiants ont été révélés par le célèbre accident de Susurluk en 1996. La manifestation trop voyante des liens de la police et des milieux gouvernementaux avec la mafia a notamment provoqué la démission du ministre de l'Intérieur, Mehmet Ağar (par ailleurs ancien directeur général de la Sûreté et protégé de Tansu Çiller du DYP). D'autres scandales ont mis à jour les liens entre l'ANAP de Mesut Yılmaz et le parrain Alaatin Çakıcı, arrêté à Nice en août 1998 (*Turkish Probe*, n°294, 30.08.98 et n°299, 04.10.98). Necmettin Erbakan est pour sa part régulièrement accusé par la presse turque d'être en rapport avec la mafia et les Loups Gris. Le conflit des filières, motivé par la domination politique autant que par le contrôle du marché, atteint son paroxysme dans les années 1990 où une véritable guérilla politique s'ajoute à cette guerre mafieuse.

<sup>35</sup> - Sur l'éducation religieuse et son rôle sur les jeunes : Lale Yalçın-Heckmann, "Ağaç Yaksen Eğilir" ["On ne peut plier l'arbuste que quand il est jeune"], in Bernard Falga, Catherine Wihtol de Wenden et Claus Leggewie (éd.), *De l'immigration à l'intégration en France et en Allemagne*, Paris, Cerf, Actes du colloque de Francfort-sur-le-Main (15-16.05.93), 1994 : 301-311.

<sup>36</sup> - Sur le rôle intégrateur de l'Islam chez les jeunes issus de l'immigration, lire notamment Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, "Essais", 1997 : 279-310.

Hussain Altaib Kruschinski, fonde *Isdoh (Islamische Drogenhilfe)* en 1992, à Garching, près de Munich, dont le but est de sauver les musulmans dépendants de la drogue. Le public visé est encore une fois les jeunes générations qu'il entend rassembler.

Plusieurs actions enfin, sont directement tournées vers le dialogue et l'échange. Le congrès islamique de mars 1998 à Bonn se déroule sur le thème "*Der Islam und der Westen - Dialog und Verständigung*" (L'Islam et l'Occident - Dialogue et communication). Des groupes de travail islamo-chrétiens sont organisés, notamment sur le devenir des enfants issus de l'immigration. Ces rencontres existent également avec les autres organisations islamiques des migrants de Turquie (DİTİB, İKZ)<sup>38</sup>. Monsieur Fidançı, responsable de l'*Islamische Föderation in Berlin* (IFB, Fédération islamique de Berlin), sous la coupe de *Milli Görüş*, ajoute lors de notre entretien du 14 avril 1998, que son mouvement organise également des rencontres avec la communauté juive. La brochure de présentation de l'IFB rappelle elle aussi les conférences et réunions entre juifs, chrétiens et musulmans<sup>39</sup>. Enfin, les débats engagés sur le site Internet de *Milli Görüş* concernent aussi bien la démocratie que l'interprétation du Coran, la question kurde, le rôle des médias, les conflits de classe et des questions d'actualité (arrestation d'Öcalan, ascension du MHP aux élections législatives du 18 avril 1999, l'affaire Merve Kavakçı<sup>40</sup>, etc.)<sup>41</sup> ; des journées "portes ouvertes" sont organisées dans certains lieux de

---

<sup>37</sup> - Témoignage de Nafiz Özbek, chargé des questions relatives aux étrangers à la direction d'IG-Metall, in Martin Spiewak et Wolfgang Uchatius, "*Milli Görüş, la pieuvre de l'islamisme allemand ?*", *Courrier International* (traduction de *Die Zeit*), n°446, 20-26 mai 1999.

<sup>38</sup> - Consulter le site CIBEDO (*Christlich-islamische Begegnung*, Rencontre entre chrétiens et musulmans) : <<http://www.frankfurt-online.net/verein/cibedo/index.htm>>. CIBEDO a été créée à Köln en 1978 par Weisse Väter, un missionnaire en Afrique.

<sup>39</sup> - L'IFB entretient des contacts avec Ev Emmaus Gemeinde in Kreuzberg, Kth Gemeinde von St Marien, Ev Kirchentage, Ev Akademie in Berlin Wannsee, Ev Haus der Kirche : *Die Islamische Föderation in Berlin*, page 11.

<sup>40</sup> - Merve Kavakçı, jeune députée *Fazilet* de 31 ans élue lors des législatives du 18 avril 1999, s'est illustrée en se présentant le 2 mai suivant à la session inaugurale du Parlement en portant le foulard islamique, un acte sans précédent dans les annales de la République turque. Des députés ont alors perturbé la séance de façon à ce qu'elle ne puisse prêter serment. Le lendemain et les jours suivants, tous les quotidiens turcs titraient sur l'événement à la Une. Le 15 mai 1999, Merve Kavakçı est déchue de sa nationalité turque pour avoir dissimulé sa naturalisation américaine (celle-ci a fait ses études en informatique aux États-Unis. Par ailleurs, les candidats turcs à une élection doivent déclarer toute autre nationalité à la Commission électorale). L'affaire Kavakçı a contribué à envenimer les relations déjà tendues de la Turquie avec l'Iran. Plusieurs manifestations de soutien à la députée ont eu lieu à Téhéran, irritant les dirigeants turcs (Bülent Ecevit déclare alors «Même si elle enlève le voile, je ne pense plus qu'il lui soit possible de devenir membre du Parlement», *Turkish Probe*, n°331, 16.05.99). Plus grave, le 7 mai, 7 Iraniens sont retrouvés morts près du poste-frontière, côté turc. L'agence officielle iranienne IRNA accuse des militaires turcs. De fait, gardes-frontières et policiers turcs refusent de coopérer avec leurs collègues iraniens dans l'enquête sur les circonstances de leur mort. Enfin, pour l'anecdote, Myram Bent Ali Ben Sultan Al-Ali, fille d'un homme d'affaires prospère du Qatar a proposé à Merve Kavakçı de lui acheter son foulard, qu'elle a qualifié de "symbole de la charia", pour la somme de 137 000 dollars (*Libération*, 20.05.99) !



culte en Allemagne qui accueillent pour l'occasion les «voisins allemands». Cette mobilisation institutionnelle est en partie due à la jeune génération née en Europe et qui souhaite devenir actrice de son propre devenir et de celui de sa "communauté".

Pourtant, l'une des caractéristiques essentielles de *Milli Görüş* est bien le refus de l'intégration sur le modèle proposé par les pays d'accueil. L'organisation revendique dans sa presse une réislamisation de la société turque, prémice de l'Union avec les pays arabo-islamiques. Les aspirations de ses leaders (installation d'urnes dans les consulats de Turquie au moment des élections, mise en place d'un ministère pour les Turcs de l'étranger, réforme du service militaire) démontrent son inscription dans le jeu politique turc. Néanmoins, l'intérêt de l'AMGT pour les seconde et troisième générations dont l'organisation se rend compte qu'elles vont rester en Europe, amène celle-ci à revendiquer la reconnaissance institutionnelle de l'Islam dans les pays d'immigration. La reconnaissance juridique de l'Islam comme de la double nationalité, le droit à l'enseignement bilingue comme au vote sont désormais autant d'exigences de *Milli Görüş* qui tente de s'imposer comme un interlocuteur officiel.

La DİTİB tente de jouer sur le même créneau que *Milli Görüş*, faisant valoir en plus auprès des pays d'accueil sa légitimité officielle qui, cependant, peut jouer en sa défaveur dans le milieu immigré. L'aspiration à la modernité occidentale ne saurait représenter pour la *Diyanet* un paradoxe dans la mesure où Mustafa Kemal en a fait l'une de ses priorités. En immigration, celle-ci se double de l'ambition de conquête d'un public jeune né hors des frontières turques. Comme *Milli Görüş* avec Mehmet Sabri Erbakan, la DİTİB s'efforce de rajeunir ses cadres.

Le secrétaire de la DİTİB à Berlin, chargé des relations avec l'extérieur, témoigne de la volonté de la *Diyanet* de renouveler l'image de l'Islam. Ufuk Topkara, âgé d'une vingtaine d'années lors de nos entretiens en avril 1998, travaille au service de l'organisation depuis 1996. Issu d'une famille originaire de Trabzon dont le père immigré en 1970, Ufuk naît en Allemagne après le regroupement familial. Son père, au chômage depuis 1994, envisage de retourner s'installer en Turquie, d'autant que, selon Ufuk, sa mère et ses deux sœurs ont des problèmes relatifs au port du voile islamique. S'il approuve le projet de son père, Ufuk ne s'imagine pas pour sa part vivre en Turquie et avoue ne jamais pouvoir y rester très longtemps (durée des vacances). Scolarisé dans une école allemande, il a parallèlement suivi pendant trois ans, auprès de la DİTİB, des cours

---

<sup>41</sup> - Le site <<http://www.igmg.de>> propose des informations trilingues (turc, allemand et anglais) mais les débats sont en allemand, très rarement en turc. La participation des migrants de Turquie hors d'Allemagne est ainsi restreinte.

pour comprendre et lire le Coran en arabe. A l'aune de son investissement dans l'organisation, on lui a demandé d'y travailler. La collaboration d'Ufuk demeure un atout dont la DİTİB ne saurait se priver. Jeune Turc né et grandi à Berlin, il connaît très bien la "communauté" que l'organisation aspire à toucher tout en maîtrisant parfaitement l'allemand et les rouages institutionnels du pays. Jeune homme élégant et raffiné, il semble capable de séduire aussi bien des interlocuteurs turcs (les générations issues comme lui de l'immigration) qu'allemands (pouvoirs publics, journalistes, etc.).

Les associations alévis enfin, entretiennent depuis leurs débuts des contacts intensifs avec les institutions des pays européens. Elles jouent pleinement la carte de l'intégration, en faisant valoir la pratique d'un Islam peu exigeant et plus philosophique que dogmatique. L'intérêt récent du Fonds d'action sociale (FAS), qui subventionne en France les associations de migrants œuvrant en faveur de l'intégration, est certainement un indicateur du discours intégrateur des responsables associatifs alévis. Les entretiens que nous avons mené en mai 1997 auprès de Laurence Mayeur et de Frédéric Callens, chargés de mission au FAS, ont démontré le souci et la curiosité de l'institution, confrontée depuis peu à la composante alévie. L'une des plus importantes structures associatives alévis en France, PAAKBİR, dont le dirigeant, Servet Demir, est aussi l'un des responsables de la jeune AABF, est d'ailleurs subventionnée par le FAS depuis 1996. Les institutions étatiques ou para-étatiques commencent à peine à envisager l'alévisme comme une composante à part entière de l'immigration en provenance de Turquie. Cette situation s'explique par le fait que l'alévisme n'est pas encore perçu en France comme un identitarisme revendicatif, à la différence de l'Allemagne où sa visibilité est plus importante.

Nous observons à travers l'ensemble des exemples présentés, un effort des organisations religieuses vers une sécularisation selon la définition weberienne, c'est-à-dire un glissement des activités et d'une partie des discours du religieux vers le social. Toutes s'engagent sur la voie d'une multiplication des services destinés à la vie privée et quotidienne, visibles et observables par les populations extérieures. Toutes se mobilisent pour recruter et rassembler les jeunes, au moyen de plusieurs types d'activités qui traduisent une "communautarisation de l'offre" (cours de langue et de religion, clubs sportifs, activités musicales, etc.). Les associations religieuses tendent à éduquer et à transmettre leur savoir aux jeunes issus de l'immigration qui, à leur tour, à travers leur engagement, aspirent et, parfois, permettent de construire et de diffuser une image positive et dynamique de l'Islam comme de leur double appartenance, religieuse et

culturelle. D'autres fois néanmoins, cette visibilité les isole et les stigmatise aux yeux de la société d'accueil, accroissant leur difficulté à entrer dans le jeu institutionnel.

Les mouvements religieux de Turquie se voient ainsi contraints, par leur volonté de survie en immigration, de s'adapter au nouveau paysage occidental et aux nouvelles formes de socialisation. Les associations deviennent même des acteurs de cette socialisation, dans la mesure où elles revendiquent leur reconnaissance institutionnelle. La participation des organisations religieuses aux conseils d'entreprise en Allemagne, où elles peuvent présenter leurs propres listes lors des élections internes, constitue une illustration de leur professionnalisation. Toutefois, le langage d'ouverture vers la société et le jeu politique des pays d'accueil se double parfois d'un vif recentrage sur les enjeux traditionnels de la construction identitaire turque.

### **L'Islam comme composante du sentiment national**

En dépit des efforts d'ouverture et d'insertion dans les sociétés d'accueil, l'Islam revendiqué par les organisations des migrants de Turquie apparaît souvent comme une composante du sentiment national. Les mouvements politiques nationalistes s'approprient le phénomène religieux - nous avons évoqué (2.2.2) les exemples de l'ATİB (Union des associations culturelles turco-islamiques) de Musa Serdar Çelebi et de la *Türk Federasyonu* (l'une des devises du MHP est "Que Dieu garde les Turcs !"). Les associations religieuses pour leur part, reprennent parfois un discours à teneur nationale ou ethnique.

La thématique religieuse est amplement employée par la droite nationaliste dans les espaces migratoires. Il s'agit d'un discours directement emprunté à la synthèse turco-islamique pour laquelle l'islam sunnite et la nation sont deux valeurs centrales de la turcité et complémentaires. La nation turque est considérée à la fois comme «l'épée et le bouclier de l'Islam», selon le mot d'Alparslan Türkeş. La religion renforce la nation qui, à son tour, la protège. Cette idée n'est pas seulement défendue par la *Türk Federasyonu* mais également par l'ATİB et Hür-Türk. La référence à l'*Ummah* n'est pas évoquée par le discours nationaliste turc, mais seulement par quelques courants religieux minoritaires. L'ethnocentrisme de la position turco-islamique coïncide parfaitement avec les thèmes développés dans les manuels scolaires turcs étudiés par Étienne Copeaux<sup>42</sup>. On retrouve parfois dans l'immigration en provenance de Turquie la colère ou le mépris envers les migrants d'origine arabe, traîtres historiques de l'Empire ottoman. Qu'il s'agisse d'une

---

<sup>42</sup> - Étienne Copeaux, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, op. cit. Pour le travail *in extenso*, consulter "*De l'Adriatique à la mer de Chine*". *Les représentations turques du monde turc à travers les manuels d'histoire : 1931-1993*, Thèse ss dir Stéphane Yérasimos, Centre d'Analyses et de recherches géopolitiques, Université Paris VIII, 3 volumes, 1994, 783 p. + 133 planches.

méconnaissance, d'une méfiance ou d'un ressentiment, tout type de promiscuité avec les Arabes est le plus souvent banni. Dans la vie quotidienne et familiale, les migrants de Turquie entretiennent peu de contacts avec leurs homologues arabes et les mariages mixtes sont rarissimes. D'autre part, le partage des lieux de prière entre Turcs et Arabes demeure exceptionnel (certains lieux de culte affiliés à *Milli Görüş* essentiellement, tandis que la volonté d'ouverture de la DİTİB aux non-Turcs ne semble être qu'une déclaration de papier<sup>43</sup>). *A fortiori*, la gestion locale ou nationale des lieux de culte musulmans dans les pays d'accueil européens (France, Belgique, Pays-Bas surtout) est rendue difficile par ce type de rivalité qui dépasse le cadre strict de la religion.

L'État turc exporte lui aussi sa vision nationale de l'Islam. L'ouverture des bureaux de la DİTİB, première intervention de l'État turc en Europe depuis la signature des accords de main-d'œuvre à partir de 1956, témoigne elle aussi de l'importance du facteur religieux pour le pouvoir laïc turc. Sa création est la conséquence de plusieurs facteurs : d'une part, la prise de pouvoir par les militaires qui se servent alors de la religion contre les sympathisants de gauche (réintroduction des cours de religion dans les écoles turques) ; d'autre part, la prise de conscience de l'importance grandissante des organisations confrériques parmi les migrants (Süleymancı, Nurcu, *Milli Görüş*). L'État turc souhaite ainsi réagir à ce qu'il considère comme une triple déviance : l'éloignement des principes du kémalisme, le positionnement à l'extrême-gauche, la recomposition des confréries en exil. Diverses sources affirment en outre que la DİTİB entretiendrait des contacts directs et indirects avec les services secrets du MİT<sup>44</sup>, ce qui réintroduit la problématique de l'ingérence de l'État turc en Europe.

La DİTİB gère les entrées des imams turcs sur le territoire européen, qui sont eux-mêmes des agents consulaires. Toutefois, les responsables locaux de la *Diyanet* reconnaissent les limites de leur mainmise sur l'exploitation de l'Islam et nombre d'enseignants en religion appartiennent à d'autres courants religieux : en 1979, Jochen Blaschke recense 26 imams de la *Diyanet* pour tout l'Europe, tandis que les Süleymancı et *Milli Görüş* en disposent de 150 chacun et que le MHP en contrôle une centaine<sup>45</sup>. En avril 1998, Ali Kiliç, attaché consulaire responsable de la DİTİB à Berlin, admet que la

---

<sup>43</sup> - Dans sa brochure de présentation, la DİTİB déclare ne « pas s'adresser seulement aux Turcs » et « tous les musulmans peuvent fréquenter [ses] mosquées » : Die Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e.V., Köln, 1986. Le discours de Ali Kiliç, responsable pour Berlin, est le même lors de notre entretien.

<sup>44</sup> - Fikret Aslan, Kemal Bozay, Talat Turhan und Sedar Celik, *Graue Wölfe heulen wieder. Türkische Faschisten und ihre Vernetzung in der BRD*, op. cit. : 191.

<sup>45</sup> - Jochen Blaschke und Martin van Bruinessen (Hrsg.), *Islam und Politik in der Türkei*, Berlin, Parabolis, 1989 : 332.

*Diyamet* est loin de pouvoir contrôler l'ensemble des lieux de culte et des écoles coraniques : à Berlin seulement, «sur 60 lieux de culte, 13 appartiennent à la DİTİB» (entretien du 14.04.98). Pourtant, depuis son implantation sur le sol européen, la *Diyamet* a su s'imposer auprès des pouvoirs publics comme l'interlocuteur de référence en matière d'éducation. À tel point que le Sénat de Berlin lui procure une aide financière annuelle importante<sup>46</sup>. Ces subventions ajoutées au budget débloqué annuellement par l'État turc et, selon certaines sources, à l'aide de l'Arabie saoudite au moins dans les années 1980<sup>47</sup>, assurent à l'organisation un confortable avoir.

La thématique nationaliste est à son tour utilisée par les religieux. L'illustration la plus évidente est celle de Fethullah Gülen (1.1.1). En Europe, outre son réseau associatif<sup>48</sup>, Fethullah dispose notamment d'une école de langue en Allemagne, de deux centres d'éducation en Allemagne et aux Pays-Bas, de deux *vakıf* aux Pays-Bas et en Suisse, d'une station de radio en Suisse et d'une crèche en Allemagne. L'Islam qu'il défend ne ressemble pas à celui évoqué par les autres courants sunnites en Turquie. Il se démarque d'une part du *Refah* qu'il accuse d'être un parti ne mobilisant que des contestataires et non des hommes de foi<sup>49</sup> et, d'autre part, des organisations religieuses évoquant l'*Ummah*. Les motivations de Fethullah demeurent avant tout nationalistes et la religion ne peut être comprise dès lors que dans cette acceptation nationale.

Face au nationalisme des Fethullahçı, les Kaplancı constituent un contre-exemple. Ceux-ci font de leur opposition farouche non tant à l'État turc qu'au kémalisme un axe primordial de leur programme. Ce discours de Cemalettin Kaplan dans une mosquée est révélateur :

«Ils ont dit d'Atatürk, qui a été un grand ennemi de la religion, 'Atatürk était grand', et ils ont évoqué son nom lors de l'appel à la prière. Or notre plus grand ennemi est Atatürk. Pachas, kémalistes, juges, tous doivent venir ici ! Ici est le lieu pour parler ! Nous avons jusqu'à aujourd'hui toujours été forcés d'être des demi-musulmans. Dans l'histoire ils nous ont toujours appris des choses fausses. Depuis 50-60 ans ils ont tenté de vous débarrasser de la religion. Le temps est enfin venu de dire que ceux qui partagent ce

<sup>46</sup> - Le budget éducation du Sénat de Berlin lui alloue 170 000 DM pour l'année 1995-96. Contrairement aux autres *Länder*, ceux de Berlin et de Brême ne reconnaissent pas la religion parmi les matières à enseignement obligatoire. Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, op. cit. : 73.

<sup>47</sup> - Uğur Mumcu, *Rabıta*, İstanbul, Tekin Yayınevi, 1987 : 171. Uğur Mumcu, journaliste renommé pour le sérieux de ses investigations, fut assassiné. *Milli Görüş* bénéficierait aussi du soutien actif de l'Arabie saoudite, selon Altay et Ural Manço, *Turcs de Belgique. Identités et trajectoires d'une minorité*, op. cit. : 264 ; selon Karl Binswanger und Fethi Sipahioğlu, *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türk Koexistenz*, op. cit. : 87.

<sup>48</sup> - On peut aussi consulter son site Web : <<http://pcwww.uibk.ac.at/s06user/csaa478/>>.

<sup>49</sup> - Interview de Fethullah Gülen dans *Turkish Probe*, issue 243, September 5, 1997 & issue 273, April 5, 1998.

dessein doivent être portés sous terre. Les blessures vont se réouvrir. Nous n'avons pas peur ! Essayez de devenir des *mücahit* (combattants de la foi) ! Plus vous serez durs, plus vos épées seront tranchantes. Vous représentez la libre volonté des *mücahit* de l'Armée islamique ! Vous êtes l'état-major de l'Armée !»<sup>50</sup>

Au-delà du nationalisme turc, la xénophobie voire l'antisémitisme de certaines organisations religieuses est parfois avéré. Chez les İKZ, l'instrumentalisation de l'intégration s'arrête dès lors que l'auditeur à convaincre est un sympathisant potentiel. Le discours religieux de fond s'accorde alors avec l'héritage doctrinal : «Être prêt pour Dieu à la Guerre Sainte et à toujours Le servir est notre premier devoir»<sup>51</sup>. L'intransigeance religieuse se traduit autant contre les chrétiens et, en l'occurrence, contre les Allemands : «Un Allemand (non musulman) n'a aucune pureté car il boit du vin, du schnaps et de la bière et mange de la viande de porc»<sup>52</sup>... que contre les juifs : «Les juifs sont notre plus grand ennemi. [...] Les juifs ont tué le Prophète et les Saints. [...] Les juifs ont transformé les mosquées islamiques en Turquie»<sup>53</sup>. On retrouve ce discours extrême chez *Milli Görüş* : «Un Juif ne se distingue en rien de Satan. [...] Les Juifs sont la source des mauvaises choses, ils ne sont pas seulement contre le peuple palestinien mais aussi contre l'Humanité entière. [...] Derrière toutes les idées et les idéologies qui ont aujourd'hui été éprouvées dans le monde entier, demeurent les Sionistes»<sup>54</sup>.

Les Süleymancı se scindent globalement en deux tendances. L'une a appuyé en Turquie la création du conservateur *Demokrat Partisi* (DP, Parti démocrate) d'Adnan Menderes puis de l'*Adalet Partisi* (AP, Parti de la Justice) qui lui succède et, en immigration, participe logiquement à la fondation de Hür-Türk en 1979. L'autre, menée par l'imam-supérieur autoproclamé Harun Reşit Tüylüoğlu<sup>55</sup>, soutient les Loups Gris et constitue la ligne la plus offensive. La proximité avec le MHP demeure une constante depuis les affrontements politiques des années 1970 en Turquie. En immigration, les İKZ auraient financièrement participé à l'ouverture de locaux pour la *Türk Federasyonu*, selon

<sup>50</sup> - Reproduit dans *Milliyet*, 19.01.1987. Sur l'utilisation du martyr par les Kaplancı, lire Metin Gür, *Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 69-71.

<sup>51</sup> - *Anadolu*, 19.10.1979. *Anadolu*, hebdomadaire des İKZ, paraît jusqu'en 1982.

<sup>52</sup> - *Anadolu*, 06.06.1979.

<sup>53</sup> - Cité in Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantorganisationen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 196.

<sup>54</sup> - *Milli Gazete*, 31.01.94. Des caricatures antisémites illustrent parfois ces discours dans *Milli Gazete*, voir Karl Binswanger und Fethi Sipahioğlu, *Türkisch-islamische Vereine als Faktor deutsch-türk Koexistenz*, op. cit. : 98-99.

<sup>55</sup> - Harun Reşit Tüylüoğlu demeure une figure clé des İKZ de 1975 à 1982. Prédicateur au service de l'État de 1965 à 1971, il est renvoyé de son poste d'imam à Konya par la *Diyanet* pour propagande anti-kémaliste. Il rejoint alors plusieurs écoles privées avant de partir en Allemagne en 1973.

plusieurs sources<sup>56</sup>. Filles de la synthèse turco-islamique, ces deux tendances n'ont pourtant pas la même approche identitaire. Tandis que les Loups Gris se considèrent turcs avant d'être musulmans<sup>57</sup>, les Süleymancı font d'abord allégeance à la religion avant la turcité. Les İKZ s'éloignent ainsi de l'héritage nakşibendi dont les Süleymancı sont pourtant issus (1.1.1). L'affiliation doctrinale se trouve fragilisée et laisse place à des stratégies politiques aussi bien éprouvées en Turquie qu'en exil. Confrérie hiérarchique et ésotérique, elle a en partie renoncé à son mysticisme strict des premiers jours pour adopter une tactique banalisée du combat pour l'instauration de la charia.

L'intrusion tardive de l'État turc dans le paysage religieux de l'immigration turque achève d'exporter les conflits et les enjeux et parfois, les hommes, d'un territoire à l'autre. Mais ce voyage n'est pas sans influence sur les protagonistes. Leurs intérêts politico-religieux s'opposent en Turquie et la marge de manœuvre est faussée par l'intervention de l'Armée *via* notamment le MGK (Conseil national de sécurité) et la pugnacité d'hommes de loi tel Vural Savaş, procureur-général de la Cour de cassation, qui s'efforcent de freiner voire de contrer les velléités islamistes (confréries officiellement interdites par Mustafa Kemal, interdiction du *Refah* et procédure d'interdiction contre le *Fazilet*, emprisonnement de maires islamistes dont Recep Tayyip Erdoğan, maire d'Istanbul<sup>58</sup>). L'offensive contre l'Islam politique et, plus largement, contre la pénétration

---

<sup>56</sup> - Un bâtiment d'utilisation commune notamment, a été acheté conjointement par les İKZ et le MHP à Ulm (Allemagne) pour 900 000 DM. Rapport annuel du Bundesverfassungsschutz (BVS, Organisme de protection de la Constitution), Epd Dok 40/76, 1977 ; FIDEF, *Graue Wölfe der MHP in der BRD*, Düsseldorf, 1981 (cités par Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, op. cit. : 61) ; Ertekin Özcan, *Türkische Immigrantengruppen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 196.

<sup>57</sup> - En exil cependant, les militants de la *Türk Federasyonu* attachés à l'Islam s'en séparent à l'issue du congrès de 1987 pour fonder la *Türk-İslam Kültür Dernekleri Birliği* (TİKDB, Union des associations culturelles turco-islamiques), sous la direction de M. Çelebi. Les ramifications de la TİKDB s'étendent en France, Belgique, Pays-Bas et Autriche. Lire Metin Gür, *Türkisch-islamische Vereinigungen in der Bundesrepublik Deutschland*, op. cit. : 82-84.

En Turquie, ceux qui affectionnaient l'idée d'une communauté musulmane ont quitté le MHP pour fonder le Büyük Birlik Partisi (BBP, Parti de la Grande Union), en 1991. Les militants qui sont restés au MHP se sont regroupés autour de l'idée du "nationalisme révolutionnaire" et autour de la revue *Yeni Hayat*, éditée par les tenants du panturquisme, qui rejettent l'idée de la communauté musulmane.

<sup>58</sup> - Sur le procès et l'interdiction du *Refah* pour «activités antilaïques» par la Cour constitutionnelle turque, le 16 janvier 1998, puis sa dissolution : *Le Monde*, 18-19.01.98; 20.01.98; 25.02.98 ; *Turkish Probe*, n°239, 08.08.97 ; n°241, 22.08.97 ; n°245, 19.09.97 ; n°248, 10.10.97 ; n°249, 17.10.97 ; n°251, 31.10.97 ; n°253, 16.11.97 ; n°254, 23.11.97 ; n°258, 21.12.97 ; n°259, 28.12.97 ; n°260, 04.01.98 ; n°267, 22.02.98.

de l'Islam dans la sphère publique et étatique y est relayée par la majorité de la presse laïque<sup>59</sup>.

En immigration, si le discours de fond des organisations religieuses demeure fondamentalement divers, reproduisant les oppositions originelles, celles-ci offrent le même type d'activités et de services. Par ailleurs, leur légitimation peut s'opérer sur des registres plus variés qu'en Turquie. Tandis que la DİTİB fait valoir son caractère constitutionnel et républicain, les İKZ et les Nurcu s'appuient sur leur potentiel éducatif, alors que *Milli Görüş* s'efforce de démontrer la partialité du combat de la Turquie laïque contre la tradition religieuse des Turcs. Les militaires, qui se veulent les garants de la laïcité en Turquie, brûlent pourtant de pénétrer le milieu immigré. La réunion du MGK<sup>60</sup> du 28 février 1997 à Ankara, qui concerne l'avertissement des militaires au *Refah* avant son interdiction, met directement en accusation les financements venus d'Europe via l'AMGT qu'il fait vœu d'empêcher. Toutefois, l'incapacité des militaires et, plus largement de l'État turc, à intervenir sur les branches européennes signe leur limite.

Filles des confréries et des courants politico-religieux en Turquie, les organisations religieuses relayées par les migrants en Europe se transforment néanmoins en changeant de territoire. Elles mettent en relation certaines dimensions spécifiques des rapports sociaux et leur inscription historique. Pour les primo-arrivants des années 1960-70, elles constituaient un lieu de rappel de la mémoire nationale ou "ethnique". Ces

---

Sur la procédure d'interdiction du *Fazilet* dont la première étape est lancée le 22 mars 1999, à moins d'un mois des élections législatives : *Le Monde*, 24.03.99. Vural Savaş compare le parti à «une tumeur cancéreuse maligne qui produit des métastases» (*Bulletin du Cildekt*, n°133, mai 1999).

Sur la condamnation et l'emprisonnement de Recep Tayyip Erdoğan : *Le Monde*, 23.04.98, 25.09.98 ; *Turkish Probe*, n°298, 27.09.98 ; n°305, 15.11.98.

<sup>59</sup> - Nous pouvons citer deux exemples significatifs parmi les plus récents. En janvier 1999, le quotidien *Cumhuriyet* titre "Le foulard islamique, c'est comme la croix gammée" (*Courrier International*, n°430, 28.01-03.02.99). Le journaliste Lütfi Kaleli explique : «Devenu synonyme de l'intégrisme islamique, le *turban* représente en Turquie ce que représente aujourd'hui la croix gammée en Allemagne comme symbole de l'action nazie», avant d'ajouter avec amertume : «S'ils se trouvent en difficulté vis-à-vis de la législation existante, après avoir prononcé des discours incendiaires [en référence aux discours extrémistes de maires *Refah* dans plusieurs villes anatoliennes et à la "nuit de Jérusalem" organisée par Bekir Yıldız (1.1.2)], ils n'ont qu'à aller s'installer dans un pays européen pour y vivre comme des rois».

Puis, en mai 1999, violent réquisitoire des médias contre la députée voilée du *Fazilet* Merve Kavakçı. «Sabotage au *turban*» titre *Milliyet*, «Attaque contre la laïcité au Parlement» s'insurge *Cumhuriyet*, «Avertissement historique» selon *Hürriyet*, «Cette provocation n'a pas réussi» constate *Radikal*, tandis que *Sabah* félicite Nesrin Unal, députée MHP, pour avoir enlevé son foulard avant d'entrer dans l'Assemblée, recueillant ainsi des applaudissements nourris. Alors que la presse laïque qualifie Merve Kavakçı d'«agent provocateur», la presse islamiste (*Yeni Safak*) retourne l'accusation vers Bülent Ecevit. Pendant ce temps, un autre événement passe quasiment inaperçu, relayé seulement par *Yeni Yüzyıl* : Sedat Buçak et Mehmet Açar, les deux politiciens au cœur de l'affaire de Susurluk qui a révélé les liens de l'État avec la mafia, recouvrent leur immunité parlementaire après les élections du 18 avril 1999, mettant ainsi fin aux procédures judiciaires lancées contre eux...



associations religieuses visaient à la perpétuation des normes et des valeurs d'origine dans la perspective précise d'un projet - lui, plus vague - de retour. Avec le regroupement familial, la sédentarisation des familles et l'arrivée des enfants à l'âge adulte, leur fonction évolue. Elles cherchent à devenir un espace permettant la reproduction familiale et la conservation des identités. Les contacts, le langage et la gestuelle des mouvements religieux s'adaptent à la population à conquérir ou, plus simplement, à conserver. Les cadres sont parfois rajeunis et on fait de plus en plus souvent appel aux femmes, notamment au sein de l'AMGT. Cette nouvelle dimension tend à promouvoir l'acceptation et la reproduction de valeurs traditionnelles, à la fois ancrées religieusement, peut-être "culturellement", et historiquement dans les pratiques collectives. Enfin, l'espace des organisations religieuses vise la protection de groupe, devenu à la fois objet et acteur de ségrégation. Visibles et stigmatisés (visibles parce que stigmatisés et stigmatisés parce que visibles), les migrants de confession musulmane sont particulièrement exposés. Les groupements associatifs leur procurent ainsi une protection en même temps qu'un lieu d'expression. Ces réseaux, devenus transfrontaliers et transnationaux, suivent néanmoins les recompositions identitaires des migrants eux-mêmes et de leurs enfants, tout en s'adaptant au jeu institutionnel des pays d'accueil.

---

<sup>60</sup> - Rappelons que le MGK, présidé par le Chef de l'État, est composé du Premier ministre, des ministres des Affaires étrangères, de la Défense, de l'Intérieur ; des commandants en chef de l'armée de terre, de la marine, de l'armée de l'air, de la gendarmerie et du Chef d'état-major des armées.

### **2.3 - Les répertoires de mobilisation et d'action turque et kurde en Europe**

Les dynamiques issues de la société d'origine sont souvent transplantées parmi les migrants en Europe occidentale. Toutefois, ceux-ci adaptent les organisations au nouvel espace investi et les mobilisations changent de forme. Il arrive aussi que l'immigration donne naissance à des organisations-mères ou les transforme en avant-garde.

Les dynamiques des pays d'accueil revêtent elles aussi une importance toute particulière. Nous avons vu l'influence des politiques d'immigration et de séjour sur l'insertion des migrants dans les sociétés d'accueil et sur la formation et le fonctionnement des réseaux associatifs (2.1). Les pays d'accueil jouent un double rôle qui consiste d'une part, soit à cantonner les migrants dans leur statut d'immigré ou d'étranger (Allemagne), soit à privilégier leur intégration voire leur assimilation (France) ; et d'autre part, à rendre possible de nouvelles formes d'organisation.

Nous avons choisi de traiter de trois tendances caractéristiques des répertoires de mobilisation des migrants de Turquie. Toutes font apparaître des changements significatifs dans la perception et l'action des acteurs en situation migratoire. D'une part, nous tentons, en continuité avec les chapitres sur les femmes dans la société turque (1.2.3) et sur l'insertion des migrants de Turquie dans les pays d'accueil (2.1.2), de souligner les processus de socialisation des migrantes de Turquie. La proportion de femmes dans la population migrante totale ne cesse d'augmenter depuis les années 1960. Nous verrons dans quelle mesure l'impact de la migration sur les femmes influe sur leurs statuts social et familial, sur leurs rôles, leurs perceptions et leurs valeurs. Nous proposons, d'autre part, une typologie des modes d'action concernant les phénomènes de mobilisation des immigrés kurdes. Il s'agit de dégager les formes de mobilisation et de rassemblement éprouvés par les Kurdes en exil et d'observer leur naissance, leur évolution et leurs articulations. Enfin, nous insistons, dans une perspective plus large, sur la participation politique institutionnelle des migrants et de leurs enfants dans les pays d'accueil. Celle-ci représente une manière de s'inscrire dans l'action en contournant la logique associative de groupe pour affirmer un engagement individuel.

### 2.3.1 - Une sexualisation temporelle et spatiale

L'impact de la migration sur les femmes (statut social et familial, rôles, perceptions, valeurs, etc.) dépend à la fois du contexte migratoire et de la situation sociale de départ. La famille et le processus de socialisation sont de première importance si l'on veut traiter du rôle des femmes dans les sociétés migratoires. Nous nous sommes efforcée dans notre première partie, de mettre en lumière l'influence du processus global d'apprentissage de la culture et du "devenir social" sur les futurs migrants de Turquie. Les différentes étapes de la socialisation, volontiers conceptualisées par les sociologues et les psychologues contemporains, démontrent le rôle marquant de la famille<sup>1</sup>. Même et surtout dans l'immigration, la famille continue en effet d'avoir une influence parfois déterminante sur les jeunes femmes. Néanmoins, celles-ci apprennent aussi à dépasser le cadre des fonctions traditionnelles liées à leur statut sexué de femme ou juridique d'épouse.

L'immigration féminine apparaît comme un phénomène extrêmement sensible aux données structurelles (densité de population, composition du marché matrimonial, etc.) mais aussi aux données conjoncturelles (marché de l'emploi, économie, événements politiques). De la même façon, on peut parler d'un marché matrimonial connaissant des variantes aux différents moments de l'histoire de la migration. Cependant, la proportion de femmes dans la population migrante totale ne cesse d'augmenter depuis les années 1960, soit du fait du regroupement familial qui se généralise après 1974, soit du fait du recrutement salarié. Dans le schéma d'immigration le plus fréquent, l'homme émigre en premier (76,4% des cas en Allemagne). Il est plus rare qu'une femme émigre seule (13,1% des cas en Allemagne, quasiment pas dans les autres pays) ou qu'une famille entière émigre en même temps (10,4% des cas en Allemagne)<sup>2</sup>. Le regroupement familial concerne quasi uniquement les femmes, qui rejoignent leur mari parti travailler en Europe quelques années plus tôt. En Allemagne cependant, on rencontre quelques cas où le chef de famille est une femme et qui, soit épouse un Allemand, soit fait plutôt venir son mari de Turquie.

Dès le milieu des années 1960 néanmoins, certains employeurs européens préfèrent recruter des femmes qui acceptent des salaires plus bas que ceux des hommes<sup>3</sup> et

---

<sup>1</sup> - Pour une approche de la socialisation en psychologie sociale et des modèles de relation individu-environnement, lire Çiğdem Kağıtbaşı, "La famille et la socialisation dans une perspective interculturelle" in Nouzha Bensallah (éd.), *Familles turques et maghrébines aujourd'hui. Évolution dans les espaces d'origine et d'immigration*, Louvain-la-Neuve (Belgique), Academia, 1994 : 119-173.

<sup>2</sup> - Chiffres de Bernhard Nauck, "Les transformations des familles d'immigrés turcs en Allemagne" in Bernard Lewis et Dominique Schnapper (éd.), *Musulmans en Europe*, Paris, Actes Sud, "Changement social en Europe occidentale", 1992 : 167.

<sup>3</sup> - Plusieurs études montrent que les migrantes sont employées à des taux horaires plus bas que leurs concitoyens masculins : Çiğdem Kağıtbaşı (ed.), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, op.

ne sont pas politiquement ni syndicalement actives. La récession industrielle incite certaines entreprises à conserver un équipement relativement ancien sur lequel sont placées les femmes. Une technique reconnue est la compensation de leur faible qualification par leur "dextérité", tout en justifiant leurs bas salaires. Dans les pays scandinaves, beaucoup de migrantes ne trouvent que des emplois à temps partiel.

**Répartition sexuée des travailleurs recrutés par le Service de l'Emploi turc (1961-74)\* (Pourcentages)**

	<i>Hommes</i>	<i>Femmes</i>
1961	96.9	3.1
1962	96.1	3.9
1963	91.5	8.5
1964	93.6	6.4
1965	78.3	21.7
1966	71.6	28.4
1967	60.5	39.5
1968	73.7	26.3
1969	80	20
1970	83.9	16.1
1971	83.9	16.1
1972	78.1	21.9
1973	80.1	19.9
1974	93.4	6.6

*Source* : Statistiques du Service de l'Emploi ; Ahmet Akgündüz, "Labour Migration from Turkey to Western Europe, 1960-1974", op. cit. : 176.

\* Le tableau s'arrête en 1974, au moment de la fermeture officielle des frontières des pays susceptibles d'accueillir une immigration de main-d'œuvre.

Alors que les migrants de Turquie sont plutôt employés dans l'assemblage automobile, les travaux de construction et de fonderie, les femmes travaillent dans l'industrie textile et alimentaire et, au mieux, dans le secteur tertiaire<sup>4</sup>. Leurs tâches sont dans la plupart des cas répétitives et relativement simples. Majoritairement rurales et peu

---

cit. : 214 ; Peter Coggins, *Sexual Divisions of Labour in the Turkish Family. A Study of Values, Beliefs and Attitudes*, Middlesex, Middlesex University, Centre for Community Studies, 1995 : 58.

qualifiées, la majorité de ces femmes n'a pas l'habitude des conditions de travail dans de grandes entreprises. S'ajoute le problème de la langue qu'elles ne connaissent pas et qui les coupe du pays d'accueil tout en devenant un facteur d'angoisse parfois créateur de maladies psychosomatiques<sup>5</sup>.

Dans le cas des migrations vers l'Allemagne, 146 681 femmes contre 678 702 hommes sont recrutés entre 1961 et 1976<sup>6</sup>, soit un rapport de 1 à 5. La plupart des femmes sont recrutées à partir de 1965 et partent précisément majoritairement en Allemagne. Elles sont souvent persuadées par leur mari, leur père ou leurs frères de quitter la Turquie pour gagner un travail en Europe, celui-ci demeurant inaccessible à de nombreux hommes (au moment où les femmes commencent à être recrutées, un million d'hommes de Turquie sont candidats au départ). La migration de ces femmes permet ensuite, *via* le regroupement familial, la venue des hommes (mari, fils).

L'activité professionnelle des femmes, arrivées seules ou pour rejoindre leur époux, diffère aussi selon les pays d'accueil. Une fois encore, celles qui vivent en Allemagne sont davantage actives que les autres migrantes.

#### L'activité professionnelle des migrantes de Turquie (1987 et 1996)

	<i>Total des migrantes</i>		<i>Migrantes actives</i>	<i>Pourcentage des actives</i>
	1987	1996	1987	1987
RFA	757 300	654 100	195 800	25,85%
France	83 200	87 500*	8 800	10,1%
Pays-Bas	55 100	60 400	12 300	22,32%
Belgique	33 100	38 700	3 900	11,8%
G.-B.	11 000	25 000	3 700	33,6%

\* Chiffres de 1990

Source : Tableau réalisé d'après les données des rapports annuels du SOPEMI (Système d'observation permanente des migrations), *Tendances des migrations internationales*, Paris, OCDE.

<sup>4</sup> - Voir Peter Coggins, *Sexual Divisions of Labour in the Turkish Family. A Study of Values, Beliefs and Attitudes*, op. cit. : 18.

<sup>5</sup> - Nous nous intéressons notamment aux travaux en cours de Benoît Sourou, doctorant en anthropologie à Bordeaux. Le travail des psychologues de l'association Elele à Paris consiste également à dialoguer avec les migrantes de Turquie.

<sup>6</sup> - Faruk Şen, "Les Turcs dans la Communauté européenne", op. cit. : 276.

Le faible taux d'actives parmi les migrantes de Turquie en France et en Belgique s'explique notamment par leur origine villageoise et les valeurs traditionnelles du noyau familial auquel elles appartiennent. Pour la plupart sans qualification et parfois analphabètes, ces femmes restent au foyer, d'autant qu'elles ont tendance à avoir davantage d'enfants que les migrantes de Turquie installées en Allemagne ou aux Pays-Bas (voir plus loin). Enfin, ces statistiques ne tiennent pas compte de l'emploi clandestin, particulièrement important dans l'industrie textile en région parisienne et qui concerne aussi bien les hommes que les femmes. Le nombre plus important d'actives parmi les migrantes en Allemagne et aux Pays-Bas s'explique à l'inverse par un meilleur niveau de qualification, que ce soit pour les épouses des "travailleurs invités" ou, *a fortiori*, pour les femmes seules. Les migrantes en Grande-Bretagne viennent enfin pour leur part de couches globalement plus favorisées que celles installées dans le reste de l'Europe, ce qui est particulièrement vrai pour l'immigration chypriote turque.

Le travail salarié en immigration représente parfois un changement notable dans le quotidien des migrantes. La perception sociale du temps diffère dans le pays de départ et dans le pays d'arrivée. Doudou Gueye rappelle dans son étude sur les Soninkés, la distinction introduite par E. T. Hall entre les deux types de cultures temporelles que sont le temps «monochrome» et le temps «polychrome»<sup>7</sup>. Le temps «monochrome», appelé «temps de l'horloge» par Norbert Élias<sup>8</sup>, est celui des pays occidentaux dans lesquels le temps est rigide et les activités sont séparées. En même temps que l'individuation caractéristique des sociétés d'immigration, les travailleurs immigrés font l'apprentissage, «à la faveur du temps salarié, [du] temps mathématique, [du] temps mesurable et comptable (quantité de temps ouvré convertible en monnaie), [du] temps individualisé (n'engageant que sa personne et le travail de sa seule personne) et, corrélativement, [des] dimensions individuelles du travail effectué (même dans le travail en équipe, l'effort fourni ainsi que le produit qui en résultent restent individualisés), de la rémunération reçue et, par suite, du budget qu'il est contraint d'adopter [...]»<sup>9</sup>. Ce découpage temporel peut se révéler très différent de celui vécu dans le milieu professionnel antérieur à l'émigration, et plus encore pour les femmes dont les tâches domestiques n'obéissaient pas à une division mathématique. Le temps «polychrome» admet à l'inverse un temps multiple où les activités s'entrecroisent. Cette opposition binaire peut toutefois difficilement s'appliquer à un découpage du monde en fonction du type de développement des pays. La

---

<sup>7</sup> - Doudou Gueye, "Les usages du temps avant et pendant la migration", Bologne, Dipartimento di Sociologia, Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Bologna (CIDOSPEL) et Istituto per il Lavoro (IpL), VIIe journées de sociologie du travail, "Temps, statuts et conditions de travail", 17-19 juin 1999, non publié : 1.

<sup>8</sup> - Norbert Élias, *Du temps*, Paris, Fayard, 1997, 223 p.

<sup>9</sup> - Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 289.

perception sociale du temps dépend surtout des espaces sociaux où vivent les individus. Dans le monde rural, le calendrier agricole sert toujours de découpage du temps, tandis que le monde urbain et le travail salarié imposent d'autres exigences horaires. En Turquie, la génération issue de l'exode rural, socialisée en ville, a mieux intériorisé le «temps de l'horloge» que ses aînés. La perception sociale du temps dans une même société peut affecter les générations différemment : «on dira qu'il y a une incorporation du temps de l'horloge chez les seniors dans leur socialisation secondaire alors que chez les cadets celle-ci s'est effectuée pendant la socialisation primaire»<sup>10</sup>. Les primo-arrivants ont alors dû s'adapter au temps de travail salarié, plus rigide. C'est particulièrement le cas des migrants accueillis par la France et la Belgique qui, à la différence de ceux d'Allemagne, sont plutôt d'origine rurale.

Les pratiques urbaines changent la donne mais ne doivent pas nous faire oublier la sexualisation temporelle. Les femmes originaires de Turquie doivent faire face à un bouleversement d'autant plus important que la plupart ne travaillaient pas en Turquie : même en ville, leur temps, relativement élastique, était encore souvent régi par les activités ménagères où l'ordre de succession des événements semble tenir lieu de marquage du temps. Ces migrantes doivent s'adapter à un travail salarié dont les règles temporelles changent à la fois de celles de la sphère privée et de l'espace rural ou villageois.

### **L'émancipation des migrantes : une illusion ?**

L'émigration de femmes seules représente non seulement un défi pour elles-mêmes mais pour les hommes et la société migratoire au sens large<sup>11</sup>. La majorité des migrantes ont reçu une faible éducation scolaire en Turquie et ont été socialisées en milieu rural<sup>12</sup>. Elles ne sont donc pas mentalement prêtes à franchir le cap migratoire ni à affronter les changements de la société occidentale. Pourtant, plusieurs études montrent qu'elles semblent s'adapter plus rapidement à leurs nouvelles conditions de vie que les hommes<sup>13</sup>. Plusieurs schémas explicatifs peuvent être retenus. Traditionnellement déjà, la jeune épouse doit quitter sa famille et parfois son village ou son quartier pour rejoindre le domicile de l'époux ou de la belle-famille. Coupée de son environnement habituel, elle endosse le statut d'étranger dans son voisinage immédiat voire à l'intérieur même du foyer

---

<sup>10</sup> - Doudou Gueye, "Les usages du temps avant et pendant la migration", op. cit. : 4.

<sup>11</sup> - Si 64% des migrantes de Turquie recrutées en Allemagne sont mariées, 42% ont laissé leur mari en Turquie. Çiğdem Kağıtçıbaşı (ed.), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, op. cit. : 214.

<sup>12</sup> - 80% des migrantes employées en Allemagne entre 1965 et 1976 habitaient en Turquie des zones rurales selon Nermin Abadan-Unat, "Implications of Migration on Emancipation and Pseudo-Emancipation of Turkish Women", *International Migration Review*, 6(1), 1977. Ces statistiques contrastent avec l'origine géographique de la migration masculine en Allemagne, plus urbaine et plus qualifiée que dans les autres pays d'Europe (cf 2.1.1).

<sup>13</sup> - M. Kiray, "The Family of the Immigrant Worker" in *Ausländische Arbeiter in einer Grosstadt. Eine empirische Untersuchung am Beispiel*. Frankfurt-am-Main, 1976 : 224. Peter Coggins, *Sexual Divisions of Labour in the Turkish Family. A Study of Values, Beliefs and Attitudes*, op. cit. : 63.

lorsque la famille élargie cohabite. Elle peut alors faire face à des sentiments et à des réactions hostiles et être refoulée comme membre familial de seconde zone. Les migrantes de Turquie ont ainsi sinon une pratique, du moins une mémoire de la nécessité d'ajustement à des situations bouleversantes. Par ailleurs, l'accès à l'indépendance financière contribue à l'acquisition d'une confiance en soi plus importante. Les femmes ont d'ailleurs tendance à moins envoyer d'argent au pays que les hommes.

Maryam, recrutée en Allemagne en 1973, explique :

«À mon arrivée en Allemagne, d'autres femmes turques m'ont aidée car je ne pouvais pas parler la langue. C'était une période très difficile mais comme j'avais un travail, je pouvais vivre sans trop de soucis d'argent. [...] Il était quand même difficile d'économiser.»

Feride, arrivée en Allemagne en 1971, se souvient :

«Je suis arrivée directement de mon village pour travailler à Duisburg. Mon mari n'a pas pu être recruté comme moi et il m'a rejoint au bout de plusieurs années. La vie en Allemagne est très différente de celle du village bien sûr. [En Allemagne] il y a davantage de libertés et pour la première fois, je devais vivre seule, sans ma famille. Même si mes amis turcs étaient à côté de moi, je vivais différemment qu'en Turquie.»<sup>14</sup>

L'oeil de la "communauté", qui s'apparente ou qui est parfois perçu comme une surveillance des bonnes mœurs, n'empêche pas ces femmes seules de se sentir dans une certaine mesure plus libres que dans le village d'origine. Le fait de gagner leur propre argent bouleverse les normes traditionnelles selon lesquelles la femme passait, à la campagne surtout, pour l'aide de son mari ou de sa famille. En immigration, les femmes prennent conscience de leur capacité à travailler et à vivre de façon autonome. Dans bien des cas néanmoins, ce constat est fait après-coup, c'est-à-dire passées les perturbations morales du départ et de l'expérience de la solitude. Dans d'autres cas, les contraintes de l'exil et du travail en entreprise paraissent plus lourdes que celles expérimentées dans le village d'origine.

Leur jeunesse en outre (en 1981, 50% sont âgées de 25 à 30 ans et 76% ont moins de 35 ans)<sup>15</sup>, représente certainement aussi un facteur accélérateur de leur insertion sociale. Le film de Hiner Saleem, *Vive la mariée... et la libération du Kurdistan* (1998), présente sous une forme humoristique et parfois caricaturale l'émancipation des femmes kurdes grâce à l'immigration et le malheur consécutif des hommes dont l'autorité s'émousse irrémédiablement. L'héroïne, une jeune femme kurde arrivée de son village en France pour épouser un migrant kurde, apprend le français en un temps record, trouve un emploi et s'émancipe des valeurs traditionnelles au grand désespoir de son mari

<sup>14</sup> - Entretiens réalisés à Cologne, mars 1998.

<sup>15</sup> - Peter Coggins, *Sexual Divisions of Labour in the Turkish Family. A Study of Values, Beliefs and Attitudes*, op. cit. : 57.



impuissant ! Abordé de façon fantaisiste et jusqu'au-boutiste dans le film, le thème de l'émancipation féminine (que le caractère traditionnel de la société kurde et de ses organisations politiques rend pour le moins difficile) n'en demeure pas moins un trait de l'immigration, dont nous précisons plus bas la teneur et les limites.

Les changements apportés par l'immigration concernent en premier lieu les relations de couple. Le taux de divorce en constitue l'une des grilles de lecture. Celui-ci augmente considérablement dans l'immigration de Turquie lors de la décennie 1980, pour se stabiliser ensuite. En Allemagne surtout, le nombre de divorce passe de 6 en 1981 à 441 en 1987, soit plus de 150% du nombre de mariages enregistrés pendant la même année. Lorsqu'il s'agit de couples mixtes, les séparations sont plus fréquentes lorsque l'homme est étranger et la femme allemande ; dans ce cas, le ratio de nuptialité se solde par 69,5% de divorces en 1987 contre 37,6% dans le cas inverse<sup>16</sup>. Par comparaison en Turquie, le taux de divorce varie à la même époque de 1% dans la province de Bitlis (sud-est) à 32% dans la province de Aydın (sud-ouest)<sup>17</sup>. Si l'on observe une carte des divorces dans le pays, un dégradé s'offre à nous : plus les couples habitent à l'Est de la Turquie, plus le taux de divorce est faible. Contrairement à une idée reçue, selon les statistiques de l'État turc, ce sont les non-diplômé(e)s qui divorcent le plus, alors que plus le niveau d'étude augmente, plus le taux de divorce est faible. Une explication pourrait être trouvée dans le sens où les mariages de diplômés ont tendance à faire intervenir le libre choix des intéressés, alors que ceux des non-diplômés sont parfois imposés. À l'instar du mariage, il semble que les divorces entre migrants de Turquie se règlent de préférence hors du pays d'accueil. L'union étant souvent contractée en Turquie, elle peut y être également dissoute à l'occasion d'un séjour limité dans le temps.

Les hommes et, *a fortiori*, ceux qui restent en Turquie, voient leurs attributions et leurs pouvoirs bouleversés. Les valeurs traditionnelles sont perturbées par la concurrence de nouvelles normes et l'on assiste à une inversion des rôles. La femme gagne l'argent du ménage et devient, financièrement, le chef de famille. Les décisions concernant le ménage tendent alors à être partagées plus équitablement au sein du foyer, même lorsque celui-ci est éclaté entre l'Europe et la Turquie.

Inversement, le départ des hommes peut entraîner pour la famille qui demeure en Turquie, un sentiment de liberté plus grand. Selma, l'une des six enfants d'un travailleur turc en Allemagne et que nous avons rencontrée à plusieurs reprises à İstanbul<sup>18</sup>, nous confiait :

---

<sup>16</sup> - Bernard Nauck, "Transformations démographiques dans la population turque immigrée en Allemagne", in Nouzha Bensallah, op. cit. : 70.

<sup>17</sup> - Çiğdem Kağıtçıbaşı (ed.), *Sex Roles, Family and Community in Turkey*, op. cit. : 326-334.

<sup>18</sup> - Septembre 1993, juillet 1997, juin 1999.

«Mon père travaille en Allemagne depuis trente ans. Nous [ma mère, mes frères et sœurs] ne l'avons jamais rejoint mais il vient passer ses vacances en Turquie. C'est bien car nous pouvons faire ce que nous voulons».

En revanche, lorsque le père revient l'été, il semble reprendre son rôle de chef de famille, ce qui est mal accepté par les autres membres de la famille. Néanmoins, les enfants ont profité de la situation économique de leur père et Selma, toujours célibataire à 27 ans, a pu terminer ses études et ouvrir une pharmacie à İstanbul. En 2001, son père pourra bénéficier de sa retraite en Allemagne mais elle ne sait s'il reviendra définitivement en Turquie.

Cependant, la plus grande mobilité familiale et la fragmentation de ses membres peut créer l'*illusion* de l'émancipation<sup>19</sup>. Les migrantes demeurent employées dans des conditions précaires (la pleine saison du textile ne dure que 7 à 8 mois par an) et difficiles (horaires de travail, travail à la chaîne) et dans des secteurs industriels souvent désertés par les syndicats. Ces femmes passent ainsi des pressions familiales et traditionnelles aux pressions de l'industrialisation capitaliste, voire les cumulent. Si elles conquièrent de nouveaux droits et acquièrent de nouvelles responsabilités à l'intérieur du foyer, leur exploitation sur les lieux de travail constitue l'expérience d'injustices jusqu'alors directement inexpérimentées par elles. La migration apporte à la fois des gains et des pertes, surtout lorsque le degré d'autonomie dans les sphères publiques et privées s'accompagne d'un travail difficile à assumer.

Les femmes arrivées pendant les années 1970 grâce au regroupement familial proviennent majoritairement d'Anatolie centrale et du nord de la Turquie. Bien qu'installées depuis plus de deux décennies, beaucoup de ces femmes vivent leur situation comme temporaire et opposent de fortes réticences à l'intégration dans les sociétés d'accueil, même si leurs enfants les obligent parfois à remettre en question certains principes au contact de la société occidentale. Néanmoins, beaucoup d'Anatoliennes que nous avons rencontrées en France et en Allemagne se disent en partie sacrifiées au projet professionnel de leur mari ou de leurs enfants.

Maryam, dont le mari arrive en Allemagne plusieurs années après elle et avec lequel elle a trois enfants, évoque la Turquie avec nostalgie même si elle n'envisage plus de retour proche :

«Maintenant, j'ai trois enfants. Ils ont tous été scolarisés en Allemagne et deux d'entre eux ont appris un métier ici. Moi, je voudrais retourner en Turquie pour m'installer dans une petite ville mais je ne peux pas

---

<sup>19</sup> - Nermin Abadan-Unat parle de «pseudo-émancipation» in "Implications of Migration on Emancipation and Pseudo-Emancipation of Turkish Women", op. cit. Lire aussi K. Booth and M. Tienda, "Gender Migration and Social Change", *International Sociology*, 6(1), 1991 : 51-72.

laisser mes enfants. La plus jeune n'a pas encore fini ses études à l'Université de Essen et, de toute façon, ils ne veulent pas s'installer en Turquie.»<sup>20</sup>

Esra, rencontrée à Paris (12.02.97), raconte :

«Je suis venue rejoindre mon mari en France en 1979 avec nos deux enfants et j'en ai eu deux autres après. Nous revenons presque tous les deux ans au village [dans la province de Konya] mais mon mari y va plus souvent car il a acheté un commerce là-bas. Quand il sera à la retraite, nous pourrions ainsi revenir nous installer en Turquie.»

Gül, rencontrée lors d'une fête de Komkar à Cologne (03.98), a suivi son mari réfugié politique. Elle demeure partagée entre plusieurs nécessités :

«L'Allemagne nous a accueillis mais je ne peux pas oublier mon pays. Ma mère et mes frères et sœurs sont encore à Gaziantep et à İstanbul. Ma mère est vieille maintenant et je voudrais rester avec elle, la revoir. Je ne peux pas parce que mon mari est réfugié politique et a demandé la nationalité allemande. C'est mieux si nous restons ici [en Allemagne].»

Si elles n'envisagent pas de quitter leurs enfants qui, pour leur grande majorité, choisissent de rester en Europe, elles demeurent moralement contraintes de retourner vieillir ou mourir en Turquie. Une partie des femmes turques et kurdes rencontrées en région parisienne regrettent, à l'instar de Gül, la famille restée en Turquie et, en second lieu, la terre d'origine. Des études menées dans d'autres pays européens montrent également le déficit de sociabilité de ces femmes exilées et la nostalgie du village et de l'habitat. Alors que la sociabilité masculine semble assez développée, à la fois sur les lieux de travail, dans les cafés, les associations et les mosquées, et que les hommes ont su développer des réseaux d'entraide, les femmes souffrent du manque de communication provoqué par une maîtrise parfois partielle de la langue des pays d'accueil. La barrière linguistique est la première chose que les femmes évoquent lorsqu'elles parlent de leurs difficultés. Certaines d'entre elles souhaitent faire venir leur mère et leurs sœurs pour rompre leur isolement forcé. Mais la plupart des femmes rencontrées ont aussi un désir d'émancipation sur le modèle de la femme occidentale. Elles rêvent d'exercer une activité professionnelle, de se décharger de la garde quotidienne des enfants comme des pressions et des remarques de la belle-famille. La vie en Occident ne représente pas seulement la possibilité de s'émanciper des coutumes et des méthodes traditionnelles (choix des vêtements, investissement dans la sphère publique, méthodes d'accouchement<sup>21</sup>, etc.), mais offre l'opportunité de bénéficier d'un confort matériel beaucoup plus important

---

<sup>20</sup> - Entretien réalisé à Cologne, mars 1998.

<sup>21</sup> - Sur les méthodes d'accouchement traditionnel, lire Anne Vega, "Tradition et modernité au Kurdistan et en diaspora", op. cit.

qu'en Turquie. Ce confort touche généralement à la qualité de vie mais aussi particulièrement à l'accès égalitaire au système de soins<sup>22</sup>.

Cependant, l'émigration et plus spécifiquement l'émigration des femmes, produit un effet perturbateur indéniable pour la société d'origine. Comme le souligne Abdelmalek Sayad, «il est significatif que le procès fait à l'émigration et, par là même, aux émigrés, porte prioritairement et plus violemment sur la population féminine émigrée et, plus précisément, sur le *corps* des femmes, à travers le costume, l'*hexis* corporelle, les manières de se tenir, de parler, de se comporter, surtout en public, bref les manières de porter leur corps et de se comporter avec leur corps»<sup>23</sup>. La signification symbolique accordée au corps féminin impose aux femmes de se conformer à la «tradition». L'émigration/immigration peut constituer de ce fait un danger et provoquer des réactions parfois brutales.

Les familles qui émigrent dans les années 1980-90 viennent surtout de l'Est et du Sud-Est anatolien (zones rurales et urbanisées), avec une prédominance de familles kurdes. Leur départ se fait de façon plus précipitée que celui de la génération (au sens d'Abdelmalek Sayad<sup>24</sup>) précédente et leur vie en Europe est assez précaire : hommes et femmes travaillent souvent pour leurs compatriotes, dans la confection ou la restauration. Les familles qui bénéficient du regroupement familial après 1980 sont soit les conjoints des enfants des primo-arrivants, soit les familles des immigrés régularisés en 1981 en France et celles des réfugiés politiques. Le mariage d'un enfant issu de l'immigration avec un(e) compatriote de Turquie n'est pas rare et ainsi, le regroupement familial fonctionne aussi bien pour la première génération immigrée que pour les suivantes. Celui-ci permet une migration masculine qui, pour épouser une *Avrupalı* (Turque d'Europe), doit bien entendu déboursier une forte dot (*başlık*). La famille, en choisissant son gendre ou sa bru, entend en avoir le contrôle et devenir la principale interlocutrice. On assiste alors à un renversement de pouvoir par rapport au contexte communément admis en Turquie et le gendre se trouve redevable à sa belle-famille de sa nouvelle situation. Ces pratiques se retrouvent aussi dans l'immigration algérienne notamment : Yeza Boulahbel-Villac rapporte le cas de femmes ayant refusé des mariages socialement valorisés en Algérie, leur préférant l'alliance avec un émigré, d'origine plus modeste, mais qui leur permet l'accès à

---

<sup>22</sup> - Sur la perception du système de soins par les migrants de Turquie en France, lire Roger Establet, *Migrations des travailleurs. L'expérience du retour. Le cas Turquie-France-Turquie*, Université de Provence, Département de Sociologie, Compte-rendu de fin d'opération d'une recherche financée par le ministère de la recherche et de l'espace, 1995, 446 p + 378 p d'annexes ; paru sous le titre *Comment peut-on être Français ? 90 ouvriers turcs racontent*, op. cit. L'un des phénomènes les plus marquants et les plus positifs pour les migrants interrogés à leur retour définitif en Turquie est le système de soin français, jugé égalitaire et sûr.

<sup>23</sup> - Abdelmalek Sayad, *La double absence*, op. cit. : 172.

<sup>24</sup> - Abdelmalek Sayad, "Les trois âges de l'émigration" in *La double absence*, op. cit. : 53-98.

une société occidentale développée<sup>25</sup>. Ce type de comportement tend, en Turquie, à renforcer l'opinion des familles urbanisées qui continuent de voir en l'immigré un individu *kültürsüz* (sans culture) qui n'évolue pas socialement. L'élite intellectuelle ne comprend pas que les migrants continuent de marier leurs filles jeunes, alors qu'en Turquie, les jeunes scolarisés ont souvent l'occasion de faire la connaissance de leur futur conjoint sans que les familles ne s'interposent.

L'immigration ne bouleverse pas, dans le cas des migrants de Turquie, les pratiques endogames. Les mariages mixtes entre migrants de nationalité différente ou entre migrant et autochtone restent l'exception et, si l'on ne se marie plus forcément avec le cousin croisé (famille biologique), on épouse une connaissance ou un membre de la «communauté» ethnico-culturelle ou religieuse en vue d'une alliance profitable (famille sociale). L'attitude positive à l'égard des mariages intercommunautaires n'est pas plus élevée chez les migrants de la seconde génération que chez les primo-arrivants. Le fait d'être immigré permet de dépasser l'alliance entre tribus et donc le mariage «politique», au profit d'une alliance de type «économique».

La lente intégration sociale des femmes constitue un problème important à leur intégration économique et politique. Les femmes arrivées à partir de 1974 dans le cadre du regroupement familial ont ainsi dû attendre 4 ans, selon la législation allemande, pour obtenir un permis de travail. Pendant cette période et même ensuite, leurs contacts avec la société d'accueil sont réduits au minimum. La dépendance traditionnelle de la femme en Turquie vis-à-vis de son mari est accentuée en immigration par le manque de contacts avec l'extérieur<sup>26</sup>. Les problèmes d'isolement et de double discrimination, en tant qu'étrangère et en tant que femme, auxquelles elles sont confrontées restent longtemps sans réponse. Quelques associations comme Elele à Paris ou d'autres créées outre-Rhin proposent à ces femmes un soutien psychologique et parfois, des cours de langue. Mais les femmes au foyer demeurent souvent isolées, en dépit des relations de voisinage intra-culturelles. Leur participation sociale est faible et leur vision de l'extérieur se construit en partie par le truchement des programmes télévisés et radiophoniques captés en langue turque.

Alors que les femmes participent en Turquie à la production économique, elles demeurent longtemps à l'intérieur des foyers en immigration. La société turque

---

<sup>25</sup> - Yeza Boulahbel-Villac, "La famille intermédiaire : comportements familiaux dans et pour l'immigration" in Nouzha Bensalah (éd.), op. cit. : 33-51. Et aussi sa thèse, *Le secret des femmes, stratégies familiales et stratégies d'émigration des femmes algériennes*, Thèse de sociologie, EHESS, Paris, 1991. Pour les Marocains, voir Nouzha Bensallah, "Tradition et nouvelles formes du mariage en immigration : les mariages turcs et marocains comme liens entre deux mondes" in Nouzha Bensallah (éd.), *ibid* : 107-118.

<sup>26</sup> - Cette situation perdure dans certains foyers de migrants de Turquie en Europe occidentale. Nous en avons une illustration dans les films de Tevfik Başer (*40 m<sup>2</sup> d'Allemagne* (1986), *Adieu au faux paradis*

traditionnelle est une société patriarcale où la femme est le plus souvent confinée dans la sphère du privé (foyer et voisinage), laissant le mari évoluer dans la sphère publique (travail et amis). Ceci ne signifie pourtant pas pour la femme un déficit quantitatif de sociabilité - si l'homme retrouve ses amis au café ou au restaurant, la femme rencontre ses voisines dans la journée, chez l'une ou chez l'autre, ou encore au marché. Le soir, les couples s'invitent à tour de rôle, se réunissant autour d'un thé qu'ils dégustent face à une télévision bruyante et à laquelle peu prêtent attention. Ainsi, les tâches et les loisirs obéissent à une dimension temporelle tout autant que sexuelle, que nous avons déjà soulignée. Si ce schéma n'est pas toujours respecté dans les grandes villes et surtout parmi ceux qui se veulent "modernes" (ceux qui ont adopté certaines valeurs occidentales), il reste une description juste de l'univers des migrants.

Ces pratiques ne sont cependant pas spécifiques à une culture donnée. Elles répondent plutôt à un état de développement économique de la société. Les sociétés occidentales n'ont pas échappé à la construction sexuée de l'espace et du temps. Jürgen Habermas insiste sur le caractère toujours patriarcal de la sphère publique bourgeoise<sup>27</sup>. L'espace public est selon lui plus que le contraire et le complément de l'espace privé, il est bâti sur l'exclusion des femmes. Plus récemment, Jacqueline Coutras rappelle le mouvement d'hygiénisation porté par les philanthropes réformateurs et les associations caritatives qui, du XIXe au XXe siècle, ont attribué aux mères et épouses le rôle de "moraliser" la famille. Les femmes devaient ainsi «assurer le bon déroulement de la vie à l'intérieur de l'espace-temps du logement et de ses abords (espace-temps du hors-travail salarié pour les hommes) : et, plus que cela même, maintenir, pendant le temps où leurs conjoints allaient produire la 'richesse' de la ville, une vie sociale de proximité, substrat des relations de voisinage et de la 'vie communautaire de quartier'»<sup>28</sup>. Une telle fonction de moralisation familiale s'applique à un espace délimité et implique une temporalité relativement contraignante. Aujourd'hui, les femmes sont de plus en plus nombreuses à travailler ou à sortir du quartier et elles soutiennent moins une vie économique et sociale de proximité.

La modification des rapports sociaux rencontrée dans la ville occidentale agit à son tour sur les migrantes. L'influence d'une société plus permissive envers les femmes, la nécessité parfois de travailler et l'impact du comportement des filles sur leur mère bouleversent les rapports dans le couple et dans la relation homme/femme en général. Si l'on s'en tient aux seules statistiques de la natalité, le nombre moyen d'enfants par famille

---

(1989)), qui décrit admirablement la condition de la femme turque en Allemagne, soumise aux pressions sociales et morales de sa Turquie natale, incarcérée au sens propre comme au sens figuré.

<sup>27</sup> - Jürgen Habermas, *L'espace public : archéologie de la publicité comme diversion constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, 324 p.

<sup>28</sup> - Jacqueline Coutras, "À propos de la construction sexuée de l'espace urbain", *Cahiers du GEDISST*, "Travail, espaces et professions", n° 19, 1997 : 86.

turque est certes globalement le même en immigration qu'en Turquie, même s'il varie fortement selon les pays d'accueil. Il est, au début des années 1990, de 2,4 enfants par foyer en Allemagne, de 3,04 aux Pays-Bas, de 4,95 en Belgique et s'élève à 5,05 en France. La taille élevée des familles originaires de Turquie installées en France et en Belgique, s'explique notamment par le fait que les migrants proviennent essentiellement de régions défavorisées et que leur niveau d'éducation et de formation est relativement faible par rapport à ceux qui habitent en Allemagne. Issues d'un milieu rural ou villageois, ces familles avaient déjà en Turquie un taux relativement élevé de natalité. En outre, la migration vers la France et le Benelux est beaucoup plus récente que celle à destination de l'Allemagne. Les pratiques culturelles de la société d'origine, relatives notamment à la natalité, aux moyens de contraception, au travail des femmes hors du foyer, demeurent encore fortement ancrées en exil. Le renouvellement des générations est également chronologiquement en avance en Allemagne où l'on voit apparaître la "troisième génération" de jeunes issus de l'immigration alors que seule la "seconde" atteint l'âge adulte dans les autres pays européens.

Néanmoins, au-delà des statistiques, la pratique relationnelle entre les enfants et les parents évolue. Le changement est apporté par les femmes : les filles se révoltent contre une autorité patriarcale trop sévère à leur goût, les mères font l'apprentissage de certaines valeurs de la société d'accueil à travers la volonté d'indépendance de leurs filles, les épouses trouvent une échappatoire à la vie familiale par le biais de leur travail. Ainsi le mot d'une animatrice d'Arc-en-ciel, émission faite par et destinée aux jeunes issus de l'immigration de Turquie à Paris et qui émet chaque samedi sur la radio Paris-Pluriel (FM 106.3) :

«Nos émissions sont bilingues turc/français. C'est normal, car nous avons tous grandi en France de parents turcs et nous parlons aussi bien les deux langues, même si certains nous le reprochent [allusion à Uğur Hüküm qui anime l'émission en turc de RFI et qui reproche aux jeunes animateurs d'Arc-en-ciel de faire beaucoup de fautes de langage en turc. Inversement, ceux d'Arc-en-ciel reprochent à Uğur Hüküm de parler un turc trop châtié que personne ne comprend !]. Mais c'est aussi pratique : lorsque nous ne voulons pas que les parents comprennent ce que nous disons à l'antenne, nous parlons en français ou un mélange des deux langues.»<sup>29</sup>

Les pères, époux et frères n'ont qu'à subir, même si la période de transition ne se fait pas sans drame ni sans difficulté et dure plusieurs générations. L'apparition de la famille nucléaire constitue également souvent une nouveauté que les couples expérimentent dans le passage à l'immigration. Les migrants de Turquie, souvent remarqués pour leurs

---

<sup>29</sup> - Rencontre lors des "causeries" d'Elele en 1997. D'autres journalistes et animateurs étaient invités, dont Uğur Hüküm de RFI (dimanche, 9h-10h l'hiver et 10h-11h l'été), ceux de Radio Soleil (mardi et jeudi, 15h-17h) et de Orient Express (mardi 12h-13h) sur Radio Méditerranée (FM 88.6).

particularités, feraient-ils exception ? Beaucoup d'études montrent en effet le respect des sphères public/privé dans la population venue de Turquie. Les lieux de sociabilité restent les mêmes que dans le pays d'origine : les hommes se retrouvent au café, les femmes restent à la maison, les couples se rendent visite plusieurs fois par semaine. Bien entendu, des exceptions existent, illustrées notamment par la venue de femmes seules, célibataires ou divorcées, de Turquie en Allemagne et qui bouleversent tous les schémas traditionnels. Mais globalement, deux facteurs caractérisent les migrants de Turquie : une sociabilité basée sur des relations intra-“communautaires” (et l'on pourrait même préciser “intra-intra-communautaires” lorsque l'on sait combien les populations de Turquie sont diverses) et une inter-relation forte avec ceux restés sur le sol turc.

### **Les femmes et l'Islam**

Plusieurs auteurs soulignent que les migrants de Turquie adoptent une attitude plus «islamique» que leurs concitoyens restés en Turquie<sup>30</sup>. Peut-on néanmoins affirmer que l'on assiste à un repli religieux, de la même façon que Michèle Tribalat parle de repli identitaire<sup>31</sup> ? L'irruption des femmes sur la scène publique est un phénomène nouveau dans l'Islam. Nous avons vu qu'elles investissaient le politique en Turquie, notamment par leur participation décisive aux succès électoraux du *Refah* puis du *Fazilet* et par le dynamisme des journaux féminins religieux. Un certain “féminisme islamiste” naît dans les années 1980-90, composé de femmes urbaines et cultivées disputant le monopole de la défense et de la pratique de l'Islam aux hommes<sup>32</sup>. Ce phénomène connaît des manifestations internationales.

En Iran, il se traduit concrètement par une participation féminine massive aux événements de la Révolution islamique. Si beaucoup de leurs espoirs ont été trompés, leur pugnacité est à l'origine de multiples changements dans la République islamique. Aux élections du 26 février 1999, 4 000 femmes se présentent sur les listes de conseillers municipaux. Plusieurs magazines féminins tirent à plusieurs dizaines de milliers d'exemplaires et sont lus par des citadines : *Zan (Femme)*, quotidien fondé par Faezé Rafsandjani (députée de Téhéran et fille de l'ex-président), lancé durant l'été 1997 juste après l'élection de Mohamad Khatami, ne se veut pas féministe mais “cherche à établir un équilibre entre les femmes et les hommes” ; *Zanan (Les femmes)*, mensuel lancé en 1992

---

<sup>30</sup> - Gaye Şalom, "Les femmes et le projet migratoire familial turc en France" in Paul Dumont, Alain Jund et Stéphane de Tapia (éd.), *Les enjeux de l'immigration turque en Europe. Les Turcs en France et en Europe*, Colloque sur l'immigration turque en France et en Allemagne, Strasbourg, 25-26 février 1991, Paris, CIEMI, L'Harmattan, "Migration et changements", n°41, 1995 : 249-255. Chris Timmermans, "Jeunes filles de Turquie, vie familiale et instruction scolaire" in Nouzha Bensallah (éd.), op. cit. : 175-187.

<sup>31</sup> - Michèle Tribalat, *Faire France*, op. cit.

<sup>32</sup> - Lire notamment Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, Paris, Flammarion, "Essais", 1997 : 116 et suiv.



est l'expression de l'intelligentsia féministe qui lutte pour une réinterprétation plus souple de la charia et une modification du code civil. Dans la société, la volonté de libération des femmes s'est particulièrement illustrée par les manifestations de joie qui ont suivi l'annonce de la qualification de l'équipe iranienne lors de la coupe du monde de football en 1998 : chantant dans la rue et dansant même sur les voitures, les femmes ont, pour fêter l'événement, littéralement envahi les stades desquels leur présence est pourtant strictement interdite. Ce type d'action symbolique tend à se produire plus fréquemment depuis quelques récentes années.

En Turquie, la très médiatique bataille pour le port du foulard islamique dans les universités et administrations a atteint un niveau politique important. Issues de toutes classes sociales, ces jeunes filles et jeunes femmes militent pour une pratique nouvelle et responsable de l'Islam, gardant le foulard au risque de leur expulsion de l'université ou du lieu de travail. Les jeunes femmes voilées des générations issues de l'immigration de Turquie adoptent le plus souvent une pratique religieuse mue par une foi réfléchie. Leur adhésion à l'Islam s'élabore en opposition à celle de leurs parents qui s'apparente parfois, selon elles, à des formes archaïques de religion où c'est la simple appartenance au groupe qui motive et justifie l'adhérence. Ce sont des jeunes filles scolarisées, parfois issues de familles dans lesquelles le foulard n'est pas porté par la mère ou les sœurs, qui se réclament de cette identité voilée comme un moyen d'affirmation de soi. Nous avons rencontré en février 1998 plusieurs jeunes filles et jeunes femmes dans la salle de prière *Milli Görüş* du 64 rue du Faubourg-Saint-Denis à Paris qui, dans leur ensemble, nous ont confirmé le caractère personnel de leur choix religieux :

Güliz, lycéenne de 17 ans, est issue d'une famille traditionnelle mais présente le voile comme un choix personnel :

«Toute ma famille est croyante et ma mère et mes deux sœurs portent le voile. Personne ne nous force à le porter ni à venir à la mosquée. Moi, je viens ici de temps en temps pour prier et rencontrer mes amies mais ce n'est pas facile avec les horaires du lycée. J'ai rencontré ces amies quand je suivais les cours de religion de l'association [*Milli Görüş*]. Quelques-unes continuent de faire partie de l'association mais moi je préfère y aller quand je veux.»

Ayşe, en formation professionnelle à 18 ans, compte un *haci* dans sa famille : son grand-père a fait le pèlerinage à la Mecque. Elle s'oppose, au cours de notre entretien, assez violemment à sa mère qu'elle accuse de pratiquer sans savoir :

«Ma famille est très pratiquante et m'a inscrite très tôt aux cours de l'association [*Milli Görüş*]. Je parle parfois de religion avec mon père qui est bénévole dans l'association aussi mais jamais avec ma mère car elle ne sait

rien là-dessus. Elle prie et fait *Ramazan* [le jeûne du Ramadan] mais c'est tout. Ici, je viens pour lire des livres sur l'Islam et rencontrer d'autres croyants. Et puis quelquefois nous organisons des fêtes.»

La convivialité de l'association et de l'épicerie *halal* attenante au lieu de culte semble être un trait important pour ces jeunes femmes. L'association représente un espace d'échange et d'intimité que l'école française ne permet pas. Le lieu associatif permet de dialoguer avec des interlocuteurs intéressés aux mêmes préoccupations alors que l'école républicaine a plutôt tendance à rejeter les jeunes filles voilées.

De la même façon, le voile peut procurer à la fois une échappatoire au microcosme familial et au monde extérieur :

Nilüfer, étudiante de 22 ans, rencontrée à l'*Islamische Föderation in Berlin* (IFB, Fédération islamique de Berlin, dans l'orbite de *Milli Görüş*) à Berlin en avril 1998, nous confie :

«Je suis la seule à porter le voile chez moi et ma mère ne comprend pas. Même quand je vais en Turquie, ma famille, surtout mes tantes et mes cousins [qui habitent Ataköy, banlieue aisée d'Istanbul] me disent que je ne dois pas porter le voile. Ils ne comprennent pas que j'habite en Allemagne, que je sois étudiante et que je porte quand même le voile. Mais que je sois en Turquie ou en Allemagne, quelle est la différence ? Je suis croyante dans les deux pays !»

Ferhunde, étudiante de 20 ans, rencontrée chez *Milli Görüş* à Paris en février 1998, montre une pratique religieuse arrivée à maturité :

«Je peux aujourd'hui lire le Coran en arabe [dans sa version originale] et suivre des cours à l'Université. Grâce au voile, mes contacts avec les autres sont plus sains. Par exemple, j'ai beaucoup d'amies filles mais aussi d'amis garçons et personne ne me regarde bizarrement.

• Parmi tes amis ou dans ta famille ?

- [Hésitation] Les deux ! Pour mes amis, peu importe si je suis voilée. Certains sont Français mais même parmi mes amies musulmanes, presque pas portent le voile. Mes parents me font confiance parce qu'ils savent que je respecte le Coran.

• T'ont-ils permis d'aller à l'Université parce que tu respectes justement le Coran ?

- Non. Je suis de toute façon libre. Le respect du Coran montre seulement que je suis une bonne musulmane.»

Le voile apporte aux jeunes filles des ressources supplémentaires en termes de légitimité morale, vis-à-vis de la famille et de la population musulmane (températion de la domination parentale, possibilité de contacts “licites” avec les hommes extérieurs, etc.).

Le voile demeure le moyen visible de l'Islam féminin mais n'exclut pas d'autres conduites.

Les «nouvelles intellectuelles islamistes»<sup>33</sup> remettent en cause, au nom de l'Islam, un certain nombre de pratiques traditionnellement répétées, comme la polygamie, l'infériorité du statut des femmes ou la restriction des libertés des femmes à l'extérieur. La revendication d'un Islam non-patriarcal fait son chemin en se nourrissant des principes démocratiques des sociétés d'accueil.

Nilüfer Göle a particulièrement insisté sur le caractère mixte de ces nouvelles formes de religiosité, alliant modernité occidentale et Islam traditionnel<sup>34</sup>. Son terrain d'observation est spécifiquement urbain et s'attache à expliquer l'engagement religieux des jeunes femmes voilées tout en démontrant par ailleurs leur rôle central dans la construction de l'islamisme professionnel ou politique dans la Turquie des années 1990. Deux tendances se dégagent de son étude : une attitude-type reflétant l'Islam politique (dévotion au groupe) et une attitude-type caractéristique de l'Islam culturel (individualisation).

Dans le premier cas, les femmes considèrent que leur premier devoir est d'élever au mieux leurs enfants. Ce comportement relève à la fois d'une tradition religieuse mais également de l'idéologie kémaliste. L'interprétation de la religion musulmane fait communément apparaître deux espaces, l'un public et dominé par une population masculine et l'autre, privé ou intime (*mahrem*), domaine des femmes. Si cet aspect n'est pas remis en cause, la place de la femme dans la société commence à être débattue dès les premières tentatives de modernisation de la période des *Tanzimat*, ère de renouveau et de grands déchirements<sup>35</sup>. L'avènement de la République en 1923 et des idées kémalistes insistent sur l'émancipation des femmes dans l'idée de servir la nation (1.2.3). Dans la période des *Tanzimat* comme dans l'idéologie de Mustafa Kemal, les femmes sont l'un des facteurs salvateurs de la communauté au sens large. Féminité et maternité sont intimement liées dans le kémalisme : l'éducation des femmes doit servir à mieux éduquer les enfants qui sont l'avenir et le prestige de la nation, et à mieux servir le pays

---

<sup>33</sup> - L'expression est de Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, op. cit. : 137. Mais l'idée est employée aussi par d'autres chercheurs travaillant sur l'Islam féminin en Turquie, comme Nilüfer Göle et Buket Türkmen (doctorante en sociologie à l'EHESS sous la direction de Michel Wieviorka, assistante à l'Université de Galatasaray à İstanbul, travaille sur les effets de la bipolarité vécue - autour la laïcité et l'Islam - par les jeunes membres des fondations islamiques et laïques).

<sup>34</sup> - Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, op. cit.

<sup>35</sup> - Les *Tanzimat* sont un mouvement de réformes engagé par Abdul-Mecid Ier (1839-61), Abdul-Aziz (1861-76), Murad V (1876) et Abdul-Hamid II (1876-1909), suite aux premiers pas de Selim III (1789-1807) et de Mahmud II (1808-1839). Le point culminant de ces réformes est la promulgation, en 1876, de la première constitution ottomane. En quelques décennies, elles bouleversent le paysage institutionnel, économique et social de l'Empire ottoman qui lutte pour sa survie. Lire Paul Dumont, "La période des *Tanzimat* (1839-1878)" in Robert Mantran (éd.), *Histoire de l'Empire ottoman*, op. cit. : 459-522.

(infirmières, institutrices). Cette sortie partielle du *mahrem* est motivée par un mélange de modernisme occidental et de nationalisme.

Une partie des femmes voilées interrogées par Nilüfer Göle mettent en avant leur compétence scolaire et universitaire dans l'éducation des enfants. Leur motivation dans la poursuite des études est dans ce cas d'ordre privé et familial et ne concerne pas l'accession professionnelle. Elles perçoivent les études comme une garantie de savoir, de sérieux et de maturité leur permettant ensuite d'inculquer les principes et l'essence de l'Islam. À la différence de leurs mères qui, soit rejetaient la religion dans la sphère privée (cas des jeunes femmes issues de familles d'instituteurs), soit transmettaient la foi sans savoir justifier la pratique, ces jeunes femmes désirent construire consciemment leur religiosité. Cette attitude se rencontre principalement chez les jeunes femmes qui entrent en politique. Leur éducation est tolérée car perçue comme utile pour le groupe et l'action politico-religieuse. L'idéalisation de la femme dans l'islamisme politique se traduit par le portrait d'une femme militante dans la société mais traditionnelle dans sa vie privée.

Le second type d'attitude rencontré par Nilüfer Göle est celui de l'individualisation. Certaines jeunes femmes, au fur et à mesure de leur prise de confiance avec la sociologue, avouent poursuivre des études pour elles-mêmes. S'il y a désir d'être utile à son entourage, elles revendiquent le droit de préférer les études et la vie sociale au *mahrem* et à la fonction de mère. Voilées par conviction, ces jeunes femmes émettent néanmoins le souhait d'un partage des charges maternelles et, plus largement, d'une redéfinition de l'identité féminine musulmane pour un glissement de l'objet vers le sujet<sup>36</sup>. Il s'agit de se débarrasser de l'image de la féminité traditionnelle pour acquérir une identité sociale. À la différence des premières, ces femmes voilées conçoivent le changement par l'individu et non par le groupe ou le système.

L'analyse de Nilüfer Göle de la pratique religieuse féminine et urbaine dans la Turquie contemporaine correspond également en grande partie à celle vécue par les jeunes femmes socialisées en Europe occidentale. Nous avons pu le vérifier lors de nos rencontres avec certaines sympathisantes de *Milli Görüş*, à Berlin et à Paris. Elles témoignent pour la plupart d'une volonté de prise en main de leur devenir et ne considèrent pas l'Islam de façon figée. Elles revendiquent le plus souvent une double appartenance à la fois à la société occidentale dans laquelle elles sont nées ou ont grandi et aux valeurs islamiques dont elles ont besoin dans leur positionnement identitaire. Souvenons-nous de l'expression de Nilüfer, 22 ans, rencontrée à Berlin, citée plus haut :

«Mais que je sois en Turquie ou en Allemagne, quelle est la différence ? Je suis croyante dans les deux pays !».

---

<sup>36</sup> - Pour le partage des charges maternelles, Nilüfer Göle, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, op. cit : 134 ; sur la redéfinition de l'identité, lire le chapitre sur les islamistes féministes, *ibid.* : 137-146.

Emine, jeune mère au foyer de 25 ans rencontrée à Paris en mai 1998, a grandi en région parisienne où elle est arrivée en 1978 à l'âge de 4 ans par le biais du regroupement familial. Pratiquante sans se dire rattachée à une association religieuse, elle explique :

«Mon mari et moi voulions des enfants alors j'ai arrêté mes activités à l'extérieur pour élever mon fils et ma fille. Quand j'ai rencontré mon mari, j'étais employée dans une petite entreprise mais je ne sais pas si je pourrai y retourner. Pour l'instant, les enfants sont petits et je reste avec eux jusqu'à ce qu'ils aillent à l'école puis je reprendrai peut-être des études. Ce que j'aimerais le plus, c'est étudier, à la fois pour moi et pour transmettre mon savoir.»

Fatmagül, étudiante de 24 ans rencontrée en avril 1998 à Berlin, est née en Allemagne de parents immigrés. Élevée selon des valeurs traditionnelles et pratiquante elle-même, elle s'oppose à ses parents dans le choix de son futur époux :

«Mes parents voudraient que j'épouse l'une de leurs connaissances, un ingénieur turc. Moi je leur dis 'je ne peux pas me marier tout de suite, je dois d'abord terminer mes études' mais ils disent que le temps passe. Ils aimeraient que je me marie avec un musulman et moi aussi, je ne me marierai pas avec un Allemand. Mais ils ne peuvent quand même pas me forcer à me marier tout de suite !»

Loin de constituer une opposition irréductible, ces juxtapositions et adaptations à deux systèmes de valeur et normatifs différents rendent toute la dimension de la conflictualité (affaires du foulard, incompréhension des pouvoirs publics et de la société d'accueil) et aussi de la complémentarité de l'immigration. L'Islam néo-communautaire tel que le définit Farhad Khosrokhavar est «plus ou moins ostentatoire et demande à être reconnu dans l'espace public»<sup>37</sup>. Il s'agit de légitimer sa foi comme un principe identitaire en s'affirmant tout à la fois Français(e)/Allemand(e)/etc. et musulman(e), comme les jeunes femmes qui, en Turquie, revendiquent leur double allégeance turque et musulmane.

La revendication des jeunes filles de participer aux cours et de travailler dans les services publics couverts du foulard se retrouve en immigration comme en Turquie. Cette inscription identitaire ancrée dans le religieux, opérée simultanément par une partie de la jeunesse en Turquie et en immigration, n'est cependant pas de la même nature. Dans les sociétés occidentales, l'Islam des jeunes musulmanes originaires de Turquie semble moins répondre à une inscription ethno-culturelle dans la société d'origine, qu'à la

---

<sup>37</sup> - Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, op. cit. : 61. Voir aussi Françoise Gaspard et Farhad Khosrokhavar, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, "Essais et Documents", 1995, 214 p.

construction d'une identité spécifique et légitime dans la société d'accueil<sup>38</sup>. En Turquie comme en Europe néanmoins, les jeunes femmes pratiquantes et urbanisées ne cherchent plus tant dans l'Islam la promesse d'un mode de vie collectivement égalitaire qu'un moyen d'affirmation voire d'affranchissement personnel, individuel.

Les femmes n'affrontent pas les rapports sociaux avec le même héritage spatial et temporel que les hommes car l'espace public ne fonctionne pas pareillement pour les deux sexes<sup>39</sup>. Elles n'ont ni les mêmes apprentissages ni la même mémoire des espaces. Toutefois, le travail salarié féminin est devenu un fait incontournable de l'organisation spatiale et temporelle. Pour les migrantes de Turquie et leurs filles, la scolarisation et la nécessité de travailler implique des bouleversements incontestables auxquelles elles doivent s'adapter. Ce changement des modes de vie a pour conséquence d'avoir rendu les femmes visibles (le port du voile constitue alors tout à la fois une cause et une conséquence de cette visibilité) et non plus seulement présentes. Les hommes doivent composer avec la nouvelle visibilité de leurs épouses ou de leurs filles qui, en immigration, sortent du cadre familial et de voisinage.

L'intégration sociale et économique des femmes originaires de Turquie dans les sociétés d'accueil se heurte à plusieurs réalités : l'héritage de caractères culturels spécifiques (valeurs, normes) ; une conscience nationale voire religieuse affirmée qui compromet *parfois* des relations durables ou suivies avec des individus extra-“communautaires” ; une visibilité particulière (les rues des “quartiers turcs” de Wedding ou de Kreuzberg à Berlin présentent par exemple une forte concentration de voiles fleuris de type anatolien) dont l'effet pervers est la stigmatisation. Ce sont certainement les primo-arrivantes anatoliennes qui s'insèrent le moins facilement dans les sociétés d'accueil (peu actives et parfois analphabètes, leur socialisation se fait dans la sphère intra-“communautaire”), alors que leurs filles et/ou les femmes voilées modernes tentent d'investir la scène professionnelle et cherchent à se rendre maîtresses de leur devenir.

Nous avons par ailleurs confirmé l'importance du rôle de la famille dans la gestion du mariage des enfants, dont l'aspect le plus visible est le choix des époux en Anatolie pour les jeunes issus de l'immigration et le regroupement familial de la “seconde génération”. Toutefois, la tendance est à une renégociation des places et des rôles à

---

<sup>38</sup> - Lire "Musulmanes et allemandes : choix rationnels et utilité", Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, op.cit. : 386-401. Les résultats des enquêtes de Valérie Amiraux rejoignent en partie celles que Nilüfer Göle a mené dans la Turquie urbaine contemporaine.

<sup>39</sup> - Lire Jacqueline Coutras, *Crise urbaine et espaces sexués*, Paris, Armand Colin, “Références”, 1996, 156 p.

l'intérieur de la famille comme dans le société dans son ensemble et ce, aussi bien dans les relations parents/enfants que hommes/femmes. L'immigration entraîne en ce sens un travail sur l'identité économique, sociale et culturelle des femmes. Elle ouvre des possibilités nouvelles en permettant de remanier la tradition qui n'est pas rejetée en bloc mais adaptée à la société moderne à laquelle elles aspirent.

### 2.3.2 - Les mobilisations des Kurdes : l'identité, le corps et l'exil. Pour une typologie de l'action.

Les deux principales confédérations auxquelles les migrants kurdes d'Europe font le plus volontiers allégeance sont Komkar (Fédération des associations des travailleurs du Kurdistan) et Feyka (*Federasyona Yekîtiya Kakerên Welatparêzen-çandîya Kurdistan*, Fédération des associations culturelles et des travailleurs patriotes du Kurdistan)<sup>1</sup>. Mais on rencontre également une proportion importante de Kurdes au sein d'associations aléviées comme FUAF qui tend à s'étendre au territoire européen, ou de partis politiques turcs d'extrême-gauche comme le DHKP-C.

Komkar, née en 1979 à Francfort, est aujourd'hui représentée dans huit pays européens. Son comité administratif a toujours été composé de sympathisants du TKSP (*Türkiye Kürdistanî Sosyalist Partisi*, Parti socialiste du Kurdistan de Turquie) et, depuis le milieu des années 1980, la confédération est ouvertement contrôlée par ce parti<sup>2</sup>. Feyka, née sensiblement à la même époque et présente dans dix pays d'Europe, est quant à elle la vitrine du PKK (*Partiya Karkerên Kurdistan*, Parti des Travailleurs du Kurdistan). Aussi la guerre - pas toujours froide - reste longtemps ouverte entre les sympathisants des deux organisations. En dépit d'un accord éphémère entre les différentes organisations de

---

<sup>1</sup> - Aujourd'hui, Feyka regroupe des associations sur l'ensemble du territoire européen. Leurs appellations sont diverses : ce sont tantôt des centres culturels, tantôt des associations de travailleurs. Cependant sur le territoire européen, diverses associations appartenant à Feyka partagent le même intitulé : citons le Centre d'information du Kurdistan (Paris, Cologne, Madrid, Washington, Londres, Amsterdam, Stockholm), le Bureau de l'ERNK (Vienne, Athènes, Rome, Copenhague, Helsinki, Oslo) ou encore le Comité du Kurdistan (Bruxelles, Ottawa, Nicosie, Moscou, Genève).

<sup>2</sup> - Le TKSP est créé sous ce nom en 1974 par des anciens du *Türkiye İşçi Partisi* (TİP, Parti ouvrier de Turquie), dissout en juillet 1971 à la suite du coup d'État du 12 mars. Le nouveau parti se donne pour tâche de remobiliser les ouvriers et les paysans après l'échec de la révolution des Kurdes d'Irak (la révolte de Mustafa Barzani dure de 1961 à 1975, le temps de cinq guerres entrecoupées de cessez-le-feu). Jusqu'à sa découverte par la police après le coup d'État militaire de septembre 1980, le TKSP tente d'agir dans la clandestinité. Il est alors officieusement représenté par des associations légales dont on sait cependant pertinemment qu'elles couvrent un mouvement politique : dès 1975 par une association appelée *Riya Azadî* (en kurmancî) ou *Özgürlük Yolu* (en turc), soit *Le chemin de la liberté* ; à partir de 1976, par une organisation légale de jeunesse, DHKD (*Devrimci Halk Kültür Derneği*, Association culturelle révolutionnaire du peuple), qui compte rapidement une vingtaine d'antennes rien qu'au Kurdistan turc. Leurs revues (*Riya Azadî* ou *Özgürlük Yolu*, du nom du mouvement associatif ; *Roja Welat* (Soleil de la Patrie), journal bilingue kurde-turc), éditées à Ankara par les fondateurs du parti sous couvert associatif et diffusées semi-clandestinement au Kurdistan, jouent un rôle important dans la prise de conscience du peuple kurde et la sensibilisation des forces turques d'extrême-gauche à la question kurde. Après le coup d'État de 1980, de nombreux dirigeants et militants sont arrêtés et emprisonnés mais son Secrétaire général, Kemal Burkay, parvient à s'exiler et coordonne dès lors les activités du TKSP depuis l'étranger. L'afflux des immigrés économiques mais aussi politiques suite au coup d'État du 12 septembre 1980 a permis aux militants du parti réfugiés en Europe d'intensifier leurs activités parmi la population kurde en exil, soit en créant des associations soit en en contrôlant d'autres. Ces associations sont fédérées au sein de Komkar et éditent des journaux qui sont ensuite distribués dans le monde entier (en Europe, aux États-Unis et en Australie, cf 2.2.2) et entrent clandestinement au Kurdistan.



l'extrême-gauche kurde et turque en Europe en 1982<sup>3</sup>, le TKSP et le PKK restent, au cours des années 1980, les deux grands partis kurdes rivaux, aussi bien au Kurdistan qu'en exil. Des affrontements armés ont lieu en Turquie, entre 1975 et 1980, entre les militants des deux partis. Leurs buts divergent : la «lutte de libération du Kurdistan» doit aboutir pour l'un au fédéralisme, pour l'autre à l'indépendance ou à l'autonomie. Leurs moyens sont contradictoires : l'un prône des actions strictement politiques et des méthodes pacifiques tandis que l'autre commence la lutte armée. Cependant, depuis les initiatives de cessez-le-feu du PKK et les prises de position de son président Abdullah Öcalan sur l'autonomie plutôt que l'indépendantisme, les rapports entre les deux organisations se sont adoucis, laissant place à une certaine indifférence, voire à une cohabitation pacifique (le PKK disposait d'un stand à la fête organisée par Komkar, en banlieue parisienne, pour célébrer Newroz 1997). Toutefois, la dichotomie entre les deux confédérations kurdes demeure et se retrouve en exil : Komkar, à travers la voix de Kemal Burkay (Secrétaire général du TKSP), prône l'intégration à tout prix (cf 2.2.2) alors que Feyka, à travers celle d'Abdullah Öcalan, a pu inciter ses sympathisants à accomplir des actions spectaculaires revêtant une grande visibilité (violence politique, immolations par le feu)<sup>4</sup>.

### **Les mobilisations des Kurdes en Europe**

Le problème général de l'action collective et de la mobilisation est peu posé dans la sociologie des groupes minoritaires. La définition donnée par Patrice Mann de la «mobilisation», par extension de son acception militaire initiale, désigne «toute forme de rassemblement se produisant dans ou autour d'une organisation chargée de défendre ou de promouvoir un nouvel ordre de vie»<sup>5</sup>. Les actions politiques entreprises par les sympathisants de Komkar et par ceux de Feyka sont, aussi diverses soient-elles, à ranger dans la hotte des mobilisations. Notons que la différence fondamentale entre l'univers des

---

<sup>3</sup> - BİRKOM (Organisation européenne du FKBCD, *Faşizme Kars Birlesik Direnis* : Front uni de résistance antifasciste), créée le 1er juin 1982 à Paris et rapidement dissoute (cf 2.2.2). Le TKSP et le PKK étaient tous deux signataires de la plate-forme.

<sup>4</sup> - Abdullah Öcalan a, à plusieurs reprises, en 1993 et en 1996, menacé l'Allemagne d'actions terroristes. Lors d'une conférence de presse tenue à Bar Elias, dans la plaine de la Bekaa libanaise, le 8 juin 1993, il promet une «guerre totale» contre la Turquie et les intérêts turcs, y compris en Europe. La vague d'attentats ne se fait pas attendre : le 1er juillet suivant, au même moment, des missions diplomatiques, des banques et des voyagistes turcs sont saccagés dans 29 villes d'Europe. Les premiers mois de l'année 1995 connaîtront un scénario identique et il faudra attendre l'engagement d'A. Öcalan, en novembre, de faire cesser les attentats de son mouvement, lors d'une rencontre à Damas avec Heinrich Lummer, député chrétien-démocrate. De la même façon, suite à la répression et aux vagues d'arrestations auxquelles s'est livré la police allemande à l'occasion des manifestations de Newroz 1996 organisées par le PKK (voir plus loin), A. Öcalan se déclare, dans un entretien accordé au quotidien *Die Welt* paru le 20 mai 1996, en «guerre contre l'Allemagne» et menace le pays d'attentats-suicides - avant de se rétracter et de lui offrir un «dialogue à tous les niveaux».

<sup>5</sup> - Patrice Mann, *L'action collective. Mobilisation et organisation des minorités actives*, Paris, Armand Colin, «Sociologie», 1991 : 94.

mouvements sociaux - donc, des mobilisations - et celui des groupes de pression présentée par Michel Offerlé nous semble trop rigide<sup>6</sup>. Lui accorder crédit reviendrait à laisser échapper les éléments de continuité entre ces deux catégories. En effet, un mouvement social qui dure et réussit tend à se cristalliser en groupe de pression - tout comme les diasporas ont tendance à le faire, par le lobbying notamment. À l'inverse, un groupe de pression qui sent ses interlocuteurs insuffisamment attentifs s'emploiera à mobiliser des soutiens. De la mobilisation au groupe de pression, les minorités actives disposent de tout un faisceau de moyens<sup>7</sup>. Nous proposons ici une typologie de ceux adoptés par la "diaspora" kurde en Europe, articulée par une question centrale : les modes de mobilisation et de pression des "diasporés"<sup>8</sup> kurdes sont-ils les mêmes que ceux employés en Turquie ou sont-ils recomposés en exil ? Ces mobilisations reprennent-elles des stratégies déjà éprouvées en Turquie ou les organisations kurdes envisagent-elles de nouveaux modes de pression dès lors que le terrain n'est plus le même et que les interlocuteurs se diversifient ? La fuite d'Abdullah Öcalan à Rome en novembre 1998, puis son arrestation en février 1999 à Nairobi où il demeurait à l'ambassade de Grèce, apportent de nouveaux éléments d'appréciation dans le conflit turco-kurde et surtout, dans son prolongement en Europe occidentale.

Nous avons recensé, à la fois à travers le dépouillement de journaux nationaux et régionaux et l'observation directe et empirique, une série d'actions politiques dont les acteurs sont les Kurdes de Turquie.

D'une part, l'Institut kurde de Paris<sup>9</sup> nous a laissé libre accès à une présélection d'articles émanant de 98 journaux francophones, 16 anglophones, 9 germanophones, 1 hollandais, 6 scandinaves, 11 italiens, 2 hispanophones, 9 hellénophones, 13 turcophones, 11 arabophones, 4 arméniens, 5 russophones, 1 asiatique et 1 émanant d'une ONG, ainsi qu'aux dépêches de l'AFP et de Reuter.

---

<sup>6</sup> - Michel Offerlé, "Descendre dans le rue : de la 'journée' à la 'manif'" in Pierre Favre, *La manifestation*, op. cit. : 90-122.

<sup>7</sup> - Lire notamment Johanna Siméant, *La cause des "sans-papiers". Mobilisations et répertoires d'action des étrangers en situation irrégulière. (1970-1992)*, op. cit.

<sup>8</sup> - L'expression de "diasporé" est de Bassma Kodmani-Darwish, *La diaspora palestinienne*, Paris, PUF, *Perspectives internationales*, 1997, 263 p.

<sup>9</sup> - Rappelons que l'Institut kurde de Paris a été créé en 1983, contre la volonté du PKK qui organise une contre-manifestation le jour de son inauguration à laquelle participe Jack Lang (les différents Instituts kurdes en Europe sont le plus souvent financés par les gouvernements des pays d'accueil). Il obtient le statut de Fondation en 1993 et demeure le plus important d'Europe avec une bibliothèque de plus de 4 000 ouvrages, des archives photographiques, des films, disques, cassettes audio et vidéo, un service de presse, une librairie, des cours de langue et, depuis mai 1999, un site Internet très complet : <<http://www.institutkurde.org>>.

## Presse francophone

Dépêches de l'AFP	Le Havre Presse
24 Heures	Libération
Afrique-Asie	Liberté
Alsace (L')	Liberté de l'Est
Alternances	Liberté de Morbihan
Arritti	Loire Matin
Aurore (L')	Lyon Libération
Autre journal (L')	Lyon Matin
Auvergnat de Paris (L')	Marseillaise
Avènement (L')	Midi Libre (Le)
Berry Républicain (Le)	Monde (Le)
Bien Public (Le)	Monde Diplomatique (Le)
Cahiers du Féminisme (Les)	Montagne (Le)
Canard Enchaîné (Le)	Nice Matin
Centre Presse	Nord Eclair
Charente Libre (La)	Nord Littoral
Charlie Hebdo	Nouveau Quotidien (Le)
Coopération	Nouvel Observateur (Le)
Corse-matin	Nouvelle République du Centre (La)
Courier (Le)	Ouest-France
Courier de Saone et Loire	Paris-Normandie
Courier des Yvelines (Le)	Parisien (Le)
Courier International	Parlement Européen
Croissance des jeunes nations	Perigord magazine
Croix (La)	Peuple breton (Le)
Dauphiné Libéré (Le)	Point (Le)
Dépêche de Dijon (La)	Politis - Le Citoyen
Dernières Nouvelles d'Alsace (Les)	Presse de la Manche
Echo républicain (L')	Presse Océan
Est Eclair	Progrès de Fécamp (Le)
Eveil de Haute Loire (L')	Provençal (Le)
Express (L')	Quotidien de La Réunion (Le)
Famille Chrétienté	Quotidien de Paris (Le)
Femina	Quotidien du Médecin (Le)
Figaro (Le)	République du Centre (La)
France Catholique	Revue des Caisses d'Epargne (La)
Galipote (La)	Rouge
Gazette de Lausanne (La)	Soir
Haute Marne Libérée (La)	Sud-Ouest
Hebdo (L')	Télégramme de Brest (Le)
Hommes et Libertés	Témoignage Chrétien
Humanité (L')	Temps nouveaux (Les)
Indépendant (L')	Tribune Le Progrès
Jeune Afrique	Union (L')
Journal de Genève (Le)	Var Matin
Journal de Toulouse (Le)	Vendée Matin
Journal du Dimanche (Le)	Vie ouvrière (La)
Journal Ile de La Réunion (Le)	Voix du Nord (La)
Le Havre Libre	Wallonie (La)
	Yonne Républicain (L')

**Presse anglophone**

Christian Science Monitor  
European (The)  
Financial Times (The)  
Gazette Telegraph  
Globe and Mail  
Guardian (The)  
Independent (The)  
International Herald Tribune  
Kiosk  
Lingua Franca  
Mimes  
Newsweek  
New York Times (The)  
Toronto Star  
US News & World Report  
Washington Post (The)

**Presse germanophone**

Andere Zeitung (Die)  
Basler Zeitung  
Frankfurter Allgemeine Zeitung  
Pogrom  
Spiegel (Der)  
Tageszeitung (Die)  
Wahrheit (Die)  
Welt (Die)  
Wiener Zeitung

**Presse des Pays-Bas**

Het Belang van Limburg

**Presse scandinave**

Aamulehti Ulkomaat (Finlande)  
Aftenposten (Suède)  
Aftonbladet (Finlande)  
Dagens Nyheter (Suède)  
Expressen (Suède)  
Hufvudstadsbladet (Finlande)

**Presse italienne**

Avanti !  
Corriere della Sera (Il)  
Giornale (Il)  
Liberazione  
Manifesto (Il)  
Opinione (L')  
Repubblica (La)  
Riforma  
Sicilia (La)  
Stampa (La)  
Unita (L')

**Presse hispanophone**

Mundo (El)  
País (El)

**Presse grecque**

Αντι (Anti)  
Βήμα (To) (To Vima : La Tribune)  
Ελευθεροτυπία (Eleftherotipia : Presse Libre)  
Θεσσαλονικη (Thessalonique)  
Καθημερινη (η) (I Kathimerini : Le Quotidien)  
Μακεδονια (Makedonia)  
Νεα (Τα) (Ta Néa : Les Nouvelles)  
Πρωτη (Η) (Proti : Première)  
Ριζοσπαστης (Rizospastis : Radical, organe officiel du KKE)

**Presse turque**

Cumhuriyet  
Devam  
Günaydin  
Gündem  
Hürriyet  
Milliyet  
Nokta  
Radikal  
Tempo  
Tercüman  
Turkish Daily News  
Türkiye  
Yeni Gündem

**Presse arabophone**

Al-Anba  
Al Hayat  
Al Majalla  
Al-Moharer  
Al-Qabas  
Al-Zewayya  
An Nahar  
Asharq Al-Awsat  
As-Safeer  
Assafir  
Sawt Al-Kuwait

**Presse arménienne**

France-Arménie  
Gamk  
Lettre de l'UGAB (La)  
Sakartvêlos Respùblika

**Presse russophone**

Izvestia (Les)  
Moskovskie Novosti  
Pravda  
Svobodnaya Grúziya  
Veçernî Tbilîsî

**Presse asiatique**

Asahi Journal (Japon)

**ONG**

Helsinki Watch

Ces articles couvrent la période juillet 1983 - août 1998 et nous ont permis de recenser la plupart des actions socio-politiques dont les migrants kurdes sont les acteurs. Les événements de la fin de l'année 1998 consécutifs à l'arrivée d'Abdullah Öcalan à Moscou puis à Rome ont été recensés par notre propre dossier de presse, contenant principalement des articles du *Monde*, de *Libération* et des informations de l'Institut kurde de Paris et du PKK.

D'autre part, outre de multiples rencontres avec des militants et des dirigeants dans les locaux associatifs, nous avons assisté à plusieurs fêtes organisées par Komkar (Newroz à La Plaine-Saint-Denis le 30.03.96 ; Newroz à Montreuil le 16.03.97 ; Newroz à Köln en mars 1998) et Feyka (convoi de manifestants Paris-Dortmund en 03.96 ; fête de Newroz à Évry le 20.04.96 ; les 20 ans du PKK à Évry en 11.98 ; manifestation en faveur d'Abdullah Öcalan à Paris le 20.02.99). Ces événements ont été l'occasion de mesurer l'importance, l'impact et la capacité de mobilisation des organisations kurdes. Nous y avons rencontré des sympathisants que nous n'aurions pas eu l'occasion de voir par ailleurs, ainsi que des militants déjà connus dans d'autres circonstances.

Les Kurdes ne sont pas majoritairement impliqués dans l'ensemble des actions à caractère politique. Le «paradoxe de l'action collective» élaboré par Mancur Olson<sup>10</sup>, selon lequel une collectivité qui a un intérêt commun manifeste ne participe pas nécessairement à une action collective - les membres de la collectivité pouvant choisir de ne rien faire pour le promouvoir ou le défendre - est ici vérifié. L'activité d'un groupe varie notamment en fonction de ses propres "ressources", qui permettent ou non sa mobilisation<sup>11</sup>. Il apparaît dans un sens que les groupes sont mobilisés par des individus, des entrepreneurs, détenteurs d'un fort capital socio-culturel et d'un habitus, au sens bourdieusien du terme<sup>12</sup>. Nous ne saurions néanmoins nous satisfaire d'une explication

---

<sup>10</sup> - Mancur Olson, *Logique de l'action collective*, Paris, PUF, 1978 (1966), 256 p.

<sup>11</sup> - Voir la théorie de la mobilisation des ressources. Rappelons brièvement que cette théorie émerge dans les années 1970 grâce aux apports fondateurs de Mancur Olson, d'Anthony Oberschall et de Charles Tilly notamment. Il ne s'agit plus de se demander pourquoi les groupes d'intérêt se mobilisent mais comment se déclenche, se développe, réussit ou échoue la mobilisation. Les groupes n'apparaissent jamais comme des données mais comme des construits sociaux. La question centrale est de comprendre ce qui fait qu'un groupe se constitue, tandis que d'autres groupes potentiels n'accèdent pas à une existence mobilisée. Pour plus de détails, lire Érik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, "Repères", 1996 : 52-65 et Ted Gurr & Barbara Harff, *Ethnic Conflict in World Politics*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1994 : 78 et suivantes.

<sup>12</sup> - Daniel Gaxie a distingué une hiérarchie dans l'intérêt et la compétence, allant de la connaissance phénoménologique (familiarité avec les acteurs, les enjeux et les savoirs politiques) à la capacité à opérer une construction politique de l'espace politique (maîtrise des schèmes de classification et d'évaluation, compréhension de l'idéologie) : Daniel Gaxie, *Le cens caché. Inégalités culturelles et ségrégation politique*, Paris, Seuil, "Sociologie politique", 1978, 269 p. Pierre Bourdieu reprendra cette idée en rappelant que la concentration du capital politique entre les mains d'un petit nombre est d'autant moins contrariée que les profanes sont «plus complètement dépossédés des instruments matériels et culturels nécessaires à la participation active de la politique», à savoir le temps libre et le capital culturel. L'habitus

prisonnière de la vision d'une suprématie des détenteurs d'un tel capital sur la volonté d'action des individus. L'une des conditions de la mobilisation est la préexistence de conditions sociales, politiques et historiques, qui permettent à des organisateurs de devenir représentants, militants ou porte-parole. Nous le soulignons dans l'introduction en évoquant notamment la théorie des jeux de Norbert Élias<sup>13</sup>. Plus largement, l'appartenance à un groupe social et la constitution même des groupes se fait historiquement.

Par ailleurs, la presse ne rendant compte que des actions organisées les plus spectaculaires et les plus visibles, nous étions pour la plupart du temps en présence d'actions dont les auteurs sont des militants ou des sympathisants du PKK. Aussi, vu le faible nombre des comptes-rendus d'actions de Komkar, nous avons décidé de n'établir des tableaux descriptifs que pour les actions des associations sous la tutelle du PKK. Les mobilisations émanant des sympathisants de Komkar seront uniquement évoquées dans les commentaires qui accompagneront ces tableaux. Enfin, nous devons garder en mémoire que les actions politiques recensées ci-après ne prétendent pas à un caractère exhaustif : il s'agit de celles dont la visibilité est la plus exacerbée. Les pourcentages établis par nos soins ne doivent donc être compris qu'à titre indicatif, valables uniquement pour les actions les plus visibles.

Les mouvements sociaux peuvent, pour s'exprimer, utiliser les «arènes sociales» institutionnalisées<sup>14</sup> que sont les médias, les tribunaux, les élections, les conseils municipaux. Les Kurdes ne se privent pas de ces moyens lorsque ceux-ci sont à leur portée ; ils se servent des médias, de la Cour européenne des droits de l'homme (3.1.2) et, en Allemagne, sont élus députés ou responsables de parti (2.3.3). Mais les groupes protestataires sont aussi producteurs d'une arène spécifique : celle des conflits sociaux à travers les grèves, les manifestations, les boycotts, etc. Si la diaspora kurde en formation (3.2.2) n'est pas aussi puissante économiquement que les diasporas juive et grecque, les mouvements proches du PKK en Europe ont au moins essayé de forcer, par des actions violentes, les États européens et leurs ressortissants au boycott commercial et touristique de la Turquie. Les manifestations et, dans une moindre mesure, les grèves de la faim, font aussi partie du répertoire courant du militantisme kurde en exil, aux côtés d'autres moyens de revendication, plus insolites et plus violents, comme les attentats et les immolations par le feu. Nous avons classifié les modes de revendication en trois types, selon le degré

---

du professionnel suppose en effet un entraînement spécial caractérisé par l'apprentissage nécessaire à l'acquisition d'un corpus de savoirs spécifiques (théories, problématiques, concepts, traditions historiques, données économiques, maîtrise d'un certain langage...). Voir notamment Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1991, 243 p.

<sup>13</sup> - Norbert Élias, *La société des individus*, Paris, Fayard, 1994 : 83-122.

<sup>14</sup> - Érik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, op. cit. : 18.

d'investissement, voire d'abnégation des acteurs. D'une part, les actions collectives "traditionnelles" qui demandent un faible investissement personnel relatif, puis les actions violentes et, enfin, les actions donnant lieu à des atteintes corporelles pour leurs acteurs.

### **Des actions collectives "traditionnelles" : les manifestations**

La prise en compte de la manifestation en tant qu'acte politique est récente dans les sciences sociales. Mises à part quelques études ponctuelles et isolées comme l'ouvrage précurseur d'Amitai Etzioni *Demonstration Democracy*<sup>15</sup> qui souligne l'importance grandissante de la protestation dans les pays démocratiques, Pierre Favre est l'un des premiers à éditer, en 1990, un ouvrage collectif qui constitue une étude socio-politique systématique des manifestations, envisagées comme un acte citoyen. Olivier Fillieule poursuit et approfondit l'analyse de ce type d'action collective qu'est la manifestation, la définissant comme «un événement pendant lequel un acteur non-gouvernemental occupe un espace public (immeubles, rues) dans le but d'exprimer une revendication politique, d'en tirer des bénéfices ou de célébrer quelque chose»<sup>16</sup>.

Or la pratique de la manifestation témoigne d'une longue tradition, en France et en Grande-Bretagne notamment. Même si son emploi, en matière politique, est relativement récent, le mot et la pratique de la manifestation sont plus anciens. Utilisé au début des années 1830 par les journaux à propos d'événements contemporains - principalement britanniques - le mot ne fera partie du vocabulaire des journalistes et des hommes politiques qu'à la veille de la révolution de Février 1848 en France, supplantant celui de "journée". Si Charles Tilly conclue au rôle central de ces années dans la mise en place d'un nouveau «répertoire d'action collective» et à une «modernisation de la protestation», c'est surtout la vision que l'État porte sur les manifestations qui change<sup>17</sup>. La perception des comportements populaires évolue à mesure de l'apprentissage de la République en France et, plus généralement, de la démocratie dans le monde. Aujourd'hui, dans l'ensemble des pays occidentaux, la manifestation est ressentie comme un droit primordial dont la légitimité ne saurait être contestée. Dans les pays non démocratiques ou autoritaires, la manifestation apparaît comme l'un des moyens ultimes - et souvent violent - de clamer des revendications essentielles à la face du pouvoir.

---

<sup>15</sup> - Amitai Etzioni, *Demonstration Democracy*, New York, Gordon & Breach, 1970.

<sup>16</sup> - Olivier Fillieule and Fabien Jobard, *The Policing of Mass Demonstration in Contemporary Democracies. The Policing of Protest in France : Towards a Model of Protest Policing*, Florence, European University Institute, EUI Working Papers, RSC n°97/4, 1997 : 1. Lire aussi Olivier Fillieule, *Sociologie de la protestation. Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*, Paris, L'Harmattan, "Dossiers Sciences Humaines et Sociales", 1993, 287 p ; *Contribution à une théorie compréhensive de la manifestation. Les formes et les déterminants de l'action manifestante dans la France des années quatre-vingts*, Paris, Institut d'Études politiques, Thèse de doctorat, décembre 1994, 866 p.

<sup>17</sup> - Pierre Favre, *La manifestation*, op. cit. : 71-73.

Dans ce paysage, la Turquie semble se situer dans une position intermédiaire. Bien qu'ayant opéré sa transition vers le pluralisme à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, l'influence de l'Armée est telle que l'on ne peut toujours pas qualifier le pays de démocratique. Il s'agit plutôt d'une démocratie encadrée dans laquelle le débat démocratique est limité à un certain nombre de sujets<sup>18</sup>. Si la presse et l'opposition peuvent aujourd'hui dénoncer la corruption des gouvernements successifs voire leur collusion avec la mafia (dont l'affaire de Susurluk<sup>19</sup> a été le révélateur), certaines questions restent taboues - dont bien évidemment et, en dépit de quelques rares exceptions, celle des Kurdes. De la même façon, les manifestations de rue ne sont pas une pratique courante. Si la "société civile" turque, comme la nomme un certain nombre d'intellectuels (lire le débat dans notre introduction), semble vouloir créer un précédent en organisant pendant plusieurs mois, à partir du 1er février 1997, la «minute d'obscurité pour une lumière permanente» suivie d'importantes manifestations comme celle d'Ankara en mars 1997, le pouvoir central choisit toujours la répression, provoquant de nombreuses arrestations voire de sanglants affrontements ou des exécutions extrajudiciaires (un mort lors de la "minute d'obscurité" à Antalya, en février 1997 ; de nombreuses victimes lors des célébrations de Newroz). Les Kurdes sont les victimes les plus fréquentes de cette répression. Bien que la fête de Newroz soit, depuis 1996, assimilée par l'État turc à une vieille tradition turque<sup>20</sup>, les manifestations kurdes ne sont guère envisageables.

En exil en revanche, les Kurdes semblent se sentir à l'abri de la répression. La manifestation est le moyen de revendication auquel la diaspora kurde fait le plus fréquemment appel. Si l'on s'en tient à la définition de Pierre Favre, une manifestation est «un déplacement collectif organisé sur la voie publique aux fins de produire un effet

---

<sup>18</sup> - Plusieurs intellectuels confirment, lors de la réunion d'un groupe de travail sur l'arrestation d'Abdullah Öcalan, à Paris I le 26 mars 1999. Pour Kendal Nezan, Président de l'Institut kurde de Paris, «Le système étatique turc est un théâtre d'ombres. L'État turc est construit sur le même modèle que le système soviétique. La boîte à outils est la même, même si l'idéologie est différente», puis il pose la question du totalitarisme en se référant à Hannah Arendt (*Les origines du totalitarisme. Le système totalitaire*, Paris, Points Seuil, 1998 (1972), 313 p.). Ahmet İnsel, vice-Président de l'Université Paris I et professeur d'économie, lui répond : «L'État turc n'est pas un État totalitaire au sens classique du terme. Il est autoritaire de manière permanente. Ensuite, il y a des basculements (ce qui est autorisé ou interdit suit des cycles)».

<sup>19</sup> - Rappelons que l'accident de voiture de Susurluk (que nous avons déjà évoqué ailleurs) a révélé les relations souvent très étroites entre les éléments conservateurs et nationalistes au pouvoir en Turquie. On découvrit dans le véhicule accidenté un député kurde appartenant au DYP (Parti de la Juste Voie, de Tansu Çiller) - lequel avait aussi constitué une armée privée pour lutter contre le PKK - aux côtés d'un ancien chef de police et d'un membre des Loups Gris également accusé de collusion avec la mafia et de trafic de drogue, et qui plus est sous le coup d'un mandat d'arrêt international diffusé par Interpol. Le coffre du véhicule était bourré d'armes et de faux papiers.

<sup>20</sup> - Jusqu'au milieu des années 1990, les célébrations de Newroz se soldaient chaque année en Turquie par des accrochages voire des affrontements entre la population kurde et les forces de sécurité, comme en 1992, à Cizre, lorsque plus de cent manifestants avaient trouvé la mort. Cependant, depuis 1996, l'État turc s'approprié ce jour comme le symbole d'une vieille tradition turque : cf 1.1.2.



politique par l'expression pacifique d'une opinion ou d'une revendication»<sup>21</sup>. Pourtant, la manifestation n'est pas toujours, en Europe et plus particulièrement en Allemagne dans le cas qui nous intéresse, un moyen pacifique d'expression revendicative. Il n'est qu'à observer les moyens déployés par l'Allemagne face aux démonstrations de rue des organisations affiliées au PKK (barrages routiers et autoroutiers, déploiement d'hélicoptères transportant des forces de l'ordre, milliers d'arrestations suivies d'expulsions du territoire) pour voir qu'une démocratie aux prises avec une mise en cause de sa sécurité intérieure et de ses alliances commerciales remet en vigueur les moyens les plus rudes - tout en restant certes dans les limites démocratiques - de dispersion des démonstrations de masse. L'action de la police qui, selon Max Weber, apparaît comme un instrument armé du pouvoir politique, est en effet significative de la politique gouvernementale.

Nous avons suivi, à l'occasion de la fête du Nouvel An kurde dans le courant du mois de mars 1996, un convoi de cars remplis de militants du PKK de Paris à Dortmund (Allemagne), où devait se réunir une manifestation européenne organisée par le parti d'Öcalan. Partis de la place de la République, nous retrouvons au poste-frontière allemand d'autres cars de militants en provenance de Belgique et des Pays-Bas. Les autorités allemandes n'ont pas donné l'autorisation du passage du convoi et, après quelques négociations, l'ensemble des militants de la vingtaine de cars descend sur la chaussée pour entamer une marche sur l'autoroute. Ahmet Kiraz, responsable du Centre d'Information du Kurdistan à Paris (vitrine du PKK), nous confirme :

«Nous avons l'habitude de ce genre de situation. Nous organisons des manifestations européennes tous les trois mois environ en Allemagne et les cars ont toujours des problèmes pour passer la frontière. Le mieux est de passer avec une voiture particulière. En car, ils nous arrêtent souvent mais nous commençons à marcher sur l'autoroute à chaque fois, comme aujourd'hui, et après, ils nous laissent passer.»

Après deux kilomètres environ pourtant, plusieurs hélicoptères apparaissent, survolant les manifestants avant de débarquer dans les champs bordant l'autoroute des troupes de maintien de l'ordre destinées à rejoindre celles déjà arrivées par la route. Précisons qu'en Allemagne, la police est toujours considérée comme une propriété souveraine des *Länder* et non du gouvernement fédéral. Toutefois, une exception demeure concernant la *Bundesgrenzschutz*, la police des frontières (ainsi que le *Bundeskriminalamt*, le département central des enquêtes criminelles), qui dépend du ministère de l'Intérieur. Dans le cas que nous décrivons, les deux types de forces de police étaient présentes. Leur mise en scène, particulièrement impressionnante, rappelle le

---

<sup>21</sup> - Pierre Favre, *La manifestation*, op. cit. : 15.

principe de «ritualisation de l'agression» évoqué par Olivier Fillieule<sup>22</sup>. Face à elles, les manifestants répondent par un sit-in puis une nouvelle marche, et les forces de l'ordre déclenchent une première charge à l'issue de laquelle 9 militants seront interpellés. La journée et la nuit suivante ne seront qu'alternatives de provocations, d'arrestations et de demandes de libérations, le mot d'ordre étant que les cars ne rebrousseront pas chemin tant que tous les militants ne seront pas relâchés. L'équipée se soldera par plusieurs blessés dont deux graves dans les rangs du PKK. De retour à Paris, nous apprenons de source journalistique indépendante qu'à l'issue de la manifestation à Dortmund, plus d'un millier de sympathisants du PKK se sont retrouvés en garde-à-vue.

L'étude menée par Martin Winter sur la philosophie et les pratiques policières en République fédérale d'Allemagne semble aller dans le sens de nos observations ponctuelles. L'auteur analyse, dans le cadre des manifestations de protestation, «une extension de la tolérance policière envers les formes non conventionnelles de protestation»<sup>23</sup>. Cette nouvelle ligne de conduite obéit au principe de la *Neue Linie* adoptée par la Cour constitutionnelle fédérale sur la protection du droit de manifester<sup>24</sup>. Le discours de la police allemande est désormais concentré sur les auteurs de troubles et de violences, et les militants activistes deviennent la base de la construction d'une certaine conception de l'ennemi politique pour les chefs de la police. En outre, les frontières sont parfois floues entre le rassemblement ou l'occupation de locaux - qui est statique - la manifestation - qui implique un déplacement d'un point à un autre - et l'émeute : un rassemblement peut devenir une manifestation qui peut à son tour tourner à l'émeute ; c'est ce qui se passe lorsque les forces de l'ordre allemandes refusent l'entrée sur leur territoire aux militants pro-PKKistes venus manifester en Allemagne depuis la Belgique, la France, les Pays-Bas ou le Danemark.

La typologie que nous avons adoptée cependant, tend à différencier les formes de manifestations en tenant compte de leur caractère initial (tableau 1). En dépit de leur relativement faible «savoir manifestant» ou «mémoire manifestante» (la manifestation n'étant pas, nous l'avons vu, une pratique courante en Turquie), les Kurdes se sont rapidement approprié les moyens les plus courants de revendication en Europe. La

---

<sup>22</sup> - Pour preuve l'aveu d'un officier supérieur de la police française : «La façon dont nous intervenons, la façon dont nous adoptons une position, la façon dont, disons, nous jouons notre propre théâtre, est très importante.», interview de Olivier Fillieule et Fabien Jobard, *The Policing of Mass Demonstration in Contemporary Democracies. The Policing of Protest in France : Towards a Model of Protest Policing*, op. cit. : 20.

<sup>23</sup> - Martin Winter, *The Policing of Mass Demonstration in Contemporary Democracies. Police Philosophy and Protest Policing in the Federal Republic of Germany, 1960-1990*, Florence, European University Institute, EUI Working Papers, RSC n°97/9, 1997 : 7.

<sup>24</sup> - Cette évolution résulte de ce que Martin Winter nomme la 4<sup>e</sup> et dernière phase (1979-1990) du débat interne des forces de police entre 1960 et 1990. Elle naît selon lui en 1979 et se développe particulièrement vers 1980-82 en réaction aux manifestations de la jeunesse (squat, nucléaire, paix), au

majorité des moyens de revendication du PKK dans les pays occidentaux et la quasi totalité de ceux de Komkar est en effet la manifestation de rue. Celle-ci est aussi bien locale que nationale voire transnationale - tous les trois mois environ, militants et sympathisants du PKK en Europe se retrouvent en Allemagne. Toutefois, si les défilés de rue représentent la part la plus importante de l'ensemble des manifestations, l'occupation de locaux, phénomène globalement peu fréquent en Europe (mis à part dans les années 1970), constitue un important procédé revendicatif pour les PKKistes. Les blocages d'autoroutes et de postes-frontières correspondent quant à eux à une stratégie détournée puisqu'ils sont la conséquence de l'interdiction par les autorités allemandes des rassemblements réguliers des Kurdes d'Europe sur leur territoire.

***Principales manifestations en Europe des organisations affiliées au PKK recensées dans la presse (1984-1998)\****

***Tableau 1 : Par type d'action***

Manifestations de rue	90	58,4 %
Occupation de locaux	50	32,5 %
Blocages d'autoroutes et de postes-frontières	12	7,8 %
Marches	2	1,3 %
Total	154	100 %

***Tableau 2 : Par type de revendication***

Situation au Kurdistan	53	34,4 %
Situation des Kurdes en Europe (déboutés, procès, arrestations)	51	33,1 %
Fête de Newroz	28	18,2 %
Pression sur les gouvernements et les institutions européennes	14	9,1 %
Soutien aux grévistes de la faim dans les prisons turques	8	5,2 %
Total	154	100 %

\* Ces données ne tiennent pas compte des manifestations et *sit-in* des sympathisants et militants du PKK suite à l'arrivée d'Abdullah Öcalan à Rome.  
Voir nos tableaux plus détaillés en annexe.

---

mouvement alternatif et, plus généralement, au récent phénomène des *Bürgerinitiativen* (groupes d'action civique).

Si l'on observe le tableau 2, on s'aperçoit que les manifestations ont toujours pour objet de soutenir la cause kurde ou de revendiquer la "kurdicité" (*kurdayetî*). Les procès et les arrestations contre lesquels les sympathisants du PKK protestent sont dans la grande majorité des cas la conséquence de leur appartenance à ce parti et/ou de leur participation à des manifestations interdites ou à des actions violentes (tableaux 3 et 4) visant à soutenir la cause kurde. Les revendications concernant la situation au Kurdistan et la pression sur les institutions européennes concourent au même but, tandis que les fêtes de Newroz comprennent en plus une dimension identitaire évidente. Notons la double dimension des célébrations de Newroz et ce, aussi bien pour Feyka que pour Komkar : d'une part, les manifestations de rue destinées au public extérieur (autochtones, médias...) et d'autre part, les manifestations en salle destinées à un public quasi exclusivement kurde même si des hommes politiques européens sont invités à y manifester leur soutien. Enfin, les manifestations en solidarité avec les grévistes de la faim dans les prisons en Turquie représentent des actions ponctuelles mais elles sont souvent menées en commun avec des sympathisants de gauche turcs.

Outre des manifestations de rue, Komkar et Feyka organisent régulièrement des fêtes pouvant réunir plusieurs milliers de personnes dans des salles municipales. En 1983 déjà, les associations représentant le PKK à Paris rassemblaient plus de 2 000 personnes<sup>25</sup>. En 1996, la salle des fêtes d'Évry, au sud de la région parisienne, accueillait environ 3 000 sympathisants du PKK pour une fête alternant les discours politiques, les chanteurs, les pièces théâtrales mettant en scène des situations carcérales : nous avons notamment assisté à un monologue déclamé par un prisonnier kurde dans une geôle turque ; à la fin de son discours, il allume une flamme grâce à laquelle huit femmes kurdes, de l'autre côté des barreaux, éclairent leurs flambeaux. Les messages d'espoir comme celui-ci sont omniprésents lors de ces cérémonies. Les chanteurs, habillés en costume traditionnel, s'expriment en kurmanci ; plusieurs enfants viennent leur apporter des bouquets de fleurs. Ces chanteurs sont pour la plupart des réfugiés kurdes qui, inscrits dans une mouvance politique, opèrent des tournées en Europe lors de cérémonies ou de fêtes traditionnelles (le plus connu étant Şivan Perwer)<sup>26</sup>. La publicité revêt un

---

<sup>25</sup> - Christiane More, *Les Kurdes aujourd'hui. Mouvement national et partis politiques*, Paris, L'Harmattan, 1984 : 233. L'un des phénomènes marquants des fêtes du PKK est l'importance du service d'ordre, que nous avons pu constater à chacune de nos enquêtes. Pour le Newroz 1996, des partisans, drapés dans un drapeau du Kurdistan, sont postés à chaque feu rouge dès la sortie de l'autoroute qui mène à l'Agora d'Évry. À l'intérieur de la salle des fêtes, le service d'ordre est omniprésent et strict : fouille à l'entrée, interdiction absolue de s'approcher de la scène. Un tel souci d'encadrement n'existe pas dans les fêtes organisées par Komkar et, par ailleurs, reflète la stricte hiérarchisation du PKK.

<sup>26</sup> - Un parallèle peut être fait entre les fêtes organisées en salle par Feyka et celles organisées par les Tigres tamouls en exil. Nous avons pu, dans le cadre d'une enquête comparative, nous rendre à plusieurs événements majeurs réunissant les sympathisants du PKK (Newroz, fête-anniversaire, en 1996-98) ou ceux des Tigres (Nouvel An, fête des femmes, en 1997-98) et il ressort plusieurs points communs dont les

caractère essentiel et offre aux acteurs extérieurs une place de choix. Le premier rang est réservé aux représentants politiques et associatifs du pays d'accueil ainsi qu'à des journalistes et chercheurs qui sont invités à prendre la parole (lors de Newroz 1996 à Évry, les représentants du MRAP, de Radical - ex-MRG et nouveau Parti radical socialiste - et les communistes révolutionnaires internationalistes ont exprimé des messages de sympathie à la lutte kurde devant un public attentif).

Les fêtes de Komkar sont globalement moins spectaculaires que celles de Feyka, sauf dans certaines villes d'Allemagne. Les fêtes organisées à l'occasion de Newroz auxquelles nous avons pu assister en région parisienne (à La Plaine-Saint-Denis le 30.03.96, à Montreuil le 16.03.97) ne parviennent à rassembler que quelques centaines de sympathisants, alors que celle de Cologne en mars 1998 réunissait plusieurs milliers de participants.

Un aparté doit être fait pour traiter du cas particulier des événements survenus parmi les migrants kurdes d'Europe à la suite de l'arrivée d'Abdullah Öcalan à Rome, le 12 novembre 1998. Nous n'avons pas cru judicieux de recenser les nombreuses manifestations de solidarités engagées dans la plupart des pays d'Europe de l'Ouest et de l'Est et au Moyen-Orient dans les tableaux 1 et 2, pour plusieurs raisons. Tout d'abord, leur nombre très élevé et leur périodicité très dense auraient déséquilibré les statistiques relevées lors des quinze dernières années. D'autre part, toutes visaient au même but : la non-extradition du leader kurde vers la Turquie et son accueil en Italie ou dans un autre pays d'Europe en tant que réfugié politique. Dans leur ensemble, les Kurdes sympathisants du PKK manifestent sans relâche depuis l'arrivée d'Öcalan sur le territoire italien. Comme lors des manifestations transnationales à destination de l'Allemagne, des autocars sont affrétés par le PKK pour transporter les manifestants vers Rome. De violentes contre-manifestations ont été organisées par les militants des Loups Gris, incités par les représentations consulaires turques, dont certaines se sont soldées par le saccage et l'incendie de locaux associatifs kurdes comme ce fut le cas le 17 novembre 1998 à Bruxelles.

La diaspora kurde s'est donc nourrie de la tradition manifestante des pays d'Europe occidentale mais elle a aussi développé des types d'action relativement insolites comme les occupations de locaux (sièges de journaux et de partis politiques, sites touristiques). L'importation de modes de manifestation est inexistante, au même titre que la violence qui s'y exprime sur le territoire d'origine. La diaspora kurde fait preuve, dans

---

plus évidents sont le déroulement de la fête elle-même (danses, chants, discours politiques, pièces de théâtre sur le thème de la prison ou de la torture), la géographie de la fête (le PKK et les Tigres louent

le cadre des actions collectives "traditionnelles", d'une double adaptation : d'une part à de nouveaux espaces - politiques, à travers le jeu démocratique ; et géographiques, par l'inscription dans le transnational - et d'autre part, à de nouvelles méthodes de revendication.

### **Les actions violentes des Kurdes**

Le PKK utilise-t-il la violence terroriste ou la violence politique ? Les entreprises dites terroristes dans leur ensemble ont toutes en commun de s'opposer violemment à l'État. Leur identité et celle du groupe qu'elles disent représenter est construite et réaffirmée en faisant de l'État leur cible privilégiée. L'acte terroriste en effet conteste le monopole étatique de la violence physique légitime. On assiste alors à la fin du régime hobbesien selon lequel l'État assure la sécurité de ses ressortissants. À ce titre, les nouvelles formes de violence réintroduisent l'espace privé - en tant que support de leurs actions - sur la scène politique. Pour Bertrand Badie<sup>27</sup>, les États occidentaux particulièrement ne peuvent être défiés dans leur fonction sécuritaire que par le terrorisme. L'État est selon lui la principale victime du terrorisme en tant qu'institution : l'acte terroriste conteste le monopole étatique de la violence physique légitime. Il est aussi une atteinte à la souveraineté en ce sens qu'il cherche à diminuer l'obéissance civile en montrant l'incapacité de l'État à assurer la sécurité des citoyens. Le groupe terroriste contrecarre le jeu politique en décidant du moment de l'acte et donc de son influence sur la vie politique. Si l'on s'en tient à cette définition, le PKK utilise, parfois, la violence terroriste face à l'État turc, jamais face aux États occidentaux.

Cependant, nous devons être vigilante quant à l'utilisation même de la notion de terrorisme, qui tend largement à légitimer le discours contemporain sur la sécurité intérieure. Didier Bigo, dans son étude sur les liens entre États européens, thématique sécuritaire et police, rappelle l'ambiguïté de l'emploi des termes terroriste/terrorisme :

«Le terrorisme est une labellisation administrative lestée d'un poids judiciaire lorsqu'elle apparaît comme incrimination dans les différents codes pénaux. Elle n'est pas pour autant opératoire pour rendre compte de la violence d'organisations clandestines frappant des États dans l'espace européen. En effet, la terminologie de terrorisme englobe des actes aux définitions extrêmement différentes selon les contextes sociaux et politiques où ils se produisent. [...] Il est vain de chercher une définition objective du terrorisme par les pratiques de violence (attentats...) ou par les motivations des acteurs (révolutionnaires, nationalistes...), car c'est méconnaître justement le rôle de l'arme symbolique de la dénomination et sa force en termes d'accusation.»<sup>28</sup>

---

parfois les mêmes salles, notamment à La Plaine-Saint-Denis, près de Paris) et les participants (personnalités politiques, stands dans le hall vendant livres et méthodes de langue).

<sup>27</sup> - Bertrand Badie, "Terrorisme et État", *Études polémologiques*, n°49, janvier 1989 : 7-19.

<sup>28</sup> - Didier Bigo, *Polices en réseaux. L'expérience européenne*, Paris, Presses de Sciences-Po, 1996 : 266-268.

La recherche des raisons des attentats doit être privilégiée : ces actions sont basées sur des relations entre violence, politique et expression des rapports de force que, dans le cas turc, nous avons déjà décrites (1.1). En l'occurrence, la violence kurde (comme la violence des mouvements d'extrême gauche en Turquie) s'apparente dans les faits plutôt à une violence politique. Ce passage à la violence politique est dû à un effet de désespoir, à un effet de blocage, notamment en cas de conflit durable sans solution possible sur le terrain ou, pour les migrants, sur le territoire d'origine.

À l'inverse des manifestations, les actions violentes constituent des moyens de pression relativement peu utilisés dans les systèmes démocratiques, sinon par des groupes extrémistes et/ou allogènes. Parmi les Kurdes, seuls ceux d'obédience PKKiste utilisent, sporadiquement, ce moyen revendicatif. À ce titre, il est intéressant de faire un parallèle avec les actions terroristes perpétrées par les groupes armés arméniens, notamment l'ASALA (Armée secrète de libération arménienne) et la NRA (Nouvelle Résistance Arménienne) (3.2.2). Les activistes arméniens ont utilisé, entre 1979 et 1983, les mêmes cibles (diplomates et compagnies de tourisme) et les mêmes stratégies (prises d'otages, attaques contre des intérêts turcs et européens) que les Kurdes du PKK (tableaux 3 et 4)<sup>29</sup>. Toutefois, en dépit de moyens, de logistique et d'intérêts communs, il ne semble y avoir eu aucun effet de symbiose entre les mouvements kurde et arménien. Par ailleurs, le terrorisme arménien a utilisé un échantillon de procédés plus restreint mais aussi plus meurtrier que celui des Kurdes du PKK. Les attaques de ces derniers ne se sont soldées par aucune victime dans le camp des otages alors que le bilan des actions terroristes arméniennes est de 13 morts. En revanche, l'effet de symbiose semble avoir été opérant entre une minorité de Kurdes et d'Alévis après qu'un certain nombre d'attaques et d'incendies criminels aient été revendiqués par ces derniers en Allemagne, en réponse aux événements survenus à Gaziosmanpaşa, dans la banlieue d'Istanbul, en 1995 et à Sivas en 1993<sup>30</sup>. Cette symbiose est d'autant plus possible que l'allégeance simultanée à ces deux identités n'est pas antinomique.

---

<sup>29</sup> - Les groupes armés arméniens passent à l'action sur le territoire français en s'en prenant le plus souvent aux intérêts turcs - Turquie à laquelle ils reprochent de ne pas reconnaître le génocide arménien perpétré par les troupes ottomanes et une partie de la population de Turquie (Kurdes y compris) en 1915.

<sup>30</sup> - L'émergence de la revendication identitaire alévie dans les années 1990 en Europe a parfois pu aboutir à une radicalisation des acteurs, comme le montre l'exemple de l'*Alevi Gençliği* (Jeunesse alévie), l'organisation de jeunesse du puissant AAKM à Berlin. Dans le courant du mois de juillet 1996, les militants de l'*Alevi Gençliği* couvrent les murs du quartier de Kreuzberg de posters commémorant le massacre de Sivas en 1993. Cette initiative est voulue et vécue comme un défi aux résidents turcs de Kreuzberg qui ne sont pas Alévis et aboutit à un durcissement des positions identitaires et/ou politiques de part et d'autre de la population migrante de Turquie. Plusieurs affrontements ont lieu après l'affichage et l'AAKM n'hésite plus à user de la violence contre ses opposants.

Cependant, une particularité rappelle le caractère ambigu et multiple de l'identité de ces jeunes alévis de Turquie. Les posters ont été écrits en «Kanak Sprak» (*Kanacken Sprache*), langage parlé et même écrit par

*Attentats attribués aux organisations affiliées au PKK recensés dans la presse (1986-1998)\**

**Tableau 3 : Cibles**

Intérêts turcs	95	95 %
Intérêts européens	5	5 %
Total	100	100 %

**Tableau 4 : Moyens**

Cocktails molotov	15	15,8 %
Prises d'otages	7	7,4 %
Bombe	1	1 %
Divers**	72	75,8 %
Total	95	100 %

\* Voir nos tableaux plus détaillés en annexe.

\*\* Cette rubrique regroupe notamment les attaques à main armée (armes blanches et armes à feu) et les incendies criminels.

Comme pour les manifestations, la publicité est la principale fonction des actes de violence politique. Le côté spectaculaire et médiatique rend plus étroite la marge de manœuvre de l'État ou des États qui doi(ven)t gérer le conflit. La Turquie d'une part, est placée sous les feux des droits de l'homme et ses représentants en Europe doivent respecter les règles du jeu démocratique (cf l'amorce de crise diplomatique entre la Suisse et la Turquie au lendemain de l'assassinat de l'un des preneurs d'otages par un employé de l'ambassade de Turquie à Berne, le 24 juin 1993), les pays européens d'autre part, doivent trouver des solutions démocratiques au conflit. Or la spécificité des Kurdes rend les pratiques habituelles de neutralisation de la violence caduques. Alors que les États occidentaux déploient des efforts pour transformer en États à leur tour certains groupes terroristes faute de pouvoir leur répondre autrement<sup>31</sup>, comment agir face aux Kurdes qui

---

les jeunes turco-allemands des grands centres urbains (Lire F. Zaimoğlu, *Kanak Sprak : 24 Misstöne vom Rande Gesellschaft*, Hamburg, Rotbuch Verlag, 1995). Il s'agit là encore d'un double défi, à la société allemande et à la génération des primo-arrivants, qui ne disposent pas, le plus souvent, de tous les paramètres nécessaires à la compréhension de ce créole inventé.

<sup>31</sup> - Bertrand Badie in "Terrorisme et État", op. cit., distingue deux types d'étatisation des nouvelles violences : la méthode américaine, simplificatrice, qui désigne des États terroristes et incite à les frapper -



n'ont pas d'État ? Le dialogue et, le cas échéant, la pression vis-à-vis de la Turquie est inévitable.

La violence politique kurde s'inscrit dans une stratégie propre au PKK qui, depuis 1984, poursuit la lutte armée au Kurdistan et qui, depuis 1993, a perpétré un certain nombre d'attentats en Turquie (à Ephèse en juillet 1993, au Grand Bazar d'Istanbul en avril 1994, à Tunceli en juillet 1996 mais également dans des bases militaires, particulièrement après l'arrestation d'Abdullah Öcalan). Toutefois, ici encore, il semble difficile de parler d'importation d'une méthode déjà éprouvée en Turquie.

### **L'auto-mutilation**

L'auto-mutilation revêt ici deux types d'atteintes corporelles : les grèves de la faim et les immolations par le feu. Ces deux répertoires d'action font appel à une violence, différente de celle comprise dans la violence politique évoquée ci-dessus. Il s'agit d'une action violente soutenue par des non-violents. La grève de la faim renvoie aux catégories de la violence politique en tant qu'elle constitue une privation *publique* de nourriture impliquant la menace de mort, au sein d'un conflit proclamé à la face d'une autorité susceptible de satisfaire la revendication émise<sup>32</sup>. L'immolation par le feu, publique également, est éminemment violente d'autant que l'issue tragique est plus certaine encore. Par ailleurs, la question du monopole de la violence physique légitime de l'État est une nouvelle fois soulevée. S'infliger une souffrance, une mutilation ou la mort revient à transgresser le principe selon lequel l'État serait le seul détenteur du pouvoir légitime d'imposer une violence et une contrainte aux personnes. Le rapport instrumental à la souffrance physique consiste à se servir des corps comme médium de revendication. Et il arrive que l'État tente de réinvestir ces corps qui prétendent se soustraire à son emprise, par l'attribution forcée de nourriture<sup>33</sup>.

Le corps du migrant est longtemps demeuré un thème tabou des sociétés d'accueil. Travailleur, la maladie de l'immigré est suspecte ; sa mutilation liée aux accidents de travail est souvent abordée comme la simple conséquence d'un risque. Aujourd'hui encore, la dégradation du corps de l'immigré liée à la vieillesse démontre le désintérêt des

---

économiquement - si nécessaire (cas de la Libye, de l'Iran) ; et la méthode française qui tend à entrer en contact avec les groupes terroristes afin de les neutraliser ou de négocier par la médiation d'États (cas de l'Iran lors des attentats de 1986 à Paris, de l'Algérie).

<sup>32</sup> - Sur la grève de la faim, lire Johanna Siméant, *La cause des "sans-papiers". Mobilisations et répertoires d'action des étrangers en situation irrégulière. (1970-1992)*, op. cit.

<sup>33</sup> - Le 30 juillet 1996, une grève de la faim de 69 jours impliquant plusieurs centaines de prisonniers en Turquie se solde par 12 morts. Les grévistes appartiennent aux DHKP-C, MLKP et TKP-ML. Le PKK avait cessé, au 50e jour, sa participation à l'action. Lire *Le Monde*, 7-8.07.96, 23.07.96, 24.07.96, 25.07.96, 26.07.96, 28-29.07.96, 30.07.96 ; *Turkish Daily News*, 19.07.96, 27.07.96 ; *Turkish Probe*, n°188, 26.07.96. Les grèves de la faim dans les prisons turques pour dénoncer les conditions de détention ne sont pas un phénomène rare mais, pour la première fois à l'occasion de celles de l'été 1996, un large

politiques publiques quant aux migrants devenus retraités<sup>34</sup> et demeure également une lacune des sciences sociales. Or depuis plusieurs décennies et, globalement depuis les débuts d'une période marquée par la fermeture des frontières, la mise en avant du corps du migrant peut devenir, dans plusieurs cas de figure, un moyen d'accéder à une reconnaissance d'un statut particulier : réfugié politique fuyant la violence par laquelle son corps est menacé ; réfugié "humanitaire" dont le corps est mis en péril par une maladie grave ; débouté du droit d'asile en grève de la faim. L'instrumentalisation du corps est souvent l'ultime tentative pour le migrant d'arriver à ses fins. Aujourd'hui, le corps mutilé tend à devenir le dernier refuge légitime de l'étranger en quête de régularisation. Depuis les grèves de la faim au thé sucré largement utilisées par les migrants déboutés de Turquie en 1980, la pratique est reprise par beaucoup de sans papiers. "Faire valoir" une maladie impossible à soigner dans le pays d'origine peut être, depuis la possibilité de demandes d'autorisations provisoires de séjour pour «raisons humanitaires» en France, le seul recours pour espérer une existence juridique. En contre-pied des restrictions du droit d'asile, l'humanitaire pénètre l'espace migratoire, se fondant sur un «principe de bio-légitimité» selon l'expression de Didier Fassin<sup>35</sup>.

La grève de la faim est, dans certains milieux - carcéral et immigré - une pratique qui tend à devenir de plus en plus familière en France. Les prisons françaises demeurent le principal site de grèves de la faim, la pratique touchant 2,5 % des détenus en 1991 et

---

débat a été engagé en Turquie, entre des médecins partisans de l'attribution forcée de nourriture et des intellectuels opposés à cette pratique (*Turkish Probe*, n°189, 02.08.96).

<sup>34</sup> - Lire l'article de Philippe Bernard, "Oubliés, de plus en plus d'immigrés vieillissent seuls en France", *Le Monde*, 03.06.99. L'article s'attache à décrire la situation de la France, où beaucoup de migrants, surtout maghrébins, demeurent après leur retraite malgré leur famille restée au pays. Isolés dans des foyers, l'accès aux soins et à l'accompagnement social est rendu difficile. En dix ans, la part des plus de 60 ans hébergés dans des foyers Sonacotra a augmenté de 500%, avec un phénomène de concentration atteignant les 80% dans certains bâtiments. 35% des clients de la Sonacotra sont âgés de plus de 56 ans et ils seront majoritaires en 2008. La polémique sur le sort des immigrants âgés, engagée par quelques acteurs isolés comme Omar Samaoli, fondateur du Comité d'aide aux migrants âgés de France dès 1989 et directeur de l'Observatoire gérontologique des migrations en France, ou par des actions ponctuelles comme le colloque organisé en mai 1999 à Aix-en-Provence par le Fonds d'action sociale (FAS) en collaboration avec l'association La Flamboyance œuvrant en faveur des personnes âgées, commence tout juste à intéresser les institutions. L'Insee publie courant 1999 une étude révélant le quadruplement du nombre de Maghrébins âgés de plus de 60 ans entre les recensements de 1968 (30 000 personnes) et de 1990 (133 000). Le vieillissement de la population migrante en provenance de Turquie n'est pas aussi visible dans la France contemporaine mais il l'est en revanche en Allemagne où les premiers d'entre elle sont arrivés dans les années 1950. Tous n'ont pas bénéficié du regroupement familial et certains vieillissent seuls en exil. Selon les statistiques fédérales, les Turcs de plus de 60 ans sont 83 100 en Allemagne (4,1% de la population migrante de Turquie ; dont 30 600 femmes), contre 47 200 Italiens, 45 000 ex-Yougoslaves, 35 300 Grecs et 20 400 Espagnols (*Statistisches Bundesamt*).

<sup>35</sup> - Didier Fassin, sociologue à l'Université Paris-Nord, évoque le «déplacement de l'asile à l'humanitaire ou, pour le dire autrement, d'un régime de droit à un régime de compassion». Il est selon lui «plus facile [aux migrants] d'être reconnus en montrant leur corps éprouvé par la pathologie qu'en mettant en avant leur corps menacé par la violence politique». Didier Fassin, "Le corps des immigrants", *Le Monde*, 24.02.99.

5,5 % en 1992<sup>36</sup>. Les migrants, principalement ceux déboutés du droit d'asile, y recourent de plus en plus fréquemment aussi (les mobilisations de grande ampleur eurent lieu en 1972, 1980, 1991, 1996-97-98). En outre, les grèves sont globalement de plus en plus longues, dépassant souvent un mois depuis 1991 ; c'est le cas de la quasi totalité de celles que nous avons recensées depuis 1984 parmi les Kurdes. Or la particularité des grèves de la faim entreprises de façon collective (par opposition à des actes isolés) par les Kurdes est que celles-ci ont pour but le plus fréquent de dénoncer la situation politique en Turquie alors que les actions similaires en faveur du droit d'asile et, plus généralement, concernant le traitement des Kurdes en Europe, arrivent en seconde position (tableau 5).

***Grèves de la faim recensées dans la presse (1984-1998)\****

***Tableau 5 : Revendications***

Solidarité avec les grévistes de la faim dans les prisons turques	10	32,3 %
Situation au Kurdistan	10	32,3 %
Déboutés du droit d'asile **	9	29 %
Situation des Kurdes en Europe (procès, arrestations)	2	6,4 %
Total	31	100 %

\* Ces données ne tiennent pas compte des grèves de la faim des sympathisants et militants du PKK suite à l'arrivée d'Abdullah Öcalan à Rome.

Voir nos tableaux plus détaillés en annexe.

\*\* Les grèves de la faim entreprises par les déboutés du droit d'asile de nationalité turque sont beaucoup plus nombreuses que celles indiquées ici. Nous n'avons tenu compte ici que de celles impliquant les seuls Kurdes.

Nous avons encore une fois maintenu le cas de l'arrivée d'Öcalan à Rome à part, celle-ci ayant provoqué des grèves de la faim en chaîne dans la plupart des pays habités par des Kurdes (Allemagne, Italie, France, Suisse, Pays-Bas, Angleterre, Autriche, Suède, Norvège, Danemark, Finlande, Grèce, Hongrie, Roumanie, Moldavie, Bulgarie, Australie, États-Unis, Arménie, Russie, Ukraine, Géorgie, Syrie, Arabie Saoudite). Forts de l'arrivée de milliers de sympathisants, les Kurdes présents à Rome atteignent le millier lorsqu'ils entament une grève de la faim, quelques jours après l'arrivée du chef du PKK.

Les immolations par le feu, à l'inverse des grèves de la faim, ne revêtent aucun caractère collectif. Même si les Kurdes s'immolent le plus souvent à plusieurs et s'ils

<sup>36</sup> - Johanna Siméant, *La cause des "sans-papiers". Mobilisations et répertoires d'action des étrangers en situation irrégulière. (1970-1992)*, op. cit. : 251.

appartiennent exclusivement au PKK, l'immolation est une action individuelle qui se produit dans l'espace public. En outre, à l'inverse des lieux de grève de la faim qui constituent, dans le cas des déboutés du droit d'asile, un point de ralliement pour la plupart des irréguliers, ceux de l'immolation par le feu sont des lieux relativement insolites pour une action revendicative et auxquels peu de gens ont accès à ce moment-là (autoroutes, centre de détention administrative). Enfin, le danger de mort, même non abouti (tableau 7), fait exploser toute quelconque prétention au collectif.

***Immolations par le feu recensées dans la presse (1989-1998)\****

***Tableau 6 : Motifs***

Situation au Kurdistan	15	53,6 %
Attitude des gouvernements européens	6	21,4 %
Déboutés du droit d'asile	4	14,3 %
Arrivée d'Öcalan à Rome	3	10,7 %
Total	28	100 %

***Tableau 7 : Victimes***

Blessés	21	75 %
Morts	3	10,7 %
Sort inconnu	4	14,3 %
Total	28	100 %

\* Ces données ne tiennent pas compte des tentatives d'immolations des sympathisants et militants du PKK suite à l'arrivée d'Abdullah Öcalan à Rome et à son arrestation par la Turquie. Voir nos tableaux plus détaillés en annexe.

L'instrumentalisation du corps dans un contexte revendicatif révèle la gravité de la situation de l'individu ou du groupe. La mutilation intervient comme un dernier recours, une tentative ultime. Elle ne recouvre pas seulement la privation de nourriture ou la brûlure mais, plus rarement, d'autres formes de violence individuelle. Tel le cas de deux Kurdes irakiens qui se sont cousu les lèvres, dans la nuit du 15 au 16 janvier 1998, à Augsburg en Allemagne, pour réclamer un examen rapide de leur demande d'asile politique. Le lendemain, l'un de leur compatriote, arrivé clandestinement à

Alexandroupolis en Grèce, obtenait le statut de réfugié après avoir mis en œuvre le même scénario (AFP, 21.01.98).

Les immolations par le feu, phénomène type de la violence physique individuelle, sont cependant un phénomène relativement rare, aussi bien en Turquie ou au Kurdistan que dans les pays occidentaux. Certains précédents ont cependant été remarqués et les tentatives se multiplient encore une fois depuis la fuite et l'arrestation d'Öcalan. Globalement, les immolations par le feu sont saluées par les organisations affiliées au PKK comme le sacrifice suprême à la cause et les victimes deviennent des «martyrs du peuple kurde» dont les photos ornent les murs des locaux associatifs. C'était le cas pour Berivan et Ronahi qui se sont immolées par le feu à Mannheim, le 21 mars 1994, jour de Newroz ; c'est le cas également pour la jeune femme auteur de l'attentat-suicide contre des militaires à Tunceli, le 30 juin 1996, et dont le portrait demeure affiché dans tous les locaux associatifs proches du PKK.

Il est possible de faire un parallèle entre l'immolation par le feu des militants kurdes pour dénoncer la situation au Kurdistan (tableau 6) et celle d'opposants iraniens au régime de Téhéran (immolation par le feu de Neusha Farrahi, à Los Angeles, en 1987<sup>37</sup>). Les immolations tentées consécutivement à l'arrivée d'Abdullah Öcalan à Moscou puis à Rome témoignent pour leur part encore une fois de la singularité du cas. D'une part, elles ont eu lieu dans le contexte d'un appel au sacrifice des militants du PKK par leur dirigeant lui-même<sup>38</sup>. D'autre part, elles s'inscrivent dans une série d'actions violentes perpétrées en Europe comme en Turquie où, simultanément, un guérillero kurde s'est tué et a blessé six personnes dans une attaque-suicide à la bombe à Ankara, pour protester contre l'arrestation de son chef à Rome.

En revanche, les grèves de la faim menées par les Kurdes s'inscrivent dans la filiation des nombreuses grèves de la faim menées dans les prisons turques et qui concernent le plus souvent plusieurs milliers de personnes. La maîtrise de la grève de la faim par les migrants kurdes et turcs est telle que ce sont eux qui, la plupart du temps, ont instauré au sein des mouvements de sans-papiers la pratique de la grève au thé sucré qu'ils justifient en expliquant qu'elle ne «casse pas» la grève<sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> - Hamid Naficy, *The Making of Exile Cultures. Iranian Television in Los Angeles*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 1993 : 12-13.

<sup>38</sup> - Information diffusée par le PKK notamment via Internet, par le Email : <Public-Relations@pkk.org>, dans un message daté du 18 novembre 1998.

<sup>39</sup> - Johanna Siméant, *La cause des "sans-papiers". Mobilisations et répertoires d'action des étrangers en situation irrégulière. (1970-1992)*, op. cit. : 295.

Les mobilisations des Kurdes de Turquie font aussi bien appel à des actions collectives qu'à des pratiques individuelles dont l'immolation par le feu est l'exemple le plus évident. L'action collective apparaît tout à la fois comme étant *constitutive* d'organisations et comme étant le *produit* de ces organisations. Sans les rassemblements européens organisés régulièrement en Allemagne, le tissu associatif ne pourrait être qualifié de réseau ; sans le réseau associatif, la mobilisation conjointe et/ou simultanée dans plusieurs États serait impossible. En ce sens, nous assistons à la mobilisation d'un groupe sur un mode ethnique qui utilise des techniques et des modes d'action transnationaux, tel que l'a défini Bertrand Badie dans son «jeu triangulaire»<sup>40</sup>. Les événements consécutifs à l'arrestation d'Abdullah Öcalan, le 16 février 1999, à Nairobi (Kenya) où il était réfugié depuis deux semaines dans les locaux de l'ambassade de Grèce quelque temps après son départ d'Italie, confirment l'extrême mobilisation des PKKistes sur le plan international. Celle-ci est à la fois permise par une forte hiérarchisation à l'intérieur de l'organisation et par l'utilisation des moyens de communication modernes. Dès la nouvelle de l'arrestation d'Öcalan et son rapatriement en Turquie, le PKK parvient à mobiliser, téléphones mobiles, télécopieurs, e-mail et forte structuration aidant, ses militants dans l'ensemble de l'Europe où les intérêts grecs sont pris d'assaut, rappelant les vagues similaires de 1994-95.

---

<sup>40</sup> - Bertrand Badie, "Le jeu triangulaire", in Pierre Birnbaum (éd.), *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF, "Sociologies", 1997 : 447-462.

### 2.3.3 - L'intégration politique institutionnelle : entre la logique de groupe et l'investissement individuel

La thématique du travail salarié est l'une sur lesquelles les migrants sont le plus prolifiques. La relation au travail salarié est fréquemment évoquée dans les discussions avec les migrants. Il s'agit aussi d'une observation importante dans la mesure où elle influe à la fois sur l'insertion économique, sociale et politique des migrants. Afin de délimiter nos propres études et interrogations, nous avons pu ici nous appuyer sur plusieurs enquêtes : la diversité des points de vue et des analyses s'étire du célèbre *Tête de Turc*, dans lequel le journaliste Günter Walraff égrène les multiples vexations et exploitations des migrants de Turquie en Allemagne, à l'étude sociologique dirigée par Roger Establet, *Comment peut-on être Français ? 90 ouvriers turcs racontent*, dans laquelle les immigrants interrogés mettent en avant le système de soins, de retraite et la régularité du travail salarié. Leur description de la "discipline d'usine" entraîne des protestations mais cet ordre industriel force le plus souvent leur admiration, pour son rendement d'abord, mais surtout, dans la mesure où il permet un rapport salarial transparent, déterminé à l'avance et donc plus équitable<sup>1</sup>. La comparaison est spontanée avec la Turquie, notamment concernant la claire définition du partage entre le temps de travail et le temps libre. L'accent est également porté sur la participation syndicale qui, dans le courant des années 1970, s'intéresse aux travailleurs étrangers (assouplissement des législations, éveil des syndicats aux questions migratoires).

Or la participation syndicale semble traduire une demande de reconnaissance du groupe plutôt qu'une affirmation individuelle. Les élites migrantes syndicales appartiennent souvent à des organisations politiques ou religieuses fidèles à une perspective turco-centrée (en Allemagne, tentatives de noyautage d'entreprises ; en France, quasi-monopole des membres de Dev-Yol à la CFDT pendant les grèves de la faim de 1980). La participation politique, paradoxalement, ne renvoie pas si brutalement à cette opposition binaire entre territoire de référence et territoire de vie. Les partis à caractère "ethnique" qui sont apparus en Allemagne sont pratiquement passés inaperçus parmi les migrants qui se présentent sur ou donnent leurs voix à des listes nationales. Le jeu politique ne séduit pas forcément les mêmes acteurs que la vie syndicale et les deux espaces obéissent à des stratégies différentes.

---

<sup>1</sup> - Roger Establet, *Comment peut-on être Français ? 90 ouvriers turcs racontent*, op. cit. : 426.

## De l'inscription à la pénétration syndicale : vers une thématique de groupe ?

L'inscription syndicale des migrants de Turquie obéit elle aussi à des variables nationales. L'évolution historique, économique, sociale, politique et religieuse des pays européens comporte une série de conséquences pour le mouvement syndical. Elle a contribué à forger des organisations ouvrières différentes par les traditions, la pratique, l'idéologie et les structures. S'ajoutent à la diversité interne du syndicalisme, la diversité des forces politiques en présence : dans l'Europe du nord prédominant de puissants partis sociaux-démocrates ou le travaillisme britannique ; dans l'Europe du Sud, le parti communiste exerce ou a longtemps exercé une influence réelle, comme en Italie et en France. Enfin, la conception même du syndicalisme varie d'un pays à l'autre, entraînant un taux d'adhésion plus ou moins élevé qui se traduit de surcroît par la nature diverse des adhésions et des organisations. Les services de protection sociale (indemnités chômage, sécurité sociale, assurances complémentaires, etc.) sont parfois gérés par les syndicats eux-mêmes, comme en Allemagne et dans les pays scandinaves, qui y fournissent notamment du personnel d'accueil. Ces services s'inscrivent alors parallèlement à l'État-providence et représentent une structure quasi-indispensable, garantissant une série de minima sociaux<sup>2</sup>. Sept pays européens connaissent ainsi de forts taux de syndicalisation : le Danemark (80%), la Belgique (75%, avec cependant deux modèles d'organisation, en Flandre et en Wallonie), le Portugal (60%), l'Irlande (59%), le Luxembourg (49%), l'Allemagne (43%) et la Grande-Bretagne (43% ; une particularité britannique : la pratique du *closed shop*, monopole d'embauche par un syndicat pour un emploi et qui concernerait 5 millions de salariés). En revanche, cinq pays européens, dans lesquels les services aux adhérents sont moins répandus et où, parfois, l'enracinement du syndicalisme fut plus difficile, connaissent de faibles taux de syndicalisation : l'Italie (39%), la Grèce (35%), les Pays-Bas (30%), l'Espagne (17%), la France (10%).

La syndicalisation des migrants originaires de Turquie suit ces particularités nationales. Alors que nous parlerons notamment en France de *participation* syndicale, le cas des migrants de Turquie en Allemagne fait plutôt penser à une *pénétration* syndicale, certaines usines étant littéralement investies par des groupes politiques et/ou religieux turcs. Globalement, l'Allemagne connaît une augmentation significative des affiliés et des élus originaires de Turquie à la *Deutscher Gewerkschaftsbund* (DGB), à mesure de leur installation dans la société d'accueil. À tel point que certains observateurs parlent des Turcs comme le nouveau pilier de la DGB<sup>3</sup> !

---

<sup>2</sup> - Cependant, même dans les pays du nord de l'Europe où le taux de syndicalisation est relativement élevé, certaines entreprises ne font pas apparaître une plus forte présence syndicale qu'en France par exemple, dans des secteurs de la production identiques. En réalité, depuis la remise en cause des conventions collectives nationales par le patronat en Allemagne, les PME (petites et moyennes entreprises) connaissent un affaiblissement de la pratique syndicale.

<sup>3</sup> - *Cumhuriyet*, 16.11.89.



## Taux de syndicalisation des travailleurs migrants en Allemagne (1991)

Nationalité des travailleurs	Taux de syndicalisation
Grecque	50,9 %
Italienne	49,6 %
<b>Turque</b>	<b>42,2 %</b>
Espagnole	42,1 %
Portugaise	34,6 %
Yougoslave	28,7 %

Source : Yasemin Karakaşoğlu, *Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch*, Opladen, Leske + Budrich (Zft), 1994 : 434.

Les syndicats allemands ont dans leur ensemble évolué au plan de la participation des étrangers. Cette question figure directement dans les statuts d'IG-Metall<sup>4</sup>, à côté de celle du multiculturalisme<sup>5</sup> et de la discrimination positive (*Positive Action*)<sup>6</sup>. IG-Metall s'organise autour de groupes par catégories de personnes et les étrangers disposent de leurs propres conseils et de leurs propres élections<sup>7</sup>. Alors que leur nombre d'adhérents décline sensiblement, le taux d'organisation des étrangers chez IG-Metall est de 28,2% en 1973 et de 55,6% en 1991 (dont 150 000 Turcs)<sup>8</sup>, avec un nombre proportionnellement plus élevé de travailleurs originaires de Turquie.

Parallèlement, le syndicalisme allemand entame un rajeunissement des personnes et des nouvelles représentations auxquelles il s'adresse. Les migrants participent alors visiblement de plus en plus dans le milieu de l'entreprise. En 1972, 3 800 étrangers étaient dans les *Betriebsräte* (conseils d'entreprise) alors que la RFA comptait 2,4 millions

<sup>4</sup> - DGB, *The German Trade Unions and the Foreign Workers in Germany*, Adopted by the Executive Committee of the DGB on November 2, 1971, unpublished, 20 p.

<sup>5</sup> - DGB, *The Deutsche Gewerkschaftsbund on Xenophobia in Germany*, Düsseldorf, November 6, 1991, unpublished, 4 p. ; DGB, *For the Dignity of Man and Cosmopolitanism - Against Xenophobia*, Bonn, November 21, 1991, unpublished, 4 p.

<sup>6</sup> - DGB, *Antidiskriminierungsregeln im Betriebsverfassungs- und Personalvertretungsgesetz*, Dokumentation der Arbeitstagung im Hamburg-Sasel vom 2. bis 5. Mai 1995, Düsseldorf, 1996, 50 f. ; Interkultureller Rat in Deutschland [dont DGB], *Gleichbehandlung statt Diskriminierung*, Frankfurt-am-Main, 1996, 43 f. ; DGB, *Positive Action for an Integrated Migration Policy*, November 9, 1993, unpublished, 6 p.

<sup>7</sup> - Des brochures et des tracts sont édités en langues étrangères et notamment en turc : DGB, *Alman Sendikaları ve yabancı işçiler : Kararlar, İstekler, Görüşler, Tavsiyeler*, Düsseldorf, 66 s. ; DGB, *Göç ve entegrasyon ile sendikalar 1990-1994*, Düsseldorf, 21 s.

<sup>8</sup> - Cité par Valérie Amiraux, *Itinéraires musulmans turcs en Allemagne. Appartenances religieuses et modes d'intégration*, op.cit. : 290 ; Yasemin Karakaşoğlu, *Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Handbuch*, op. cit. : 437.

de travailleurs étrangers ; en 1990, ils sont 8 400 étrangers sur un total de 1,9 million de travailleurs étrangers<sup>9</sup>. Précisons cependant que la désignation des membres des conseils d'entreprise se fait sur la base d'une discussion entre l'appareil syndical et l'organisation étrangère la plus forte. Cette situation tend donc à perpétuer la mainmise de certains groupes puissants. Les migrants de Turquie sont en bonne place dans certains secteurs, comme la construction et l'énergie (IG-Bergbau und Energie), la chimie (IG-Chemie-Papier-Keramik), la métallurgie (IG-Metall), le cuir (Gew. Leder), l'alimentation (Gew. Nahrung-Genuss-Gaststätten), les jardins (Land- und Forstwirtschaft, Gew. Gartenbau), les médias (Gew. Medien) (voir tableau ci-après).

La pénétration syndicale et, plus particulièrement, des *Betriebsräte*, répond parfois à de véritables tactiques d'infiltration de la part de *Milli Görüş* et des Loups Gris. Les listes islamistes dans les conseils d'entreprise en Allemagne datent des années 1990 mais demeurent encore relativement faibles, à part dans quelques entreprises comme chez Ford à Berlin où le *Refah Partisi* fait même campagne au moment des législatives en Turquie, affichant des tracts et en distribuant aux ouvriers turcs. Parallèlement, on assiste au noyautage de certains conseils de grandes entreprises berlinoises (Ford encore) par les nationalistes turcs qui, eux aussi, font des collectes pour les élections en Turquie ou "pour les militaires". Les migrants qui sont à la tête de ces listes ont la nationalité allemande et affichent souvent la volonté de se répartir dans tout le secteur professionnel. Ces tentatives de pénétration syndicale illustrent par ailleurs tout à fait l'intérêt constant des travailleurs migrants pour la situation politique en Turquie, qui demeure dans bien des cas l'une de leurs préoccupations majeures.

En Belgique plus encore qu'en Allemagne, la majorité des travailleurs de Turquie est affiliée à un syndicat. Pourtant, peu d'entre eux sont impliqués dans l'action syndicale et leur inscription se situe plutôt dans une logique nationale favorable à la syndicalisation. En France et aux Pays-Bas, où le taux de syndicalisation reste relativement faible, les travailleurs de Turquie tendent à être moins syndiqués que les nationaux. À la faveur de recommandations d'organisations internationales telles que la CEE, l'OIT (Organisation Internationale du Travail) ou la Convention internationale des droits de l'homme qui interdisent les différences de traitement entre nationaux et étrangers en matière de législation du travail et de libertés syndicales<sup>10</sup>, des progrès très nets sont cependant accomplis concernant les droits de représentation des immigrés.

---

<sup>9</sup> - D. Tränhardt in Catherine Wihtol de Wenden, op. cit. : 99.

<sup>10</sup> - Lire Georges Minet, expert consultant au Conseil de l'Europe, Strasbourg, en février 1983, cité in René Gallissot, Nadir Boumaza et Ghislaine Clément, *Ces migrants qui font le prolétariat*, Paris, Méridiens Klincksieck, "Réponses sociologiques", 1994, op. cit. : 105.

**Participation des travailleurs turcs dans les *Betriebsräte* (1972-94)**

Syndicats	Année	Total des étrangers	Turcs
IG-Bau-Steine-Erden (construction)	1972	772	185
	1975	703	189
	1978	748	194
	1981	794	228
	1984	551	161
	1987	752	245
	1990	1 465	469
	1994	-	-
IG-Bergbau und Energie (industrie minière et énergie)	1972	48	33
	1975	95	77
	1978	109	86
	1981	124	94
	1984	139	103
	1987	161	122
	1990	152	109
	1994	126	102
IG-Chemie-Papier-Keramik (chimie, papier, céramique)	1972	424	80
	1975	658	198
	1978	693	253
	1981	671	269
	1984	747	326
	1987	801	350
	1990	889	440
	1994	893	447
Gew. Medien (médias, presse, imprimerie)	1972	106	10
	1975	170	20
	1978	169	36
	1981	217	63
	1984	211	53
	1987	263	84
	1990	284	109
	1994	-	-
Gew. Gartenbau, Land- und Forstwirtschaft (parcs, jardins et forêts)	1972	34	0
	1975	31	17
	1978	24	15
	1981	14	5
	1984	17	8
	1987	18	12
	1990	19	17
	1994	-	-
Gew. Holz und Kunststoff (bois et plastique)	1972	128	54
	1975	169	80
	1978	223	112
	1981	296	110
	1984	247	98
	1987	210	92
	1990	226	87
	1994	-	-

Gew. Leder (cuir)	1972	50	0
	1975	61	17
	1978	98	43
	1981	72	29
	1984	76	29
	1987	74	27
	1990	59	29
	1994	56	22
IG-Metall (métaux)	1972	1 445	277
	1975	2 090	696
	1978	2 541	860
	1981	2 888	1 008
	1984	2 872	951
	1987	3 223	1 154
	1990	3 423	1 478
	1994	3 268	1 416
Gew. Nahrung-Genuss- Gaststätten (agro-alimentaire)	1972	270	0
	1975	328	38
	1978	460	133
	1981	534	164
	1984	661	246
	1987	688	286
	1990	768	316
	1994	580	329
Gew. Öffentliche Dienste, Transport und Verkehr (emploi public, transport et circulation)	1972	0	0
	1975	57	10
	1978	129	11
	1981	140	12
	1984	94	12
	1987	60	13
	1990	210	45
	1994	-	-
Gew. Textil-Bekleidungen (textile-habillement)	1972	547	130
	1975	623	202
	1978	768	294
	1981	806	305
	1984	700	288
	1987	802	364
	1990	886	446
	1994	643	307
Total	1972	3 824	769
	1975	4 985	1 589
	1978	5 962	2 042
	1981	6 556	2 287
	1984	6 315	2 275
	1987	7 052	2 749
	1990	8 381	3 545
	1994	-	-

Source : DGB-Bundesvorstand, Abt. Ausländische Arbeitnehmer, F:\KORR96\BETR\_RAT.DOC, Düsseldorf, 25.04.96.

En France, plusieurs lois votées au cours des années 1970 réglementent le droit d'électorat et d'éligibilité des travailleurs étrangers dans le cadre de l'entreprise<sup>11</sup>. Mais concrètement, la représentation des intérêts des travailleurs étrangers reste très variable selon les syndicats. Les confédérations syndicales françaises commencent à s'intéresser aux migrants de Turquie dans les années 1970. La CGT édite la première, en 1973, un journal en turc, *Türk İşçileri (Les ouvriers turcs)* puis propose en 1976 une "charte revendicative" suivie de la publication d'un petit livret en turc intitulé *Guide du militant pour l'action*, qui recensait et expliquait les lois relatives aux immigrés en France. En même temps, la CGT ouvre, à la Bourse du Travail, des permanences pour les travailleurs turcs du bâtiment, de l'industrie et du textile, tenues par des militants turcophones.

La CFDT s'intéresse quant à elle plus tardivement aux travailleurs turcs, principalement à partir des problèmes du travail au noir dans la confection à Paris et des revendications pour la régularisation des sans-papiers, qu'elle défend plus ardemment que la CGT. Connue dès le milieu des années 1970 parmi les migrants de Turquie, la CFDT s'implante réellement à partir de 1979 et au moment des grèves de la faim des sans-papiers en 1980 auxquelles elle apporte un soutien plutôt local, essentiellement parisien. Des permanences sont ouvertes, accueillant les travailleurs de la confection à travers la branche HACUITEX-CFDT qui compte alors plusieurs permanents originaires de Turquie, pour beaucoup appartenant à Dev-Yol<sup>12</sup>. Le rapport est extrêmement instrumental de part et d'autre : du fait de leur engagement à l'extrême-gauche, le ralliement à une centrale perçue comme modérée pose problème à nombre de déboutés originaires de Turquie mais, cependant, procure un gage de "sérieux" au mouvement ; de son côté, la fédération HACUITEX et la CFDT en général, qui devient le principal soutien de la mobilisation des sans-papiers, trouvent tout intérêt à s'appuyer sur les Turcs pour pénétrer un Sentier jusqu'alors inaccessible. Le syndicat n'a cependant pas su conserver son pouvoir attractif et la plupart des grévistes n'ont plus payé leur cotisation après leur régularisation. Les autres confédérations syndicales françaises n'ont pas d'impact réel parmi les travailleurs de Turquie, sinon ponctuellement.

---

<sup>11</sup> - La loi n°72-517 du 27 juin 1972 accorde aux travailleurs immigrés le droit d'électorat et d'éligibilité en tant que délégués du personnel et membres des comités d'entreprise, avec une condition : savoir lire et écrire le français. La loi n°75-630 du 11 juillet 1975 supprime cette restriction qui est remplacée par la simple condition de savoir s'exprimer en français. De plus, un travailleur immigré peut devenir délégué syndical et même responsable de la direction d'un syndicat à condition de travailler en France depuis 5 ans - le nombre de responsables immigrés ne devant pas dépasser le tiers des responsables dudit syndicat. La loi n°79-44 du 18 janvier 1979 donne le droit de vote aux travailleurs étrangers pour les élections prud'homales.

<sup>12</sup> - Consulter les entretiens de Johanna Siméant, *La cause des "sans-papiers". Mobilisations et répertoires d'action des étrangers en situation irrégulière. (1970-1992)*, op. cit. : 85-86, 103, 145-152, 173. Le nombre d'adhésion des migrants de Turquie à la CFDT connaît une progression exponentielle au moment des grèves de la faim de 1980 : plusieurs milliers de cartes sont vendues et un trafic de fausses cartes

La situation française se caractérise globalement par une importante récupération syndicale, doublée, en ce qui concerne les travailleurs migrants, d'une absence d'unanimité des musulmans en son sein. L'Islam dans l'entreprise demeure largement dominé par différents courants africains, principalement maghrébins, comme c'est le cas au niveau de la gestion de l'Islam en France. Les migrants de Turquie sont, à la différence de l'Allemagne, en position minoritaire et ne peuvent guère créer des groupes de pression ou espérer un quelconque pouvoir propre à servir les intérêts d'un groupe politique ou religieux. Les oppositions d'intérêt entre confédérations syndicales demeurent en outre plus fortes qu'outre-Rhin et, à la diversité des prises de position syndicales françaises, répond le monopole d'IG-Metall sur les questions touchant à la présence des étrangers dans les entreprises.

Tandis que l'*inscription* syndicale répond à une logique individuelle, la *pénétration* syndicale sert le groupe. L'inscription à un syndicat, telle qu'elle est comprise en France et aux Pays-Bas notamment, résulte largement (mais pas exclusivement) de la multiplicité des démarches personnelles, par exemple la conséquence d'une instrumentalisation aux profits immédiats (cas des sans-papiers en 1980) ou la réalisation d'une continuité partisane (Mehmet Göker, représentant FO-Peugeot, insiste sur ses activités communes avec la centrale turque *Türk-İş*)<sup>13</sup>. La pénétration syndicale engage l'appui de groupes déjà constitués qui infiltrent une branche ou une entreprise (*Milli Görüş* et les Loups Gris à l'usine Ford de Berlin). L'effet pervers, souligné par plusieurs acteurs syndicaux que nous avons rencontrés, est que les travailleurs originaires de Turquie ne dissocient plus l'action syndicale d'une confédération et le militantisme politique tourné vers la Turquie. Certains travailleurs ont tendance à confondre leur rôle de militant ou de sympathisant d'une association turque avec celui de militant syndical. Cette absence de dissociation peut s'expliquer par la désignation de migrants de Turquie comme membres du conseil d'entreprise, sous la forme d'une discussion directe entre l'appareil syndical et des organisations du pays d'origine. Elle demeure préjudiciable à l'impact syndical parmi

---

commence même à se mettre en place, celles-ci pouvant visiblement servir de passe-droit lors de contrôles dans le métro ou par la police (p.145).

<sup>13</sup> - «La semaine dernière, nous avons reçu des représentants de *Türk-İş* dont le premier adjoint de Bayram Meral, le Secrétaire général de *Türk-İş*. Nous nous sommes réunis, les dirigeants de FO et de *Türk-İş*. Ça entre tout à fait dans le cadre de mes activités ; à la fois je poursuis mes activités associatives, et d'un autre côté, je souhaite avoir des relations de plus en plus importantes entre des organismes français et des organismes turcs. La rencontre FO - *Türk-İş* entre tout à fait dans ce cadre ; nous avons fait des jumelages écoles-écoles, villes-villes, nous avons en projet d'organiser des voyages en Turquie (échanges de jeunes français et de jeunes turcs)». Entretien réalisé le 28 novembre 1997. Mehmet Göker est également Président de l'UATF : cf 2.2.2. Le choix de FO en France correspond à ses sympathies pour *Türk-İş* en Turquie (cf 1.1.3). Cependant, nous ne pouvons parler de pénétration, dans la mesure où Mehmet Göker ne semble pas en mesure de pouvoir profiter de son appartenance syndicale pour asseoir sa propre association et vice-versa.

l'ensemble des migrants de Turquie dont l'opinion se polarise trop souvent, en Allemagne surtout, sur les conflits exportés plutôt que sur la vie propre de l'entreprise.

### **La participation politique : vers l'émancipation individuelle**

La participation politique institutionnelle des migrants de Turquie revêt essentiellement trois formes : la possibilité, pour les non-nationaux de donner leur voix aux organes consultatifs locaux (Allemagne, Belgique) voire, dans certains pays, d'élire directement le maire de leur commune (Suède, Pays-Bas) ; l'inscription, pour les nationaux originaires de Turquie, dans un parti politique du pays d'accueil (de fait surtout en Allemagne). Elle rend compte, à l'inverse de la participation syndicale, de stratégies individuelles, de surcroît plutôt tournées vers le pays d'accueil que vers la Turquie.

### ***La participation consultative : un tremplin vers la participation électorale***

L'arrêt de l'immigration, la sédentarisation des immigrés et le renouvellement des générations mène plusieurs types d'acteurs à une prise de conscience du politique : remise en question des liens entre le national et le citoyen par des initiatives de participation locale, nouvelles formes de civisme fait de solidarité et de localisme, émergence d'une citoyenneté européenne qui bouleverse les frontières de l'extranéité... Les Recommandations 712 de 1973 et 799 de 1977 du Conseil de l'Europe accordent une attention spéciale à la situation des étrangers et appellent à la création de conseils consultatifs communaux des immigrés, élus au suffrage direct par ces derniers<sup>14</sup>, tout en insistant sur l'octroi du droit de vote local après un séjour d'une durée à préciser. La Conférence des Ministres européens responsables des collectivités locales de 1978, la Recommandation 903 et la Résolution 134 du Conseil de l'Europe confirment cette volonté d'extension des droits civils et politiques des étrangers<sup>15</sup>. La participation des immigrés à la vie de la cité des États européens est ainsi devenue multiforme, aussi bien au vu de la variété des politiques mises en œuvre que du fait de la diversification des formes d'expression civiques. Certains pays ont cherché à diminuer l'inadéquation entre pays légal et pays réel liée à une présence durable en accordant le droit de vote local aux non-citoyens, comme aux Pays-Bas. D'autres ne connaissent que des expériences de stricte consultation comme en Belgique, en Allemagne et en France.

La Belgique fait figure de fer de lance de la participation consultative. Dès 1968, des conseils consultatifs communaux d'immigrés (CCCI) sont installés à Chératte et à

---

<sup>14</sup> - Il s'agit d'assurer les fonctions suivantes : "permettre la liaison entre le pouvoir local et les travailleurs étrangers ; discuter des opinions, des souhaits et des aspirations des étrangers ; promouvoir les activités sociales et culturelles ; intégrer les étrangers dans l'ensemble de la vie sociale de la commune."

<sup>15</sup> - Pour plus de détails, voir le rapport de la 7e Conférence des Ministres européens responsables des collectivités locales à Salzbourg : 8-10 octobre 1986, *Les étrangers dans la commune*, Strasbourg, 1986 : 43-52.

Flématte-Haute, deux communes de la province de Liège, et en 1969 à Heusden, dans la province de Limbourg, à l'instigation du service provincial d'immigration et d'accueil. Cette initiative fait très rapidement tâche d'huile et en 1972, près d'une trentaine de communes<sup>16</sup> ont procédé à la création de CCCI selon des modalités diverses. Ces commissions consultatives sont élues par les étrangers eux-mêmes et les sièges sont répartis entre les différentes nationalités en fonction de l'importance numérique des différents groupes. Leur fonction consiste à donner des conseils et des avis au conseil communal sur des affaires qui concernent les étrangers. Il semble toutefois que le succès de cette forme de représentation soit limité. De 1968 à 1979, le nombre de conseils consultatifs régresse : sur 31 CCCI, 10 ne se réunissent plus, 8 ralentissent considérablement leur rythme de réunion et 2 démissionnent en signe de protestation contre le peu de cas que montre l'autorité communale de leur avis.

En Allemagne, face à la limitation des naturalisations et à la stricte séparation nationalité/citoyenneté, le système fédéral laisse aux *Länder* et aux communes une grande liberté concernant les formes spécifiques de participation<sup>17</sup>. Conformément au principe constitutionnel de l'«autogestion communale» (*Kommunale Selbstverwaltung*), les communes ont le droit «de régler, sous leur propre responsabilité, dans le cadre des lois, toutes les questions de la communauté locale» (article 28-2 de la Loi fondamentale)<sup>18</sup>. En réalité, la législation régionale peut imposer aux communes certaines formes de participation (droit de pétition et d'audition, consultation des populations, participation des citoyens «compétents», référendum local...) et, le cas échéant, celles-ci peuvent inscrire dans leur constitution locale (*Gemeinderverfassung*) des formes de participation supplémentaires en précisant si celles-ci sont ouvertes à tous les résidents, réservées aux citoyens allemands ou spécifiques aux *résidents* étrangers<sup>19</sup>. Ces diverses possibilités sont censées assurer l'adéquation des politiques locales d'intégration avec les demandes des populations concernées.

---

<sup>16</sup> - 12 dans la province de Brabant, 11 pour l'agglomération bruxelloise, 1 à Namur, 3 dans le Limbourg, 7 dans la province de Liège et 8 dans celle du Hainaut.

<sup>17</sup> - Les *Länder* sont compétents pour tous les domaines de la législation que la Fédération ne prend pas en charge ou qui ne sont pas énumérés dans la Loi fondamentale. Ils légifèrent sur l'ensemble de l'administration intérieure et leurs fonctionnaires sont responsables de la mise en œuvre de la majorité des lois et décrets fédéraux.

<sup>18</sup> - L'autonomie des gestion des communes est en premier lieu le résultat des réformes prises par le baron vom Stein, en particulier du code urbain prussien de 1808. La Loi fondamentale s'inspire de cette tradition, laissant aux villes, aux communes et aux arrondissements, le droit de régir sous leur propre responsabilité toutes les questions de la communauté locale, dans le cadre des lois en vigueur. Si la pratique de l'administration communale est identique dans tous *Länder*, les régimes communaux divergent fortement d'un *Land* à l'autre.

<sup>19</sup> - Le terme de *résident* se traduit dans ce cas en allemand par le mot *Einwohnen* (*ausländische "Mit-Bürger"*). Le terme anglais correspondant, *Denizen*, a quant à lui été ressuscité du vieil anglais par Tomas Hammar (Tomas Hammar and William R. Brubaker (ed.), *Immigration and the politics of citizenship in Europe and North America*, Washington, Brubaker, 1989, 187 p.) pour désigner les résidents étrangers de longue date auxquels est parfois accordée la citoyenneté locale.



Dès 1971, des comités locaux, sortes d'organes d'information sur la situation des immigrés, sont mis en place - principalement en Rhénanie et en Westphalie. Devant l'insuffisance juridique de ces organismes et à la faveur de la montée du thème du droit de vote au niveau communal, de nombreux comités consultatifs sont ensuite créés mais souvent à titre expérimental. Les plus connus sont les «parlements d'étrangers» (*Ausländerparlamente*), mis en place par des élections libres ouvertes à tous les étrangers comme à Wiesloch-Walldorf, Opladen ou Troisdorf, villes-phares des années 1971-72. Depuis, les organes de participation pour étrangers se sont multipliés, même si leur existence reste surtout davantage liée à la taille de la commune qu'à l'importance relative de la population étrangère en son sein. Les expériences sont assez diverses selon les *Länder* et les organes connaissent des formes multiples, classées en quatre grandes catégories :

- Les cercles de travail et de coordination (*Arbeits- und Koordinierungskreise*) : organes constitués de représentants nommés par l'administration communale et les organisations d'aide sociale. Ils ont un rôle d'échange d'information entre les intervenants ;
- Les parlements d'étrangers (*Ausländerparlamente*) : organes élus auxquels participent exclusivement des représentants de la population étrangère. Ils ne sont donc pas intégrés à l'administration locale proprement dite et jouent essentiellement un rôle de représentation qui tend d'ailleurs à disparaître.
- Les conseils consultatifs d'étrangers (*Ausländerbeiräte*) : organes élus pour 5 ans au scrutin direct, ils se composent de 5 à 29 membres - représentants de la population étrangère (élus ou nommés par les associations ou les organisations d'aide sociale) et intervenants de la politique locale d'intégration et de l'administration. Chaque commune est tenue d'abriter un *Ausländerbeirat* dès lors qu'elle réunit un nombre important d'étrangers<sup>20</sup>. Ces conseils sont intégrés à la politique locale et ont un rôle d'information, de représentation et de consultation. C'est la forme de représentation la plus répandue (Munich, Cologne, Nuremberg, Duisburg, Kassel, Gütersloh, etc.) et dans certaines villes, les conseils consultatifs sont même établis au niveau des quartiers (Berlin et Brême).

---

<sup>20</sup> - Les communes de plus de 5 000 habitants étrangers sont tenues de constituer un *Ausländerbeirat*, de même que les communes qui comptent 2 000 habitants, si au moins 200 étrangers ayant le droit de vote le demandent. Peuvent se porter candidats tous les étrangers ayant le droit de vote, ainsi que tous les citoyens allemands. Peuvent participer au scrutin toutes les personnes de nationalité étrangère ayant atteint leur 18 ans révolus, qui résident en Allemagne depuis un an, et ont depuis trois mois leur domicile principal dans la commune en question. Le conseil consultatif des étrangers a une fonction consultative pour toutes les questions communales et notamment pour l'ouverture de nouveaux jardins d'enfants, les questions scolaires, la création de logements et les activités culturelles. Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, *Ausländerbeiräte*, brochure d'information multilingue.

### Dix villes représentatives du Land Nordrhein-Westfalen et leur Ausländerbeirat

Villes	Habitants*	Étrangers*	Turcs	Fondation / Élections libres	Parti dominant	Composition du bureau
Köln	1 005 000	175 000	75 708	1984 1989	SPD	<b>Président : Turc</b> 1. Adjoint : Italien
Düsseldorf	619 000	96 000	16 117	1989	SPD	<b>Président : Turc</b> 1. Adjoint : Italien
Gelsenkirchen	297 000	41 000	25 016	1976 1984 1989	SPD	Président : ex-Yougoslave <b>1. Adjoint : Turc</b>
Mönchengladbach	270 000	27 000	9 410	1986 1991	CDU	Président : Espagnol 1. Adjoint : Allemand
Münster	268 000	19 000	1 990	1985 1988 1991	CDU	Président : Grec <b>1. Adjoint : Turc</b> 2. Adjoint : Portugais
Hagen	217 000	30 000	10 496	1985 1989	SPD	<b>Président : Turc</b> 1. Adjoint : Allemand
Leverkusen	161 000	18 000	4 414	1986 1991	SPD	Président : Grec 1. Adjoint : Italien <b>2. Adjoint : Turc</b>
Siegen	116 000	12 000	3 866	1984 1987 1989	SPD	Président : Espagnol 1. Adjoint : Suédois 2. Adjoint : Allemand
Lemgo	44 000	2 000	832	1985 1989	SPD	Président : Allemand <b>1. Adjoint : Turc</b> 2. Adjoint : ex-Yougoslave
Übach-Palenberg	24 000	1 900	742	1985 1992	SPD	Président : Néerlandais 1. Adjoint : Allemand

\* Ces chiffres sont arrondis au millième.

Source : Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, *Ausländerbeiräte in Nordrhein-Westfalen. Situationsanalyse und Perspektiven*, op. cit. : 83, 88, 205-214. Stadt Köln, *Der gewählte Ausländerbeirat in Köln 1984-94 : Eine Bilanz*, Köln, 1994, 77 f.

- Les commissions municipales pour les questions des étrangers (*Rathsausschüsse für Ausländerfragen*) : directement rattachées au conseil municipal, elles sont à la fois composées de conseillers municipaux élus par la population allemande, de représentants élus ou, plus rarement, nommés de la population étrangère (Stuttgart, Hanovre, Essen, etc.). Leur rôle est similaire à celui des conseils consultatifs.

Alors que les CCCI belges comptent peu de migrants de Turquie, les organes de participation pour étrangers en Allemagne en attirent un nombre important. Dans le *Land Nordrhein-Westfalen* qui compte la plus grande proportion d'immigrés de Turquie<sup>21</sup>, sur un total de 102 présidents et adjoints d'*Ausländerbeiräte*, 47% sont de nationalité turque (contre 15% d'Italiens, 11% de Grecs, 9% d'ex-Yougoslaves, 8% d'Espagnols, 2% de Portugais et 8% d'autres nationalités)<sup>22</sup>.

Les tentatives de participation consultative sont plus tardives en France et nettement moins fréquentes qu'en Allemagne ou en Belgique. Les expériences de Mons-en-Barœul et d'Amiens demeurent des cas isolés, même si elles ont entraîné d'autres actes, principalement en région parisienne (aux Ulis en 1990, à Longjumeau et Vandœuvre-les-Nancy en 1993, à Portes-les-Valence et dans le quartier du Val Fourré à Mantes-la-Jolie).

Les organes consultatifs sont censés privilégier l'intégration tout en jouant le rôle de régulateur de la "communauté" et d'intermédiaire avec la société d'accueil, les partis politiques, l'Église et les syndicats. En Allemagne, les *Ausländerbeiräte* nouent de fait des relations avec les formations turques, mais de façon plus importante encore, avec la vie politique allemande, en rendant possible une *double appartenance politique*. Cependant dans les trois pays, les limites des conseils consultatifs ne tardent pas à apparaître, signant leur échec en Belgique notamment. Ils ne possèdent que des pouvoirs très limités et n'exercent qu'une influence restreinte, voire nulle, sur la politique locale. Si la constitution d'élites locales immigrées jouant le rôle d'intermédiaire entre la commune et la population étrangère a été favorisée, celles-ci sont souvent marginalisées dans les processus de décision et mises en position d'infériorité par ou vis-à-vis des élites "autochtones" et nationales. Pour preuve, les élus allemands originaires de Turquie (Cem Özdemir, Hakkı Keskin, Rıza Baran, İsmail Hakkı Koşan, Giyasettin Sayan, Özcan Mutlu, Ümit Bayan, Özcan Ayanoglu, Bilkayıs Erikli, Murat Sengül, Nihal Kaynak,

---

<sup>21</sup> - Le nombre des migrants de Turquie ne cesse de croître dans le *Land Nordrhein-Westfalen* : de 277 888 en 1973, ils passent à 416 637 en 1978, à 545 781 en 1983, à 537 484 en 1988 et à 660 014 en 1993, dépassant toutes les autres nationalités d'immigrants : Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, *Zuwanderung in Nordrhein-Westfalen. Situation, Perspektiven und Anforderungen an eine zukunftsorientierte Integrationspolitik*, Köln, Ministerium für Arbeit NRW, 1995 : 127. Voir aussi la carte "Répartition des migrants de Turquie en Allemagne".

Mukkades Şahin : voir plus bas) ne sont pas issus des conseils consultatifs mais occupaient des fonctions internes dans les partis politiques allemands.

Néanmoins, les organes consultatifs ont pu être le tremplin vers une participation élective locale. La Suède demeure le fer de lance de la reconnaissance du droit de vote actif et passif aux élections communales, régionales et religieuses, acquise en 1975 et entrée dans les faits lors des élections de 1976. Cette décision est d'autant plus singulière qu'elle n'est pas le résultat d'une campagne des immigrés eux-mêmes, malgré l'existence d'un débat parlementaire sur la question depuis 1968 (d'initiative sociale-démocrate). En 1976, tous les immigrés résidant en Suède depuis plus de trois ans sont admis à participer aux élections locales. En 1983, une Commission parlementaire est constituée dans le but d'étudier la possibilité d'étendre le droit de vote aux élections parlementaires. Malgré l'appui des représentants des partis de gauche qui se réfèrent aux résultats positifs de l'expérience au niveau local, le rapport de la Commission n'obtient aucune suite sur le plan législatif. Les autorités préfèrent assouplir le principe de la double nationalité, impossible jusqu'alors. La Suède semble donc jouer sur deux tableaux, hésitant à enterrer totalement l'association encore tenace entre nationalité et citoyenneté.

Instruit par l'exemple suédois, le gouvernement néerlandais commence à accepter l'idée, à la fin des années 1970, que la nationalité et le droit de suffrage puissent être dissociés<sup>23</sup> : un projet pour la révision de la Constitution est déposé malgré la faible mobilisation des étrangers et la résistance des chrétiens-démocrates et des conservateurs<sup>24</sup>. Les conditions de l'exercice du droit de vote actif et passif lors des élections municipales sont adoptées à l'unanimité par le Parlement en 1985 et les citoyens non-néerlandais peuvent voter pour la première fois aux élections communales de mai-juin 1986 à la condition de résider dans leur commune depuis au moins cinq ans. La participation électorale des migrants de Turquie dépasse alors celle de toutes les autres populations, y compris celle des hommes néerlandais : 61% des migrants de Turquie ont voté (70% des hommes et 50% des femmes) contre 62% des Néerlandais (mais 64% des hommes et

---

<sup>22</sup> - Ministerium für Arbeit, Gesundheit und Soziales des Landes Nordrhein-Westfalen, *Ausländerbeiräte in Nordrhein-Westfalen. Situationsanalyse und Perspektiven*, Düsseldorf, Ministerium für Arbeit NRW, 1994 : 49.

<sup>23</sup> - Cf Ruud van den Bedem, "Towards a system of Plural Nationality in the Netherlands. Changes in Regulation and Perceptions" in Rainer Bauböck (ed.), *From Aliens to Citizens*, Aldershot (UK), Avebury, 1994 : 95-109 ; Jan Rath, "La participation des immigrés aux élections locales aux Pays-Bas", *Revue européenne des migrations internationales*, 4(3), 1988 : 23-26.

<sup>24</sup> - La position du ministère des Affaires Intérieures néerlandais est sur cette question singulière par rapport à ses homologues européens : chargé depuis 1980 de mettre en œuvre les politiques destinées à lutter contre les discriminations (*Positive Action*), il est le principal artisan de la participation électorale des immigrés au niveau local. Entre 1980 et 1984, les trois grands partis - les sociaux-démocrates (PVDA), les chrétiens-démocrates (CDA) et les libéraux (VVD) - se sont succédé au pouvoir et à chaque

60% des femmes), 43% des Surinamiens et Antillais (43% et 44%) et 16% des Marocains (19% et 11%)<sup>25</sup>.

***L'intégration des migrants de Turquie dans les partis politiques nationaux : une spécificité allemande.***

Le nombre de migrants de Turquie dans les partis allemands est en augmentation constante depuis le début des années 1990. Sur un total de 871 000 membres, le SPD en compte 24 000 originaires de Turquie, soit une proportion égale à celle des Turcs en Allemagne<sup>26</sup>. *Die Grünen* pour sa part, intéresse surtout les jeunes générations, comme en témoignent les sondages et surtout l'élection de plusieurs Allemands d'origine turque ou kurde âgés de 20 à 30 ans. Atti Özdemir, Nurhan Can, Adil Oyan, Özcan Mutlu, Filiz Demirel et Fatma M. Akyurt symbolisent particulièrement cette jeune génération engagée dans la section Immi/Grün, occupant diverses fonctions dans le conseil d'administration (porte-parole, conseillers)<sup>27</sup>.

Par ailleurs, plusieurs organisations destinées à un public turc exclu des droits politiques pénètrent la scène allemande en essayant de concilier leur double appartenance. Elles font à la fois allégeance à des partis allemands et à des partis turcs, censés évoluer sur une ligne idéologique identique. La *Sosyal Demokrat Halk Dernekleri Federasyonu* ou *Föderation sozialdemokratischer Volksvereine der Türkei in Europa e.V.* (HDF, Fédération des associations sociales-démocrates du peuple), fondée en 1977 à Berlin, est la plus grande organisation de gauche turco-allemande, proche du SPD. Elle compte environ 7 000 adhérents répartis dans 36 associations. Bien que son siège soit à Duisburg, son dirigeant, Ahmet İyidirli, réside à İstanbul, où il maintient des contacts avec le SHP redevenu CHP à partir de 1991. La CDU pour sa part, joue surtout un rôle dans ses rapports de coopération avec *Hür Türk*, fondé en 1979 et qui compte 55 associations en Allemagne dont le siège est à Bonn. Également proche de l'ANAP en Turquie, *Hür Türk* crée en décembre 1997 le *Deutsch-Türkische Forum* (DTF). La même année, l'ANAP fonde la *Mutterlandsvereine* (Association de la mère-patrie). Le FDP est en relation avec la *Libérale Türkisch-Deutsche Vereinigung* (*Liberal Türk-Alman Birliği*, Association libérale turco-allemande), dont le siège est à Francfort. Et le DYP crée le

---

fois, le ministre des Affaires Intérieures a défendu le projet, au besoin contre l'avis de l'ensemble de son propre parti.

<sup>25</sup> - Frank Buijs et Jan Rath, "De stem van migranten en werklozen - De gemeenteraadsverkiezingen va 19 maart 1986 te Rotterdam", Centrum voor Onderzoek van Maatschappelijke Tegenstellingen (C.O.M.T.), Rijksuniversiteit te Leiden, 1986 : 27-33. Cité par Hans Mahning, "Immigration et participation des minorités aux Pays-Bas" in Jacqueline Costa-Lascoux et Patrick Weil (éd.), *Logiques d'Etats et immigrations*, Paris, Kimé, 1992 : 138.

<sup>26</sup> - Chiffres cités par Faruk Şen, "L'immigration turque en France et en Allemagne", op. cit. : 30.

<sup>27</sup> - La biographie de certains d'entre eux figure sur le site <<http://www.gruene.de/immigruen/>>, les autres sont en cours de réalisation. Lire aussi *Hürriyet*, 17.01.98 ; *Sabah Avrupa*, 17.01.98 ; *Milliyet*, 18.01.98.

*Demokrat Türkiye Partisi* ou *Partei der Demokratischen Türkei* (Parti de la Turquie démocratique), sous couvert de la *Berlin Demokrat Türkiye Derneği* (Association de la Turquie démocratique à Berlin), fondée en 1998. Des élus originaires de Turquie en outre, constituent eux aussi de nouveaux mouvements, tel Hakkı Keskin qui crée en décembre 1995 la *Türkische Gemeinde zu Berlin* (*Almanya Türk Toplumu*, Société turque de Berlin), «pour une politique de l'intégration des minorités culturelles dans la société allemande avec le développement simultané de leur identité culturelle»<sup>28</sup>. L'enchevêtrement des organisations politiques turco-allemandes succède ici à celui des mouvements turcs et kurdes exportés en Europe que nous avons notamment évoqués en 2.2.1-2-3. Leur auditoire est différent et leur finalité est le dialogue entre les deux parties dans la perspective de l'insertion politique et économique des migrants dont certains ont un rôle actif dans la société allemande (petits entrepreneurs).

Selon une enquête conduite en mars 1983 auprès de 14 551 personnes par le quotidien *Hürriyet*, les Turcs voteraient aux élections municipales à 63,2% pour le SPD, à 27,7% pour la CDU, à 3,9% pour *Die Grünen*, à 3,3% pour le FDP et seulement à 1,9% pour les autres partis. Un autre sondage réalisé en 1986 donne 67% au SPD, 9% à *Die Grünen*, 4% à la CDU, 1% pour le FDP et 3% pour les autres formations<sup>29</sup>. On peut remarquer la baisse importante de la CDU, certainement imputable à la politique restrictive à l'égard des étrangers conduite par le ministre de l'Intérieur de l'époque, M. Zimmermann. En 1997, un sondage s'intéressant à l'opinion politique des étrangers dans leur ensemble montre que 78,7% d'entre eux sont pour le SPD, 9,6% pour *Bündnis 90/Die Grünen*, 8,2% pour la CDU, 1,6% pour la CSU et le FDP<sup>30</sup>.

Surtout, un élément va à l'encontre des assertions les plus alarmistes quant à la formation de partis communautaires dans l'hypothèse de l'accord du droit de vote aux étrangers pour les élections locales. De l'avis de ses détracteurs, la participation électorale des non-nationaux risque de «provoquer une régression sur un modèle ethno-culturel»<sup>31</sup>. La pensée qu'il puisse exister en France des communautés en opposition avec la tradition républicaine d'assimilation conduit au rejet de ce droit. «Il n'y a pas de lien automatique - regardez les pays européens - entre l'intégration et le droit de vote... le maintien des pratiques communautaires pourrait même être favorisé par le droit de vote»

---

<sup>28</sup> - Hakkı Keskin est cité in Martin Greve und Tülay Çınar, *Das Türkische Berlin*, Berlin, Miteinander leben in die Ausländerbeauftragte des Senats, non publié, 1997 : 60.

<sup>29</sup> - Faruk Şen, "L'immigration turque en France et en Allemagne", op. cit. : 31.

<sup>30</sup> - Claudia Diehl and Julia Urbhan (Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung), *Politische Einstellungen und Partizipationsverhalten von Immigranten in Bundesrepublik Deutschland : Eine Bestandsaufnahme*, Vorläufiges Arbeitspapier erstellt für die Sozialdemokratische Partei Deutschlands, Mannheim, 1997, S. 18.

<sup>31</sup> - Patrick Weil, "L'impasse du droit de vote immigré aux élections locales", *Le Journal des élections*,

s'inquiète Patrick Weil<sup>32</sup>. Pourtant, les acteurs politiques issus de l'immigration de Turquie enclins à prendre la population "communautaire" comme base de négociation avec le système politique ne sont pas légion et, le cas échéant, ne parviennent pas à mobiliser les électeurs potentiels. Ainsi l'expérience du Parti démocratique d'Allemagne, proche d'Ankara, fondé en 1995 et dont les cadres sont uniquement des Turcs naturalisés (pour participer à la vie politique allemande, les partis doivent en outre comprendre au moins 50% de citoyens allemands parmi leurs adhérents). Après une campagne turco-turque, le Parti démocratique d'Allemagne n'a pu obtenir que... 0,024% des voix, lors d'élections partielles dans trois *Länder* en 1996, devenant l'objet de l'ironie de l'ensemble des migrants !

Mis à part le cas isolé du Parti démocratique d'Allemagne, les migrants naturalisés et ceux issus de l'immigration investissent le système politique allemand à titre individuel. En 1994, deux politiciens originaires de Turquie sont élus au Bundestag : L. Onur du SPD dans la circonscription de Braunschweig et Cem Özdemir de *Die Grünen* dans le *Land* Baden-Württemberg. Dans les *Länder*, les députés d'origine turque ou kurde sont de plus en plus nombreux. Berlin notamment, compte plusieurs députés élus : Rıza Baran (kurde de Turquie) et İsmail Hakkı Koşan (premier élu originaire de Turquie au Sénat de Berlin) pour *Die Grünen* ; Gıyasettin Sayan et Evrim Helin Baba (kurdes de Turquie) pour le SPD ; tandis que 2 candidats députés ne sont pas élus (Ramazan Çiftçi et Ertekin Özcan pour le SPD). Toujours à Berlin, 7 siègent dans des commissions de quartiers à Kreuzberg (Özcan Mutlu, Ümit Bayan, Özcan Ayanoglu, Bilkayıs Erikli), Schöneberg (Murat Sengül), Charlottenburg (Nihal Kaynak) et Wedding (Mukkades Şahin). Depuis 1996, Bielefeld, ville de plus de 300 000 habitants, est dirigée par un maire écologiste d'origine turque. De la même façon, aux Pays-Bas, les élus municipaux issus de l'immigration turque sont au nombre de 32 depuis les élections locales de 1994. En 1999 en Suède, une jeune femme d'origine kurde, Nalin Baksi, est élue au Parlement suédois ; tandis qu'une autre, Feleknas Uca, est élue au Parlement européen.

---

"Immigration : le faux consensus", n°12, avril-mai 1990 : 19.

<sup>32</sup> - Ibid. Le débat français a été particulièrement dynamique en la matière à la fin des années 1980 début de la décennie 1990. Plutôt que l'octroi du droit de vote aux étrangers, Patrick Weil préconise un système d'acquisition de la nationalité plus rapide et simplifié, par déclaration au bout de dix ans de présence. France Plus le rejoint sur ce point en estimant qu'il est urgent de mettre en place une législation qui facilite l'accès à la nationalité française des étrangers adultes qui le souhaitent» au bout de cinq ans de résidence en France - seuls les actes relevant de la grande criminalité devant être reconnus comme critères d'opposition à la naturalisation (France Plus, "Vivre en France toutes générations confondues", *Hommes et migrations*, n°1118, janvier 1989 : 10). SOS-Racisme propose pour sa part la création d'une agence nationale pour la naturalisation afin que les personnes concernées ne s'égarant plus dans le dédale administratif. Les mêmes auteurs considèrent qu'il est hors de question d'introduire un droit de vote partiel - c'est-à-dire local - la différenciation entre vote local et vote national étant selon eux «inexistante» dans l'imaginaire social des Français.

Ces élus démontrent une forte intégration dans le jeu politique national, se situant bien au-delà d'une thématique turco-centrée. Au contraire, la référence nationale à la Turquie ou au peuple kurde est peu visible, les élus prenant soin de ne pas entrer dans un débat qui pourrait les inscrire dans une situation délicate face aux deux parties (pays d'accueil et pays d'origine), notamment sur la question kurde. Ainsi avons-nous pu le constater lors d'une entrevue avec Cem Özdemir à l'occasion de la fête de Newroz organisé par Komkar à Köln en mars 1998 ; son intervention se voulait essentiellement tournée vers la vie politique en Allemagne même.

L'élection de Cem Özdemir au Bundestag a tout à la fois représenté un espoir et un signal pour de nombreux jeunes issus de l'immigration de Turquie, qui s'engagent dès lors plus nombreux dans les partis politiques allemands. Le modèle Özdemir représente une réussite d'autant plus accessible aux yeux de la seconde génération qu'il est issu d'un milieu relativement traditionnel. Né le 21 décembre 1965 à Bad Urach, dans le *Land* Baden-Württemberg, ses parents sont tous les deux des travailleurs immigrés de Turquie. Sa mère, Nihal Özdemir, est née en 1933 à Akman dans la province d'Ankara mais a grandi à İstanbul. Son père, Abdullah Özdemir, est né en 1937 à Tokat puis a émigré vers Dettingen, dans le Baden-Württemberg. Alors que ses parents travaillent pendant la journée (lui dans une entreprise de filature puis dans une station-service, elle dans une fabrique de papier), Cem est élevé par un couple de personnes âgées allemand, voisin et ami de la famille Özdemir. Ses contacts avec la société allemande commencent donc de bonne heure, relativement à la plupart des autres enfants dont les parents sont originaires de Turquie. Par la suite, ses résultats scolaires lui permettent de poursuivre des études et de bénéficier de plusieurs échanges avec des écoles en Angleterre et en France.

Lorsqu'il évoque sa socialisation politique, il affirme, à l'adolescence, ne pas être en mesure de distinguer entre les courants turcs, à part Bülent Ecevit du DSP que ses parents admirent. Pourtant, il avoue en même temps avoir développé ses premières ambitions politiques à l'âge de 15-16 ans, au contact de plusieurs camarades allemands impliqués de près ou de loin dans la politique. C'est particulièrement grâce à l'un d'eux qu'il s'intéressera à *Die Grünen*, dont il devient militant. Dès l'obtention de la nationalité allemande<sup>33</sup>, il se présente très vite sur les listes électorales, à la quatrième place sur la liste de *Die Grünen* pour les élections des conseillers municipaux à Urach.

---

<sup>33</sup> - Bien qu'il l'ait obtenue assez rapidement en ayant fait une demande dès l'âge de 16 ans, il doit affronter plusieurs problèmes : lire le chapitre "*Mein langer Marsch gegen die Institutionen oder : Wie ich Deutscher wurde.*" (Ma longue marche contre les institutions ou : comment je suis devenu allemand) in Cem Özdemir, *Ich bin Inländer. Ein anatolischer Schwabe im Bundestag*, München, dtv, 1997 : 52-57. Les entraves viennent autant des autorités turques auxquelles il doit demander d'être déchu de sa nationalité turque, que des institutions allemandes : «Der Aus- und Eingerungsakt wurde eine Odyssee» (La demande d'abandon et d'adoption a été une Odyssée) : 53. Pour leur part, ses parents n'étaient pas ravis à l'idée de



Les contacts de Cem Özdemir avec la Turquie et ses migrants ne semblent se réaffirmer qu'à sa maturité et, paradoxalement, à mesure que son engagement politique en Allemagne s'intensifie. La redécouverte de ses racines, qu'il avait mises de côté depuis son enfance, passe essentiellement par le domaine artistique : un disque de la célèbre chanteuse de *pop music* Sezen Aksu lui est offert pour ses 20 ans, ouvrant des horizons musicaux enfouis dans son inconscient<sup>34</sup> et, en 1989, il partage son appartement avec un peintre turc, Nedim Sönmez. Cette série d'événements aboutit à la fondation, en mars 1992, avec un ami lui aussi d'origine turque, de l'association *Yeşiller* (Les Verts) à Francfort, intéressée aux droits des migrants et, plus particulièrement, aux relations germano-turques et germano-kurdes en Allemagne. Les problèmes spécifiques des première et seconde générations sont évoqués tout en menant une campagne active contre la politique restrictive du droit d'asile et ce, dans une optique avouée de conquête de sympathisants pour *Die Grünen* : «Natürlich wollten wir auch Mitglieder für die Grünen gewinnen»<sup>35</sup>. Cem Özdemir reprendra cette problématique après son élection au Bundestag, particulièrement au moment de la discussion de la nouvelle loi sur la nationalité, discutée en 1998 et adoptée en avril 1999 par le Parlement : «J'aurais souhaité que nous allions plus loin concernant le droit d'asile. Mais c'est impossible avec le SPD. [...] Nous voulons une loi anti-discrimination en Allemagne, avec la possibilité de se constituer partie civile pour les associations»<sup>36</sup>. Toutefois, l'instrumentalisation du conflit turco-kurde, poussé dans des retranchements personnels ou politiques au sein même des *Yeşiller*, conduit l'association à son échec. Certains acteurs, issus de l'immigration de

---

l'abandon de la nationalité turque de leur fils : «Meine Eltern waren nicht eben glücklich über meinen Entschluss, einen Einbürgerungsantrag zu stellen und die türkische Staatsbürgerschaft aufzugeben.» (Mes parents n'étaient pas heureux de ma décision, une demande de nationalité et le rejet de ma nationalité turque) : 53.

<sup>34</sup> - Cem Özdemir raconte : «Als Kind hatte ich zu Hause natürlich oft türkische Musik von Cem Karaca oder Barış Manco, den Superstars der siebziger Jahre gehört. [...] Die erste Cassette, die mir gehörte, war also dieses Geschenk von Nevin [die türkische Cassette von Sezen Aksu]. Aber wie das so ist mit Geschenken, über die man sich freuen soll, aber sich nicht wirklich freut. Ich nahm sie natürlich an, sagte freundlich Danke und dachte : 'Türkische Musik, naja'. Bis ich sie endlich doch anhörte. Ich war völlig verzaubert. So began meine grosse Liebe zur türkischen Musik.» (Enfant, j'avais bien sûr déjà souvent entendu de la musique turque de Cem Karaca ou Barış Manco, les superstars des années 70. [...] La première cassette à m'appartenir fut ce cadeau de Nevin [la cassette turque de Sezen Aksu]. Mais j'ai agi comme l'on fait avec les cadeaux à propos desquels on doit se réjouir, alors qu'on n'est pas réellement content. Je l'ai pris naturellement et j'ai remercié amicalement tout en pensant : 'De la musique turque, sûrement pas'. Jusqu'à ce que je l'écoute enfin. J'étais complètement ensorcelé. Ainsi a commencé ma passion pour la musique turque.) : 70.

<sup>35</sup> - «Bien sûr nous voulions aussi gagner des membres pour *Die Grünen*» : Cem Özdemir, *Ich bin Inländer. Ein anatolischer Schwabe im Bundestag*, op. cit. : 97.

<sup>36</sup> - Intervention lors d'un colloque organisé par Elele, le 20 novembre 1998 à Paris. La participation des migrants est aussi le mot d'ordre de Immi/Grün : «En tant que *InländerInnen*\*, nous avons le droit d'avoir une place dans la société» (in <<http://www.gruene.de/immigruen/>>). \*Pour une traduction, se référer à la note suivante.

Turquie, reprennent néanmoins l'idée et fondent *Immi/Grün*, "*Bündnis der neuen InländerInnen*"<sup>37</sup>.

Nous avons vu que les attaques racistes à l'encontre des migrants de Turquie survenues notamment dans les villes de Mölln et Solingen constituent l'un des facteurs de la radicalisation identitaire de certains jeunes issus de l'immigration turque en Allemagne. Des groupes d'autodéfense se forment dans certains quartiers urbains (cf 2.2.1) et, alors que les "anciennes" fédérations comme la *Türk Federasyonu* réagissent parfois violemment (cf 2.2.2), d'autres comme l'*Avrupa İslamcı Gençlik Birliği* (association de jeunesse sous la coupe de *Milli Görüş*) ou des associations aléviées (cf 2.2.3), enregistrent une progression de leurs effectifs. Outre l'éveil du collectif et de l'identitaire de masse, ces attaques intéressent aussi les pratiques individuelles : «Entscheidenden Ausschlag gaben die tragischen Ereignisse, die mit den Namen der städten Mölln, Solingen, Kemnat und Hoyerswerda verbunden sind»<sup>38</sup>. Cem Özdemir en fait l'un des facteurs décisifs pour sa candidature sur la liste *Bündnis 90/Die Grünen* aux législatives de 1994, à l'issue desquelles il est élu au Bundestag<sup>39</sup>.

L'ensemble des journaux turcs se réjouit de l'élection d'un "Turc" au Bundestag. Pour les plus nationalistes comme *Hürriyet*, la victoire de Cem Özdemir symbolise la revanche des Turcs sur la société allemande. Cependant, beaucoup changent de ton à mesure que sa politique s'affirme. Ses positions, pourtant modérées en faveur de la question kurde et prudentes envers l'Allemagne («Nous ne voulons surtout pas l'exportation des conflits de la Turquie vers l'Europe»<sup>40</sup>), ne vont pas sans irriter politiciens et médias turcs. Le mot qu'un vieux travailleur immigré turc lui glisse à l'issue d'une conférence à Bonn résume poliment à lui seul les attaques qui sont proférées contre lui par la partie turque : «Herr Özdemir, warum kritisieren Sie eigentlich immer nur die Türkei, nie die Verhältnisse in Deutschland ? Gibt es denn hier gar nichts zu ändern ?»<sup>41</sup>.

---

<sup>37</sup> - L'expression *InländerInnen* est difficile à traduire littéralement en français : elle désigne les nationaux de l'intérieur, par opposition aux nationaux de l'extérieur qui sont par exemple les Allemands de la Volga. La construction *Inländer* (celui qui est de l'intérieur) + *Innen* (à l'intérieur) se réfère directement à la thématique du droit du sang défendue par l'État allemand, jusqu'à la réforme adoptée le 13 avril 1999 par le Bundestag et qui doit entrer en vigueur au 1er janvier 2000 (cf 2.1.1). Nous pouvons donc proposer de traduire *Bündnis der neuen InländerInnen* par "Alliance des nouveaux nationaux de l'intérieur". Le choix de cet intitulé fait également appel à la politique de *Die Grünen* vis-à-vis de l'immigration, à savoir le net positionnement du parti en faveur du droit du sol. On peut consulter le site de *Die Grünen* consacré à l'immigration : <<http://www.gruene.de/immigrunen/>>.

<sup>38</sup> - «Un tournant décisif a été donné par les événements tragiques liés aux noms des villes de Mölln, Solingen, Kemnat et Hoyerswerda» in Cem Özdemir, *Ich bin Inländer. Ein anatolischer Schwabe im Bundestag*, op. cit. : 109.

<sup>39</sup> - Cem Özdemir possède un site Internet : <<http://www.oezdemir.de/index2.html>>.

<sup>40</sup> - Intervention lors d'un colloque organisé par Elele, le 20 novembre 1998 à Paris.

<sup>41</sup> - «Monsieur Özdemir, pourquoi critiquez-vous toujours uniquement la Turquie, jamais la situation en Allemagne ? N'y a-t-il donc plus rien à changer ici ?» in Cem Özdemir, *Ich bin Inländer. Ein anatolischer Schwabe im Bundestag*, op. cit. : 214.

Les jeunes acteurs germano-turcs de Immi/Grün symbolisent aux yeux des enfants issus de l'immigration de Turquie en Allemagne la réussite de leur génération d'âge autant que de leur génération sociale (au sens de Sayad). Si Cem Özdemir est devenu une figure emblématique, les responsables de Immi/Grün peuvent séduire par leur dynamisme. Adil Oyan anime le site Web de l'organisation ; Özcan Mutlu fonde la première radio turque en Allemagne, Radyo Metropol, qui émet à Berlin depuis le début du mois de juin 1999. Le processus de l'intégration politique semble en partie engagé en Allemagne au moins, où la seconde génération commence à investir des fonctions à haute responsabilité. Il vient néanmoins après l'intégration économique, pour laquelle nous avons vu l'importance des investissements des migrants de Turquie. Mais il arrive semble-t-il avant l'intégration syndicale qui demeure encore largement prisonnière des rapports de forces internes à la Turquie.

Le choix du terme d'intégration n'est pas fortuit. Il s'inscrit dans la continuité d'un débat engagé dans les sciences sociales par plusieurs chercheurs qui ont tenté de le confronter à la participation politique et syndicale. Pour A. Bastenier et P. Targosz, le syndicalisme n'est pas synonyme d'intégration au sens communément admis. Bien au contraire, son essence n'est pas d'intégrer «directement à la France en général mais à une France contre une autre (celle des prolétaires contre les patrons)»<sup>42</sup>. Jean Leca dira que «la CGT et, de façon générale, les syndicats, fonctionnent comme des instruments de défense des intérêts plus que comme des instruments d'intégration à la citoyenneté»<sup>43</sup>. Il ne s'agit donc pas d'intégrer à une nation mais à une frange de la population qui la compose. Pourtant, on ne peut nier la volonté de participation citoyenne de multiples acteurs de la société migratoire : des élus des *Betriebsräte* et des *Ausländerbeiräte* aux élus municipaux et parlementaires, les migrants s'insèrent pleinement dans le jeu politique national voire européen.

---

<sup>42</sup> - A. Bastenier et P. Targosz, *Les organisations syndicales et l'immigration en Europe*, Louvain-la-Neuve, Academia, 1991 : 89. Les auteurs citent à ce sujet un entretien avec Jean Leca : "Une capacité d'intégration défaillante", *Esprit*, n°6, 1985.

<sup>43</sup> - Cité in René Gallissot, Nadir Boumaza et Ghislaine Clément, *Ces migrants qui font le prolétariat*, op. cit. : 180.

## **Mobilizations, Actions and Recompositions. Migrants of Turkey and Associative Networks in France, Germany and Belgium.**

### **Summary**

This dissertation aims to analyse identitarian and social recompositions, individual and collective actions and local and transnational mobilizations of migrants from Turkey. This comparative work is based on several fieldworks in which they are particularly present : France, Germany and Belgium.

Our problematic comprises an institutional dimension (history and constitution of political rules and norms inherent in origin and host countries), a strategic dimension of groups (religious, national, political) and an interrogation on the forms of adhesion by individuals in relation with forms of sociability to which migrants feel to be linked with (relations between individuals and social structurations). We assume analytical tools from several branches. The theories of political science and sociology, to which our work as a whole appeals, are reinforced in our third part by the critical uses of juridical anthropology and sociology of international relations.

A part of the dissertation takes interest in differential process which have conducted migrants to their present position (distinctive structures of person and, jointly, social, economical, political and mental structures of society ; representations and norms of the country of departure). Identitarian recompositions and associative creations in exile are strongly dependent on the different stages of socialisation in Turkey, even if these factors are not the only determinants. Then, the matter is to analyse how identities and social practices of different actors are recomposing in exile and contribute to the upheaval of former practices and perceptions. The historical, ideological and political structures of public spaces and the evolution of host societies intervene in the identitarian elaborations and the mobilizations of migrants from Turkey. Finally, we show the resources permitting the associative networks to structure beyond the nations-states, while measuring the capacity of resistance of the states. In conclusion, the migratory routes are characterized by the invention of new dimensions of socialisation and mobilization. And the networks, substituting for a failing social order, rarely succeed in overcoming contestation and substitution.

### **Key words**

association - identity - immigration - Kurds - mobilization - network - Turks - Turkey

**Discipline** : Political Science

UFR 2 (Pouvoir, administration, échanges)

Université Paris 8

2, rue de la Liberté - 93526 Saint-Denis Cedex 02 - France

E-mail : [isagil@club-internet.fr](mailto:isagil@club-internet.fr)

## **Résumé**

Cette thèse a pour objet d'étude les recompositions identitaires et sociales, les actions individuelles et collectives et les mobilisations locales et transnationales des migrants de Turquie. La comparaison porte sur plusieurs terrains dans lesquels ils sont particulièrement présents : la France, l'Allemagne et la Belgique.

Notre problématique comporte une dimension institutionnelle (histoire et constitution des règles et des normes politiques inhérentes aux pays d'origine et d'accueil), une dimension stratégique des groupes (religieux, nationaux, politiques), ainsi qu'un questionnement sur les formes d'adhésion des individus en relation avec les formes de sociabilité quotidiennes auxquelles des migrants peuvent se sentir liés (rapports entre les individus et les structurations sociales). Nous empruntons des instruments d'analyse à plusieurs disciplines. Les théories de science politique et de sociologie, auxquelles l'ensemble de notre travail fait appel, sont renforcées dans notre troisième partie par l'utilisation critique de l'anthropologie juridique et de la sociologie des relations internationales.

Une partie de la thèse s'intéresse aux processus différentiels qui ont conduit les migrants à leur position actuelle (structures caractéristiques de la personne et, solidairement, structures sociales, économiques, politiques et mentales de la société ; représentations et normes du pays de départ). Les recompositions identitaires et les créations associatives en exil sont fortement dépendantes des différents stades de la socialisation en Turquie, même si ces facteurs ne sont pas les seuls déterminants. Il s'agit ensuite d'analyser comment les identités et les pratiques sociales des différents acteurs se recomposent en exil et contribuent au bouleversement des pratiques et des perceptions antérieures. Les structures historiques, idéologiques et politiques des espaces publics et l'évolution des sociétés d'accueil interviennent dans les élaborations identitaires et les mobilisations des migrants de Turquie. Enfin, nous dégageons les ressources permettant aux réseaux associatifs de se structurer par-delà les États-nations, tout en mesurant la capacité de résistance des États. En conclusion, les parcours migratoires se caractérisent par l'invention de nouvelles dimensions de la socialisation et de la mobilisation. Et les réseaux, se substituant à un ordre social défaillant, parviennent rarement à franchir le cap de la contestation et de la substitution.

## **Mots-clés**

association - identité - immigration - Kurdes - mobilisation - réseau - Turcs - Turquie

**Discipline :** Science Politique

UFR 2 (Pouvoir, administration, échanges)

Université Paris 8

2, rue de la Liberté - 93526 Saint-Denis Cedex 02 - France

E-mail : [isagil@club-internet.fr](mailto:isagil@club-internet.fr)

