



HAL
open science

Construction nationale et néo-ritualisation : analyse anthropologique de la célébration du nouvel an kurde (Newroz)

Caroline Wallis

► To cite this version:

Caroline Wallis. Construction nationale et néo-ritualisation : analyse anthropologique de la célébration du nouvel an kurde (Newroz). Anthropologie sociale et ethnologie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2015. Français. NNT : 2015MON30083 . tel-02003353

HAL Id: tel-02003353

<https://theses.hal.science/tel-02003353v1>

Submitted on 1 Feb 2019

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

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

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par
UNIVERSITE MONTPELLIER III
PAUL VALÉRY
Arts, lettres, langues, sciences humaines et sociales

Préparée au sein de l'école doctorale
« Territoires, Temps, Sociétés
et Développement »
Et de l'unité de recherche
LERSEM-CERCE

Spécialité : Ethnologie

Présentée par Caroline WALLIS

**Construction nationale
et néo-ritualisation :
Analyse anthropologique de la
célébration du Nouvel An kurde
(Newroz)**

Monsieur Alain BABADZAN,
Professeur, Université Montpellier III
– Paul Valéry.

Directeur de thèse

Monsieur Hamit BOZARSLAN,
Directeur d'Études, EHESS.

Rapporteur

Monsieur Olivier GROJEAN,
Maître de conférences,
Université Paris 1 - Panthéon Sorbonne

Suffragant

Madame Dorothee SCHMID,
Directrice d'Études, IFRI.

Suffragante

Madame Geneviève ZOÏA,
Professeure, Université Montpellier II.

Rapporteuse

Remerciements

Une image m'a accompagnée pendant la rédaction de cette thèse, c'est celle de Sisyphe peinant à faire rouler son rocher jusqu'en haut de la colline. Et puis, parfois, celle du Sisyphe heureux d'Albert Camus.

Dans cette longue aventure, j'ai pu compter sur le soutien de nombreuses personnes qui j'aimerais prendre ici le temps de remercier.

Tout d'abord, je tiens à remercier sincèrement mon directeur de recherche, le Professeur Alain Babadzan, d'avoir accepté de me suivre dans le maelström de mes recherches, même si cela demandait un certain nombre de « leaps of faith ». Son appui et ses conseils ont été précieux pour mener ce travail à terme.

J'aimerais remercier l'équipe du CERCE pour les nombreux événements scientifiques organisés à l'université. Si je n'ai pu y participer qu'assez sporadiquement, j'y ai toujours trouvé la stimulation intellectuelle qui me redonnait la force de pousser mon rocher.

J'aimerais remercier Mehmet Ali Doğan, qui a fait naître mon intérêt pour la question kurde de Turquie et qui m'a permis, dès les premières années d'université, de me rendre sur le terrain et de découvrir la pratique de l'ethnologie.

J'aimerais remercier l'ensemble des associations avec qui j'ai travaillé sur le terrain, et toutes les personnes qui m'ont donné un peu de leur temps pour que je parvienne à saisir ce qu'elles faisaient de leur. Ma gratitude va également à toutes les personnes qui, dans les villes et les villages du Sud-Est, m'ont toujours reçue avec bienveillance. Merci.

J'aimerais remercier tous ceux que j'ai rencontrés dans la joyeuse monde turco-kurde de mes années étudiantes à Montpellier et qui sont devenus des amis : Özgün, Erhan, Esra, Deniz, Ali, Husseyin, Tuncay, Newroz et Firat. Merci pour votre « insider's look », et pour tous les bons moments passés ensemble.

Merci à Marion Lièvre qui, elle aussi, m'a accompagnée dans le long et sinueux parcours de ce doctorat. Les multiples échanges sur nos thèses respectives m'ont beaucoup enrichie et son soutien dans la dernière ligne droite a été précieux. Une sortie s'impose !

Je remercie Sarah et Anne-Sophie, de véritables fées que j'ai eu la chance de rencontrer. Vous ne les verrez pas dans ce travail, mais elles sont partout. Merci à vous les filles, votre aide a été précieuse et puis, en sus... on a bien rigolé quand même !

J'aimerais remercier mes parents, Stephen et Philippa, de m'avoir toujours soutenue pendant toute la durée de cette thèse. Je remercie mon père, qui a toujours « a funny joke about a parrot » to cheer me up. Ses adages : « Every cloud has a silver lining » et « always look on the bright side of life » m'ont souvent aidée à trouver la force nécessaire pour redescendre chercher mon rocher au bas de la colline. Thanks Dad. Je remercie ma mère qui m'a toujours prêté une oreille attentive pour discuter de tout et de rien et qui trouve toujours les bons mots. Nos balades dans la campagne et nos échanges sur ma thèse et sur ces « ghastly translations » vont me manquer. J'aimerais remercier ma sœur aînée Emmanuelle avec qui j'aime passer du temps et qui reste une des personnes qui me font le plus rire. Merci à Paul Louis et Dom qui ont su m'adresser les bons mots pour que je reprenne ce travail.

J'aimerais remercier mes deux filles, Ana et Valentina, pour les innombrables dessins qu'elles laissent sur mon bureau « pour que je travaille plus vite ». Au-delà des nuits blanches et des défis logistiques, leur éternelle joie de vivre et leur regard sur le monde me fascinent. L'amour qu'elles me portent a été un soutien précieux dans ce travail.

Enfin, je remercie Pedro Rodríguez Huertas de son soutien infaillible dans toute cette aventure. Ses idées, ses conversations, sa finesse et son humour sans égal sont une source intarissable de douceur et de bonne humeur. Merci d'être un si bon ami, un si bon père et un si bon compagnon.

Résumé de la thèse

Construction nationale et néo-ritualisation : Analyse anthropologique de la célébration du Nouvel An kurde (Newroz).

Cette étude traite de la transformation progressive des représentations, des croyances et des pratiques associées à la célébration du nouvel an *Newroz* par le mouvement national kurde en Turquie. La recherche aborde *Newroz* comme une tradition inventée et explore les fonctions de cette forme de néo-ritualisation dans la construction de l'identification collective à la nation kurde.

La première partie situe l'intégration de cette fête aux origines zoroastriennes dans le répertoire symbolique du nationalisme ethno-culturel kurde et décrit les fonctions qu'elle assure dans le contexte de recomposition des frontières étatiques du Moyen-Orient post-ottoman. Dans un deuxième temps, la recherche se concentre sur les réaménagements symboliques subis par la tradition *Newroz*, suite à l'adoption d'une idéologie marxiste par certaines factions du mouvement national kurde à partir des années 60. La recherche est centrée d'une part sur la modification des représentations et croyances associées au nouvel an et d'autre part sur la modification des pratiques associées à sa célébration dans la décennie 90, désormais arènes d'affrontements violents avec les forces de l'ordre. L'étude se concentre ensuite sur l'institutionnalisation de la tradition *Newroz* par deux nationalismes concurrents. Dans un premier temps, la recherche aborde la réintégration de la tradition inventée, désormais orthographiée *Nevruz*, dans le répertoire symbolique du nationalisme turc en détaillant les fonctions inédites de la tradition (ré) inventée dans ce nouveau contexte. Dans un deuxième temps, la recherche explore les politiques culturelles actuellement menées par les élus du parti pro-kurde légal détenant le pouvoir municipal dans le sud-est de la Turquie et propose une analyse anthropologique de la célébration contemporaine du nouvel an par le mouvement national kurde en Turquie.

L'intérêt théorique principal de cette étude est de reposer la question de la rigidité des traditions inventées en montrant comment une tradition a été soumise à des réaménagements symboliques au sein d'un mouvement national particulier et en abordant les modalités de son transfert dans le répertoire symbolique d'un nationalisme concurrent.

Mots clés : invention de la tradition, néo-ritualisation, nationalisme, identifications collectives, mobilisation ethno-culturelle kurde en Turquie.

Abstract

National construction and neo-ritualization: Anthropological analysis of the celebration of the Kurdish New Year (Newroz).

This study deals with the gradual transformation of representations, beliefs and practices associated with celebration of New Year Newroz by the national Kurdish movement in Turkey. The research looks at Newroz as an invented tradition and explores the functions of this form of neo-ritualization in the construction of collective identifications with the Kurdish nation.

Part 1 positions the integration of this festival with Zoroastrian origins in the symbolic repertoire of Kurdish ethno-cultural nationalism and describes the functions it performs in the context of the recomposition of state frontiers in the post-Ottoman Middle East. In the second part, the research focuses on the symbolic redevelopments undergone by the Newroz tradition after adoption of a Marxist ideology by certain factions of the Kurdish national movement starting in the 1960s. The research centres on the one hand on modification of the representations and beliefs associated with the New Year and, on the other, on the modification in practices associated with its celebration in the 1990s, from which point it became the arena of violent clashes with the security forces. The study then focuses on institutionalisation of the Newroz tradition by two competing nationalisms. The research initially focuses on the reintegration of the invented tradition, now written Nevruz, in the symbolic repertoire of Turkish nationalism, by detailing the unprecedented functions of the (re)invented tradition in this new context. In a second phase, the research explores the cultural policies currently implemented by elected members of the legal pro-Kurdish party holding municipal power in the south-east of Turkey and proposes an anthropological analysis of the contemporary New Year celebration by the national Kurdish movement in Turkey.

The main theoretical interest of this study is that it resituates the question of the rigidity of invented traditions by showing how a tradition was subjected to symbolic redevelopments within a particular national movement and exploring the ways in which it was transferred into the symbolic repertoire of a competing nationalism.

Key words : invention of tradition, neo-ritualization, nationalism, collective identifications, Kurdish ethno-cultural mobilisation in Turkey.

Introduction

21 mars 2013 à Diyarbakır, Sud-Est de la Turquie. Une foule d'environ 500 000 personnes est réunie pour célébrer « le nouvel an », le Newroz, sur la place éponyme située en périphérie de la ville. Certaines femmes sont vêtues des robes Kiras Fistan, et des hommes endossent veste et pantalon bouffant, les mêmes que ceux des guérilleros du Parti des Travailleurs du Kurdistan, engagé dans une lutte violente contre l'armée régulière d'Ankara depuis 1984. Un homme et une femme vêtus de ces habits « traditionnels » se sont hissés à la tribune. Ils vont lire un message d'Abdullah Öcalan, leader du parti et chef de la lutte armée, message rédigé entre les murs de la prison d'Imrali, une île au large d'Istanbul où, accusé d'être « le plus grand terroriste de Turquie », il purge depuis 1999 une peine de prison à vie :

« Joyeux Newroz de la liberté aux opprimés ! Salut à l'un des peuples les plus anciens de ces terres sacrées de Mésopotamie et d'Anatolie qui ont vu naître l'agriculture et les premières civilisations, du pied des monts Taurus et Zagros jusqu'aux rives du Tigre et de l'Euphrate. Salut au peuple kurde ! Nous avons sacrifié des dizaines d'années de notre vie pour ce peuple et avons payé un lourd tribut. Cette lutte et ces sacrifices n'ont pas été vains. Les Kurdes ont retrouvé leur amour-propre et leur identité. »

Ce matin, des milliers d'habitants de Diyarbakır, des villes et provinces alentour, se sont déplacés en famille, entre amis, entre voisins pour se rendre à la célébration du nouvel an Newroz. Certains habitants de Diyarbakır ont emprunté les autobus spécialement affrétés par la mairie, aux mains du parti légal pro-kurde depuis 1999. Les jours qui précèdent la fête, le petit aéroport de Diyarbakır, les gares ferroviaires et routières déversent dans la ville des personnes venues des grandes villes de l'Ouest de la Turquie, et parfois même d'Europe, spécialement pour l'occasion. Pendant la lecture du message d'Öcalan, une imposante grue caméra balaie la foule et la tribune. En l'espace de quelques centièmes de seconde, ces images voyagent jusqu'au satellite Eutelsat et redescendent dans des centaines de milliers de foyers au Moyen-Orient, en Europe et au-delà où, devant leur poste de télévision, d'autres centaines de milliers de personnes suivent en direct les retransmissions audiovisuelles. Dans les montagnes du Kurdistan, les guérilleros du HPG (PKK) sont aussi installés devant des postes de télévision ou des écrans d'ordinateurs portables. Quelque part dans une petite ville de Flandres, une poignée de journalistes orchestrent le direct devant une table de régie. À Diyarbakır, la lecture du message est entrecoupée par le slogan « Biji Serok Apo ! ».

« Vive le président Öcalan ! Vive le Newroz, vive la fraternité entre les peuples ! »

Après cette phrase de clôture du message d'Öcalan, une chanson entraînante retentit. Les paroles « Biji bijî HPG, bijî bijî Apo » sont entonnées par la foule, parmi laquelle certains agitent des drapeaux du Kurdistan, du parti légal pro-kurde et du PKK, des portraits d'Abdullah Öcalan, mais aussi des portraits de martyrs qui ont trouvé la mort au cours de la lutte nationale et en l'honneur desquels on observera plus tard une minute de silence. Au cours de la célébration, différents groupes de musiciens se succèdent sur scène et les paroles des chansons sont souvent reprises en chœur par les participants. Des groupes de danseurs se forment, tournent en arc de cercle et exécutent les *govends*, différentes danses folkloriques kurdes : certains ont appris les pas en famille, d'autres se sont inscrits à des cours de folklore. Un peu partout en périphérie de la foule, des feux sont allumés et des jeunes hommes, en majorité, sautent par-dessus. À l'autre bout de la Turquie, à Ankara, des gradés de l'armée et des hauts fonctionnaires en costume sombre sautent aussi par-dessus un feu, mais c'est celui de

« Nevruz », décrit ici comme une fête turque qui commémore le mythique départ des Turcs des steppes d'Asie centrale. Le classement récent de cette fête au patrimoine immatériel de l'UNESCO a ravi de nombreux dirigeants turcs.

Les jours qui précèdent et qui suivent la célébration de Diyarbakır, des villes de taille plus modeste organisent également le Newroz, auquel participent des centaines voire des milliers de participants avec les mêmes portraits, les mêmes drapeaux, les mêmes vêtements. Parfois, la demande d'autorisation soumise aux autorités préfectorales par les comités d'organisation de la fête est acceptée, parfois elle est rejetée, et lorsque les rassemblements commencent à se former, souvent autour d'un feu, les forces de l'ordre reçoivent l'injonction de l'État de « disperser la foule ». Ainsi, jusqu'à récemment, presque chaque fête de Newroz engendrait ses propres martyrs dont les portraits étaient brandis l'année suivante aussi bien par les proches que des anonymes. Dans le discours des élites du mouvement national kurde de Turquie et dans le discours des participants, on parle du « Newroz Serhildan », « le soulèvement de Newroz », qui rappelle le soulèvement mythique du héros Kawa contre le cruel tyran Dehak, un despote dont les épaules sont affublées de deux serpents qui, chaque jour, devaient être nourris de la cervelle de deux jeunes gens des villages alentour. Des centaines de jeunes gens furent ainsi sacrifiés mais le forgeron Kawa décida de ruser en remplaçant les cervelles de jeunes gens par des cervelles de moutons, et les aida à se réfugier dans la montagne. Ces rescapés sont les ancêtres du peuple kurde. Le mythe raconte le soulèvement de Kawa qui décida de mettre un terme à l'oppression et qui, à la tête de son armée, vint à bout de la créature maléfique. Pour signifier sa victoire, il alluma un feu en haut de la plus haute montagne et à ce signal, tous les habitants de la vallée se mirent à danser pour célébrer la victoire du bien sur le mal, la fin de l'oppression et l'avènement d'un jour nouveau, d'un « Newroz ».

Avant la décennie 1990, la date du 21 mars ne donnait pas lieu, en Turquie, à des rassemblements populaires d'une telle ampleur. Tout au long du XX^e siècle, dans les communautés agraires et pastorales, qui constituent alors la majorité du tissu social du Sud-Est turc, le solstice de printemps est célébré principalement par la tenue de repas en plein air auquel participent les membres du village. La fête marque la fin de l'hiver, le début de la fonte des neiges et le retour des beaux jours. Dans quelques semaines, le cycle agraire et pastoral va pouvoir reprendre, on pourra de nouveau guider les troupeaux dans les pâturages, et on recommencera le cycle des semis. Quoi qu'il en soit, la célébration du Newroz n'était pas un

symbole de l'appartenance à un groupe, un marqueur de l'identité. Cependant, il existe déjà sur les étagères de certaines bibliothèques des revues datant du début du siècle où l'on peut lire que le *Newroz* est une fête nationale kurde. Ces revues circulent parmi un cercle restreint d'intellectuels, majoritairement issus des classes moyennes ou aisées. Comme on le voit bien aujourd'hui, les idées de ces élites ont finalement touché un plus large public...

A. Cadre théorique et construction de l'objet de recherche

Cette recherche s'attache à comprendre la transformation progressive de *Newroz* en signe émotionnellement investi de l'appartenance à la nation kurde.

Comme le montre cette brève introduction, les termes d'identité, de culture, de groupe ethnique et de nation sont au cœur de la célébration de la fête de *Newroz* organisée par le mouvement national kurde. Quelle est la relation entre l'identité culturelle et la communauté politique ? À cette question, le nationalisme répond : l'identité culturelle fonde le groupe ethnique qui s'incarne dans une communauté politique territorialisée. Selon les nationalistes kurdes, il existe donc une identité kurde distincte de l'identité turque. Pour le prouver, une série d'acteurs identifiables mettent en avant une collection hétéroclite de traits culturels extraits de leurs contextes originels et réinsérés dans un vaste ensemble : la culture.

S'il y a deux termes aux halos sémantiques notables en sciences sociales, ce sont bien ceux d'« identité » et de « culture ». Le syntagme « identité culturelle » est donc en soi une juxtaposition problématique. Ajoutons à notre démonstration le terme de « nation », qui recouvre lui aussi un fort halo sémantique : « identité culturelle nationale ». Voici donc une proposition qui, si elle fait sens dans le langage commun, devient bien problématique pour le discours scientifique. La même remarque est valable, dans une certaine mesure, pour le terme « ethnie » et l'adjectif « ethnique », chasse gardée des ethnologues et qui leur confère jusqu'à leur propre nom. Ces termes sont des catégories de pratique, utilisées par les acteurs sociaux et mobilisées dans le discours politique et médiatique. Or, le discours scientifique, lorsqu'il emprunte au langage courant un terme qu'il utilise ensuite comme catégorie d'analyse, doit veiller à ne pas emporter les significations qu'acquière ces termes « formés par la pratique et pour elle » (Durkheim, 1963, cité par Bourdieu et Chamboredon et Passeron, 2005 : 28). L'examen des différentes catégories que sont l'identité, la culture, la nation et

l'ethnie a donné lieu en anthropologie et en sciences politiques à un renouvellement épistémologique conséquent, fondé sur une critique des perspectives essentialistes et primordialistes. L'identité, la culture, la nation et l'ethnie ne sont pas des données primordiales essentielles : elles résultent d'un processus de construction. Revenons donc sur ce renouvellement théorique et définissons ces termes auxquels nous aurons fréquemment recours pendant l'analyse.

L'ethnologie contemporaine s'est construite sur le rejet d'une vision primordialiste où l'identité est perçue comme une qualité primaire et fondamentale (Poutignat et Streiff-Fénart, 2005 : 98), transmise à l'individu indépendamment de sa volonté et qui l'inscrit dans un groupe de parenté réel ou fictif fondé sur une origine biologique présumée. Dans les années 1970, dans le contexte de multiplication de mouvements sociaux aux revendications structurées autour de la question de l'identité (identités ethniques et identités sexuelles principalement), le terme d'identité est devenu omniprésent dans les travaux des chercheurs en sciences sociales. Dans les travaux académiques, et de manière prépondérante à partir des années 1980, les identités sont devenues « multiples », « fluides », « situationnelles » : en somme, en étudiant comment les identités se transforment, se négocient, se réinventent au gré des situations particulières auxquelles les individus qui les portent sont confrontés, on a déplacé l'analyse de l'essence à l'existence, de l'ontologie à la phénoménologie. Mais ce puissant renouvellement théorique a débouché à terme sur la formation de ce que Brubaker nomme le « cliché constructiviste » : les divers adjectifs utilisés par les chercheurs risquent bien de devenir des simulacres, des sémaphores signalant une position académique, plus que des mots porteurs de significations (Brubaker, 2001 : 74). Comment peut-on accomplir, s'interroge-t-il, un travail analytique rigoureux en ayant recours à un terme si infiniment élastique ? Est-il pertinent de continuer à utiliser le terme d'« identité » qui, sur le plan sémantique, suppose l'existence d'une similitude et d'une persistance dans le temps, alors que la très grande majorité des études produites en démontrent l'hétérogénéité et la fluidité ? L'heure d'un second renouvellement théorique est donc venue, qui servira à démêler « le nœud inextricable des significations qui se sont accumulées autour du terme identité » en utilisant de nouveaux outils dans le travail analytique, ce qui passe nécessairement par l'adoption d'une nouvelle terminologie. Remplacer l'« identité » par l'« identification et la catégorisation » permet de mettre l'accent sur le processus à l'œuvre plutôt que sur un « état » des choses (les processus d'identification peuvent concerner les individus

comme les instances productrices de discours). Des concepts comme « auto-compréhension et localisation sociale » permettent de rendre compte des auto-assignations sans les figer dans une éternité immuable, en insistant sur le fait qu'elles dépendent très largement de situations sociales particulières. Enfin, les trois concepts de « communalité », « connexité » et « groupalité » sont des outils utiles pour les travaux qui traitent de l'identité conçue dans sa dimension plurielle, collective. Ces termes couvrent respectivement le partage d'un attribut commun, « les attaches relationnelles qui lient les gens entre eux » et le sentiment d'appartenir à un groupe spécifique. Retenons ces quelques indications méthodologiques, et en particulier les termes d'« identification » et de « catégorisation ».

Comme pour la notion d'identité, la grande majorité des théories contemporaines de l'ethnicité se sont construites sur un rejet du primordialisme. Notons que les premières tentatives de théorisation de l'ethnie ont lieu au XIX^e siècle et se fondent en grande partie sur l'idée de nation : l'ethnie est en quelque sorte une fausse jumelle de la nation, son équivalent dans les sociétés dites « exotiques » et, évolutionnisme oblige, elle est nécessairement « inférieure ». On se représente ainsi l'ethnie comme « un groupe humain, caractérisé par une culture et une langue communes, formant un ensemble relativement homogène se référant à une histoire et un territoire partagés » (Géraud, Leservoisière, Pottier, 2000 : 63). Dans cette perspective, l'ethnicité est donc une donnée irréductible qui se transmet au sein du groupe indépendamment des relations que celui-ci noue avec l'extérieur : la question du maintien de l'ethnicité n'est pas problématique puisque chaque groupe ethnique est conçu comme étant en isolat. Pour Frederik Barth, « les groupes ethniques doivent être conçus comme des types d'organisation sociale dont le maintien est un processus continu de dichotomisation entre membres et outsiders, demandant à être exprimé et validé dans l'interaction sociale » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 : 123). Pour Philippe Poutignat et Jocelyn Streiff-Fenart,

« le caractère novateur de la notion d'*ethnic boundary*, attesté par l'exceptionnelle influence de son auteur, tient à l'idée que ce sont ces frontières ethniques, et non pas le contenu culturel interne, qui définissent le groupe ethnique et permettent de rendre compte de sa persistance » (*Ibid.* : 166-167).

Voici les propos de Barth :

« Il est important de reconnaître que bien que les catégories ethniques tiennent compte des différences culturelles, nous ne pouvons en déduire une simple relation univoque entre les entités ethniques d'une part et les différences ou les ressemblances culturelles d'autre part. » (Barth, 2005 : 211)

En France, les critiques du structuralisme mèneront à un renouvellement théorique sur l'ethnicité, renouvellement amorcé dans les années 1950-1960 par Georges Balandier, élevant « une voix différente de celle de Lévi-Strauss et d'un structuralisme à l'époque envahissant » (Olivier de Sardan, 1995 : 39) : l'analyse des sociétés doit prendre en compte « les dynamiques sociales, la diachronie, les ruptures et les contradictions » (*ibid.*), la réalité sociale doit être appréhendée à travers l'histoire. Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo, eux-mêmes influencés par les travaux de Barth et par l'anthropologie dynamique de Georges Balandier, sont souvent cités comme les précurseurs d'une nouvelle littérature sur l'ethnie. Publié en 1985, leur ouvrage *Au cœur de l'ethnie* s'attachait à montrer que « les ethnies actuelles, les catégories dans lesquelles se pensent les acteurs, étaient des catégories historiques » (Amselle, M'Bokolo, 1985). Les ethnies précoloniales, explique Amselle, étaient des « ensembles mouvants » et « perméables », elles ont été fixées par l'administration coloniale avant d'être reprises par les populations locales. En somme, on voit bien comment, ici aussi, l'analyse s'est déplacée de l'essence à l'existence¹.

Une partie de la littérature anthropologique a fondé son analyse de la culture dans cette perspective primordialiste du groupe ethnique : la culture est conçue comme un ensemble de valeurs, de pratiques et de normes qui sont transmises par le groupe à l'individu ; la possession ou non de ces traits culturels spécifiques servent en retour à identifier l'appartenance au groupe, cheminement finalement assez tautologique. On note bien le poids de la définition de la culture édictée par l'idéologie nationaliste, comme ensemble de traits objectifs, stables, partagés par l'ensemble d'une population. En France, bien plus que dans le monde académique anglo-saxon, la discipline ethnologique a été influencée par la philosophie, en particulier par la philosophie de la connaissance de Kant. C'est ainsi que l'ethnologie française a souvent insisté sur le rôle de la fonction symbolique et de l'organisation cognitive du monde par l'être humain. Il y a en effet un lien direct qui relie Kant (et Herder) à Durkheim et à Mauss, puis à Lévi-Strauss, influençant lui-même à la fois les travaux de Pierre Bourdieu et de Marshall Sahlins (rappelons que Marcel Mauss a étudié la philosophie et que Claude Lévi-Strauss et

¹ Jean-Loup Amselle écrit : « Au lieu de partir d'ethnonymes donnés, de notions vides qu'il s'agit ensuite de remplir avec des structures économiques, politiques et religieuses, il serait préférable de montrer comment un terme situé dans le temps et dans l'espace acquiert progressivement une multiplicité de sens, en somme d'établir la genèse idéale des symboles. » (Amselle, 1999 : 44)

Pierre Bourdieu sont tous deux agrégés de philosophie). Retraçons rapidement cette généalogie, car la définition de la culture que j'utilise au cours de cette recherche trouve sa source chez ces deux derniers auteurs.

Marcel Mauss définit la culture par opposition à la nature : l'apparition de la culture est permise par la capacité de connaissance spécifique à l'être humain. Cette capacité de connaissance et de production de sens est en premier lieu liée à une fonction symbolique, conçue comme un attribut spécifique de l'être humain et pièce maîtresse de son dispositif cognitif. La fonction symbolique œuvre sur le plan individuel et collectif, en permettant l'exercice de la pensée individuelle, mais aussi la formation de concepts, de représentations et de croyances qui permettent la vie collective, qui peuvent être religieux (dans un rapport de transcendance avec l'au-delà) ou politiques (concernant le *hic et nunc*). L'idée kantienne des catégories de l'entendement qui mettent de l'ordre dans la perception du sensible sera reprise par les sociologues et les ethnologues qui réfléchissent sur l'effet de ces catégories pour le tenir-ensemble de la société, dans la fabrication, le maintien et le changement du lien social. Émile Durkheim insiste : ces catégories de l'entendement ne sont pas des faits premiers inanalysables, mais apparaissent comme de « savants instruments de pensée, que les groupes humains ont laborieusement forgés au cours des siècles » (Durkheim, 1912 : 28). Rappelons au passage qu'Herder, le philosophe allemand dont le concept de *Volksgeist*, « âme du peuple », fut repris par des générations de nationalistes, partait du même point que Durkheim. Pour savoir de quoi sont faites ces conceptions (a priori) que nous n'avons pas faites nous mêmes,

« il ne saurait suffire que nous interrogeons notre conscience ; c'est hors de nous qu'il faut regarder, c'est l'histoire qu'il faut observer, c'est toute une science qu'il faut instituer » (*ibid.*).

Marcel Mauss, de son côté, considère « qu'un ordre symbolique porté par des universaux englobe et dépasse les formes sociales concrètes » (Bensa, 2010 : 17). Lévi-Strauss, disciple de Mauss, explique quant à lui :

« Si comme nous le croyons, l'activité inconsciente de l'esprit consiste à imposer des formes à un contenu, et si ces formes sont fondamentalement les mêmes pour tous les esprits [...] il faut et il suffit d'atteindre la structure inconsciente, sous-jacente à chaque institution ou à chaque coutume, pour obtenir un principe d'interprétation valide pour d'autres institutions et d'autres coutumes, à condition naturellement, de pousser assez loin l'analyse. » (Lévi-Strauss, 1958 : 34)

La pierre d'angle du projet structuraliste comparatiste en anthropologie est ainsi posée. Voici donc la définition de la culture donnée par Lévi-Strauss dans l'introduction de l'ouvrage *Sociologie et anthropologie* de Marcel Mauss :

« Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. » (Lévi-Strauss, 1983 : XIX)

La culture comme système symbolique, comme système d'interprétation du monde. Mais ce système est-il dynamique ou stable ? Lorsqu'il rédige son introduction à l'œuvre de Mauss, Lévi-Strauss ne nie pas l'existence de la dimension historique ni le contact des sociétés entre elles. Cependant, les différents changements que l'histoire et les contacts peuvent entraîner dans la vie sociale n'affectent pas les catégories de l'entendement sur lesquelles repose le système symbolique : ces catégories restent immuables, elles sont une donnée première comme dans la philosophie cognitive de Kant. La « réalité frémissante » que l'ethnologie ne peut ignorer n'intervient pas dans la structure de l'esprit humain.

À partir de la fin des années 1950 et en particulier dans les années 1960, les travaux de Georges Balandier connaissent un grand succès dans la discipline anthropologique française. Balandier insiste sur la prise en compte de la dimension historique dans l'analyse des sociétés. Le contexte de l'époque est bien sûr propice à ce renouvellement théorique : le développement des mouvements de libération, de décolonisation, les développements technologiques des communications et l'urbanisation accélérée (Balandier, 1992) incitent les analystes en sciences sociales à considérer les modifications culturelles résultant de ces différents processus. Les chercheurs doivent analyser dans quelle mesure les grandes mutations sociales et économiques contemporaines affectent les systèmes culturels. Balandier insiste : « Les cultures sont plurielles, elles sont en mouvement » (*ibid.*), elles sont toutes « perméables au fluide historique ». En somme, plus qu'un édifice stable, la culture est un « chantier » (*ibid.*). Sous l'influence de Balandier, mais aussi de diverses traditions philosophiques, Pierre Bourdieu va réintroduire cette idée de dynamisme au cœur même de la fonction symbolique. Le sociologue Bourdieu critique les travaux de Lévi-Strauss et affirme que cet « inconscient » auquel il se réfère est une sorte de *deus ex machina*. Il écrit :

« Affirmant l'universalité et l'éternité des catégories logiques qui régissent « l'activité inconsciente de l'esprit », elle [la philosophie de Lévi-Strauss] ignore la dialectique des structures sociales et des dispositions structurées et structurantes dans laquelle se forment et se transforment les schèmes de pensée. » (Bourdieu, 1980 : 69)

Pour pallier ces limites, Pierre Bourdieu réintroduit l'histoire en forgeant la notion d'*habitus*, conçu comme le produit des conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence.

« Produit de l'histoire, l'*habitus* produit des pratiques, individuelles et collectives, donc de l'histoire conforme aux schèmes engendrés par l'histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent, plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps. » (Bourdieu, 1980 : 91)

C'est dans cette idée des « schèmes engendrés par l'histoire » que réside le premier changement de perspective. Les schèmes ne sont pas essentiels, mais modulés par l'expérience. Ce premier constat entraîne un autre : chaque individu étant conditionné dans un environnement social différent, les schèmes engendrés sont différents d'un individu à l'autre, d'un milieu social à l'autre. Il y a donc variation des dispositions symboliques d'un milieu social à l'autre.

Voyons maintenant la définition de la culture proposée par l'anthropologue américain Marshall Sahlins. Tout comme Pierre Bourdieu, Marshall Sahlins est influencé par les travaux de Lévi-Strauss et Balandier. Sa définition de la culture fait dialoguer une perspective structuraliste avec une perspective historique, proposant ainsi un modèle d'appréhension du phénomène de changement social. Pour Sahlins, « l'ordre culturel est un ordre symbolique, structure de relations entre des catégories de pensée et des schèmes déterminant une vision du monde entendue comme cosmologie » (Babadzan, 2009 : 169). Cet ordre symbolique a la capacité de réagir face à l'expérience. Lorsque les éléments présentés ont déjà été rencontrés auparavant, la structure ne change pas, elle oriente simplement la *praxis* : c'est la « structure prescriptive ». À l'inverse, lorsque des éléments nouveaux apparaissent, pour lesquels la structure prescriptive n'a pas de réponse, alors la structure devient « performative » : l'organisation des schèmes est modifiée afin de « faire sens », entraînant donc un réajustement de l'ordre symbolique. On comprend mieux, à ce stade de notre exposé,

en quoi le concept de « culture » défini ci-dessus diffère du sens accepté dans le langage commun. La catégorie de pratique et la catégorie d'analyse renferment des contenus sémantiques très différents. Il en va de même, bien sûr, pour la « culture » des nationalistes. Alors que Bourdieu et Sahlins nous invitent à considérer la possibilité de transformations, de variabilité de la culture (Bourdieu insistant sur la possible variation dans les différentes classes sociales), la culture mise en avant par les mouvements nationaux ne possède pas cette propriété dynamique.

L'apparition du nationalisme faisant l'objet d'un exposé détaillé dans la première partie de ce travail, je signalerai uniquement les éléments qui me semblent importants dans la construction de mon objet de recherche. La définition de la « nation » en sciences sociales a connu les mêmes évolutions décrites précédemment pour les termes d'identité, d'ethnie et de culture. Ici aussi, l'optique s'est progressivement déplacée d'une perspective essentialiste vers une perspective constructiviste. Pour les primordialistes, les nations existent objectivement, elle préexistent aux nationalismes pourrait-on dire. La nation est une communauté d'individus liés par le partage d'une culture et d'une histoire. Prenant le contre-pied de cet objectivisme, des auteurs comme Gellner et Hobsbawm affirment que les nations résultent de projets politiques particuliers pilotés « par le haut ». Gellner l'affirme : « Ce sont les nationalismes qui créent les nations, et non l'inverse. » Selon lui, la « duperie fondamentale » du nationalisme consiste à s'ériger comme défenseur des cultures populaires alors que dans les faits, il pratique une homogénéisation fondée sur l'imposition d'une haute culture : le but du nationalisme est de faire croire (puis de parvenir) à la congruence entre les frontières politiques et les frontières culturelles. Cette haute culture est diffusée à l'ensemble des individus par les institutions étatiques, en particulier par le système scolaire. Eric Hobsbawm propose un modèle explicatif pertinent de l'émergence du nationalisme et des nations. Selon lui, les profonds bouleversements économiques et sociaux du XIX^e siècle et l'apparition d'un lien inédit entre l'individu et l'État a fait émerger de nouveaux besoins de légitimation. Comment obtenir loyauté et obéissance de la part de millions de citoyens ? Le nationalisme apparaît alors comme un outil extrêmement puissant pour les élites étatiques. C'est pour cimenter l'appartenance des individus à l'État que celui-ci va recourir massivement à un nouveau stratagème : l'invention des traditions. Eric Hobsbawm explique :

« Les “traditions inventées” désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c’est possible, elles tentent normalement d’établir une continuité avec un passé historique approprié. Toutefois, même lorsqu’il existe une telle référence à un passé historique, la particularité des traditions “inventées” tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d’une référence à d’anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire. » (Hobsbawm, 1995 : 3)

Ces traditions inventées peuvent avoir comme fonction de symboliser la cohésion sociale ou l’appartenance à des groupes, de légitimer des institutions et des statuts d’autorité, ou encore d’inculquer des croyances, des systèmes de valeurs ou des codes de conduite. Elles doivent donc susciter une identification de l’individu à l’État et au groupe national auquel il appartient. L’État, qui détient « le monopole de dire le monde social et ses divisions » (Bourdieu) s’impose comme le producteur d’un discours sur la culture et le ciment de la société. Les représentations et les croyances qu’il diffuse sont endossées par les individus qui les utilisent ensuite pour se définir eux-mêmes.

La fête de Newroz est mise en avant par les nationalistes kurdes comme un élément de la « culture kurde » qui formerait un ensemble homogène. Le nationalisme kurde affirme avec vigueur l’existence d’une « identité kurde » en Turquie, qui reposerait sur une culture commune, partagée par l’ensemble de la population du Sud-Est turc. Les nationalistes kurdes s’opposent ainsi à la vision du monde imposée par les autorités turques, qui affirment de leur côté l’existence d’une nation turque culturellement homogène. Citons Pierre Bourdieu :

« Les luttes à propos de l’identité ethnique ou régionale, c’est-à-dire à propos de propriétés (stigmates ou emblèmes) liées à l’origine à travers le lieu d’origine et les marques durables qui en sont corrélatives, comme l’accent, sont un cas particulier des luttes des classements, luttes pour le monopole du pouvoir de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître, d’imposer la définition légitime des divisions du monde social et, par là, de faire et de défaire les groupes : elles ont en effet pour enjeu le pouvoir d’imposer une vision du monde social à travers des principes de di-vision qui, lorsqu’ils s’imposent à l’ensemble d’un groupe, font le sens et le consensus sur le sens, et en particulier sur l’identité et l’unité du groupe, qui fait la réalité de l’unité et de l’identité du groupe. » (Bourdieu, 1980 : 65)

En reprenant Bourdieu, on peut dire que les nationalistes kurdes s'efforcent de s'attribuer le monopole étatique de dire le monde social et ses divisions. Au cours de ce processus, ils produisent un discours qu'ils tentent de faire accepter à l'ensemble de la population kurde du Sud-Est turc. La reprise d'une vieille fête zoroastrienne et son intégration dans le répertoire symbolique du nationalisme kurde relèvent, nous allons le voir, du phénomène de l'invention de la tradition. Le public du mouvement national kurde a très largement repris ce travail de construction symbolique dans la définition de sa propre identité : « Newroz est une fête kurde », affirment les individus qui participent à la fête, « elle fait partie de notre culture ».

La mode semble aujourd'hui être à l'analyse de la « réception des discours » par « les gens ordinaires d'en bas ». Le travail de déconstruction des concepts d'identité et d'identification s'est accompagné d'une réflexion méthodologique qui tend à ne pas exagérer l'importance des identifications produites « par le haut », en soulignant que celles-ci ne sont pas acceptées passivement par les individus, qui ont au contraire recours dans leur vie quotidienne à différentes formes d'identification non nécessairement liées à l'État, mais plutôt à des groupes sociaux plus restreints et plus localisés (famille, amis, monde du travail).

Il me semble pertinent de s'interroger sur la réception des discours par les individus, car cela permet de souligner les modalités de « l'appartenance » et de rappeler que les individus sont insérés dans des groupes de socialisation différents et qu'ils mettent en avant l'une ou l'autre de leurs appartenances selon le moment. Cependant, il me semble qu'il ne faudrait pas jeter le bébé avec l'eau du bain : la traque des processus de réification dans notre travail analytique ne doit pas nous rendre aveugles à leur existence manifeste dans le monde social. Cela ne revient aucunement, précisons-le encore, à affirmer que ces catégories hétéronomes sont mobilisées par les individus dans l'ensemble de leurs interactions sociales quotidiennes, ce qui serait absurde. Mais il existe des situations sociales spécifiques où les individus définissent leur identité fondamentale en endossant des catégories réifiées produites par des acteurs sociaux identifiables. Celles-ci persistent dans le temps long en s'inscrivant dans des trajectoires biographiques qui peuvent parfois conduire les individus jusqu'au sacrifice de leur propre vie. Il me semble ainsi que les nouvelles propositions théoriques, dont je ne critique pas la pertinence, ne devraient pas avoir l'effet des modes épistémologiques balayant, d'un revers de main, un ensemble de savoirs

patiemment accumulé et entraînant ainsi toute une génération de chercheurs sur la même pente.

Cette thèse est une étude de cas d'une tradition inventée, celle de la fête de Newroz, fête aux origines zoroastriennes intégrée au début du XX^e siècle dans le répertoire symbolique du nationalisme kurde.

La recherche a pour objet l'étude des représentations, des croyances et des pratiques festives associées à la célébration du nouvel an Newroz par le mouvement national kurde de Turquie. L'analyse retracera la genèse de ces représentations, croyances et pratiques, prises comme des productions sociales et historiques, et examinera leurs conditions de production ainsi que leur fonction sociale².

Mon terrain d'observation est le Moyen-Orient et, plus spécifiquement, la région de la Turquie du Sud-Est qui correspond au « Kurdistan du Nord ». Car nous y voilà : depuis la création de la République turque en 1923 sur les cendres encore chaudes de l'Empire ottoman, les territoires du Sud-Est de la Turquie font l'objet de revendications politiques de la part de plusieurs générations de nationalistes kurdes. Le dossier est même plus ancien encore, pourrait-on dire : les germes des nationalismes turc et kurde poussent dans l'Empire ottoman au XIX^e siècle et sont irrigués par la philosophie politique occidentale. Leurs chefs de file, issus de la bureaucratie civile et militaire, se retrouvent parfois actifs au sein des mêmes mouvements d'opposition qui travaillent à mettre fin au despotisme du sultan. Progressivement cependant, le principal parti d'opposition au sultan s'engouffre dans un discours « turquisant », remplaçant le syntagme « la nation ottomane » par celui de « la nation turque », glissement qui ne passe pas inaperçu et stimule à son tour de nombreux nationalismes qui, finalement, auront raison de l'empire. Au cours de la Première Guerre mondiale, l'Empire ottoman s'engage aux côtés de l'Allemagne et, à sa défaite, son sort tombe entre les mains des puissances victorieuses. Les alliés créent alors de toutes pièces de nouveaux États, notamment la Syrie et l'Irak, mis respectivement sous mandat français

² Je suis ici un conseil méthodologique d'Alain Babadzan qui écrit : « Le problème n'est bien sûr pas d'avoir à attester ou à contester les représentations, les pratiques ou les croyances des Océaniens, y compris quand elles se rapportent à la construction des identités collectives. Il est en revanche de parvenir à les constituer comme objet de recherche et à les considérer comme une production sociale et historique, en examinant leurs conditions de production et leurs fonctions sociales. » (Babadzan, 1999-2 : 8)

et britannique. Ils hésitent longuement à créer un Kurdistan autonome, sous la pression des délégations de notables kurdes munis de cartes géographiques et de volumes sur la spécificité culturelle de la nation kurde. Mais, pour des raisons géopolitiques, la création du Kurdistan ne reçoit pas leurs faveurs et les notables kurdes ne tentent pas non plus de l'arracher par la force. On voit combien cette question est toujours d'une actualité brûlante : la Syrie, plongée dans un chaos sans précédent par la création de l'État islamique, partage son funeste destin avec l'Irak à peine sorti de dix années d'occupation occidentale, à la suite d'une ingérence politique dans son appareil d'État. Au cœur de ce maelström, les Kurdes apparaissent comme une valeur sûre pour les puissances occidentales, une faction armée que l'on peut financer pour se battre contre l'ennemi sans devoir engager des troupes sur le terrain et en supporter les conséquences dans l'opinion publique...

Revenons au début du siècle. Une partie de l'état-major des armées ottomanes organise une guerre d'indépendance au cours de laquelle les velléités du Sud-Est sont étouffées. Les quelques soulèvements armés organisés dans la décennie qui suit par des chefs tribaux ou religieux, avec le soutien des élites nationalistes, sont réprimés avec toute la force d'un État naissant désireux de dissuader clairement les autres communautés qui le composent d'entreprendre des initiatives similaires. Le nationalisme kurde connaît une période de silence au cours de laquelle l'État turc instille avec patience et méthode à l'ensemble de la population, via le système scolaire et celui des « maisons du peuple », cette nouvelle identité turque dont il revendique l'incarnation. L'État conserve le monopole de la vie politique jusqu'aux années 1950, lorsque le parti unique accepte le bipartisme. Il faut attendre les années 1960 et l'apparition d'un mouvement de gauche en Turquie pour que la question kurde réapparaisse clairement dans l'arène politique. La décennie suivante voit la création d'une multitude de partis kurdes marxistes, mais leurs orientations idéologiques spécifiques (staliniens, léninistes, trotskistes, ché-guévaristes, etc.) constituent des lignes de fractures profondes qu'ils s'avèrent incapables de dépasser. Le coup d'État de la junte militaire change la donne en 1980 : avec la disparition de nombreux groupes, le Parti des Travailleurs du Kurdistan parvient à s'imposer comme producteur principal d'un discours structuré sur la question kurde, où le Sud-Est est vu comme « une colonie de la Turquie ». Or, le parti prévoit le recours à la violence pour parvenir à la réalisation de son programme politique : c'est ainsi que commence en 1984 un conflit qui oppose guérilleros du PKK et armée régulière d'Ankara, conflit qui perdure et qui a

déjà fait des dizaines de milliers de victimes. Dans les années 1990, des députés kurdes originaires de l'Est, qui jusqu'alors étaient intégrés dans une faction socialiste SHP, décident de fonder leur propre groupe à l'Assemblée : c'est le début d'une nouvelle phase, dans laquelle la question kurde est abordée depuis le centre de l'État, et non depuis sa périphérie. Ce parti parvient à devenir une force électorale dans le Sud-Est turc, concurrençant les partis traditionnels, notamment le parti islamique. Juste avant les années 2000, le parti remporte le pouvoir municipal dans de nombreuses villes du Kurdistan turc, tendance qui se poursuit depuis lors. Une loi sur la décentralisation votée en 2004 va considérablement augmenter les prérogatives des municipalités, brèche dans laquelle s'engouffre le parti légal pro-kurde. C'est ainsi que dans le Sud-Est de la Turquie, l'espace public a été « kurdisé » : des noms de rues et de places ont été changés, des statues en ont remplacé d'autres, et de grands festivals de promotion de la spécificité culturelle du peuple kurde sont organisés par les mairies... tout ceci dans un État turc toujours très nationaliste. À travers ces différentes étapes, le répertoire symbolique du nationalisme kurde est resté relativement intact : les éléments de définition de la nation avancés par les premiers nationalistes ont été repris sans grandes modifications par leurs successeurs. Parmi ces éléments, il en est un qui a particulièrement retenu mon attention et sur lequel se base cette étude de cas : il s'agit la fête de Newroz qui sera étudiée ici comme une tradition inventée.

Ma recherche a pour objectif de montrer comment les représentations, les croyances et les pratiques relatives à la fête de Newroz se sont transformées suivant les idéologies et les contextes dans lesquels le mouvement national kurde s'est inscrit au fil de son histoire. On distingue ainsi trois principales étapes de l'invention de la tradition Newroz au cours desquelles les représentations, croyances et pratiques ont fluctué. La première phase est celle de la naissance de la tradition Newroz. Elle sera abordée dans la première partie de cette recherche. J'examinerai ensuite les modalités de la transformation de la fête de Newroz en fête révolutionnaire, en insistant sur les influences soviétiques sur le discours des nationalistes concernant l'identité kurde, la culture et la fête de Newroz. Nous verrons quels mécanismes ont conduit les célébrations à se transformer en « intifadas kurdes ». Enfin dans une troisième partie, j'analyserai le mécanisme d'institutionnalisation et de patrimonialisation de la fête par le mouvement national kurde... et par l'État turc qui invente la tradition Nevruz pour concurrencer la tradition inventée Newroz.

Cette étude de cas permettra de mieux saisir la complexité du phénomène si bien décrit par Eric Hobsbawm, en reposant notamment la question de la rigidité des traditions inventées, ce pour deux raisons principales : d'une part, l'invention de la tradition Newroz est un processus discontinu, s'étalant sur presque un siècle et mené par des acteurs politiques distincts dans des contextes très variés. Cette fluctuation des acteurs et des contextes se traduit par une fluctuation des représentations, des croyances et des pratiques associées à la célébration de la fête. D'autre part, l'invention de la tradition Newroz par le mouvement national kurde a provoqué, par une réaction en chaîne, non seulement l'invention de la tradition Nevruz par les autorités turques, mais aussi son utilisation subséquente dans le cadre d'un rapprochement stratégique avec les nouveaux États indépendants asiatiques après la chute de l'URSS.

L'intérêt de cette étude est donc de reposer la question de la rigidité des traditions inventées en abordant d'une part la transformation de fond et de forme à laquelle une tradition inventée a été soumise au sein d'un même nationalisme, et de l'autre, les conditions de sa greffe à un autre nationalisme où elle sert des intérêts distincts.

B. Méthodologie

Ce travail de thèse s'est construit sur des matériaux issus de recherches bibliographiques et empiriques. Ces matériaux empiriques ne sont pas issus d'un « long terrain », d'un travail d'immersion sur la durée, mais de plusieurs enquêtes courtes (entre une et cinq semaines) réparties sur une longue période de temps. L'itération, dans le sens de va-et-vient du chercheur sur le terrain (Olivier De Sardan, 1995 : 13), est donc ici assez particulière.

Avant de présenter le contenu des enquêtes, je pense qu'il est important de revenir sur ma position sur le terrain, dans un exercice de réflexivité nécessaire.

J'ai mené la première enquête de terrain en mars 2003, lors de ma première année de DEUG de sociologie. Le contexte est particulier et mérite d'être développé. Lors de cette première année de DEUG, l'enseignant d'un des Travaux dirigés était un doctorant kurde de Turquie, réfugié politique. Ne pouvant pas se rendre sur son terrain

de recherche, il a proposé à notre groupe d'étudiants de partir à Istanbul pour réaliser les entretiens à sa place. Le premier travail de terrain que j'ai mené était donc organisé par un tiers, et l'ensemble des entretiens semi-directifs ont été conduits à partir d'une grille de questions préétablie et suivant une problématique et des hypothèses que je n'avais pas personnellement construites. Cette situation particulière a introduit plusieurs biais : tout d'abord elle a produit une situation d'« encliquage » (*ibid.* : 16). Le travail de thèse de mon enseignant portait sur les modes de socialisation des individus impliqués dans la défense des droits de l'Homme et dans la promotion de la culture kurde ; lui-même faisait partie, avant son incarcération en Turquie puis sa fuite vers l'Europe, de ces cercles de militants. Ainsi, la grande majorité des individus auprès desquels nous avons réalisé des entretiens avait une relation interpersonnelle avec le commanditaire de l'enquête, une relation de sympathie, certes, mais dont il nous était impossible d'établir les effets sur les matériaux recueillis. Malgré ces différents biais, on imagine bien que pour une jeune chercheuse (je venais d'avoir 18 ans au moment de l'enquête), ces conditions étaient idéales pour une première expérience du terrain. Le questionnaire, établi par un chercheur plus expérimenté et fin connaisseur de son sujet, m'a permis d'aborder des thématiques qui seraient sinon restées hors de ma portée. Je suis donc repartie dans ces mêmes conditions l'année suivante, mais avec seulement une autre étudiante, pour mener une enquête de terrain non plus à Istanbul mais à Diyarbakır. L'enquête était menée auprès de militants des mêmes associations qu'à Istanbul et avec sensiblement la même grille. Ce n'est qu'à partir de 2005 que j'ai mené des enquêtes autour d'une problématique que j'avais moi-même élaborée.

Il est important également de souligner mon engagement militant. À partir de 2005, j'ai travaillé avec un réseau d'association et d'ONG basées à Marseille et militant pour le respect des droits de l'Homme en Turquie. J'ai donc été engagée dans des activités militantes à partir de cette époque et participé à ce titre au « monitoring » des élections municipales de 2005 dans la ville de Beytussebab, située dans le Sud-Est turc, à la frontière avec l'Irak.

Cette implication dans la surveillance des élections m'a également permis d'observer directement les fraudes électorales et les manœuvres d'intimidation de l'armée, ainsi que leurs effets sur les populations. Cette expérience, renouvelée en 2009, m'a également permis d'être au cœur de différentes délégations d'Européens en

« mission » sur le terrain et d'observer ce que l'on pourrait nommer l'organisation et le fonctionnement de ces circuits particuliers. Cet engagement est important car il a manifestement influencé l'attitude des enquêtés à mon égard, son évocation subséquente ayant souvent provoqué des élans de sympathie. Cette implication militante m'a notamment permis de développer un important réseau de contacts avec des militants en Turquie mais aussi en Europe, avec qui j'ai parfois développé des liens d'amitié durable. Certains d'entre eux restent, à ce jour, des informateurs privilégiés. Ces contacts m'ont été très précieux par la suite : ainsi, l'accès aux studios de télévision de Roj TV aurait été très compliqué sans ce réseau. De même, quelques situations compliquées lors du travail de terrain de 2009 ont été débloquées par un coup de fil passé au bon moment par la bonne personne. Les quelques tentatives d'obtention d'entretiens ou d'informations réalisées sans mobiliser ce réseau, en Turquie comme en France, se sont souvent soldées par des échecs ou des rencontres improductives, échecs m'ayant toutefois amenée à prendre toute la mesure de l'« encliquage ».

Il est également important de préciser ici le déroulé particulier de cette thèse. Inscrite en 2007, j'ai interrompu ce travail pendant trois années consécutives de 2010 à 2013 pour des raisons personnelles (les naissances de mes deux filles) et professionnelles (opportunité de travail à temps plein dans la production audiovisuelle), et je ne suis pas retournée sur le terrain depuis cette reprise. Cette interruption explique notamment pourquoi la dernière enquête de terrain réalisée en Turquie date maintenant d'il y a un peu plus de six ans.

La fête de Newroz étant annuelle, toutes les enquêtes de terrain ont eu lieu au mois de mars et elles ont toutes inclus une participation à la célébration. Newroz est devenu l'objet principal de mes analyses à partir de 2007.

Enquête de terrain mars-avril 2003 à Istanbul

J'ai mené une recherche auprès de différentes associations impliquées dans la défense des droits de l'Homme et la reconnaissance de la diversité culturelle kurde. L'enquête de terrain, d'une durée de trois semaines, est réalisée avec un groupe d'étudiants de l'université de Nîmes, dans le cadre d'un module d'ethnologie. Nous avons réalisé des entretiens ethno-biographiques auprès des membres de ces

associations, dans le but d'identifier leurs trajectoires personnelles et professionnelles. La grille d'entretien évoquait également leurs perceptions des martyrs, de la célébration du Newroz et du conflit armé en cours.

Enquête de terrain mars-avril 2004 à Istanbul, Diyarbakır, Sirnak

Cette enquête a été un approfondissement du travail d'investigation réalisé l'année précédente, et a également duré trois semaines. J'ai réalisé d'autres entretiens ethno-biographiques avec des membres d'associations, journalistes et militants du parti légal pro-kurde à Diyarbakır. J'ai effectué un travail plus approfondi sur les représentations associées aux figures des martyrs et sur la notion de sacrifice.

Enquête de terrain mars-avril 2005 à Diyarbakır, Sirnak, Beytussebap

Cette troisième enquête de terrain, d'une durée de cinq semaines, a été réalisée dans le cadre d'un travail d'investigation sur les conséquences de la lutte armée sur les communautés kurdes du Sud-Est de la Turquie. L'objectif était de comprendre les conséquences sociales et économiques de l'éclatement du conflit armé dans les provinces villageoises, ainsi que les difficultés sociales et économiques associées à l'immigration des populations concernées vers les villes. Ce travail, en analysant les difficultés économiques résultant de l'interdiction de l'activité agricole et pastorale dans les zones de conflits ainsi que la précarité des nouveaux urbains, a permis d'identifier certains ressorts sociaux du conflit ethnique.

Enquête de terrain mars-avril 2007 à Londres

J'ai réalisé un travail de recherche à Londres auprès de membres de la diaspora kurde de Turquie d'une durée d'un mois : réalisation d'entretiens ethno-biographiques avec des membres d'associations culturelles et de formations politiques sur le thème de Newroz. L'objectif était de comprendre le programme offert à la diaspora kurde londonienne et d'analyser les productions textuelles mises à la disposition du public.

Enquête de terrain mars 2008, studios de la chaîne de télévision Roj TV à Bruxelles

Ce travail de terrain, d'une durée de deux semaines, a pris place dans les studios d'une télévision kurde en Belgique. J'ai pu y étudier la programmation proposée aux téléspectateurs. J'ai réalisé des entretiens autour du traitement audiovisuel de l'événement Newroz, avec pour objectif de saisir la finalité et les enjeux des programmations de la chaîne et de travailler sur les choix et motivations des journalistes responsables de cette programmation. Je travaille ici sur l'idée de la formation d'une mémoire collective, appuyée par des images en mouvement, sur la notion d'archives visuelles du Kurdistan avec les journalistes. J'ai observé le déroulement des émissions en direct avec appels des téléspectateurs. Cette année-là, pour la première fois, il fut possible d'organiser un direct à partir de Diyarbakır. Ces différents éléments ont fait naître des réflexions sur l'importance de la simultanéité dans la mise en scène d'une communauté imaginée. En dehors de la programmation du Newroz, je me suis penchée sur les autres programmes directement liés, selon moi, à la construction de la communauté imaginée. J'ai notamment travaillé sur les programmes météorologiques et les cartes géographiques présentées, ce qui m'a permis de développer une analyse sur « le Kurdistan climatique » comme modalité de l'imagination d'un grand Kurdistan.

Enquête de terrain mars 2009 à Diyarbakır, Sirnak, Beytussebap

Ce travail de recherche s'est concentré sur l'organisation des festivités du Newroz à Diyarbakır. Je me suis penchée sur les enjeux de la maîtrise du pouvoir local par les nationalistes. Un travail sur le phénomène de folklorisation a été mené, avec notamment des entretiens et observations dans un centre culturel municipal. J'ai effectué un travail auprès des groupes de folklore mis en place, cherchant à comprendre leurs motivations. Dans le but de poursuivre le travail de terrain de l'année précédente, j'ai analysé les pratiques télévisuelles d'une famille de déplacés kurdes à Diyarbakır, observant leurs réactions face aux programmes proposés par la chaîne Roj TV. Je me suis également penchée sur le rôle de la chanson militante kurde en la considérant comme un genre discursif, une énonciation particulière du politique. J'ai observé différentes personnes à Diyarbakır, à Sirnak et à Beytussebap, en particulier des enfants, ayant mémorisé des chansons identiques. J'ai cherché les relais de ces chansons militantes et découvert qu'elles étaient largement véhiculées par les chaînes

de télévision pro-kurdes, puis à l'intérieur des groupes familiaux et amicaux, où elles s'échangeaient notamment via les téléphones portables.

Suivi de la célébration 2010-2014

J'ai observé à distance la production audiovisuelle mise en ligne après les festivités de Newroz. Le but était de repérer quels types de vidéos étaient mis à disposition sur des plateformes comme YouTube et Dailymotion au lendemain de la célébration. J'ai suivi les discussions dans les forums correspondants et analysé les types de montages proposés, qui varient de la capture à partir d'un téléphone portable, à certains montages plus complexes proposés par des journalistes ou des cinéastes amateurs : apparaissent alors des images de la célébration entrecoupées de portraits des leaders du mouvement national, de cartes géographiques représentant le grand Kurdistan, d'images de martyrs, de guérilleros, etc.

Première partie :
L'apparition du nationalisme kurde
et le début de l'invention de la tradition Newroz

La première partie de cette thèse a pour objectif d'expliquer l'apparition du nationalisme kurde en Turquie et de présenter l'intégration de la fête de Newroz dans son répertoire symbolique.

Avant de commencer une réflexion sur le nationalisme kurde, il m'a semblé nécessaire de revenir sur l'émergence, au milieu du XIX^e siècle européen, de l'idéologie nationaliste dans sa version ethnoculturelle. Je vais donc rappeler la singularité de ce principe politique qui postule une congruence entre des frontières politiques et des frontières culturelles, et revenir sur la genèse de cette proposition singulière. Pour ce faire, me plongerai dans la philosophie des Lumières, montrant comment celle-ci est la matrice non seulement des philosophies du contrat social ayant forgé l'idée du « peuple souverain » mais aussi d'une philosophie allemande, que l'on nommera a posteriori « romantique », au sein de laquelle est apparue l'idée de « l'âme des peuples », le célèbre « Volksgeist ». J'attacherai une importance toute particulière au modèle théorique d'Eric Hobsbawm pour qui l'apparition du nationalisme d'État dans sa variante ethnoculturelle est le résultat de nouveaux besoins de légitimation du pouvoir politique suite à d'importants bouleversements économiques et sociaux ayant fait naître un lien inédit entre l'individu et l'État. Nous verrons comment, dans une tentative de cimenter cette relation nouvelle, les États nationaux se sont mis au milieu du XIX^e siècle à recourir massivement à un phénomène bien particulier, celui de l'invention des traditions. Je décrirai alors ce concept central dans ce travail de thèse et mentionnerai les débats auxquels l'utilisation de ce terme a donné lieu dans la discipline anthropologique.

Après cet éclairage théorique nécessaire, la deuxième section se concentre sur l'émergence du nationalisme kurde dans l'Empire ottoman à la fin du XIX^e siècle. Prenant place dans un contexte où l'industrialisation demeure très faible, j'ai construit ma réflexion en suivant le modèle théorique d'Eric Hobsbawm. Je montrerai donc quels ont été les bouleversements politiques et administratifs ayant profondément modifié la nature du lien entre l'État et l'individu. Je montrerai le rapport entre ces bouleversements et l'apparition d'un discours sur la spécificité culturelle du peuple kurde. L'objectif est donc de décrire les producteurs de ce discours, en spécifiant leurs intérêts spécifiques et leur position sociale dans le champ politique ottoman de cette fin de siècle.

Enfin, dans une troisième partie, j'aborderai l'intégration de la fête de Newroz dans le répertoire symbolique du nationalisme kurde. Je prendrai en compte le contexte particulier dans lequel prend place ce début de l'invention de la tradition Newroz, celui de la désintégration de l'Empire ottoman au lendemain de la Première Guerre mondiale. M'appuyant sur les publications du mouvement national, je montrerai comment cette fête aux origines zoroastriennes a été déclarée « fête kurde », devenant à ce titre un symbole de la culture et donc de l'identité kurde.

Je me plongerai ensuite, dans une quatrième partie, dans l'histoire antique et médiévale de la région afin de retrouver les origines du nouvel an Newroz, en tâchant de comprendre pourquoi elle a été choisie et intégrée dans le répertoire symbolique du nationalisme kurde.

I. Nationalisme ethnoculturel et invention de la tradition

Né en Europe au XVIII^e siècle, le nationalisme ethnoculturel est devenu le modèle dominant de légitimation de l'existence des États-nations. L'originalité de ce principe politique réside dans sa dimension idéologique singulière : l'idée que les frontières politiques d'un État coïncident avec des frontières culturelles. Devenu un trait caractéristique de la modernité politique occidentale, le syntagme d'« États-nations » le souligne : les États sont désormais conçus comme des toits pour les nations.

A. Peuple souverain et « âme des peuples »

La conception de la nation comme un ensemble d'individus réunis dans un État et partageant une même culture est le résultat de la fusion d'une philosophie politique contractualiste ayant forgé l'idée du Peuple souverain et d'une philosophie allemande, qualifiée a posteriori de romantique, exaltant l'existence de l'âme des peuples et des nations.

La philosophie des Lumières, forte notamment du rationalisme de Descartes, a mis l'individu au cœur de la construction du monde : l'homme doit faire table rase du passé, il doit s'arracher des ténèbres où il est enfermé par les traditions, les

superstitions et les croyances, se défaire des us et coutumes et se tourner vers l'avenir, avoir foi en le progrès. « La raison » est l'ultime garant de sa liberté. Kant, philosophe allemand, y voit le moment où l'homme a le courage de « se servir de son propre entendement », « sans la direction d'autrui » (Kant, [1784], 2007). Ses travaux en philosophie cognitive consistent en une démonstration de cette primauté du Sujet par rapport à l'Objet (la sensation, l'expérience). Dans la philosophie des Lumières, la raison est au fondement de la liberté de l'homme, elle doit aussi être au fondement de la liberté de « l'homme au pluriel » : la philosophie contractualiste sous ses trois formes (Rousseau, Hobbes, Locke) forge l'idée du peuple souverain dans lequel l'ensemble des individus décide collectivement des lois qui régulent la société qu'ils forment. La loi ne doit plus être d'origine méta-sociale, le fondement de l'autorité ne doit plus être dans l'au-delà : le peuple se donne ses propres lois. L'appartenance à la société est le fruit d'un choix éclairé des individus, la société est ainsi fondée sur un « contrat social » passé entre des individus libres et guidés par la Raison.

Les critiques de l'artificialisme du contrat social seront rapidement formulées : l'individu ne choisit pas d'adhérer à une société, il en fait *organiquement* partie. L'homme appartient à un groupe caractérisé par des croyances, des habitudes et des pratiques : l'individu libre de toute attache et guidé par la raison n'existe pas en dehors des spéculations philosophiques. La philosophie qui a principalement inspiré cette vision organiciste de la société est celle de Johann Gottfried Herder. Son point de départ n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, une philosophie politique, mais une philosophie de la connaissance. Herder critique les travaux de Kant sur le fonctionnement de l'entendement humain et refuse l'idée de catégories « a priori » qui organiseraient le monde sensible. Comme le rappelle Lia Formigiari, Herder affirme que la structuration des pensées (*Bau der Gedanken*) dépend de la structuration intime des sentiments (*innere Bau der Empfindungen*), qui dépend elle-même des conditions de vie³ (Formigiari, 2003: 137). Or, dans cet environnement direct de l'homme, il y a

³ Dans une certaine mesure, on peut dire qu'Herder prolonge les théories des Lumières quant à la détermination écologique sur le caractère des peuples humains, parce qu'il accorde une importance prépondérante au milieu dans lequel l'homme est modulé. Il écrit : « Modifiez les sensations, les habitudes, les modes de vie interne et externe d'une nation et vous en modifierez l'âme » (1778 : 304). Cette détermination de l'homme par son milieu explique par ailleurs d'un côté la diversité des cultures dans l'espace mais aussi les variabilités d'une même culture à des époques différentes. Lia Formigiari et Mathilde Anquetit expliquent : « Les considérations sur l'influence des " climats " sur le caractère et sur la langue des peuples étaient devenues un lieu commun de la culture des Lumières. On résumait sous ce terme l'ensemble des conditions écologiques générales d'une population donnée. Herder en fournit

pour Herder le groupe : l'appartenance de l'homme à une communauté culturelle, caractérisée notamment par le partage d'une langue commune, détermine sa façon de parler, de penser, d'agir, le détermine donc entièrement en imprimant sur lui une sensibilité particulière. Nous y voici : chaque peuple /nation (les termes sont interchangeable chez Herder⁴) détient un esprit particulier, une âme. Herder se consacrera par la suite à chercher les particularités des *Volksgeists* à travers des collectes de chants et de contes dans le cadre du groupe qu'il fonde, le *Sturm und Drang*. Ce groupe alimentera un courant littéraire dans le sillage duquel on dit souvent qu'est né le romantisme allemand. Cette philosophie préromantique allemande (*Früh Romantism*), telle que formulée par Herder s'enracine bel et bien dans la philosophie des Lumières et se fonde sur le postulat de base de l'émergence d'un sujet individuel (ceci vaut également pour la littérature romantique : pour pouvoir dépeindre la vie intérieure, la subjectivité ou la sensibilité du « Moi », encore faut-il que ce moi soit concevable dans son individualité). Elle partage aussi avec la Philosophie des Lumières une théorie du libéralisme : la nation, définie en terme civiques ou ethniques, est toujours souveraine (Legros, 2009 : 83).

Les événements politiques qui suivent la Révolution française ont en quelque sorte abouti à la récupération de ce romantisme naissant dans une philosophie politique ambivalente. Puisque la classe politique qui mène la révolution en France a brandi les thèses des philosophes des Lumières comme justification idéologique, les troubles sociaux aux lendemains de 1789 qui débouchent sur une violence généralisée ont été interprétés comme une faillite du contrat social. Mais du même constat découle deux projets politiques qui, eux, sont bien antagonistes : en France divers groupes sociaux, dont le pouvoir a été remis en cause lors de la révolution, ont brandi les thèses romantiques pour défendre un christianisme malmené et un pouvoir royal marginalisé,

une justification théorique en insistant sur les racines sensibles de la pensée » (Formigiari, 2003 : 137).

⁴ Selon Gerhard Sauder, cette polysémie du terme de peuple chez Herder « aura été largement responsable de l'usage fallacieux qu'on fit de Herder comme prophète de bien des attentes et comme rédempteur politique dans le discours national, nationaliste et national-socialiste » (Sauder, 2003 : § 2). Rappelons aussi les propos de Pierre Pénisson, spécialiste de la philosophie herderienne : « On s'est servi de Herder pour revendiquer le particularisme contre l'universel, le sentiment contre la raison, le romantisme contre le classicisme, le national et l'originel contre l'étranger. Par conséquent, on ne pouvait trouver en lui, bon gré, mal gré, que des discriminations. Or loin d'opposer les langues, les peuples, les nations, les cultures, toute l'oeuvre de Herder consiste à mettre en relation, à rassembler " la voix du peuple de l'humanité disséminée " » (Benisson, 1992 : page de couverture). Voir aussi Pénisson et Waszek (2003), Wimmer (2013 : pp 16-43) et Caisson (1991).

et se sont ainsi inscrits dans une logique opposée à l'idée du peuple souverain. En Allemagne, la philosophie romantique sert de source à un projet politique défendant une nation allemande souveraine, définie en termes culturels et libérée de la tutelle despotique napoléonienne⁵.

Quoi qu'il en soit, l'opposition entre « le contrat social » et « l'esprit du peuple » a servi et continue à servir de principe organisateur d'une typologie des nationalismes. La philosophie des Lumières, par le contrat social, aurait développé une définition civique du peuple et de la nation dans laquelle l'appartenance au groupe est le fruit de l'adhésion volontaire de ses membres. A l'inverse, Herder, et plus schématiquement le romantisme allemand, aurait forgé une conception « ethnique » ou « culturelle » de la nation dans laquelle l'appartenance au groupe reposerait sur le partage de caractéristiques culturelles. Ces oppositions ont débouché sur l'usage courant des termes « nationalisme à la française » vs « nationalisme à l'allemande ». La pertinence de cette dichotomie doit être remise en cause, comme le suggère Brubaker (Brubaker, 1999). A titre d'exemple, en France, les conceptions romantiques de la nation et du peuple transparaissent dans les discours des républicains dès le lendemain de la Révolution française. Ce sont les républicains qui, au lendemain de 1789, entérinent les premières mesures en direction d'une unification linguistique de la France. L'Abbé Grégoire, auteur d'un rapport intitulé « Sur la nécessité et les moyens d'anéantir le patois, et d'universaliser l'usage de la langue française », explique que la langue commune doit faciliter la communication entre les citoyens, souverains et appelés à participer au système représentatif. Mais au-delà de ces aspects pratiques, d'autres arguments dans le texte méritent l'attention. Grégoire écrit au sujet des dialectes qu'ils atténuent « les relations sociales par *l'influence respective des mœurs sur le langage, du langage sur les mœurs* ; ils empêchent l'amalgame politique et d'un seul peuple en font trente » (Grégoire, 1974). L'argument semble parfaitement herderien... L'influence des conceptions romantiques de l'âme des peuples est également perceptible dans les rapports réalisés par les nouveaux préfets, chargés par le ministre Chaptal de décrire les us et coutumes de leurs départements. Ces enquêtes avaient pour but de recenser les particularismes locaux afin de les abolir : certains

⁵ On voit bien ici toute la difficulté d'une définition du romantisme politique : ayant inspiré aussi bien des mouvements conservateurs que libéraux, il semble bien difficile de définir le romantisme en fonction des avatars qu'il a produit.

préfets y ont décrit les paysans comme étant des « des sauvages hors de la civilisation » ce qui correspondait à l'exaltation du Progrès et de la civilisation, mais d'autres ont loué la profondeur de « L'âme des paysans ». On voit bien que, comme le formule très joliment Jean-Yves Guiomar, « Mme de Staël et ses amis arrivent sur un terrain préparé » (Guiomar, 1992 : 83).

Le XIX^e siècle voit exploser une véritable curiosité ethnographique à l'égard du monde paysan. Cette curiosité n'est pas, en soi, une nouveauté : Burguière rappelle que « le paysan est largement présent dans l'imaginaire théâtral, pictural, musical du monde lettré par la pastorale ou la bergeronnette » (Burguière, 2000 : 202). Cependant, précise-t-il, il « devient invisible dès qu'il s'agit de lui reconnaître une autonomie culturelle⁶ ». Les collectes de chants et de contes populaires menées par Herder et ses successeurs, ainsi que les entreprises similaires des Ecossais Mac Pherson et Walter Scott provoquent ce qu'Anne-Marie Thiesse nomme une « révolution esthétique » (Thiesse, 1999 : 23), basée sur une « nouvelle théorie de la culture » (*ibid.*). Anne-Marie Thiesse explique : « Là où l'on n'avait vu qu'absence de culture, là est situé justement le conservatoire de la culture première » (*ibid.* : 21). Ce sera là toute la particularité d'un courant romantique, et qui constitue en soi une révolution sociale⁷. Le peuple, qui est désormais clairement identifié à la paysannerie, est perçu comme le dépositaire d'un passé conçu comme collectif, le peuple a une fonction « fossile » (*ibid.* : 161). Les coutumes paysannes deviennent « symbole de la patrie et référents éthiques » (*ibid.*). On observe un mouvement général « d'esthétisation des cultures populaires » (*ibid.*) : costumes, chants, danses, objets d'usage quotidien sont répertoriés et deviennent, sous la plume des intellectuels, des emblèmes de la nation.

⁶ Le simple fait que les croyances qui peuplent les campagnes deviennent dignes d'intérêts marque un changement d'époque : au temps de la christianisation des campagnes, une partie des croyances populaires, qualifiées de « superstitions », avaient été dénoncées comme « œuvres du malin » et devaient donc disparaître ; au XVII^e et XVIII^e on cherchait à rationaliser ces « superstitions », mais également à les faire disparaître dans la marche vers le Progrès (Fabre, 2010 : 26). Dans le mouvement romantique, écrit Daniel Fabre, les superstitions « entérinent une différence à laquelle on n'adhère pas, mais dont on évoque la séduction, le charme, le frisson de terreur ou de songe qu'elles suscitent, le parfum de passé » (Fabre, 2010 : 26). Ainsi, plutôt que de vouloir les effacer de la surface du globe, l'enjeu consiste à les collecter avant qu'elles ne disparaissent, ce qui marque bien un changement radical de perspective.

⁷ Lenoir, fondateur du Musée des Monuments français, rappelait à l'époque que l'histoire s'attache toujours aux « riches et aux puissants », laissant de côté « la masse des familles qui subsistent presque en entier de leur travail » soit la « multitude des pauvres » alors que celle-ci est « ce qui forme véritablement l'espèce humaine » (Belmont, 1975 : 30).

Dans un premier temps, ce travail de définition culturelle de la nation n'est pas dicté par les États mais réalisé de manière éparse par des hommes de lettres. Or, cette configuration en vient à changer, et petit à petit se sont bel et bien les États qui reprennent à leur compte ces démarches de définition des identités collectives et se sont d'eux qu'émanent les projets de collecte de folklore : l'engouement pour le *Volksgeist* devient affaire d'État, le nationalisme d'État sous sa forme ethno-culturelle est né. Comment expliquer ce retournement de situation ?

B. Expliquer l'apparition du nationalisme : les travaux d'Ernest Gellner et d'Eric Hobsbawm

Ernest Gellner, historien et anthropologue britannique, publie en 1983 l'ouvrage *Nations et nationalisme*, qui ouvrira un vif débat sur la genèse des nationalismes. Il fut parmi les premiers à s'ériger contre les visions dominantes dites « primordialistes » de l'apparition du nationalisme (fondées sur l'équation simple « les nationalismes existent parce que les nations existent ». Gellner affirme « c'est le nationalisme qui crée les nations et non pas le contraire » (Gellner, 1989 : 76). Dans la société agraire, formée par des ordres repliés sur eux-mêmes, les impératifs de communication sociale entre individus sont réduits, notamment parce que la mobilité est « impensable ». Seule l'élite est lettrée. Dans la masse que constitue la paysannerie, la reproduction des groupes sociaux est réalisée au sein du groupe (famille, groupe de parenté, village, segment tribal, ou autre unité relativement petite) qui intègre le nouveau-né dans la vie communale, assure son éducation et le transforme en un adulte relativement semblable à ceux de la génération précédente. Dans ces conditions, personne ou presque n'a d'intérêt à promouvoir l'homogénéité culturelle. La société industrielle, à l'inverse, se caractérise par une mobilité sociale accrue et par l'impératif d'interchangeabilité des individus. La division du travail, mode d'organisation principale de la société industrielle, requiert que les individus qui y participent possèdent un socle commun de connaissances qui leur permette de travailler ensemble. Ce socle commun est atteint par l'homogénéisation culturelle, basée sur l'unification linguistique et le développement d'un enseignement unifié. La transmission des connaissances à un individu, transmission nécessaire à son intégration dans la nouvelle

société, repose sur l'exo-éducation, soit l'éducation de l'homme en dehors de son groupe d'appartenance (famille, groupe de parenté etc.) et l'imposition d'une « haute culture ». Gellner écrit : « La duperie fondamentale du nationalisme consiste à imposer globalement à la société une haute culture, au nom de la défense de la culture populaire » (Gellner, cité par Babadzan, 1999 : 17). En somme, pour Gellner, la coïncidence entre souveraineté politique et communauté de culture répond à un ensemble d'impératifs inhérents au fonctionnement de la société industrielle ou pour reprendre ses termes exacts : « Les racines du nationalisme plongent très profondément dans les exigences structurelles caractéristiques de la société industrielle ». La critique majeure que l'on oppose au modèle d'analyse Gellnerien de l'apparition du nationalisme dans sa variante ethno-culturelle est son incapacité à rendre compte de l'apparition de cette idéologie politique dans les sociétés étrangères à la division du travail, des sociétés où l'industrialisation est faible. Comme le rappelle Alain Babadzan, Gellner a lui-même reconnu que c'était là le talon d'Achille de sa théorie (Babadzan, 1999 : 18).

Les travaux de Hobsbawm insistent moins sur l'avènement de la société industrielle et son besoin de communication sociale que sur l'apparition d'une nouvelle forme de lien entre l'appareil d'État et l'individu. Pour Hobsbawm, la fréquence du lien entre l'individu et l'État qui, dans les formes d'organisations politiques antérieures avaient été de l'ordre de l'exceptionnel, est considérablement augmentée :

« Avec la mise en place de l'État moderne, la " domination bureaucratique-légale " s'applique à chaque citoyen directement, sans que des corps intermédiaires, "hiérarchies religieuses ou sociales", " communautés ou corporations autogouvernées " ne fassent écran à l'autorité de l'État. La conscription, la scolarisation, les recensements et l'organisation centralisée de l'état civil traduisent, jusqu'aux villages les plus reculés, ce lien direct entre l'État et les citoyens. Jamais auparavant " la loyauté et l'identification à l'État (...) n'avaient été demandées à l'homme du peuple – sans même parler de la femme du peuple" » (Hobsbawm, cité par Babadzan, 1999 : 18).

Revenons un instant sur la généalogie de ce lien inédit en nous concentrant sur le cas de la France. La monarchie de l'Ancien régime a initié un mouvement général d'administration qui a échappé à toute conception idéologique (Ohnet, 1996 : 32). Ne rentrons pas dans le débat de savoir si ce mouvement correspond à une centralisation

ou à une décentralisation administrative⁸ mais mentionnons simplement que c'est bien à la fin de l'Ancien régime que se mettent en place les prémices de la domination rationnelle telle que définie par Max Weber⁹. Cette domination rationnelle devient le principe d'organisation de l'État sous la République, mais c'est sous le consulat et l'Empire que le projet sera pleinement réalisé. En effet, après la révolution française, l'instauration de l'État civil a connu de nombreuses résistances dues en partie à la rareté des moyens de communication. Comme le dit très bien Gérard Noiriel :

« L'application de la loi supposait également la collaboration de près de plusieurs dizaines de milliers d'officiers d'état civil en grande partie disséminés dans les campagnes, compte tenu de la logique inhérente à la représentation municipale. Pour que le pouvoir central puisse ainsi « agir à distance » sur des dizaines de millions d'individus, encore fallait-il qu'il existe des liaisons susceptibles de mettre en rapport l'ensemble des citoyens. Max Weber a insisté sur le fait qu'« à côté des présuppositions fiscales, il existe pour l'administration bureaucratique, des conditions essentiellement liées à la technique de communication. Sa précision exige les chemins de fer, le télégramme, le téléphone et elle est liée à ceux-ci de façon croissante » (Noiriel, 1993 : 17).

Or, au lendemain de 1789, cette « infrastructure communicationnelle » n'est pas encore en place (Noiriel, 1998 : 18). Elle le sera cependant à la fin du XIX^e siècle après que la révolution industrielle et technologique ait doté les États de nombreuses lignes de chemin de fer et d'outils de communication à distance : la domination bureaucratique légale n'est plus théorique, elle est effective ; elle n'est plus l'exception, elle devient la règle. C'est donc réellement lorsque les avancées

⁸ La thèse Tocquevilienne selon laquelle "la centralisation administrative est une institution de l'ancien régime, et non pas l'œuvre de la Révolution ni de l'Empire, comme on le dit ", est récusée par d'autres historiens. Voir par exemple l'ouvrage d'Olivier- Martin François, 1997, L'administration provinciale à la fin de l'Ancien Régime, Paris, LGDJ, Livre III.

⁹ J'emprunte à Weber sa typologie des formes de domination légitime, exposée comme suit dans son ouvrage Économie et Société : « Il y a trois types de domination légitime. La validité de cette légitimité peut principalement revêtir : 1) Un caractère rationnel, reposant sur la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens (domination légale). 2) Un caractère traditionnel, reposant sur la croyance quotidienne en la sainteté de traditions valables de tout temps et en la légitimité de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens (domination traditionnelle). 3) Un caractère charismatique, [reposant] sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore [émanant] d'ordres révélés ou émis par celle-ci (domination charismatique). » (Weber, 1971 : 65)

technologiques dans les domaines des transports¹⁰ et des communications se concrétisent, que le lien entre l'individu et l'État se resserre et que la nouvelle citoyenneté républicaine devient effective. Mais elle prend place dans une société en proie à une transformation profonde des rapports sociaux, née de l'avènement de la société industrielle, sur laquelle il est fondamental de revenir : exode rural, apparition d'un prolétariat et de classes moyennes, transformation du rôle économique et politique de la bourgeoisie. Il est ici important de noter que jusqu'alors libéralisme politique et libéralisme économique dérivait d'une matrice commune : la liberté d'entreprendre étant considérée comme un droit à part entière et les théoriciens du libéralisme économique tant français (je pense à l'école des physiocrates avec Quesnay en chef de file) que britanniques (Smith et Ricardo) avaient fait accepter l'idée que le libéralisme politique contribuait au bonheur des nations et des individus en favorisant l'accumulation des richesses. Or, au milieu du XIX^e siècle, et de manière plus marquée en Grande Bretagne, il devient évident que la société industrielle produit de l'inégalité et que l'accroissement des richesses contribue certes au bonheur de certains, mais pas de tous. Rappelons que le livre de Engels *The condition of the working class in England* est publié en 1844 et dresse un tableau alarmant de la situation de ces « labouring poor » qui, ayant quitté la campagne pour les villes dans l'espoir de lendemains qui chantent, se retrouvent dans des situations de grande précarité. En France, le développement de la société industrielle est plus lent qu'en Grande Bretagne, la constitution d'un prolétariat urbain y est moins fulgurante. Le socialisme utopique, tel que développé notamment par Saint-Simon et Charles Fourier, ne rencontrent pas de grands échos chez un prolétariat naissant, mais les premiers mouvements ouvriers conséquents apparaissent vers 1830 (la Révolte des Canuts) et prennent pour cible les mesures prises au lendemain de la révolution sous l'influence des physiocrates, limitant le droit d'association et la formation de syndicats (Loi le Chapelier). Le mouvement social sera réprimé mais il a tout de même effrayé l'État et une partie de la bourgeoisie, certains observateurs contemporains ayant par exemple décrit les ouvriers comme « des barbares qui menacent la société¹¹ ». Le *Manifeste du*

¹⁰ François Caron nous rappelle les chiffres : « Les ingénieurs ont construit et exploité un réseau dont la longueur passa de 38 kilomètres en 1830 à 9500 en 1860 et 17 000 en 1869. Les trains parcouraient alors environ 120 millions de kilomètres dans l'année » (Caron, 1998 : 862).

¹¹ Marc Girardin, critique littéraire contemporain des faits, publie dans le *Journal des Débats*, en décembre 1831, le texte suivant : « La sédition de Lyon a révélé un grave secret, celui de la

Parti communiste d'Engels et Marx est publié en 1848 : il appelle à l'alliance des ouvriers de tous les pays dans un internationalisme qui fait fi des frontières nationales considérées comme des produits de la société bourgeoise¹². Ces premiers mouvements ouvriers prennent place au lendemain des Trois Glorieuses qui ont mis fin à la Restauration, mené à l'abdication de Charles X et à l'instauration d'une monarchie constitutionnelle, autrement dit dans une période d'instabilité politique. A côté du prolétariat, ou au-dessus pour être plus spécifique, apparaissent également des classes moyennes composées par les petits artisans et commerçants, comme par les fonctionnaires d'États toujours plus nombreux (instituteurs etc). Ce groupe, dont les effectifs sont en hausse constante en France comme en Grande Bretagne et en Allemagne, est inédit : sa relation avec l'État doit donc également faire l'objet d'une définition.

« L'apparition de groupes sociaux, d'environnement et de contextes sociaux relativement nouveaux ou anciens mais dramatiquement transformés rendaient nécessaires des nouveaux dispositifs pour assurer et exprimer la cohésion sociale, l'identité, et structurer les relations sociales. En même temps, une société changeante rendait les formes traditionnelles de gouvernement des États plus difficile ou impossible, ainsi que les hiérarchies sociales et politiques » (Hobsbawm : 1983 :263).

La question se pose donc de manière assez urgente : comment obtenir « l'obéissance, la loyauté et la coopération » (Hobsbawm, 2005 : 265) de millions d'individus à l'État centralisé ? Les doctrines humanistes et le patriotisme d'État manipulés par l'élite républicaine n'ont pas suffi à créer la cohésion dans une société où les intérêts de groupes distincts se traduisent par des prises de positions politiques

lutte intestine qui a lieu dans la société entre la classe qui possède et la classe qui ne possède pas. De plus, au fur et à mesure que l'industrie se développe "la population prolétaire", croît le nombre des mécontents. (...) Chaque fabricant vit dans sa fabrique comme les planteurs des colonies au milieu de leurs esclaves, un contre cent ; et la sédition de Lyon est une espèce d'insurrection de Saint-Domingue. Les barbares qui menacent notre société ne sont point du Caucase ni dans les steppes de la Tartarie ; ils sont dans les faubourgs de nos villes manufacturières » (Saint- Marc Girardin, 1831 : 33).

¹² On peut lire dans le Manifeste du parti communiste: « En outre, on a accusé les communistes de vouloir abolir la patrie, la nationalité. Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut leur ravir ce qu'ils n'ont pas. Comme le prolétariat de chaque pays doit en premier lieu conquérir le pouvoir politique, s'ériger en classe dirigeante de la nation, devenir lui-même la nation, il est encore par là national, quoique nullement au sens bourgeois du mot. »

opposées, parfois déjà exprimées dans des grammaires nationalistes. Eric Hobsbawm écrit :

« Quelle qu'ait été la relation entre le nationalisme et les États en voie de modernisation du XIX^e siècle, l'État se retrouvait face au nationalisme, force politique distincte de lui, différente du « patriotisme d'État », et avec laquelle il devait compter. Cependant le nationalisme peut devenir un avantage extrêmement puissant pour le gouvernement si celui-ci parvenait à l'intégrer au patriotisme d'État, dont il devenait la composante émotionnelle centrale ».

Ainsi les États du XIX^e siècle doivent composer avec « le principe des nationalités » d'un côté et des mouvements de sédition internationaliste de l'autre. Il devient impératif pour eux de reprendre « le monopole de dire le monde social et ses divisions », comme le formule Pierre Bourdieu (1992). Ils trouveront la porte de sortie dans l'identification entre le peuple, l'État et la nation en termes ethniques et culturels. C'est ainsi que les États en place au XIX^e, républiques ou monarchies, se mettent, sous l'influence des courants romantiques, à chercher dans le passé et dans la culture qui en est l'incarnation, les éléments pour faire « tenir ensemble » des sociétés où sont apparus des groupes sociaux dont les intérêts divergent dramatiquement. Car il est aisé de le comprendre : ancrer la nation dans une communauté culturelle permet de jeter un voile sur les inégalités sociales persistantes dans la société et de dire que, quels que soient les antagonismes issus de leur appartenance à des classes sociales différentes, les hommes sont unis derrière une même appartenance culturelle : paysans, ouvriers, patrons, bourgeois ou anciens nobles, ne sont-ils pas tous Français, Anglais ou Allemands ?

Dans ce cadre particulier de construction des identités nationales et face à des besoins pressant de légitimation, les États vont recourir massivement à un phénomène bien particulier, celui de l'invention de la tradition, sur lequel va maintenant se tourner mon attention.

C. Le phénomène d'invention de la tradition : concept et débats

Commençons par une définition de ce concept « d'invention de la tradition », donnée par Eric Hobsbawm dans le chapitre introductif de l'ouvrage qu'il dirige avec Terrence Ranger « The Invention of Tradition » :

« Les "traditions inventées" désignent un ensemble de pratiques de nature rituelle et symbolique qui sont normalement gouvernées par des règles ouvertement ou tacitement acceptées et qui cherchent à inculquer certaines valeurs et normes de comportement par la répétition, ce qui implique automatiquement une continuité avec le passé. En fait, là où c'est possible, elle tente normalement d'établir une continuité avec un passé historique approprié. Toutefois, même lorsqu'il existe une telle référence à un passé historique, la particularité des traditions "inventées" tient au fait que leur continuité avec ce passé est largement fictive. En bref, ce sont des réponses à de nouvelles situations qui prennent la forme d'une référence à d'anciennes situations, ou qui construisent leur propre passé par une répétition quasi obligatoire » (Hobsbawm, 1995 : 3).

Hobsbawm propose une typologie de ces traditions inventées. Il écrit :

« Elles semblent appartenir à trois types qui se recoupent : *a*) celles qui établissent ou symbolisent la cohésion sociale ou l'appartenance à des groupes, des communautés réelles ou artificielles ; *b*) celles qui établissent ou légitiment des institutions, des statuts ou des relations d'autorité ; *c*) celles dont le but principal était la socialisation, l'inculcation des croyances, des systèmes de valeur et des codes de conduite. Alors que les traditions de types *b*) et *c*) étaient certainement imaginées de toutes pièces (comme celles qui symbolisent la soumission à l'autorité dans l'Inde Britannique), nous pouvons provisoirement supposer que le type *a*) était courant, les autres fonctions étant perçues comme émanant implicitement ou comme découlant d'un sentiment d'identification à une "communauté" et/ou aux institutions qui la représentent, l'expriment ou la symbolisent en tant que "nation" » (*ibid.* : 8).

Plusieurs chercheurs en sciences sociales ont par la suite utilisé ce concept d'invention de la tradition comme outil pour analyser les discours sur la culture, ce dans différents contextes. Ce sont cependant les travaux de plusieurs anthropologues notamment de Robert Keesing, Tonkinson et Alain Babadzan portant sur l'Océanie, qui ont mis le feu aux poudres et exposé leurs auteurs à de virulentes critiques.

Exposons maintenant les travaux d'Alain Babadzan, directeur de ce présent travail de recherche et, avec Robert Keesing et Bob Tokinson, un des premiers anthropologues à avoir utilisé cet outil pour analyser la mise en avant de la culture dans les nouveaux États du Pacifique au lendemain de leur indépendance politique tardive dans les années 70. A travers plusieurs articles et ouvrages, Alain Babadzan s'est en effet attaché à ramener la mise en avant d'une certaine identité culturelle océanienne au phénomène d'esthétisation des cultures populaires, caractéristique, nous l'avons vu, du nationalisme dans sa forme ethno-culturelle. Au lendemain des indépendances, une classe sociale particulière composée des élites urbaines occidentalisées accède à la maîtrise de l'appareil d'État. Alain Babadzan écrit :

« A l'heure où elles accèdent au pouvoir d'État, l'objectif est désormais pour ces nouvelles élites de susciter une identification collective à la nation par-delà les innombrables divisions d'ordre culturel, linguistique ou religieux qui traversent la majeure partie des sociétés du Pacifique insulaire » (Babadzan : 26).

Elles produisent alors un discours sur les identités culturelles et les traditions du Pacifique qui s'institutionnalise rapidement en idéologie officielle (Babadzan, 2009 :15). Alain Babadzan écrit :

« Ces traits culturels disparates (chants, danses, artisanat, etc.) seront réifiés en symbole d'identité après avoir été abstraits en pensée du contexte liturgique, cérémoniel où ils sont (ou ont été) inscrits, séparés de leurs conditions traditionnelles de transmission et de leur arrière-plan symbolique et institutionnel » (*ibid.* : 35).

Différents traits culturels sont mis en avant lors de *représentations* organisées par les pouvoirs publics et destinées à diffuser à grande échelle la nouvelle « mythologie nationale » (*ibid.* : 439). Il s'agit de véritables « mises en spectacle de la culture » dirigées tant au public mélanésien et polynésien qu'à la communauté internationale (qui a, par ailleurs, applaudi ce qui était perçu comme une « renaissance des identités après des siècles de colonisation »). Ces traits culturels sont donnés à voir comme des composantes de la « Pacific Way » pour laquelle une tentative de définition est tâche impossible, mais qui repose sur la mise en avant de la Kastom (coutume) comme fondement de la légitimité. Babadzan cite Keesing qui écrit :

« Une idéologie de la *kastom* peut servir à dénier la contradiction entre *bisnis*/prospérité matérielle et les coutumes ancestrales, en faisant du *bisnis* une entreprise collective de la communauté, en insistant sur les aspects communautaires de la coutume, les possibilités communautaires du *bisnis* et les obligations de l'entrepreneur à partager ses bénéfices » (Keesing et Tonkinson, 1982 : 372 cité par Babadzan, 2009 : 33).

C'est justement ce flou qui permet à la *Kastom* de fonctionner. Babadzan écrit :

« L'ambiguïté d'une catégorie comme la " coutume " / *kastom* n'est due en aucun cas à l'imprécision ou à l'insuffisance d'un travail définitoire ou exégétique ; elle est la condition même de son efficacité symbolique (et donc politique) précisément en ce qu'elle laisse toute latitude à l'interprétation et qu'elle peut de ce fait être mise au service des stratégies locales les plus variées ».

La singularité de l'analyse consiste à analyser la *kastom* comme « phénomène ressortissant directement ou indirectement à la variante ethno-culturelle du nationalisme » (Babadzan 1999b : 8), à voir dans ces politiques identitaires, la « greffe du répertoire du traditionalisme et du nationalisme ethno-culturel européen du XIX^e siècle », lui-même « la traduction du processus de modernisation des rapports sociaux et politiques dans la région » (Babadzan, 1991a : 13). Ses analyses, comme celles de Tonkinson et Keesing qui s'inscrivent dans le même courant, ont fait l'objet d'un débat virulent dont nous allons maintenant esquisser les contours.

Tout d'abord, précisons que la grande soupape de ces critiques émergea tant des universitaires que des acteurs engagés dans les processus de revendications nationalistes, peut-être formulée en termes moraux, dans une veine postmoderniste hyper sensible à la question de l'autorité et de l'hégémonie discursive. Comment peut-on attaquer ces océaniens, qui, après de siècles de colonisation, accèdent enfin à l'indépendance ? De quelle autorité narrative ces auteurs se pensent-ils investis pour mener des analyses qui délégitiment le droit des indigènes à mettre en avant leur propre culture après des siècles de domination politique, sociale et culturelle occidentale ?

Linnekin écrit :

« Ce que de nombreux anthropologues voient comme une avancée de la théorie de la culture peut être lu comme "destructeur" des revendications indigènes affirmant une spécificité culturelle » (Linnekin, 1991 : 447, citée par Babadzan, 2009 : 91).

Les critiques ont accusé Keesing, Tonkinson et Babadzan d'avoir opposé des traditions authentiques à des traditions inauthentiques et d'avoir opéré une distinction entre des contextes où le rapport inconscient à la culture est analysé comme marque d'authenticité, alors que conscience de soi et réflexivité rimeraient dans leurs travaux avec inauthenticité (Babadzan, 2009 : 99). Pour défaire cet argument supposé des auteurs (il n'a à aucun moment été formulé en ces termes ni par Hanson, ni par Keesing et Tonkinson, ni par Babadzan), les critiques se sont attachés à rappeler l'omniprésence du changement dans toutes les sociétés humaines en insistant sur les formes de continuités culturelles engagées dans ce processus¹³ (Trask, 1991 et Jolly, 1992), le discours étant sous-tendu par ce que Brubaker a appelé « le cliché constructiviste », relatif aux conceptions « fluides » ou « molles » de l'identité¹⁴. Cette mise en avant de la continuité, de la permanence dans le changement (sur laquelle je reviendrai par la suite) occulte la spécificité du contexte dans lequel prennent place les reconfigurations observées. Cette incapacité à mesurer que le changement en cours *hic et nunc* est de nature qualitativement différente (des formes précédentes de changement / réaménagement de la culture) découle de la réticence à prendre en compte la modernisation des rapports sociaux : il semble y avoir eu une suspension du sens critique de la part d'une partie de la communauté académique, au moment de constater l'émergence d'une classe sociale spécifique dans le Pacifique. Alain Babadzan écrit :

« La position des élites dans les systèmes sociaux postcoloniaux devient le véritable point aveugle de l'analyse postmoderniste, qui se refuse à les identifier en tant que couches sociales dominantes dotées

¹³ Trask écrit : « What constitutes 'tradition' to a people is ever-changing. Culture is not static, nor is it frozen in objectified moments in time. Without doubt, Hawaiians were transformed drastically and irreparably after contact, but remnants of earlier lifeways, including values and symbols, have persisted » (Trask, 1991 : 165).

¹⁴ Rogers Brubaker définit ainsi le « cliché constructiviste » dans son article Au-delà de l'« identité » : Les conceptions faibles ou molles de l'identité sont couramment accompagnées de qualificatifs indiquant que l'identité est multiple, instable, fluente, contingente, fragmentée, construite, négociée, etc. Ces qualificatifs sont devenus si familiers – pour ne pas dire obligatoires — ces dernières années que leur lecture (et leur écriture) relève pratiquement de l'automatisme. Ils risquent fort de devenir de simples simulacres, des sémaphores signalant une position plutôt que des mots porteurs d'une signification » (Brubaker, 2001 : 74).

d'intérêts spécifiques et d'une idéologie appropriée à les poursuivre »
(Babadzan, 2009 : 92).

Cet angle mort empêche la prise en compte de le caractère inédit du changement actuel : « on met sur le même plan des “constructions symboliques” actuelles avec celles des périodes historiques antérieures » (Babadzan, 2009 : 82) alors que les transfigurations présentes ne concernent pas la variation de traits culturels particuliers, mais bien des « modes de réification et d'hypostase, où une tradition culturelle tout entière est externalisée comme "chose" par rapport à laquelle on prend une position politique » (Keesing, 1993 : 592 cité par Babadzan, 2009 : 117).

L'anthropologue américain Marshall Sahlins ne tarde pas à intervenir dans le débat (Sahlins, 1999). Selon lui, le changement culturel fait partie de tout temps de la reproduction des sociétés traditionnelles (jusqu'ici tout le monde est d'accord), mais le changement qui prend place aujourd'hui ne doit pas être expliqué par la modification des rapports sociaux (comme le suggèrent les travaux sur l'invention de la tradition) ni comparé au changement tel qu'il a toujours pris place dans les sociétés traditionnelles (comme le suggèrent ceux qui rejettent les thèses de l'invention de la tradition). Le changement observable aujourd'hui relève de ce qu'il appelle « l'indigénisation de la modernité ». Alain Babadzan explique :

« L'enjeu est pour Sahlins de défendre le postulat de la continuité culturelle, en montrant que les culturalismes et nationalismes indigènes doivent être compris comme une forme d'indigénisation de la modernité attestant la permanence du travail de la structure sur (et dans) l'histoire » (Babadzan, 2009 : 183).

L'ordre culturel, pour Sahlins, est un ordre symbolique qui structure des relations entre des catégories de pensée et des schèmes déterminant ainsi une vision du monde entendue comme cosmologie (*ibid.* : 169). Les catégories culturelles déterminent la mise en ordre du réel mais aussi tous les événements qui surviennent. Ainsi, lorsque les sociétés indigènes sont confrontées à la modernité (chez Sahlins, la modernité s'incarne surtout dans la marchandise), elles font sens de ces éléments nouveaux à partir des catégories culturelles qui structurent leur vision du monde. Ce processus d'indigénisation de la modernité permet donc aux indigènes d'intégrer les

éléments de la modernité tout en restant fidèles à un certain ordre symbolique premier. Le changement culturel s'opère suivant ...des catégories culturelles qui elles restent stables.

Finalement, l'utilisation du concept « d'invention de la tradition » dans la discipline anthropologique a débouché sur une discussion des catégories d'analyse utilisées par les chercheurs pour étudier le monde social. Dans un contexte académique marqué par la doxa postmoderniste, la fluidité des identités, l'insistance sur le caractère construit des groupes et des identités, le débat sur le changement culturel a provoqué, par un étrange revers de boomerang, un certain retour à une essentialisation des identités collectives. Car dire que la culture change suivant des paramètres guidés par la culture, n'est-ce pas finalement dire qu'il existe bel et bien un noyau culturel qui, lui, resterait immuable? Nous en revenons, en quelque sorte, au *Volksgeist* d'Herder, ce qui montre bien la difficulté de l'ethnologie à se démarquer d'un certain héritage romantique...

La littérature sur le nationalisme l'a montré de façon convaincante : les nationalismes créent les nations. Le modèle d'Eric Hobsbawm me semble particulièrement pertinent, dans la mesure où il est applicable à des contextes où la société industrielle n'est pas développée, ce qui est le cas du contexte politique où s'ancre cette étude sur le nationalisme kurde. Le modèle de Hobsbawm met l'accent sur l'émergence d'un lien inédit entre l'individu et l'État, ainsi que sur le rôle joué par la modification des rapports sociaux. Les États tirent du nationalisme ethnoculturel une légitimation fondamentale : se présenter comme l'incarnation d'une nation conçue en termes culturels est un puissant moteur de l'identification de chaque citoyen à l'État et légitimise la domination des autorités sur les populations. Dans ce cadre, nous avons vu le rôle central que jouaient les traditions inventées, qui, impliquant automatiquement une continuité avec un passé décrit comme collectif, cimentaient la cohésion entre les individus, favorisaient l'identification des individus à l'État et, en dernier lieu, légitimaient les institutions étatiques et le pouvoir politique. Le concept d'invention de la tradition a été repris par des anthropologues pour analyser l'émergence, dans des sociétés post-coloniales, d'un discours particulier sur la culture

et la tradition, discours analysé comme un avatar de la variante ethnoculturelle du nationalisme. La réticence d'une partie des chercheurs à constater l'émergence, en contexte post-colonial, de classes sociales autochtones faisant face à des questions de légitimité politique qui accompagnent leur installation à la tête de l'appareil étatique les empêche de constater la pertinence de l'approche. Les travaux sur l'invention de la tradition dans le Pacifique ont donc été décrits comme des « dénonciations », des attaques directes et néocoloniales à la légitimité des autochtones à mettre en avant une culture longuement réprimée. Le phénomène d'invention de la tradition a été mis sur le même plan que l'ensemble des phénomènes de changement culturel, alors que les travaux de Babadzan, Tonkison et Keesing l'avaient bien montré : la spécificité du discours sur la culture des nouvelles élites du Pacifique est irréductible au changement culturel observable par exemple à travers des formes de syncrétisme : ici, nous avons affaire à une forme d'hypostase d'une culture dans son intégralité, conçue comme objet extérieur sur lequel le sujet peut porter son regard. Il ne s'agit pas de variations particulières observables sur un trait culturel spécifique, mais de la réification globale d'un ensemble de traits culturels extraits de leur contexte original et dont la somme constitue la « culture ». Ces différentes observations me seront d'une grande utilité au cours de cette recherche qui propose d'étudier l'évolution d'une tradition inventée au cours des XX^e et XXI^e siècles.

II. Sociologie du nationalisme kurde naissant : « modernisation » de l'empire, sociogenèse des élites et apparition d'un discours sur la spécificité culturelle du peuple kurde

L'apparition du nationalisme kurde est le fruit de nombreux bouleversements politiques et idéologiques du XIX^e siècle ottoman. Cette section revient sur les effets de l'adoption par l'empire d'un ensemble de réformes administratives qui bouleversent profondément les relations entre le centre et la périphérie. L'objectif est ici de montrer le lien existant entre ces bouleversements administratifs et l'apparition d'un groupe d'acteurs identifiables qui deviennent les producteurs d'un discours sur la spécificité culturelle du groupe kurde.

A. Organisation politique et administrative de l'Empire ottoman au début du XIX^e siècle

1. Structure sociale et organisation politique

La société ottomane est divisée en deux ordres : *asker* et *re'aya*, soit « militaires » et « paysans ». L'ordre *asker*, contrairement à ce que son nom suggère, ne regroupe pas uniquement des hommes d'armes, mais l'ensemble des serviteurs de l'État (Veinstein, 1978 : 15). On y trouve donc des fonctionnaires civils (gouverneurs et sous-gouverneurs par exemple), des clercs assurant divers offices et des hommes d'armes. Les fonctionnaires civils sont de plusieurs nature : ils travaillent à la cour impériale ou sont installés dans les différentes provinces de l'empire. Deux groupes assurent les fonctions militaires : d'un côté les *sipahi*, soldats chevaliers qui détiennent des fiefs, *timar*, et vivent en partie des rentes de la terre (précisons qu'ils pouvaient être chrétiens), de l'autre les fameux janissaires, soldats recrutés parmi les enfants chrétiens, convertis de force à l'islam et instruits à la maîtrise des armes dans les palais impériaux. Ils forment le gros des armées ottomanes mais peuvent aussi devenir des fonctionnaires administratifs de haut rang. Le champ religieux est composé par divers acteurs. Le sunnisme hanéfite est le rite le plus répandu, même si, nous le verrons, des formes de chiisme et des pratiques héritées du soufisme persistent notamment dans les grandes confréries. Martin Van Bruinessen écrit :

« En haut de l'échelle des dignitaires religieux, on trouve les qadis et les muftis. Dans l'Empire ottoman, il y avait une hiérarchie de qadis parallèle à l'administration civile et largement indépendante. Jusqu'aux réformes mises en place au XIX^e siècle, la juridiction entière était, en théorie du moins, entre leurs mains » (Van Bruinessen, 1992 : 208).

On trouve bien sûr les imams responsables du culte dans les villes et villages : ils prêchent à la mosquée et assurent souvent l'enseignement du Coran dans les écoles religieuses (alors les seules écoles qui existent). Dans le champ religieux, on trouve aussi les *cheikhs* qui sont des dirigeants de confréries entretenant des relations assez ambiguës avec les religieux sunnites ainsi qu'avec l'État : ils diffusent des formes plus hétérodoxes de l'islam, inspirées des courants soufis, et, profitant de leur autorité

charismatique, deviendront parfois de véritables leaders de mouvements de contestation. On trouve également les *sadats* ou *sayyids*, descendants du prophète¹⁵. Au-dessous de cet ordre se situe celui des *reayas*, qui regroupe marchands, artisans et paysans. Assujettis à de nombreuses taxes et compensations, c'est à eux qu'incombe la charge de renflouer les caisses de l'État. Les membres les plus aisés de la *reaya*, tels les marchands aisés ou les banquiers, pouvaient assurer des fonctions administratives (Veinstein, 1978 : 18). La légitimité de cet ordre politique et social est avant tout religieuse : le sultan est « Sultan Calif¹⁶ », il est le chef de la communauté des musulmans, l'*umma*. Les rapports entre le pouvoir central et le pouvoir religieux ne peuvent cependant pas être lus en terme de subordination : le champ religieux ne fut jamais entièrement subordonné à l'État et le contrôle de l'autorité religieuse était l'un des soucis majeurs du pouvoir politique ottoman¹⁷ (Clayer, 2004 : 46). L'islam sous sa forme sunnite est la religion dominante au sein de la population de l'empire, même si des formes de chiisme existent et sont tolérées. Le christianisme apparaît sous différentes formes, avec la présence de communautés orthodoxes, arméniennes, catholiques et plus tard protestantes. Le judaïsme comprend des communautés romaniotes, karaïtes, sépharades, ashkénazes (Veinstein, 1989 : 67). Les populations non musulmanes sont soumises au versement d'une taxe spéciale, dite *cize*, soit « taxe de capitation », en contrepartie de la protection que leur offre l'empire (Bozarlan, 2013 : 69). Désignées par le terme de *millets*¹⁸, les groupes non musulmans sont collectivement responsables de leurs membres (Bozarlan, 2013). Leur chef, souvent nommé par l'État, dispose d'une certaine autonomie dans les domaines de l'état civil, de l'organisation religieuse et de la justice (*ibid.*), assurant également des fonctions de police au sein de la communauté. L'accès des chrétiens aux postes dirigeants est complexe mais reste possible moyennant des paiements aux fonctionnaires. Un ensemble d'activités est théoriquement interdit aux non musulmans, allant de la

¹⁵ Être descendant du prophète assure un prestige charismatique mais ne détermine pas la condition sociale. À ce sujet, voir Van Bruinessen (1992 : 206-208).

¹⁶ Calif signifie le « successeur » en arabe, comprendre ici « successeur de Mahomet ».

¹⁷ Hamit Bozarlan écrit : « Lorsqu'on arrive au XVII^e siècle, onze familles, liées entre elles par des alliances matrimoniales, constituent le cœur de l'establishment religieux ottoman sur lequel elles exercent un contrôle quasi total » (Bozarlan, 2013 : 60 s'appuyant sur Kreiser et Neumann, 2003 : 255).

¹⁸ Ce terme, qui recouvre initialement celui de communauté religieuse devient progressivement synonyme de nation dans la langue turque, nous y reviendrons.

construction de lieux de cultes au droit de porter des armes ou de monter à cheval (*ibid.* : 70).

L'Empire ottoman, qui s'est constitué au gré des diverses conquêtes militaires¹⁹, rassemble des populations hétéroclites : il s'agit d'un État multiethnique où il n'existe, jusqu'au XX^e siècle et la montée du nationalisme turc, aucun programme d'homogénéisation culturelle. Si le droit ottoman repose en grande partie sur la *shari'a*, celle-ci laisse la liberté au prince de promulguer une nouvelle loi chaque fois que le droit religieux musulman ne lui permet pas de résoudre des situations inédites. Pour Beldiceanu :

« Les sultans profitent de cette liberté accordée par la loi divine pour proroger d'autres formes de droit en vigueur dans les territoires conquis, n'hésitant pas à recourir à des éléments de législations profondément ancrées dans des structures d'origine romaine, byzantine, slave, germanique ou mamelouke » (Beldiceanu, 1989 : 207).

L'autorité juridique repose donc sur une subtile alternance entre la loi islamique, la législation impériale et le droit coutumier, ce qui ici renforce le pouvoir des élites provinciales. Penchons-nous justement sur la question des relations entre le centre et la périphérie.

À partir du XVI^e siècle, on assiste à la consolidation progressive de dynasties locales comme à l'émergence de notables locaux appelés *ayans*, ces derniers ayant prospéré à la suite d'une série de réformes du système de taxation entreprise par la Sublime Porte. Jusqu'alors, l'attribution et l'exploitation des terres étaient régies par un système de *timar* dans lequel la terre restait la propriété de l'Empire, mais était mise à disposition principalement des *sipahis*²⁰ – composé de soldats chevaliers équipés avec des armes traditionnelles et mobilisables par le sultan. Ceux-ci l'exploitaient ou la faisait exploiter par des membres de la paysannerie moyennant les produits ou les revenus nécessaires à leur propre subsistance. Ces droits sur la terre n'étaient pas héréditaires et l'État conservait le droit d'y mettre fin (Beldiceanu, 1987 : 780),

¹⁹ Voir ANNEXE 2.

²⁰ Pour une description approfondie de ce système et de ses bénéficiaires aux XIV^e et XV^e siècles, voir l'article de Beldiceanu « Le timar dans l'État ottoman (XIV^e-XV^e siècle) » (Beldiceanu, 1980).

préservant ainsi son pouvoir sur les provinces. Or, dans un désir de réformer ses armées et d'alimenter la trésorerie de l'État, la Sublime Porte remplace le système de *timar* par un système d'affermage dit *ilitizam*²¹ (Inalcik, 1980). Des individus désormais nommés *mültezim* passent un contrat avec l'État et obtiennent le droit d'exploiter la terre (et surtout de la faire exploiter) en échange d'une rente fixe dont la fréquence des versements est fixée par l'accord (*Ibid.* : 327). Un autre système apparaîtra plus tard, le système de *Malikâné* dans lequel les droits acquis sur la terre se renforcent. Ces réformes ont consolidé les noblesses existantes, mené à la constitution de nouvelles noblesses provinciales urbaines puissantes et conditionné l'apparition du statut d'agha (*ibid.* : 329), propriétaire terrien contrôlant parfois l'intégralité des terres d'un village. En somme, la réforme du système de taxation a favorisé l'émergence et la consolidation des élites provinciales, urbaines et rurales. Antonis Anastapopoulos écrit :

« Les élites provinciales ottomanes étaient caractérisées par l'identification de leurs intérêts à une région précise, la tendance à la formation de dynasties locales, la création de ou l'inclusion à des réseaux politiques, le contrôle de la terre, des impôts et en général des ressources locales, l'obtention de titres ou de positions attribués par l'État et la philanthropie comme une forme de patronage et un moyen d'augmentation du prestige du donateur et de sa famille. En outre, il faut tenir compte du fait que les élites provinciales ottomanes défendaient leur position privilégiée et aspiraient à léguer leur statut supérieur à leurs enfants, mais qu'elles n'étaient pas immuables au cours du temps, ce qu'accentuait l'absence d'une aristocratie provinciale officielle » (Anastapopoulos, 2011 : 51).

Précisons-le : si on observe bien la formation de dynasties locales, l'État se réserve le droit de destituer des *mültezims* en révoquant leur contrat. Bien sûr, cela renforce la dépendance et donc, dans une certaine mesure, l'allégeance de ces dynasties au pouvoir central. Comme le rappelle Albert Hourani :

« Les deux aspects du pouvoir des notables sont évidemment étroitement liés. C'est parce qu'il a accès à l'autorité qu'il peut agir comme un leader, et c'est parce qu'il a un pouvoir distinct sur sa propre société que l'autorité a besoin de lui donner l'accès [au

²¹ Pour une description extensive du système dit *ilitizam*, voir Inalcik (1977 et 1980), Barkler (2008 : 226-262), et Cvetkova (1960). Pour une étude de cas spécifique à une région, voir Cvetkova (1964).

pouvoir]. Mais pour cette raison, ses modes d'action doivent être, dans des circonstances normales, prudents et même ambigus [...] ils doivent être prudents pour ne pas perdre le contact avec les deux pôles de ce pouvoir. Ils ne doivent pas apparaître [...] comme les simples instruments de l'autorité ; mais ils ne doivent pas non plus apparaître comme les ennemis de l'autorité » (Hourani, 1981 : 42).

Après ces quelques remarques d'ordre général sur l'organisation sociale et politique de l'empire, concentrons-nous sur le cas des élites provinciales kurdes.

2. Les élites provinciales kurdes

L'existence de dynasties princières au Kurdistan est attestée bien avant la conquête de la région par les Ottomans : les Safavides et les Aqqoyunlus tentaient déjà de diminuer leur influence²² (Van Bruinessen, 1992 : 145). Dans le *Serefname*, texte offrant des détails sur l'histoire des dynasties kurdes avant leur intégration à l'Empire ottoman²³, on apprend notamment que les familles princières rattachaient leur généalogie au prophète Mahomet, se projetant ainsi dans une ethnicité arabe originaire. La stabilisation de ces entités politiques à partir du XV^e siècle est le résultat d'un conflit qui a opposé l'Empire ottoman et l'Empire perse, les territoires kurdes étant alors des terres stratégiques au cœur de leurs projets expansionnistes²⁴. En amont de la bataille de Tchaldyran qui se déroule en 1514, le sultan ottoman désire s'assurer le soutien des principautés kurdes à majorité sunnite en appelant à la guerre contre le chiisme blasphématoire du Shah de Perse : influencée par le cheikh Idris de Bitlis, qui exerce au sein d'une des principautés en question, une coalition d'émirats s'allie donc au sultan. Cette alliance s'avérera décisive pour l'issue du conflit : l'Empire ottoman

²² Pour une revue de quelques émirats à cette époque, voir le passage « The political history of some Kurdish Emirates » de Martin Van Bruinessen (1992 : 145-151).

²³ Son auteur, Serefhan Bitlisi, est d'abord proche de la cour safavide, où il est éduqué et apprend l'arabe et le persan. Il recevra, très jeune et pour une durée de trois ans, le titre d'« émir des Kurdes » (Özoğlu, 2004 : 28). Après l'accession au trône du Shah Ismail II, il devient gouverneur de Nakhshivan et Shirvan (dans l'actuel Azerbaïdjan) et est nommé « Amir-al-umara » des Kurdes. Lorsque les ottomans capturent cette région en 1578, il est nommé gouverneur du Sancak de Bitlis, une région où sa famille avait régné pendant des générations (*ibid.* : 29).

²⁴ Selon l'historien kurde Salah Jmor, à partir du XVI^e siècle et jusqu'à la signature d'un traité de paix en 1639, les conflits au sujet du contrôle du Kurdistan sont liés à la richesse des terres kurdes (Jmor, 1994 : 26).

remporte la bataille et libère ainsi l'Anatolie des dernières zones d'influence safavide²⁵. Un traité signé entre Idris de Bitlis et le sultan Selim I^{er} entérine la division administrative du Kurdistan dont le tracé s'appuie en grande partie sur des émirats déjà en place. Les émirats ne sont donc pas des créations de l'Empire ottoman au sens propre, mais leur reconnaissance par l'Empire fixait l'état des choses existant dans la périphérie kurde et les renforçait en tant qu'unité politique (Van Bruinessen, 2000 : 13).

Les territoires concernés par le traité sont répartis dans trois *eyalet* différents : Diyarbakır, Raqqa et Mosul. Concentrons-nous sur l'eyalet de Diyarbakır qui, en sus de présenter un intérêt majeur pour cette étude, a été le premier à être administré. Martin Van Bruinessen explique :

« Idris de Bitlis, chargé d'établir le cadre administratif, donna des postes importants aux familles dirigeantes, ce qui consolida et renforça leur position politique. Certains districts, en général les plus difficile d'accès, demeuraient entièrement indépendants. Les postes étaient héréditaires, et le choix de l'héritier restait entre les mains des populations locales. Ces districts autonomes *Kurd Kukumeti* (gouvernements kurdes) étaient exempts du paiement du tribut au trésor central et du service militaire au sein des armées *sipahi* ; leurs terres ne furent pas transformés en *timar* ou *zeamets*. Le reste de la province était divisé en une vingtaine de *sanjaqs*, certains d'entre eux gouvernés par des *sancakbeyis* nommés par l'autorité centrale alors que d'autres, appelés *ojaqli*, *yurthuq* ou *Ekrad begligi* (« domaine familial » ou « Sandjaqs kurde ») restaient aux mains des familles kurdes dirigeantes. Dans ces *sandjaqs*, le gouvernement central (en la personne du *beylerbeyi*) se réservait le droit d'intervenir. Tout titulaire était nommé par le *beylerbeyi*, mais seuls les membres de la famille dirigeante étaient éligibles. Par conséquent, l'État pouvait, dans le cas de rivalité internes dans les familles, imposer une solution en désignant son candidat favori, mais il ne pouvait pas remplacer la famille entière. Il semble que jusqu'au XIX^e siècle, les officiels ottomans se soient tenus à cet arrangement » (Van Bruinessen, 1992 : 158).

De nombreux émirs ayant collaboré avec les forces ottomanes intègrent donc en quelques sortes l'administration ottomane. Le caractère héréditaire de ces titres constitue aussi une spécificité notable, qui a favorisé la reproduction du champ

²⁵ Comme l'explique Zeki : « Si la bataille fut limitée à la province de Diyarbakır, la soumission des princes et es Begs kurdes au Sultan dans la majeure partie du Kurdistan élargit l'influence ottomane jusqu'en Mésopotamie arabe, et, vers l'est jusqu'à Hamdan et Barudjerd » (Zeki, 1984 : 171, cité par Jmor, 1994 : 24).

comme kurdes, ce qui témoigne bien de l'usage répandu de l'ethnonyme dans la région à cette époque. Cependant, le concept de « kurdicité » reste globalement ambigu. Van Bruinessen explique :

« Dépendant du contexte et du locuteur, il [le concept de kurdicité] pouvait se référer à des hommes des tribus kurdes par opposition, par exemple, à des hommes des tribus turques, des habitants ottomans des villes ou des paysans chrétiens ; il pouvait désigner des locuteurs du dialecte kurmandji par opposition à des locuteurs du zaza ou des dialectes du Sud ; ou il pouvait se référer à la paysannerie (kurde) en opposition à leurs aghas ou à l'administration ottomane. Les Yezidis, qui parlaient le même dialecte, mais qui étaient méprisés comme "adorateurs du diable", étaient souvent considérés comme n'étant pas kurdes par les Kurdes musulmans. D'un autre côté, beaucoup de chefs tribaux, et parfois des tribus entières, s'enorgueillissaient d'une ascendance arabe, réelle ou fictive. Des Kurdes qui rentraient dans le fonctionnariat et d'autres habitants des villes préféraient souvent s'appeler Osmanli (ottoman) ; pour eux, le simple nom de kurde (comme celui de turc !) impliquait le sous-développement » (Van Bruinessen, 1992 : 268).

Les populations placées sous l'autorité des familles princières étaient traversées par un ensemble de clivages culturels, religieux ou linguistiques²⁶. À aucun moment on ne peut observer la mise en place de politiques d'homogénéisation, du « haut » vers le « bas », aucun document n'indique que l'on ait invité l'ensemble des habitants de ces principautés à se concevoir comme unis par le partage d'une même culture. De plus, rappelons-le, certains émirs rattachent leurs généalogies au prophète Mahomet, sous l'influence probablement de l'historiographie médiévale où ils sont décrits comme des lointains cousins des Arabes, s'en étant séparés après la conquête musulmane. Cette ethnogenèse revendiquée par les émirats disparaîtra progressivement, à mesure que le discours nationaliste gagne du terrain, les nationalistes préférant alors ancrer le groupe dans un passé préislamique, identifiant les Mèdes comme ancêtres du peuple.

Cette organisation politique sera profondément remise en cause par un ensemble de réformes administratives adoptées par la Sublime Porte dans le courant

²⁶ S'appuyant sur des statistiques de Cuinet, datant de la fin du XIX^e siècle, Van Bruinessen étudie la composition démographique de l'émirat de Bitlis et met en évidence que « 40 % de la population comprise dans les frontières de l'émirat de Bitlis était arménienne » (Van Bruinessen, 1992 : 170).

du XIX^e siècle : elles auront pour conséquence l'exil d'une partie de la noblesse et son intégration dans l'appareil administratif hors du Kurdistan.

B. Les réformes administratives de l'empire au XIX^e siècle, l'exil des élites provinciales kurdes et l'apparition d'un discours sur la spécificité culturelle du peuple kurde

1. Centralisation administrative et identification collective : la doctrine de « l'ottomanisme »

Alors que les concepts de nation et de nationalisme vivent leur âge d'or en Europe, le déclin de l'Empire ottoman est déjà perceptible. La crise financière qui commence au milieu du XVI^e siècle et traverse les XVII^e et XVIII^e siècles a affaibli l'empire, le contraignant à recourir à de nombreux emprunts auprès des banques européennes²⁷. Les nombreuses défaites militaires infligées aux armées ottomanes ont propagé un sentiment de vulnérabilité, attisé par les idées nationales qui se répandent comme une traînée de poudre dans les Balkans : le sentiment de ce déclin pousse l'entourage du sultan à regarder vers l'Ouest pour comprendre les raisons de ses succès économiques et militaires. De nombreux ambassadeurs et hommes d'État se rendent à Londres, Paris, Berlin, Stockholm, d'où ils reviennent en célébrant la « civilisation européenne » : écrivains et intellectuels font l'apologie des modèles politiques et philosophiques européens. Émerge l'idée selon laquelle la réussite de l'Europe réside non seulement dans la supériorité technologique mais également dans la gestion politique, juridique et administrative des affaires publiques (Bozarslan, 2001 : 5).

Le rescrit impérial de *Gülhâne*, adopté le 3 novembre 1839 par Abdülmecid I^{er}, généralement connu sous le terme de « réformes de Tanzimat » (réorganisation), doit permettre à l'empire de se « moderniser ». Rapportons pour commencer un extrait de ce rescrit impérial.

« Tout le monde sait que, dans les premiers temps de la monarchie ottomane, les préceptes glorieux du Coran et les lois de l'empire étaient une régie toujours honorée. En conséquence, l'empire

²⁷ Pour une perspective des événements ayant mené à la faillite de l'État ottoman, voir Yilmaz (Yilmaz, 2002).

croissait en force et en grandeur, et tous les sujets, sans exception, avaient acquis au plus haut degré l'aisance et la prospérité. Depuis cent cinquante ans, une succession d'accidents et de causes diverses ont fait qu'on a cessé de se conformer au code sacré des lois et aux règlements qui en découlent, et la force et la prospérité antérieures se sont changées en faiblesse et en appauvrissement : c'est qu'en effet un empire perd toute stabilité quand il cesse d'observer ses lois. Ces considérations sont sans cesse présentes à notre esprit, et, depuis le jour de notre avènement au trône, la pensée du bien public, de l'amélioration de l'état des provinces et du soulagement des peuples, n'a cessé de l'occuper uniquement. Or, si l'on considère la position géographique des provinces ottomanes, la fertilité du sol, l'aptitude et l'intelligence des habitants, on demeurera convaincu qu'en s'appliquant à trouver les moyens efficaces, le résultat, qu'avec le secours de Dieu nous espérons atteindre, peut être obtenu dans l'espace de quelques années. Ainsi donc, plein de confiance dans le secours du Très-Haut, appuyé sur l'intercession de notre prophète, nous jugeons convenable de chercher par des institutions nouvelles à procurer aux provinces qui composent l'empire ottoman le bienfait d'une bonne administration. Ces institutions doivent principalement porter sur trois points qui sont : 1° les garanties qui assurent à nos sujets une parfaite sécurité quant à leur vie, leur honneur et leur fortune ; 2° un mode régulier d'asseoir et de prélever les impôts ; 3° un mode également régulier pour la levée des soldats et la durée de leur service » (Rescrit impérial de *Gülhâne*, 1839²⁸).

Une importante transformation du système fiscal fournit la base financière des réformes administratives et militaires du XIX^e siècle ottoman. Nous l'avons vu, le système de *iltizam* avait permis la constitution et l'enrichissement d'une frange de notables locaux, les *ayans*. À terme, ces notables locaux finirent par assurer un rôle politique important, s'organisant localement en conseils, et devinrent plus puissants que les fonctionnaires nommés par l'État central pour administrer les régions (Inalcik, 1977 : 31), ce qui, on l'imagine facilement, n'était pas vraiment du goût du sultan. Voici ce qu'il déclare à ce sujet :

« Quoique, grâce à Dieu, ceux de notre empire soient depuis quelque temps délivrés du fléau des monopoles, regardés mal à propos autrefois comme une source de revenu, un usage funeste subsiste encore, quoiqu'il ne puisse avoir que des conséquences désastreuses ; c'est celui des concessions vénales connues sous le nom d'*iltizam*. Dans ce système l'administration civile et financière d'une localité

²⁸ Traduction officielle communiquée aux missions diplomatiques des grandes puissances, publiée le 27 novembre 1839, *Moniteur*, p. 2065 ; reproduite dans l'*Annuaire pour l'année 1839*, Cottillon, Paris.

est livrée à l'arbitraire d'un seul homme, c'est-à-dire quelquefois à la main de fer des passions les plus violentes et les plus cupides ; car si ce fermier n'est pas bon, il n'aura d'autre soin que son propre avantage » (*ibid.*).

Il semble bien que les notables chargés de lever l'impôt auprès de la paysannerie s'y soit adonnés avec un zèle particulier, s'arrogeant au passage le droit de capter les autres taxes non liées à la terre, grossissant les sommes dues et en captant une partie pour leur bénéfice personnel. L'empire s'engage donc dans un long processus de réforme dont l'objectif est de simplifier la levée des taxes et de les collecter directement, sans intermédiaires, afin de renflouer ses caisses²⁹. Nous aborderons plus loin la mise en pratique de cette réforme, mais précisons déjà que sa mise en place fût couteuse : l'empire dut recourir à des emprunts, d'abord auprès des banques domestiques (notamment les banques de Galata) puis, au milieu du XIX^e, auprès de banques à capitaux étrangers, notamment britanniques (Shaw, 1975 : 425 et 426 et Birdal, 2010 : 25-27), cette dette fragilisant son équilibre financier³⁰. Parmi les autres prérogatives captées par l'État et donc définitivement transférées aux fonctionnaires civils, on trouve la fonction judiciaire. Nous l'avons vu, jusqu'alors, celle-ci était assurée par une pléiade d'individus, dont les qadis, hommes de culte. Dans les premiers temps, ces tribunaux religieux ne sont pas abolis, mais l'État prélève désormais une taxe sur les revenus générés, et instaure un système séculier parallèle³¹ où, ici aussi, il réalise des prélèvements (Shaw, 1975 : 438). La tenue des registres de l'état civil, préalablement réalisée par les qadis, est également transférée

²⁹ Un premier décret est édicté à la fin du XVII^e siècle par le sultan Sélim II, qui veut déjà restreindre la marge de manœuvre des notables locaux: désormais, les comptes scrupuleux doivent être tenus par les ayans et les kadis, et régulièrement visés par des agents de la Sublime Porte (Inalcik, 1977 : 51). Dans la première partie du XIX^e siècle, la Porte fera des efforts conséquents pour se réapproprier le contrôle direct des impôts, du moins ceux qui ne sont pas liés à la terre, mais si cette politique connaît quelque succès dans les villes, elle ne rapporte que de maigres résultats dans les campagnes (Shaw, 1975 : 422), où les ayans restaient chargés de la collecte. L'affermage sera théoriquement définitivement aboli dans la période de Tanzimat, mais dans les faits il perdura pendant de nombreuses années, les directives étant appliquées avec plus ou moins de zèle suivant les provinces.

³⁰ À ce sujet, voir l'ouvrage de Murat Birdal, « The political Economy of Ottoman Public debt : Insolvency and European Financial control in the Late Nineteenth Century » (Birdal, 2010) et aussi Yilmaz (2002). Murat Birdal rappelle également que l'empire n'avait pas établi de droits de douanes sur les exportations (Birdal, 2010 : 21), alors qu'à cette époque, les Européens avaient déjà pénétré le marché local et favorisé l'extraction de matières premières comme l'organisation de monocultures.

³¹ Pour une analyse détaillée de la mise en place de l'évolution de ce système de tribunaux civils, voir l'ouvrage d'Avi Rubin, « Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity » (Rubin, 2011). Cette réforme sera poursuivie et réalisée pleinement sous Abdulhamid II.

aux fonctionnaires. Ces quelques exemples permettent déjà de constater que les réformes de Tanzimat constituent bel et bien un développement sans précédent de l'appareil bureaucratique ottoman. François Georgeon explique :

« Les historiens s'accordent pour dire que le processus de réforme, entrepris par l'État ottoman avec les Tanzimat (1839-1876), a été un processus de centralisation. Les réformes de l'administration provinciale, les redécoupages administratifs visant à un meilleur quadrillage du pays, les progrès de la cartographie, le Code foncier, l'utilisation du télégraphe, l'usage des moyens de communication modernes, comme les bateaux à vapeur ou les chemins de fer, la publication d'annuaires provinciaux détaillés, la mise en œuvre de statistiques générales et locales, et même la photographie, tout cela a permis à l'État central au XIX^e siècle de disposer d'une vision à la fois plus claire et plus proche de ses territoires, en somme de mieux maîtriser l'espace [...] Parallèlement à cette volonté de dominer l'espace, l'État ottoman s'est aussi efforcé d'affirmer son contrôle sur le temps. À vrai dire, les deux phénomènes sont liés [...] Les inventions du XIX^e siècle ont multiplié les interactions entre l'espace et le temps. Ainsi en est-il du télégraphe introduit dans l'empire à l'époque de la guerre de Crimée ; dévorant les distances à une rapidité encore jamais vue, celui-ci permettait aussi un gain de temps considérable, notamment pour les affaires de l'État, qu'elles soient diplomatiques ou administratives. De même, avec leur rapidité et leur régularité supposées, l'introduction des bateaux à vapeur et des chemins de fer, eux aussi conquérants des espaces, a eu une influence décisive sur la gestion, la pratique et la conception du temps » (Georgeon, 2012 : 241).

Pour être effective, disait Max Weber, l'administration bureaucratique nécessite des présuppositions financières mais aussi techniques : ici comme en Europe, la centralisation bureaucratique a été favorisée par le développement progressif des moyens de communication et de transport. Pour fonctionner, cette nouvelle société a également besoin de personnel formé et apte à intégrer l'appareil d'État³² : alors que précédemment, la plupart des membres de l'administration étaient formés dans l'entourage des vizirs ou des pachas à la capitale et par les notables dans les provinces (Quataert, 2012 : 62), l'État met en place un système d'enseignement unifié, destiné à former ses nouveaux serviteurs. Un système d'enseignement unifié primaire et

³² Les effectifs des fonctionnaires sont en constante augmentation : d'environ 2000 personnes à la fin du XVIII^e siècle, on passe à 35 000-50 000 personnes en 1908 (Quataert, 2012 : 62).

secondaire³³ (Dakhil, 2009 : 25) s'ajoute ainsi aux *mekteb* – écoles coraniques où l'on enseigne l'alphabet et des notions de grammaire – et aux *medrese* – collèges de théologie où l'on forme les garçons aux différents degrés de la hiérarchie des ulémas (Georgeon, 1994 : 16). Des écoles d'administration et des écoles militaires ouvrent leurs portes dans les grandes villes de l'empire. Elles attirent en priorité les élites urbaines stambouliotes et provinciales, décidées à ne pas rester à l'écart de la transformation de l'empire.

La réorganisation des armées constitue également une mesure phare des réformes de Tanzimat. Le corps des Janissaires fut ainsi progressivement démantelé et remplacé par une nouvelle organisation, basée sur la conscription, et inspirée du modèle européen, notamment allemand³⁴. Odile Moreau écrit :

« La solution préconisée pour rénover l'armée était de la doter d'armements nouveaux et d'instruire les soldats dans les « savoirs modernes » en créant des écoles militaires afin de forger un nouvel état d'esprit dans l'institution militaire. Ainsi, grâce à l'acquisition de savoirs techniques et scientifiques, ces jeunes officiers constitueraient de nouvelles élites et de futurs cadres non seulement pour l'armée, mais aussi pour la société ottomane toute entière » (Moreau, 2003 : § 3).

La mise en place de la conscription inaugure une nouvelle phase dans la relation de l'État avec ses sujets : chaque individu (masculin) est désormais contraint de servir directement dans les armées de l'État. Ceci représente bien sûr un bouleversement important pour les unités familiales en particulier dans les contextes ruraux où ils constituent une main d'œuvre importante pour l'unité de production domestique. S'engager dans l'armée suppose aussi un lien de loyauté envers l'État, alors que jusqu'alors, les contacts entre l'administration centrale et les populations - du moins les populations rurales- étaient très sporadiques du fait de l'interférence des

³³ Le plus illustre de ces lycées est le lycée impérial de Galatasaray, fondé en 1868, avec le concours des autorités françaises. Voir à ce sujet l'article « La formation des élites à la fin de l'Empire ottoman : le cas de Galatasaray » (Georgeon, 1994).

³⁴ Odile Moreau précise : « De nombreux officiers de l'ancienne génération et partisans du modèle français furent ainsi écartés. De plus, après la défaite française de 1870 face à l'Allemagne, le système militaire français fut abandonnée comme référence unique. Les tactiques et techniques allemandes furent introduites après la guerre russo-turque (1877-1878). La venue de Von der Goltz comme inspecteur général des écoles militaires en 1883 marqua un tournant à cet égard » (Moreau, 2003 : § 27).

ayans. Comme le formule le maréchal Prusse Von Moltke dans ses « lettres d'Orient » après avoir déploré la débandade des janissaires : « De tout cela résulte la grande importance qu'aurait pour l'empire ottoman une milice bien organisée ; mais la création d'un pareil corps supposerait la conciliation des intérêts des gouvernants et des gouvernés » (Von Moltke, 1872 : 51).

Cet ensemble de mesures qui resserrent effectivement le lien entre l'individu et l'État doit nécessairement s'accompagner d'une identification nouvelle des individus à la chose publique, pourrait-on dire. En Europe, les États ont eu recours à l'identification entre l'État et la Nation. Dans le cas ottoman, ces bouleversements administratifs et institutionnels seront accompagnés par une philosophie politique relativement mal définie par ses géniteurs, dans laquelle on devine l'influence des idées nationales, « l'ottomanisme ». Cet « ottomanisme » pourrait être défini comme une forme de patriotisme d'État compatible avec la conscience d'appartenir à un groupe national spécifique. Il semble évident que cette démarche vise à entraver des mouvements de contestation de l'autorité du sultan, qui émergent dans certaines provinces et s'expriment parfois dans un langage nationaliste. Dès la fin du XVII^e siècle, et de manière plus prononcée au début du XVIII^e siècle, le nationalisme se propage comme une traînée de poudre dans les Balkans : nationalismes serbe, grec, albanais, les mouvements de sédition causent déjà des problèmes aux armées ottomanes qui essuient des pertes territoriales. Il est donc nécessaire que cet ottomanisme reste compatible avec des sensibilités nationales déjà formulées ou en voie de formulation. Alexander Vezekov écrit :

« Plus qu'une doctrine nationaliste stricte, [l'ottomanisme] devrait être abordé comme une identité parapluie pouvant abriter d'autres formes d'identifications collectives, l'appartenance à un groupe, qu'il soit conçu en termes culturels ou religieux, restait compatible avec l'appartenance à la "fraternité ottomane" » (Vezekov, 2009).

Vezenkov déplore la pauvreté des sources et la difficulté à trouver des textes traitant de cet « ottomanisme » et de cette « nation ottomane » qui, semble-t-il, n'a jamais été clairement définie pendant la période des réformes de Tanzimat. À partir d'une analyse de publications officielles de l'empire, il avance que le discours repose principalement sur les idées de fraternité et d'égalité (avec une insistance particulière sur l'égalité entre les musulmans et les non-musulmans), ce qui est finalement assez classique pour un État engagé dans une réforme qui se veut humaniste et universaliste. Il semblerait donc que cet « ottomanisme » soit resté, dans un premier temps, une coquille vide.

À côté de cette vague notion d'ottomanisme, il faut noter que le terme de *millet*, désignant dans les faits les communautés non musulmanes, acquiert une popularité sans précédent au XIX^e siècle. En effet, les réformes de Tanzimat supposaient un remaniement important dans l'administration de ces communautés. Les faits relatifs à la gestion du culte restaient la prérogative des *milletbaşis* (chefs des *millets*) mais les affaires relatives à la sphère civile et judiciaire devaient repasser entre les mains des fonctionnaires de l'État : les chrétiens devaient être soumis aux mêmes réglementations légales que les autres sujets ottomans. Les réformes servaient en réalité un objectif précis : réduire l'autonomie des *millets*, le sultan étant inquiet de la propagation du nationalisme parmi eux³⁵. Les *milletbaşis* se sont donc farouchement opposés aux réformes qu'ils percevaient comme un fer de lance utilisé par l'empire pour s'introduire dans leurs affaires³⁶. Quoiqu'il en soit, la focalisation des débats politiques sur les *millets* a suscité en retour la propagation du terme de *millet-i hakime*, « nation dominante », se référant ici à la communauté musulmane. Aujourd'hui, sans vouloir établir une périodisation précise du phénomène, force est de constater qu'un glissement sémantique a eu lieu et que le terme de *millet* signifie désormais clairement « nation » : son signifié est donc passé de communauté confessionnelle à communauté ethnique et culturelle³⁷.

³⁵ Shaw et Shaw expliquent : « Les hommes des Tanzimat avaient tenté de contrer le problème (de la propagation du nationalisme) en réformant l'ancienne structure interne des millets et en fournissant assez d'égalité légale pour éviter que le nationalisme ne bouscule la stabilité sociale et ne mène à la désintégration de l'empire » (Shaw et Shaw, 1977 : 132).

³⁶ Jean-François Bayart explique : « L'un des nombreux paradoxes de l'histoire du nationalisme en Turquie est que le rêve d'une citoyenneté ottomane universelle s'est heurté à l'opposition des minorités chrétiennes, hostiles à la remise en cause de l'autonomie et des privilèges du régime des millets » (Bayart, 2005 : 142).

³⁷ Glissement sémantique ou retour à une signification première? Dans le Coran, le terme de *millet* signifie « les gens d'Abraham » ou les gens de l'État, et recouvre l'ensemble des

Les premières mesures administratives qui bouleversent le champ institutionnel du pays n'ont donc pas été accompagnées par la diffusion d'une idéologie politique clairement énoncée qui liait les individus à l'État. L'« ottomanisme » comme forme d'identification collective est resté largement au stade embryonnaire, alors que les références à la *millet-i hakime*, elles, se faisaient plus fréquentes.

L'adoption des réformes de Tanzimat crée de nombreuses tensions dans les différentes provinces de l'empire : l'autonomie qu'on leur avait accordée dans la gestion de leurs affaires, condition *sine qua non* de la cohésion de l'empire, a brutalement disparu et des dissensions internes apparaissent. Concentrons-nous sans plus tarder sur l'effet des réformes dans les régions kurdes.

2. L'exil d'une partie de l'élite provinciale kurde et son intégration dans l'administration ottomane

Les réformes de Tanzimat entraînent le démantèlement des émirats kurdes³⁸. La disparition de ces émirats qui agissaient comme agents de contrôle des dynamiques centrifuges kurdes, notamment tribales, crée donc un vide d'autorité que l'administration civile et militaire ottomane est incapable de combler (Bozarslan, 2001 : 3). Martin Van Bruinessen explique :

« Les émirs traditionnels furent remplacés par des gouverneurs nommés par l'État, mais ces gouverneurs n'avaient pas la légitimité traditionnelle nécessaire pour garder sous leur contrôle les notables et les chefs de tribus de leur district, de sorte qu'ils se trouvaient obligés de laisser à ceux-ci un important degré d'autonomie. De ce fait, des tribus isolées ou confédérées, qui jusqu'alors faisaient partie d'un émirat, devenaient les plus importantes unités sociales et politiques. Partout les chefs de tribu s'efforçaient d'étendre leur pouvoir et

membres de différentes ethnicités ou religions, pas seulement les non-musulmans (Tas, 2014 : 499). Pour une remise en question de l'équation entre millet et communauté confessionnelle voir l'article fort intéressant de Benjamin Braude « Foundation Myths of the Millet System » (Braude, 1982). Pour un article expliquant que l'autonomie laissée aux principautés kurde réside dans le fait que les Kurdes aient été considérés comme membre d'un millet, voir l'article de Latif Tas « The myth of the Ottoman Millet System : Its Treatment of Kurds and a Discussion of Territorial and Non-Territorial Autonomy » (Tas, 2014). Voir aussi l'article de Marc Aymes intitulé « La communauté d'historicité », (Aymes, 2005)

³⁸ Certaines campagnes militaires semblent avoir été en menées en collaboration avec des généraux allemands (Van Bruinessen, 1992 : 229).

influence aux dépens l'un de l'autre. Les missionnaires et autres voyageurs au milieu du XIX^e siècle rapportent les doléances des gens sur l'insécurité croissante qui sévissait depuis l'abolition des émirats, et les luttes tribales incessantes. La nature segmentaire de l'organisation sociale kurde était plus évidente qu'au temps des émirats » (Van Bruinessen, 2000 : 14).

La diminution du pouvoir des émirs laisse également le champ libre aux cheikhs, (préalablement subordonnés au prince), qui tentent désormais de s'imposer comme acteurs du jeu politique. La paysannerie, soumise à une taxation directe de l'État ainsi qu'au recrutement forcé, prête facilement l'oreille aux appels à l'insurrection. Pour ne rien arranger à cette situation, le sultan met en place, à la fin du XIX^e, des milices dites *Hamidiye* dont les chefs sont recrutés parmi les chefs tribaux locaux. Théoriquement, ces chefs sont placés sous l'autorité d'un commandant ottoman, mais dans les faits ils demeurent hors de la structure de commandement de l'armée régulière et de l'administration civile, et jouissent ainsi d'un haut degré d'immunité légale (Van Bruinessen, 2000 : 19). Ils utilisent largement les ressources que leur offre cette position « non seulement pour consolider leur contrôle sur leurs propres tribus, mais également pour l'étendre aux tribus voisines qui n'entraient pas dans les régiments *hamidiye*³⁹ » (*ibid.*), attisant là aussi des conflits intertribaux. En somme, et comme le formule Hamit Bozarslan, « la politique de centralisation menée par le sultan provoque une décentralisation violente d'une ampleur inédite dans la région » (Bozarslan, 2001 : 3).

Il me semble pertinent, à ce stade de l'analyse, de focaliser notre attention sur deux grandes familles dont le sort est scellé par les réformes : la famille Bedir Khan et la famille Semdinan.

En 1847, l'émir Bedir Khan est destitué et envoyé en exil. Si l'on en croit le discours du mouvement national kurde, il aurait organisé un soulèvement, défini comme une « révolte », avec pour objectif la création d'un Kurdistan indépendant (Van Bruinessen, 1992 : 179). L'analyse des sources historiques révèle cependant une réalité

³⁹ Martin Van Bruinessen ajoute : « Pour le Sultan, ces régiments représentaient un système parallèle de défense de l'État, indépendant de la bureaucratie et de l'armée régulière en qui il n'avait pas entièrement confiance [...] Si l'institution des *Hamidiye* n'a pas entraîné la création de nouvelles tribus, elle a renforcé économiquement et politiquement certaines des tribus existantes aux dépens de leurs voisines et a accentué leur structure hiérarchique interne » (Van Bruinessen, 2000 : 19).

plus complexe. Les documents ottomans suggèrent que le soulèvement de Bedir Khan est dû à une réforme spécifique qui prévoyait de diviser sa région d'influence, le Botan, une partie devant être rattachée à l'eyalet de Diyarbakır et l'autre à celui de Mossoul (*ibid.* : 202). Van Bruinessen relate également une version distincte : Bedir Khan aurait vraisemblablement envoyé ses troupes dans le district de Tiyari, non pour combattre les armées ottomanes, mais pour rappeler à l'ordre une communauté de chrétiens nestoriens qui avait refusé de payer l'impôt annuel dû à l'émir de Hakkari. Cette communauté collaborait avec des missionnaires américains et les signes ostentatoires de cette collaboration n'étaient pas du goût de la noblesse locale (*ibid.* : 231). Bedir Khan se lança donc dans un rappel à l'ordre musclé de la communauté nestorienne⁴⁰, faisant des milliers de victimes (*ibid.*). Le récit de ces expéditions punitives (il y en eut une seconde quelques années plus tard) se propagea en Europe et aux États-Unis et finit par revenir aux oreilles du sultan, qui mobilisa ses armées pour destituer le prince. Bien sûr, ces événements arrivèrent à point nommé, le sultan ayant de toute façon l'intention de démanteler l'émirat. Mais contrairement à ce que l'on pourrait penser, Bedir Khan ne fut pas traduit devant un tribunal et condamné à une lourde peine. Il est d'abord envoyé en exil à Istanbul avec sa famille – on rapporte qu'il y est reçu avec de grands honneurs – puis en Crète où il reçoit un salaire en contrepartie de son rôle de médiateur dans les conflits entre chrétiens et musulmans. L'émir de Hakkari connaît un sort similaire et, au cours des années suivantes, il reçoit de l'empire diverses distinctions honorifiques.

Dans la région, le vide laissé par la disparition des émirs (le dernier de la région, celui de Baban, sera vaincu par le gouverneur de Bagdad) attise les convoitises d'un cheikh. Le Cheikh Ubeydullah de Nehri est un dignitaire religieux, membre de la famille Semdinan (une des plus influentes de la région de Hakkari) dont le rôle est prédominant au sein de la puissante confrérie soufie, et dont la généalogie se rattache au prophète Mahomet. Son statut de cheikh lui permet de rallier le soutien de

⁴⁰ Martin Van Bruinessen écrit : « Les Kurdes et leurs voisins chrétiens étaient conscients de l'influence croissante des puissances européennes dans la région, en particulier de la Grande-Bretagne, de la Russie et de la France sur le gouvernement ottoman. Ils lisaient cela à travers le prisme de la confrontation entre la chrétienté et l'islam, et percevaient la possibilité que les puissances européennes s'allient avec les chrétiens locaux contre les musulmans ; les missionnaires étaient vus par beaucoup comme les précurseurs d'une intervention militaire directe. Cela mena inévitablement à l'exacerbation des tensions entre les Kurdes et les groupes chrétiens du Kurdistan. Dans ces conditions, c'est naturel que les leaders religieux se soient imposés sur fond de sentiment anti-étranger et anti-chrétien parmi la population » (Van Bruinessen, 1992 : 229).

nombreux chefs tribaux, au-delà des conflits qui les opposent. Ainsi, vers 1880, son pouvoir s'étend sur une grande zone du Sud-Est turc mais aussi en Iran, sur des régions anciennement inféodées aux émirs destitués. Hakan Özoğlu écrit :

« Des correspondances britanniques confirment qu'Ubeydullah était le chef souverain des Kurdes en 1880, et son influence politique s'étendait sur une vaste région précédemment sous le contrôle des confédérations de Botan, Bahdinan, Hakkari et Ardalan » (Özoğlu, 2004 : 74).

Là encore, la destitution du cheikh n'a pas grand-chose à voir avec un soulèvement nationaliste. Certes, il existe une animosité entre le cheikh et le pouvoir ottoman, mais celle-ci découle d'antagonismes tout à fait étrangers à une quelconque défense d'une « identité kurde ». Dans les territoires du Sud-Est anatolien, les cheikhs étaient souvent devenus des grands propriétaires terriens, grâce aux donations de terres et aux différentes taxes qu'ils récoltaient. Lorsque les réformes du cadastre entreprises sous la deuxième vague de modernisation administrative de l'empire (1856) furent mises en place, ils parvinrent à utiliser le nouveau système de *tapu* à leur bénéfice, en achetant de vastes étendues de terre : il n'est donc pas rare qu'ils possèdent des villages ou des régions entières⁴¹. Les terres contrôlées par le cheikh Ubeydullah s'étendaient ainsi jusqu'en Iran où il bénéficiait également d'une large marge de manœuvre avec les autorités. Le récit des différentes manœuvres militaires entreprises par le cheikh à cette époque est donné par Firat Kiliç, dans son article « Cheikh Ubeydullah's role in 1877-1878 Ottoman-Russian War ». Le cheikh Ubeydullah participe à la guerre russo-turque, l'empire se reposant sur son prestige charismatique et son affiliation naqshbandi pour mobiliser des troupes. Cependant leur relation est bien rugueuse : peu de temps après cette alliance, par exemple, le cheikh capture une unité de l'armée ottomane qui, dit-il, se livrait au pillage des villages. Peu après encore, il dirige des manœuvres militaires en territoire iranien, ce qui bien sûr met en danger les relations déjà complexes de l'empire avec l'Iran. Le cheikh est aussi farouchement et ouvertement opposé à l'article 61 du traité de Berlin relatif à la protection des Arméniens, signé au lendemain de la guerre avec la Russie⁴². À ce sujet, il aurait dit :

⁴¹ Voir à ce sujet le chapitre « Shaikhs : mystics, saints and politicians » de l'ouvrage de Martin Van Bruinessen (Van Bruinessen, 1992 : 205-264).

⁴² L'article 61 du traité de Berlin stipule : « La Sublime Porte s'engage à réaliser, sans plus de retard, les améliorations et les réformes qu'exigent les besoins locaux dans les provinces

« Qu'est-ce que j'entends, que les Arméniens vont avoir un État indépendant à Van, et que les nestoriens vont hisser le drapeau britannique et se déclarer des sujets britanniques ? Je ne le permettrai jamais, même si je dois armer les femmes⁴³ » (Özoğlu, 2010 : 124).

C'est dans ce climat que le cheikh est invité une nouvelle fois à se rendre à Istanbul, d'où on lui promet qu'il pourra s'établir dans une ville sainte de la péninsule arabique. C'est ce qui finira par arriver et le cheikh, installé au Hedjaz, continuera à entretenir des relations cordiales avec la Sublime Porte après son exil. Les aspects territoriaux des différents mouvements armés sont indéniables, et certaines déclarations indiquent que les idées nationales ne sont pas totalement étrangères au cheikh. Firat Kiliç rapporte que le cheikh déclarait vouloir ou bien « unifier le Kurdistan pour le transformer en un émirat comme le Montenegro et la Serbie ou mourir en poursuivant son but et sauver son âme ». Dans la même veine, il aurait envoyé une lettre à un missionnaire américain, Cochran, dans laquelle on peut lire :

« La nation kurde consiste en plus de 500 000 familles, c'est un peuple à part. Leur religion est différente [de celle des autres], tout comme leurs lois et leurs coutumes [...] Nous sommes aussi une nation à part. Nous voulons que nos affaires soient en nos propres mains, pour que nous puissions être forts et indépendants pour punir nos criminels, et avoir des privilèges comme les autres nations. Dans le cas contraire, le Kurdistan dans son ensemble prendra les choses en mains, puisqu'ils sont incapables de continuer à subir l'oppression et les actes horribles qu'ils doivent endurer de la part des gouvernements [perse et ottoman] » (Ubeydullah à Dr. Cochran, 5 octobre 1880, Parliamentary Papers, 5 : 47-48, cité par Özoğlu, 2001 : 392).

habitées par les Arméniens et à garantir leur sécurité contre les Circassiens et les Kurdes. Elle donnera connaissance périodiquement des mesures prises à cet effet aux Puissances qui en surveilleront l'application ».

⁴³ Il faut prendre des précautions par rapport à cette source, qu'Özoğlu identifie ainsi : « A letter from Vice Counsel Clayton to Major Trotter, Baksale, 11 July 1880, Parliamentary Papers » (Turkey, 1881, 5-7). Le cheikh aurait fait cette déclaration à un officiel ottoman et ces propos sont rapportés dans une correspondance britannique entre un vice-consul et un major de l'armée britannique. Nous avons souligné la suspicion des leaders kurdes vis-à-vis des communautés de chrétiens et de la pénétration des missionnaires, mais ici, ces propos peuvent avoir été utilisés à des fins de propagande par les Britanniques, qui utilisent la question des minorités pour s'immiscer dans les affaires ottomanes. Nous savons par exemple que certains groupes nestoriens participent aux différentes manœuvres militaires du cheikh, ce qui tend à relativiser le discours anti-chrétien qui lui est souvent attribué.

Il est intéressant de voir que le cheikh fonde l'idée d'un État sur l'existence d'une nation dont il pointe la spécificité en évoquant la religion, les lois et les traditions, ce qui relève bien d'une idéologie nationaliste postulant la congruence entre frontières politiques et frontières culturelles. Les sources sont malheureusement minces pour déterminer quelles étaient les vues exactes du cheikh sur la question nationale : il est difficile de savoir s'il n'utilise pas le vocable nationaliste uniquement pour faire sienne une grammaire connue et valorisée par les Occidentaux. Il est clair en revanche que le cheikh n'a besoin à aucun moment de brandir ce discours pour convaincre ses sujets : il s'appuie alors très clairement sur la religion. L'objectif du cheikh n'a jamais été la création d'un État moderne doté de structures administratives civiles, mais plutôt la création d'un vaste ensemble féodal dont la légitimité repose sur la référence divine. Les ambiguïtés quant aux dessins nationalistes du cheikh ont participé au fait que ces soulèvements armés soient lus, a posteriori, comme révoltes à caractère national.

On voit bien à travers ces deux exemples que les élites provinciales kurdes ne sont pas écartées de l'appareil administratif ottoman après avoir été destituées, bien au contraire. Comme le résume très bien Djene Rhys Bajalan :

« Le renversement des émirats et la suppression des émirs kurdes n'a pas signifié la dépossession des classes princières, mais plutôt leur exil du Kurdistan et leur intégration dans la hiérarchie bureaucratique ottomane modernisée » (Bajalan, 2013 : 11).

Toute une frange de l'ancienne élite politique kurde se retrouve donc intégrée au cœur du système administratif ottoman dans les grandes villes de l'empire. Tout au long du XIX^e siècle, les membres de ce groupe social particulier se côtoient et participent aux mêmes mondanités dans les grandes villes de l'empire et en particulier, bien sûr, à Istanbul. Les fils sont inscrits dans les nouvelles écoles d'administration et dans les écoles militaires mises en place par les réformes de Tanzimat : c'est ainsi que se forme, loin du Kurdistan, une frange de notables cumulant une légitimité à caractère traditionnel et une légitimité à caractère bureaucratique-légal⁴⁴. Ce sont ces individus

⁴⁴ Rappelons la définition donnée par Weber : « Il y a trois types de domination légitime. La validité de cette légitimité peut principalement revêtir : 1) Un caractère rationnel, reposant sur la croyance en la légalité des règlements arrêtés et du droit de donner des directives qu'ont ceux qui sont appelés à exercer la domination par ces moyens (domination légale). 2) Un caractère traditionnel, reposant sur la croyance quotidienne en la sainteté de traditions valables

qui deviennent les premiers producteurs d'un discours sur la spécificité culturelle du peuple kurde. Situons le cadre politique particulier dans lequel il émerge.

3. Renouveau des élites existantes, émergence des classes moyennes et apparition de nouveaux antagonismes dans la société ottomane

Commençons par dire que les réformes du cadastre entreprises dans le cadre des Tanzimat et des nouvelles réformes de 1856 n'ont pas mené à une démocratisation de l'accès à la terre, mais plutôt à un renforcement des notables locaux et à une nouvelle consolidation des élites locales. En effet, si cette politique connut quelque succès dans les villes, elle ne rapporta que de maigres résultats dans les campagnes (Shaw, 1975 : 422). Dans les faits, l'affermage perdure pendant de nombreuses années. Donald Quataert explique :

« Certains historiens pensent que [ce système] a persisté malgré les efforts de l'État d'imposer son contrôle et donc indique une centralisation défailante. Mais d'autres pensent que c'est le résultat d'une volonté de partage du pouvoir entre les élites du centre et des provinces et constitue donc un indicateur de la nature du régime ottoman tardif » (Quataert, 2005 : 64).

Cette dernière perspective me semble plus probable, dans la mesure où la cohésion de l'État ottoman dépend largement des groupes sociaux dominants qui le composent : dans le contexte ottoman contemporain (intégrité territoriale menacée, interférence grandissante des puissances européennes dans ses affaires, difficultés financières, etc.) , il semblerait peu prudent de la part de l'État de vouloir remettre en cause les assises provinciales de son pouvoir. De surcroît, la rationalité qui guidait les réformes fiscales n'était pas l'égalitarisme social, mais bien celle de la rentabilité financière de l'opération pour le Trésor public. En ce sens, il est donc peu surprenant que, dans les régions où l'affermage a été concrètement aboli, ce soient les groupes sociaux dominants dans les villes comme dans les campagnes qui rachètent les terres à l'État (les élites provinciales, qui détiennent le capital économique nécessaire, de tout temps et en la légitimité de ceux qui sont appelés à exercer l'autorité par ces moyens (domination traditionnelle). 3) Un caractère charismatique, [reposant] sur la soumission extraordinaire au caractère sacré, à la vertu héroïque ou à la valeur exemplaire d'une personne, ou encore [émanant] d'ordres révélés ou émis par celle-ci (domination charismatique) » (Weber, 1971 : 65).

parviennent à faire inscrire leur nom au cadastre parfois sur de très vastes étendues de terre). Du côté ottoman, cette pratique garantit et facilite la collecte de l'impôt (en comparaison d'une situation de morcellement infini des parcelles et leur attribution à des groupes sociaux inférieurs, au capital économique moindre). En somme, les mesures des Tanzimat ont certes démantelé des unités politiques importantes, comme c'est le cas dans les régions kurdes, mais elles n'ont pas provoqué une remise en cause généralisée du pouvoir des élites provinciales. De plus, celles-ci ont trouvé dans l'extension sans précédent de la bureaucratie ottomane de nouvelles modalités de reproduction de leur statut ou d'ascension sociale : en inscrivant leurs fils dans les nouvelles écoles administratives et militaires, elle s'assurent de ne pas rester sur le banc de touche des transformations profondes de l'empire⁴⁵. Dans son ouvrage, *Aux origines du nationalisme albanais*, Nathalie Clayer étudie les modalités de cette reproduction dans plusieurs *sancaks* ottomans des Balkans et remarque que le niveau de qualification à la sortie des grandes écoles ottomanes est proportionnel au statut d'origine : les fils de bey, d'aghas ou d'oulémas réalisent de longues études et sortent très qualifiés du système scolaire. Ils intègrent plus facilement la haute administration ottomane, obtenant des postes prestigieux dans l'administration locale ou régionale (avec parfois des déplacements dans d'autres régions). À l'inverse, les fils des notables moins bien placés sur l'échelle sociale occupent des postes subalternes, moins prestigieux dans l'administration locale (Clayer, 2007 : 359). Les effectifs de cette dernière catégorie sont importants et, dans les faits, dépassent celle des hauts fonctionnaires : une « classe moyenne » serait donc née⁴⁶ qui rivalise avec les groupes sociaux dominants, cumulant alors propriété foncière et titres universitaires (cumulant donc légitimité traditionnelle et légale). À côté de ces classes moyennes caractérisées par leur relation avec l'État central, il faut aussi noter la consolidation au cours du XIX^e siècle d'une bourgeoisie commerciale et financière qui se développe à mesure que grandit l'interpénétration de l'économie ottomane et occidentale. Dans un article sur l'ascension de la bourgeoisie urbaine au Liban, Antoine Hokayem explique comment celle-ci est favorisée par la participation aux échanges internationaux qui se développent à mesure que les Occidentaux parviennent, en interprétant à leur avantage le texte des capitulations, à transformer les concessions volontaires faites par le sultan

⁴⁵ Citons aussi les écoles de médecine et les écoles d'ingénieur.

⁴⁶ Nathalie Clayer pointe l'hétérogénéité de cette classe sociale en précisant que les groupes sociaux ne sont pas toujours clairement délimités (Clayer, 2007 : 364-365).

en « droits inaliénables dont le champ d'application s'élargissait sans cesse » (Hokayem, 1992 : 207). Si ces nouvelles classes partagent un certain capital social et économique, elles sont cependant divisées par des lignes de fracture qui finiront par fournir un cadre idéal pour l'expression de leur antagonisme. En effet, la bourgeoisie commerçante de la fin du XIX^e siècle ottoman est principalement (mais pas uniquement, précisons-le) constituée par les minorités non musulmanes qui se spécialisent progressivement dans l'import-export et le capitalisme financier, dominant donc les secteurs du commerce et de l'industrie⁴⁷. Ces antagonismes expliquent en partie le glissement progressif de la philosophie politique qui a forgé le terme d'ottomanisme : à mesure qu'on avance dans le XIX^e siècle, celui-ci se teinte de plus en plus de références à l'islamité. On observe ce glissement particulièrement chez une partie de la nouvelle génération de réformateurs formés dans les écoles Tanzimat sur laquelle nous allons désormais revenir.

Hamit Bozarslan explique :

« Les réformateurs voyaient dans les écoles militaires et civiles “à la française”, dont la fameuse *Mülkiye* (École d'administration), le pilier central d'une nouvelle bureaucratie fidèle et efficace. Le résultat fut l'émergence d'une intelligentsia très différente des *alims* [savants] ottomans : en rupture avec le Palais, elle fut plus attirée par l'action révolutionnaire que par le devoir d'obéissance et, comme le dit Cemil Meriç, s'attacha plus à l'idée de “progrès” qu'à celle de l'“ordre” » (Bozarslan, 2004 : 7).

Nourri par la philosophie politique européenne, largement initié à la franc-maçonnerie, un nouveau groupe social se constitue donc, au sein duquel apparaîtra une force d'opposition : « les Jeunes Ottomans ». S'inspirant du modèle italien des Carbonaris, les Jeunes Ottomans⁴⁸ se constituent en société secrète en 1867. La lutte contre l'absolutisme doit passer par l'adoption d'une Constitution, portée par les mots

⁴⁷ Antoine Hokayem écrit : « À la veille de la Première Guerre mondiale, 75 % du capital investi dans le dernier de ces deux secteurs appartenait à des minoritaires ottomans. Le reste, soit 25 %, se répartissait entre les Turcs et les étrangers » (Hokayem, 1992 : 206, s'appuyant sur Mantran, 1989 : 552-553).

⁴⁸ Le nom que se donne ce groupe est par ailleurs révélateur d'un certain changement social : il marque l'émergence d'une jeunesse éduquée issue des classes dominantes et désirant disputer une place dans l'arène politique. François Georgeon explique : « Le nouveau système de formation des élites par l'école, fondé sur la compétence et le mérite, commence à entrer en conflit avec le système traditionnel, reposant sur l'apprentissage, l'expérience, mais aussi les relations d'influence, le népotisme, le favoritisme » (Georgeon, 2003 : 230).

d'ordre de « Patrie » (*Vatan*) et de « Liberté » (*Hürriyet*). L'arrivée au pouvoir du sultan Abdulhamid crée un climat politique favorable et exauce leurs vœux : le passage à une monarchie constitutionnelle a lieu en 1876. L'article 8 de la Constitution stipule que « tous les sujets de l'empire sont indistinctement appelés Ottomans, quelle que soit la religion qu'ils professent ». Ainsi, tous les sujets sont considérés comme citoyens et disposent des mêmes droits et libertés (égalité devant la loi, liberté individuelle, droit de propriété, sûreté, droit d'association, liberté de la presse, liberté de l'enseignement et égalité d'accès aux fonctions publiques). Cette Constitution marque une rupture fondamentale avec le despotisme ottoman : le sujet devient citoyen ottoman et la « nation ottomane », dont les contours n'avaient été que vaguement esquissés, est de nouveau convoquée sur la scène historique. La mise en place du Parlement apporte bien sûr de nouvelles opportunités d'intégration dans le jeu politique, par l'accès de fonctionnaires aux postes représentatifs de leur région.

4. Un ottomanisme teinté d'islamisme : patriotisme d'État et apparition d'un discours sur la spécificité culturelle du peuple kurde

Tous ces réaménagements s'accompagnent du renforcement du discours sur l'ottomanisme. Cependant, celui-ci se retrouve teinté de référence à l'islamité. Tout d'abord, la première Constitution de l'empire définit l'islam comme « religion d'État » (Bozarslan, 2005 : 44), ce qui réassigne de fait un statut minoritaire aux populations non-musulmanes (*ibid.*). Par ailleurs, l'idée de l'union de l'islam, « ittihad-i islam », qui deviendra chère à Namik Kemal, une des figures centrales des Jeunes Ottomans, connaît un franc succès, et contribue à la définition de plus en plus courante de la nation ottomane dans cette référence à l'islamité⁴⁹. Ce discours séduit les élites traditionnelles comme les nouvelles classes moyennes issues du processus de centralisation administrative. Il exprime de fait une domination symbolique renouvelée sur les classes moyennes et la bourgeoisie marchande et financière, dominée par les minorités non musulmanes. Or ce glissement coïncide avec une certaine politique de « resacralisation de la fonction impériale » menée par le sultan Abdulhamid. Francois Georgeon écrit :

⁴⁹ Namik Kemal, membre de la franc-maçonnerie ottomane, insiste sur le fait que, malgré la mauvaise presse qu'a l'islam en Europe, la pensée islamique est compatible avec la modernité occidentale. Pour approfondir ce sujet, se reporter à l'article de Paul Dumont (Dumont, 1989).

« Après les tendances laïcisantes des Tanzimat qui avaient abouti à affaiblir l'autorité du souverain, la politique du califat apparaît – et c'est là une dimension tout à fait fondamentale – comme une opération de resacralisation de la fonction impériale [...] L'insistance mise sur le califat correspond aussi, chez Abdulhamid, à la volonté de donner une nouvelle assise sociale à son pouvoir. Auparavant les bureaucrates occidentalisés avaient constitué l'ossature de la période des réformes. Mais l'échec des Tanzimat conduit le sultan à trouver d'autres soutiens dans la société. Il cherche à s'appuyer sur des couches nouvelles de possédants des provinces, plus traditionalistes, davantage tournés vers l'islam. Ces classes moyennes musulmanes, apparues à l'époque des Tanzimat, éprouvent une certaine réticence devant les réformes d'occidentalisation, qui ont abouti à promouvoir localement une bourgeoisie non musulmane, le développement des intérêts étrangers et la multiplication des missions chrétiennes. Ce que leur propose Abdulhamid avec le califat répond à leur désir d'être à la fois rassurées et reconnues » (Georgeon, 2003).

L'idée d'une unité de tous les musulmans est alors en vogue non seulement dans l'empire mais aussi parmi les intellectuels tatars qui dénoncent la politique d'assimilation menée par le tsar au Turkestan, où la majorité des groupes turciques sont de confession musulmane⁵⁰. Le panislamisme du sultan et d'une partie de la classe politique réformatrice est donc stimulé, en partie, par des développements extérieurs à l'empire. Il est également important de prendre en compte les intérêts que cette

⁵⁰ Le Turkestan est la dernière région conquise par le pouvoir tsariste, son annexion datant de 1857 (voir ANNEXE 3). La bourgeoisie tatare de Crimée mais aussi d'ailleurs détient jusqu'à la moitié du XIX^e siècle le monopole du commerce entre la Russie et l'Asie (Saussay, 1967 : 405). Ceci s'explique par le fait que, lors de l'expansion vers l'Asie centrale, les négociants russes, considérés comme des « infidèles » par les habitants de la région, échouèrent à nouer des liens commerciaux avec les autochtones. D'où l'utilité des Tatars, musulmans comme les habitants du Turkestan. Comme l'explique Hélène Carrère d'Encausse, « Catherine II décida d'utiliser les marchands tatars, qu'elle traitait en classe privilégiée, comme intermédiaires à son service. Ainsi, encouragés par la Russie, ces marchands s'installèrent en Asie centrale et en Sibérie, atteignant même la Mandchourie et la Chine, partout partenaires premiers du commerce local. Ce rôle dévolu à la bourgeoisie marchande tatare la renforça. Les Tatars y gagnèrent une influence culturelle en Asie centrale » (Carrère d'Encausse, 2005). Cette influence culturelle et ce monopole des activités marchandes furent remis en question par les nouvelles mesures économiques dictées par le tsar et qui accompagnent l'essor du capitalisme, mesures qui attisent une rivalité entre la bourgeoisie russe et la bourgeoisie tatare. L'élite tatare, sensible à ce qu'elle nomme l'« impérialisme » politique, culturel et économique de la Russie, sera à l'origine des premières thèses panturques : celles-ci leur fourniraient une base idéologique commode pour leur rivalité commerciale avec la bourgeoisie russe (Benningsen, Quelquejay, 1964 : 40). Les plus grands groupes turciques à cette époque étaient les Tatars de Volga, les Tatars de Crimée, les Kazakhs, les Turkmènes, les Uzbeks, Kirghiz et Aziris. Notons qu'il y avait des éléments turciques parmi les Tadjiks, et que la très grande majorité de ces populations était de confession musulmane (Landan, 1995 : 7). Dans le recensement de 1897 effectuée en Russie comme au Turkestan, leur nombre atteint 13 600 000, soit presque 11 % de la population totale de l'empire du tsar (*ibid.*).

politique représente pour le sultan, en particulier vis-à-vis des mouvements nationalistes arabes, déjà perceptibles, dont certains affirment que le califat devrait revenir entre les mains des Arabes. En somme, le discours sur l'islamité permet de prévenir (ou plutôt différer) l'apparition de revendications ethno-nationales en proposant une hiérarchisation des sentiments d'appartenance et des identifications collectives : l'appartenance à l'islam supprime l'appartenance à un groupe ethnique localisé, les discontinuités culturelles entre les différents peuples musulmans de l'empire étant conçues, en quelque sorte, comme des déclinaisons d'une culture musulmane première.

C'est dans le cadre d'un patriotisme d'État basé sur cet « ottomanisme » qu'apparaît un discours sur la « culture kurde ». La première entreprise de définition culturelle du peuple kurde commence avec la publication d'un journal appelé *Kurdistan*. Son principal bailleur de fonds est l'émir Bedir Khan, émir qui, nous l'avons vu, quitte le Kurdistan après le démantèlement de son empire. Le rédacteur en chef du journal est un de ses fils, Mihdat Bedir Khan. Le premier numéro paraît au Caire en 1898, (il sera par la suite imprimé dans différentes villes d'Europe). Mihdat Bedir Khan écrit :

« Moi, en tant qu'un des membres distingués des notables kurdes, de par l'injonction du prophète ordonnant que "Chacun de vous est berger et chacun de vous est responsable de son troupeau", je remplis ma fonction en publiant ce journal en kurde, avec l'espoir d'éduquer les Kurdes dans les arts et les sciences et d'élever leur conscience au niveau moderne » (Mehmet Emîn Bozarslan, *Kurdistan* : 154, cité par Özoğlu, 2004 : 36).

Mihdat Bedir Khan explique donc son engagement en évoquant un *hadith* de l'islam, et s'identifie à la figure d'un berger responsable de son troupeau, l'islam fournissant la justification idéologique à sa mission d'« éduquer les Kurdes ». Mihdat Bedir Khan publie des textes sur l'histoire des Kurdes, où il fait la part belle à l'histoire des émirs de Botan (Yilmaz, 2013 : 34), dont son père est le dernier en date. Une attention toute particulière est accordée à la littérature et à la poésie en kurmandji (d'influents écoles de poésie avaient été ouvertes dans cette partie du Kurdistan, nous y reviendrons). Il publie des extraits du *Shah Nameh*, soit « livre des rois », recueil de poésies épiques composé par des poètes persans à la fin du X^e siècle. Il ne s'agit pas

pour autant de seulement promouvoir les arts et la science : on trouve aussi dans le journal des propos relativement critiques à l'égard des fonctionnaires ottomans. Ainsi, sans que la ligne éditoriale remette directement en question l'autorité du sultan, certaines lettres publiées critiquent parfois vigoureusement la gestion des officiels ottomans, les qualifiant de « tyranniques ». À titre d'exemple, on peut y lire les propos suivants :

« Les fonctionnaires qui ont été envoyés au Kurdistan après le départ de mon père sont comme des serpents qui sucent le sang des Kurdes. Les patrons ne connaissent pas leurs clients, et les clients ne connaissent pas leurs patrons. Le pays des Kurdes, comme un corps blessé, est épuisé » (*Kurdistan*, 24, cité par Yilmaz, 2013 : 34).

Mihdat Bedir Khan sera remplacé par son frère Abdurrahman Bedir Khan, très critique sur l'état du Kurdistan, farouchement opposé aux milices *hamidiye* comme aux fonctionnaires civils ottomans, et engagé, au Kurdistan, dans différentes campagnes destinées à entretenir le prestige de la famille Bedir Khan⁵¹. Il continue à défendre l'intégrité territoriale de l'empire mais publie, par exemple, les lignes suivantes :

« Il y a cinq cents ans, il n'y avait pas de Turcs dans notre patrie. Ces Turcs sont venus du Touran et nous gouvernent chez nous [...] Si Dieu me le permettait, je sauverais les Kurdes de l'esclavage des *Roums*⁵² » (*Kurdistan*, 27, cité par Yilmaz, *ibid.*).

On observe en somme une alternance de propos qui pourraient parfaitement provenir d'un programme politique nationaliste et de marques de loyauté envers le sultan et l'empire. Cela peut paraître déroutant, mais il est assez facile d'imaginer que tenir des propos trop ambigus envers le sultan reviendrait, en quelque sorte, à scier la branche sur laquelle on est assis. Rappelons que la position sociale des anciens émirs (ainsi que leur retraite), comme celle de l'ensemble de cette nouvelle classe sociale (et de son salaire), dépend de leur subordination au sultan.

Les tirages du journal *Kurdistan* ne furent pas très importants, mais son rayonnement quoique limité a tout de même joué un rôle dans la formation, parmi les

⁵¹À ce sujet, voir l'ouvrage de Janet Klein, « The Margins of Empire : Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone » (Klein, 2011 : 93).

⁵² Le terme *Roums* désigne à cette époque l'État ottoman. Voir à ce sujet Yilmaz (2013 : 34).

notables kurdes lettrés de l'empire, d'une communauté kurde imaginée comme partageant une culture commune, au-delà des clivages linguistiques et religieux de la population du Sud-Est anatolien. Le journal sera fermé en 1902, dans le cadre d'une restriction générale de la vie intellectuelle sur laquelle nous allons désormais revenir.

5. La consolidation du nationalisme turc dans la seconde période constitutionnelle ottomane et l'apparition de la première « société kurde »

Deux ans après l'adoption de la Constitution, le sultan la suspend et dissout le Parlement. Ce virage despotique est bien sûr fustigé par l'élite bureaucratique et militaire issue des réformes de Tanzimat et originaire des différentes provinces de l'empire. Au tournant du siècle, apparaît alors sur la scène politique un nouveau groupe. Hamit Bozarslan explique :

« Dès 1895, une opposition, qui allait être connue en Europe sous l'appellation “jeune turque”, commença à se former. Durant plus de deux décennies, elle fut plus une mouvance, divisée entre de multiples factions, qu'une réelle menace pour le Palais. Les opposants, en effet, se trouvaient essentiellement à Paris ou dans d'autres villes européennes (voire en Égypte) et, malgré l'admiration qu'ils suscitaient au sein de l'intelligentsia militaire et civile, ne disposaient que d'une manœuvre étroite à l'intérieur de l'empire » (Bozarslan, 2004a : 10).

Quelques années plus tard, Damad Mahmud Celâleddin, beau frère du sultan, s'exile avec deux de ses fils et rejoint le mouvement d'opposition⁵³. Il lui apporte à la fois le prestige de sa position sociale et des ressources financières qui faisaient jusqu'alors défaut (Georgeon, 2003). Son fils, Prince Sabahaddin, sera amené à jouer un rôle central dans l'opposition au sultan, puis dans l'opposition, au comité Union et Progrès après sa prise du pouvoir en 1908⁵⁴.

⁵³ Damad Mahmud Celâleddin est un haut fonctionnaire ottoman marié à une des sœurs du sultan Abdullhamid. Le motif de la rupture avec le sultan serait, pour François Georgeon, d'ordre économique. Proche des diplomates britanniques, Celâleddin soutient la concession du projet de chemin de fer vers le golfe Persique aux Britanniques, mais le sultan l'attribue au groupe rival de la Deutsche Bank en novembre 1899. Furieux, Celâleddin s'exile et rejoint l'opposition (Georgeon, 2003). Il sera particulièrement surveillé par les services de renseignements du sultan (Gürpınar, 2014 : 151).

⁵⁴ Le Prince Sabahaddin crée l'« Organisation de l'initiative privée et de la décentralisation » et on le décrit souvent comme « le fondateur du libéralisme ottoman ». Ce parti s'inscrit dans

Le sultan, inquiet de la tournure des événements, cherche à amadouer les membres de l'opposition en leur proposant promotions et distinctions honorifiques. En parallèle, il mène une campagne de répression brutale à leur égard⁵⁵. Une censure drastique s'abat sur la vie intellectuelle, d'une manière inédite : les publications des Jeunes Ottomans et des Jeunes Turcs sont interdites et, dans les écoles où le français est enseigné, les mots « république » et « liberté » sont rayés des dictionnaires⁵⁶. Dans l'empire, la fin du siècle est notamment marquée par différents épisodes de violence généralisée en Anatolie du Sud-Est où les populations chrétiennes, en particulier arméniennes, sont prises comme cibles. Outre les cheikhs, différents segments de la société kurde de cette fin de siècle sont hostiles aux communautés chrétiennes qui bénéficient de mesures spéciales (exemption du service militaire, écoles particulières, etc.). L'arrivée massive en Anatolie de populations musulmanes en provenance des Balkans et du Caucase⁵⁷ (ces derniers désignés par le terme *muhadjir* qui signifie « immigrés ») contribue à renforcer l'animosité ambiante à l'égard des communautés chrétiennes. Les conditions de vie de la paysannerie arménienne se sont progressivement détériorées au cours du XIX^e siècle, notamment parce qu'elles sont soumises à de lourdes taxations de l'État mais aussi des chefs des tribus kurdes (et arméniennes, précisons-le). Ces conditions difficiles, dénoncées par les franges les plus aisées de la population, deviennent la base des revendications de mouvements d'opposition anti-hamidienne mais s'oppose de manière de plus en plus évidente au comité Union et progrès.

⁵⁵ La répression de 1897 à l'encontre des étudiants de l'École militaire d'Istanbul est un bon exemple de cette campagne répressive, qui va contraindre certains membres des Jeunes-Turcs à l'exil. Beaucoup se réfugient à Paris, où ils fondent de nouvelles branches qui s'ajoutent à celles d'Égypte, de Roumanie, de Grande-Bretagne ou encore de Suisse.

⁵⁶ François Georgeon revient sur cette censure avec pour angle d'approche les éditions du dictionnaire franco-turc. Il écrit : « La censure atteint des sommets, l'autocensure aussi. Les journaux se fabriquent des listes de mots et d'expressions à éviter pour ne pas subir les foudres de la censure. Quels sont ces mots interdits ? Les éditions successives d'un dictionnaire, le Dictionnaire français-turc du lexicographe d'origine albanaise Sami Bey très connu à l'époque, il était utilisé par tous les jeunes Ottomans qui apprenaient le français à l'école –, permettent de le préciser. La première édition, parue en 1882, semble n'avoir subi aucune censure : on y trouve les termes plus « sensibles » avec leurs équivalents ottomans, tels que « anarchie », « communisme », « démocratie », « république ». Ces termes ont déjà disparu en 1898, dans la deuxième édition, même s'il reste dans celle-ci une bonne dose de vocabulaire politique comme « despote », « liberté », « constitution », « parlement », « révolution », « socialisme », « terrorisme », « tyran ». Aucune de ces entrées ne figure plus dans les éditions suivantes, en 1901 et en 1905. La « révolution » n'y est plus qu'astronomique, et « tyran » ne désigne plus qu'un oiseau d'Amérique » (Georgeon, 2003).

⁵⁷ À ce sujet, voir l'ouvrage de Mc Carthy, « Death and exil : the ethnic cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922 » (Mc Carthy, 1995).

politiques structurés⁵⁸. Dans un ouvrage récent, l'historien Raymond Kevorkian explique :

« Les premiers mouvements politiques arméniens sont nés de ce terreau de pression foncière mais aussi de pratiques quotidiennes de la violence. Ils ont été d'abord locaux, comme le mouvement Armenakan à Van (1885), puis plus radicaux, d'inspiration révolutionnaire et socialiste, comme le parti social-démocrate Hentchak (1887) et la Fédération révolutionnaire arménienne ou Dachnaksoutiun (1890) » (Kevorkian, 2015).

En septembre 1895, une manifestation est organisée à Istanbul par le parti Hintchak pour protester contre les nombreuses violences perpétrées en Anatolie et demander la consolidation des mesures de protection des Arméniens par l'adoption de nouvelles réformes. La répression féroce de cette manifestation déclenche la désapprobation sévère des puissances occidentales, qui force la main au sultan. Selon François Georgeon, c'est l'annonce de l'adoption de ces nouvelles mesures qui marque le début des massacres généralisés des populations arméniennes (et assyriennes) dans les campagnes, comme dans les villes comme Diyarbakır et Erzurum⁵⁹, massacres qui feront plusieurs dizaines de milliers de victimes⁶⁰. Les activistes du mouvement arménien, divisés par des lignes idéologiques et opposés sur la stratégie à mener, renouvelleront leur opposition au sultan et intégreront progressivement – quoique de manière assez critique – les Jeunes Turcs, même si, pour des questions stratégiques, ceux-ci sont dans un premier temps plus proches de la faction menée par le Prince Sabahaddin.

L'activité du groupe « Jeune Turcs » se limite dans un premier temps à des campagnes de presse anti-hamidiennes, mais en 1906, son organe principal, le comité Union et Progrès (ci-après CUP), devient un organisme structuré et efficace recrutant principalement chez les officiers et les soldats des armées ottomanes. Une mutinerie des officiers contraint le sultan à rétablir la Constitution qu'il avait suspendue au début

⁵⁸ Rappelons ici qu'environ 75 % des Arméniens de l'empire vivent alors dans cette région de l'Anatolie.

⁵⁹ À ce sujet, voir l'article de Jelle Verheij, « Diyarbakır and the Armenian crisis of 1895 » (Verheij, 2012).

⁶⁰ Akgündüz écrit : « Le fait que ces pogroms se soient propagés comme des épidémies et la participation d'officiels locaux dans l'agitation indiquent un certain degré d'organisation, mais il est difficile de prouver que le gouvernement central les ait initiés » (Akgündüz, 2012 : 259).

de son règne : le retour à la monarchie constitutionnelle est annoncé. Le CUP arrive donc au pouvoir, à la suite de ce que l'on appellera « la révolution Jeune Turque », saluée par beaucoup en Europe comme la « révolution orientale » ou la « deuxième Révolution française »⁶¹. Précisons que ces derniers développements sont perçus de manière ambivalente en particulier par les Britanniques, inquiets de l'avènement d'un « précédent » turc qui pourrait servir d'exemple aux colonies⁶².

L'installation d'un Parlement à Istanbul représente une opportunité majeure pour les notables des provinces qui désirent se poser en représentants reconnus du groupe. On retrouve dans les élections parlementaires en Macédoine ottomane les différentes factions nationalistes actives. Ici, le CUP choisit de s'allier avec les partis minoritaires afin de bloquer l'accès à la députation des partis nationalistes majoritaires, optant aussi parfois pour la création d'alliance mixtes rassemblant divers groupes nationaux et diminuant le pouvoir de chacun⁶³. En Anatolie, les postes de députés reviennent aux plus hauts fonctionnaires issus des classes dominantes de la société locale, caractérisées comme nous l'avons vu par la propriété foncière, l'intégration dans l'administration et, de plus en plus, l'activité commerciale. À Diyarbakır, par exemple, ce sont surtout les membres des grandes familles proches du CUP (parfois actifs dans sa fondation) qui se font élire au Parlement⁶⁴, sur fond de conflits liés à la possession de la terre, conflits dont ils sont parfois responsables⁶⁵. Bien sûr, les

⁶¹ Il faut néanmoins être attentif aux différences radicales qui caractérisent les deux processus. Hamit Bozarslan insiste : « L'objectif principal des Jeunes Turcs ne fut pas la Liberté, mais sauver l'État, et ajoutons-le, la turcité. C'est cet objectif qui rend extrêmement difficile une comparaison entre les expériences de 1789 et 1908 » (Bozarslan, 1989 : 160).

⁶² Sir Edward Grey, ministre anglais des Affaires étrangères, écrit ainsi à l'ambassadeur anglais de Constantinople : « Si la Turquie établit réellement une Constitution, parvient à la garder debout et devient ainsi plus forte, les conséquences seraient bien plus grandes qu'aucun de nous ne peut pour le moment prévoir. Ses effets en Égypte seront immenses et ils se feront également sentir en Inde. Jusqu'à maintenant, partout où nous avons eu des sujets du Mahomet, nous avons pu leur dire que les sujets gouvernés par le chef de leur religion étaient sous un despotisme malveillant ; alors que nos sujets étaient sous un despotisme bienveillant [...] mais si maintenant la Turquie établit un Parlement et améliore son gouvernement, alors la demande pour une Constitution en Égypte gagnera une grande force et notre capacité à y résister sera fortement diminuée » Ce texte est tiré d'une lettre personnelle datée du 31/07/1908, citée par Kostopoulos, 2012 : 10.

⁶³ À ce sujet, voir l'article de Tassos Kostopoulos, « Entre vote et marchandage, partis nationaux et groupes ethniques aux élections parlementaires de 1908 » (Kostopoulos, 2012).

⁶⁴ À ce sujet, voir l'article de Joost Jongerden, « Elite encounters of a violent kind, Milli İbrahim Paşa, Ziya Gökalp and Political Struggle in Diyarbakır at the Turn of the 20th Century » (Jongerden, 2012).

⁶⁵ Pour une analyse des conflits autour de la terre dans la région de Diyarbakır, voir l'article de Nilay Özok-Gündoğan, « A "peripheral" approach to the 1908 revolution in the Ottoman

stratégies et positionnements sont multiples : si certains notables locaux sont motivés à s'affilier au CUP par conviction politique, et dans le but de rétablir la monarchie constitutionnelle, d'autres ne cherchent qu'à préserver leur pouvoir et les avantages qu'ils trouvent à se placer du côté des gouvernants. D'autres encore sont surtout séduits par le discours sur la décentralisation du Prince Sabahaddin, car celle-ci était synonyme d'une plus vaste délégation du pouvoir central vers les élites locales, et donc, ici aussi, d'une consolidation de leur pouvoir.

Avant d'aborder la création de la première « organisation kurde », il est nécessaire de revenir sur d'importantes modifications idéologiques survenues au sein du CUP sous l'influence des idées d'intellectuels tatars exilés de Russie, qui tendent à promouvoir progressivement l'idée de la « nation turque », aux dépens de la « nation ottomane ». L'Empire ottoman de la fin du XIX^e siècle connaît une véritable effervescence intellectuelle et politique : l'idée d'une fraternité entre tous les peuples turcs du monde y trouvera sa place⁶⁶. L'édition turque du livre de Léon Cahun, *Introduction à l'histoire de l'Asie. Turcs et Mongols des origines à 1405*, publié en 1896, connaîtra un franc succès parmi les élites intellectuelles de l'empire et deviendra une source d'inspiration pour la constitution d'un discours glorificateur sur les Turcs. L'activisme contemporain de Gaspirali en Crimée et au Turkestan recevra aussi beaucoup d'attention⁶⁷. Certains Tatars pourfendeurs de cette union sont déjà actifs à Istanbul. C'est le cas notamment de Yusuf Akçura⁶⁸. Né en Crimée, il émigre à Istanbul alors qu'il est encore enfant et y intègre la prestigieuse école

Empire : Land disputes in the peasants petition in post-revolutionary Diyarbekir » (Özok-Gündoğan, 2012).

⁶⁶ Voir l'article de François Georgeon, « La montée du nationalisme turc dans l'État ottoman (1908-1914). Bilan et perspectives » (Georgeon, 1988).

⁶⁷ Ismail Gaspirali est le premier idéologue du panturquisme. Né en Crimée, Gaspirali (Gasprinski en russe) devient proviseur d'un établissement scolaire puis maire d'une petite ville. Cette fonction lui permet de mettre en place quelques réformes de l'enseignement en faveur de la langue tatar. Son journal, *Tercuman*, est diffusé à partir de 1883 dans l'Empire ottoman et en Asie centrale, et influencera de nombreux intellectuels (Copeaux, 1996 : 225). Le journal, qui s'adresse à l'ensemble des populations turcophones, a pour slogan *Dilde, fikirde, birlik*, soit « l'unité dans la langue, la pensée et l'action ». Dans les faits cependant, le turc utilisé dans le journal est très proche du turc de l'Empire ottoman, mais demeure difficilement compréhensible au Turkestan. Les premières idées panturques pénètrent donc l'empire dès 1883.

⁶⁸ Pour une analyse détaillée du rôle de Yusuf Akçura dans la formation du nationalisme turc, voir Georgeon, (Georgeon, 1980).

militaire *Harbiye Mektebi* (la même que fréquentent les fils des élites provinciales kurdes mentionnées dans la première partie de ce travail). Ses activités politiques lui vaudront d'être envoyé en exil avant d'avoir terminé ses études. À Paris, il participe au mouvement d'opposition au sultan avant de gagner la Russie où il assiste aux différents « congrès des musulmans de Russie ». Il y prononcera un discours resté célèbre, « Les trois sociétés », dans lequel il propose à l'Empire ottoman d'adopter un discours panturc clair. Poursuivi par le régime tsariste pour « violations des lois de la presse », Yusuf Akçura passe dans l'Empire ottoman, où le CUP est au pouvoir après la révolution Jeunes-Turcs de 1908. Gaspirali et Akçura fondent des revues et publient dans les tribunes habituelles des intellectuels ottomans⁶⁹ : dans cette phase cruciale pour l'avenir du nationalisme turc, l'idéal panturc a le vent en poupe. En 1911, Ziya Gökalp, un des principaux théoriciens du nationalisme turc (originaire de Diyarbakır), écrivait dans la revue *Genç Kalemler* de Salonique :

« La patrie des Turcs, ce n'est ni la Turquie, ni le Turkestan : mais une terre vaste et immortelle, le Touran » (Gokalp, *Genç Kalemler*, 1911, cité par Georgeon, 1988 : 38).

L'idée du Touran comme vaste terre immortelle des Turcs est très populaire. Alors que les armées ottomanes sont défaites dans les batailles résultant directement des aspirations nationales dans les Balkans et que le nationalisme arabe se consolide, l'idée de regarder vers l'est et de déplacer la focale sur une grande nation turque gagne du terrain. Les termes de turcité et de panturcité commencent à être utilisés de manière interchangeable⁷⁰. Le discours intitulé « Les Turcs à la recherche d'une âme nationale », écrit par l'idéologue Jeune-Turc Tekin Alp représente une source privilégiée pour observer le rôle joué par le panturquisme dans la « régénération de l'âme turque ». On peut y lire :

« Les Turcs ont enfin trouvé une âme nationale. Le domaine de leurs recherches et de leurs expériences est allé en se rétrécissant. Après

⁶⁹ Pour une analyse de la revue *Türk Yurdu*, voir Dumont, (Dumont, 1974).

⁷⁰ Selon Landau, la proximité phonologique entre ces termes facilite d'autant plus ce glissement : turcité se prononce « Türkülük » et panturcité : « Türkçülük » (Landau, 1995 : 34). Pour une exploration plus approfondie de la diffusion du panturquisme dans l'Empire Ottoman, voir le chapitre « Pan-Turkism in the Ottoman Empire : Genesis and flowering », de l'ouvrage de Jacob M. Landau (Landau, 1995 : 29-73).

avoir, au début, englobé tous les éléments de l'empire, sans distinction de confession, de race ni de langue avec l'ottomanisme, il s'est circonscrit aux seules populations musulmanes, avec l'ottomanisme renforcé de panislamisme ; et en dernier lieu, se rapetissant encore, il s'est vu limité au turquisme, étayé par le panturquisme du Turk Yurdu. Désormais, le tourbillon turquiste entraîne tous les Turcs de l'empire. On ne lui résiste plus. Les fonctionnaires, du haut en bas de l'échelle hiérarchique, les hommes d'État, les riches beys, la jeunesse des écoles, tout ce qui dans le pays compte, pense, agit est gagné à la cause du Yeni Hayat » (Tekin Alp, "Les Turcs à la recherche d'une âme nationale", *Mercur de France*, 1912 : 703).

Le « tourbillon turquiste » a donc touché « tout ce qui compte dans ce pays » et les Turcs se sont « enfin trouvé une âme nationale », après avoir considéré l'ottomanisme et « l'ottomanisme teinté d'islamisme ». Plus qu'un projet immédiat du nationalisme turc, le panturquisme est décrit ici comme « une exagération d'un sentiment national fort légitime » qui constitue « un programme maximum » : il permet « d'orienter les efforts vers un but déterminé et en cela il est très utile ». On note une hiérarchisation des projets : d'abord le sentiment national turc dans l'Empire ottoman et ensuite le projet plus vaste de rassembler tous les Turcs dans une grande nation. Rappelons cependant avec Jean-François Bayart que ce nationalisme turc sera progressif :

« La Révolution de 1908 elle-même n'a pas été à proprement parler une mobilisation nationaliste. Ceux que l'on a malencontreusement appelés "Jeunes Turcs" en Occident étaient en réalité des libéraux constitutionnalistes, s'inscrivant dans la continuité des Jeunes Ottomans de 1876 et comprenant dans leurs rangs de nombreux Arabes, Albanais, Juifs et même, les premières années, des Arméniens et des Grecs. Le comité Union et Progrès, loin de mettre en œuvre une politique de "turquification" de l'empire, comme on l'en a rétrospectivement accusé, est resté fidèle à une conception supranationale de l'ottomanisme, y compris lorsque ses principaux leaders ont instauré une dictature en 1913. Simplement la perte des provinces balkaniques et la dissidence de plus en plus patente des élites arméniennes l'ont amené à voir dans l'islam un pilier essentiel de l'unité de l'empire, certains évoquant le modèle austro-hongrois pour envisager un ensemble arabo-turc dont la capitale aurait pu être Alep, à l'abri de la menace militaire étrangère » (Bayart, 2005 : 142).

Si le discours d'une partie de l'intelligentsia glisse vers le panturquisme, l'ottomanisme est cependant toujours « officiellement » d'actualité au lendemain de la révolution Jeunes-Turcs.

C'est dans ce cadre particulier, quelques mois après la révolution Jeunes-Turcs, que sont déposés les statuts officiels de la *Kurd Teavun ve Teraqqi Jamiyati*, « Société kurde pour l'aide mutuelle et le progrès » (ci-après KTTJ). Cette société reflète une nouvelle configuration du mouvement nationaliste kurde : à l'inverse du journal *Kurdistan* qui avait été en grande partie le fruit du travail de la famille Bedir Khan, cette organisation rassemble plusieurs familles influentes du Kurdistan. Les conditions d'accès à la société sont intéressantes : résider à Istanbul et savoir lire et écrire en turc. Ceci révèle, selon Özoğlu, la volonté d'attirer des individus intégrés dans le paysage intellectuel ottoman (Özoğlu, 2004 : 79). Des sous-sections sont ouvertes au Kurdistan, notamment à Bitlis, Muş, Diyarbakır, Mossoul et Erzurum (Yilmaz, 2013 : 36). Penchons-nous sur le profil de ses trois membres fondateurs, en nous basant principalement sur l'ouvrage de Hakan Özoğlu (Özoğlu, 2004).

Emin Ali Bedir Khan, fils de l'émir Bedir Khan, naît au cours de l'exil de son père en Crète. Il étudie le droit à Istanbul et devient procureur puis juge à Adana, Selanik, Ankara et Konya. Accusé d'avoir participé au meurtre d'un pacha maire d'Istanbul, il est contraint à l'exil en 1906 par le sultan Abdulhamid, exil dont il ne reviendra qu'après la révolution Jeunes-Turcs et la prise de pouvoir du comité Union et Progrès. Le deuxième membre fondateur est Mehmet Serif Pasha, né à Istanbul en 1865 au sein de la puissante famille des Baban. Son père est un haut fonctionnaire d'État, exerçant un temps les fonctions de ministre des Affaires étrangères. Il étudie à la prestigieuse « *Mekteb-i-Sultani* » et devient d'abord attaché militaire ottoman à Berlin puis à Paris, puis ambassadeur à Stockholm entre 1898 et 1908. Il rejoint le comité Union et Progrès en 1895, mais s'écarte du mouvement peu après la révolution Jeunes-Turcs, accusant ses membres d'être devenus des despotes. Le troisième membre fondateur, Sayyid Abdulqadir, est le fils de cheikh Ubeydullah de Nehri, personnage influent de la confrérie naqshbandi, qui avait réussi à contrôler une vaste région à cheval sur plusieurs anciennes principautés. Il est né au Kurdistan mais suivra son père en exil au Hedjaz en 1881 où il obtient lui-même le titre de cheikh. Il élit domicile quelques années plus tard à Istanbul où il noue des liens avec le comité Union

et Progrès, ce qui lui vaudra d'être exilé à La Mecque en 1896 par le sultan. Il en revient après la révolution Jeunes-Turcs et devient alors membre de la chambre haute du Parlement ottoman, puis chef d'un sous-comité au Sénat, position très prestigieuse dans la bureaucratie ottomane. Il assure encore ces fonctions lorsqu'il fonde avec d'autres la Société kurde pour le progrès.

Les trois membres fondateurs sont donc les descendants des élites provinciales kurdes du XIX^e siècle, cumulant autorité traditionnelle et rationnelle. Les autres membres de la société ont une origine sociale similaire : ils ont été, ou sont encore, ministres, gouverneurs, députés, ou sont issus des professions libérales (avocats, enseignants, publiciste, journalistes, etc.) (Yilmaz, 2013 : 36). Ces positions de hauts fonctionnaires dans l'administration après la révolution Jeunes-Turcs montrent bien qu'ils ne sont pas en rupture avec ses instigateurs : au contraire, les membres de la société sont affiliés au CUP, du moins jusqu'au tournant « turcophile » évoqué plus tôt et qui, par ailleurs, sera un des facteurs de sa dissolution.

Voici ce que l'on peut lire dans le règlement du groupe :

« Une Société bénéfique du nom de “*Kurd Teavun ve Teraqqi Jamiyati*” a été établie pour consolider les liens avec l'État ottoman, tout en protégeant la Constitution comme l'unique moyen de progrès et en expliquant aux Kurdes, qui ne sont pas toujours conscients des vertus de la Constitution, qu'elle est responsable du bonheur de la population et aussi compatible avec les grandes lois de l'islam. [Elle devra] protéger l'estime haute d'être ottoman et renforcer les relations avec les Arméniens⁷¹, les Nasturi et les autres citoyens de l'Empire ottoman, [elle devra aussi chercher] des solutions aux problèmes existant entre les tribus et les confédérations en les unissant [et elle devra] encourager le commerce, l'agriculture, et l'éducation » (Article 1 du règlement de la *Kurd Teavun ve Teraqqi Jamiyati*, cité par Özoğlu, 2004 : 78).

Il est donc explicitement énoncé que la société doit consolider les liens avec l'État ottoman. La Constitution est définie comme « unique moyen de progrès », ce qui souligne bien le positionnement politique des fondateurs de la société. Elle est par ailleurs définie comme « compatible avec les grandes lois de l'islam ». Un des objectifs consiste à chercher des solutions aux problèmes entre les tribus, ce qui

⁷¹ La question du renforcement des liens avec les Arméniens doit être replacée dans le cadre des massacres de la fin du XIX^e siècle évoqués précédemment.

relevait certes des prérogatives de leurs aînés mais qui, énoncé ici, acquiert un sens tout nouveau : la société cherche à s'imposer comme force de régulation sociale et comme représentante légitime de l'ensemble de la population du Sud-Est et de ses différentes communautés (Özoğlu, 2004 : 79). La KTTJ aurait-elle été conçue comme une sorte de *think tank* parallèle au Parlement ottoman, réunissant les députés élus dans les provinces de l'Est ? Cela a-t-il quelque chose à voir avec le fait que, dans la Constitution, chaque député est censé représenter « l'universalité des ottomans⁷² » plutôt que sa province d'élection ? Ces questions sont cruciales pour saisir en profondeur l'interrelation entre cette société kurde et le système politique représentatif mis en place dans l'Est anatolien. Il est malheureusement assez difficile d'y répondre, notamment parce que la société sera très rapidement fermée et n'aura donc pas le temps de développer des projets de lobbying à long terme, si tant est que cela ait été son objectif. Il semble en effet que l'essentiel de son activité ait été concentré sur le dernier point énoncé dans le programme, soit l'encouragement « du commerce, de l'agriculture et de l'éducation ». La société publie le journal *KTTG*, où l'on retrouve les mêmes lignes que celles de *Kurdistan*, sinon bien sûr que l'histoire des Kurdes y est moins focalisée sur l'émir de Botan (Bedir Khan). Cette société est fermée dès 1909 par les Jeunes-Turcs. Une de ses branches, la *Kürd Neşr-i Maarif Derneği*, « Association pour la propagation de l'éducation parmi les Kurdes », survivra à la fermeture de la société et sera active à Istanbul, notamment par la fondation d'une école en langue kurde⁷³ (Yilmaz, 2013 : 37).

Rappelons les différents éléments mis en avant dans cette section : l'apparition d'un discours sur la spécificité culturelle kurde date de la fin du XIX^e siècle, long siècle de réformes administratives dans l'Empire ottoman qui font émerger un lien nouveau entre l'État et l'individu. La doctrine de l'ottomanisme est le corollaire de ces profonds bouleversements, et promeut l'idée d'une identité ottomane supranationale. Sous l'influence de plusieurs facteurs que j'ai énumérés, la définition de cet ottomanisme se teinte de référence à l'islamité : les différences culturelles au sein des groupes musulmans sont conçues comme marques d'un islam multiculturel. C'est donc dans le cadre d'un certain patriotisme d'État qui n'est pas directement opposé à la formulation

⁷² On peut lire dans la Constitution : « Chaque membre de la Chambre des députés représente l'universalité des Ottomans, et non exclusivement la circonscription qui l'a élu ».

⁷³ Plusieurs autres groupes apparaissent avant le déclenchement de la Première Guerre mondiale, notamment le groupe HEVI, qui est une association étudiante.

de spécificité au sein des groupes musulmans qu'apparaissent les premières entreprises de définition de la spécificité culturelle kurde. L'origine sociale des fondateurs de ces deux principales initiatives (la publication du journal *Kurdistan* et la formation de la Société kurde pour le développement et le progrès) montre clairement qu'ils appartiennent aux groupes sociaux dominants de l'Est anatolien, les réformes administratives entreprises dans le cadre de la « modernisation » de l'Empire ottoman ayant mené au déplacement stratégique des élites provinciales kurdes dans la capitale stambouliote et d'autres parties de l'empire. La nature des liens entre la KTTJ et les parlementaires élus dans les vilayets du Sud-Est n'ont malheureusement pu être établis et devront faire l'objet de recherches futures. Toutefois, comme nous allons le voir, le lien entre promotion de la culture kurde et revendication territoriale est totalement dissipé au lendemain de la Première Guerre mondiale. C'est à ce moment-là que débute l'invention de la tradition Newroz.

III. La consolidation du nationalisme kurde au lendemain de la Première Guerre mondiale et le début de l'invention de la tradition Newroz

L'invention de la tradition Newroz débute au sein d'un groupe nommé la *Kürdistan Taali Jamiyati* (ci-après KTJ), soit « société d'élévation du Kurdistan ». Ses artisans, nous les connaissons désormais : ce sont les acteurs que nous venons de présenter, cette élite de notables issus de familles princières ou de confréries puissantes, exilés à Istanbul et désirant s'ériger comme représentants légitimes de la nation kurde. Dans cette nouvelle structure, l'ambiguïté du rapport entre renaissance culturelle kurde et activisme politique est totalement dissipée. Si les travaux sur la spécificité culturelle kurde relevaient d'un certain patriotisme d'État encouragé par l'empire, l'extrême fragilité de cet empire au lendemain de la Première Guerre mondiale et les luttes pour le contrôle politique du Kurdistan changent radicalement la donne. Avant de nous pencher sur le début de l'invention de la tradition Newroz par la KTJ, il est nécessaire d'évoquer les profondes transformations du champ politique dans lequel s'inscrit le phénomène.

A. La Première Guerre mondiale et les profonds bouleversements du champ politique ottoman

Dès 1913, le comité Union et Progrès a sombré dans une oligarchie militaire (Marcou, 2005 : § 20) dirigée par trois unionistes, Enver (ministre de la Guerre), Talaat (ministre de l'Intérieur) et Cemal (ministre de la Marine), s'éloignant de plus en plus du rêve d'un État ottoman parlementaire. La décision d'entrer en guerre aux côtés de l'Allemagne et de l'Autriche-Hongrie est prise par ces derniers de manière unilatérale, le sultan et le Parlement n'en étant informés qu'après coup (Bozarslan, 2013 : 264). Ce fut également une surprise pour les alliés qui avaient multiplié les invitations à la neutralité (*ibid.*). Pour le comité, s'engager dans la guerre présentait des avantages indéniables : animés par un désir de revanche, ils espéraient récupérer les territoires perdus⁷⁴, mais aussi mettre à bas la tutelle financière et politique du régime des capitulations (Moreau, 2003 : § 58). Le sultan lance l'appel au djihad, et des commentateurs ont ainsi humoristiquement surnommé la Première Guerre mondiale, « le jihad allemand ». Dans ce récit de la Première Guerre mondiale, j'ai choisi de me concentrer exclusivement sur les événements qui ont influencé la formation des nationalismes turc et kurde. J'aborderai donc successivement le génocide arménien, la consolidation d'un nationalisme arabe, et enfin la situation géopolitique au Moyen-Orient au lendemain de la Première Guerre mondiale.

1. Rationalité politique et économique du génocide arménien

J'ai évoqué précédemment la propagation du sentiment anti-chrétien dans l'empire au XIX^e siècle. Celui-ci se reflète notamment dans les déclarations de certains membres du comité Union et Progrès, qui n'hésitent pas à qualifier les Turcs (et/ou musulmans) de « tiers états » opprimés par une « aristocratie » chrétienne (Bozarslan, 2013 : 276⁷⁵). La présence des « immigrés musulmans » « chassés » des provinces par les grandes puissances (chrétiennes) et le spectre de la création d'un État arménien

⁷⁴ Odile Moreau écrit : « Le traumatisme des guerres de Tripolitaine et balkaniques provoqua une radicalisation du pouvoir entre les mains des militaires. Il s'agissait d'un véritable engrenage dans lequel la guerre était perçue comme la seule issue pour reprendre les territoires perdus » (Moreau, 2003 : § 57).

⁷⁵ Hamit Bozarslan s'appuie ici sur un discours de Tekin Alp que nous avons déjà évoqué auparavant, intitulé « Les Turcs à la recherche d'une âme nationale », cité par Landau (1984 : 66-67).

indépendant ont répandu un réel sentiment d'insécurité en Anatolie. Comme le rappelle Hamit Bozarslan, la situation est vécue comme un « soit eux, soit nous » (Bleda, 1979 : 58, cité par Bozarslan, 2013 : 280). Dr Resid, qui sera *vali* (gouverneur) de Diyarbakır, déclare ainsi : « Plutôt qu'ils nous éliminent, nous devons les éliminer » (Bozarslan, 2013 : 289). L'élimination des Arméniens est donc progressivement dépeinte comme une question de survie pour les Turcs, le versant idéologique de cet argument trouvant sa légitimité dans les thèses d'un darwinisme social en vogue chez les intellectuels du comité.

À cela s'ajoute le fait que les violences physiques et les spoliations des biens des communautés chrétiennes qui se sont déroulées en 1895 et 1896 puis en 1909 sont restées largement impunies, préparant le terrain pour les exactions commises au cours de la Grande Guerre. Le ton à l'égard des Arméniens se durcit à mesure qu'on avance dans le XX^e siècle. Talaat, ministre de l'Intérieur, déclare en 1914 :

« Les Arméniens veulent créer une nouvelle Bulgarie. Il apparaît qu'ils n'ont pas assez étudié leurs leçons. Tous leurs efforts, auxquels nous nous opposerons, seront vains. Que les Arméniens attendent de voir. La chance va nous sourire. La Turquie est aux Turcs » (Talaat, cité par Bozarslan, 2013 : 280).

Enver, ministre de la Guerre, s'inquiète de la menace des militants armés arméniens. Il déclare :

« N'oubliez pas que, lorsque nous entreprîmes notre révolution, celle de 1908, nous n'étions que 200 ; mais en dépit de ce petit nombre de partisans, nous avons pu abuser le sultan et le public et leur faire croire que nous étions infiniment plus nombreux et plus puissants que nous ne l'étions en réalité [...] C'est donc notre propre expérience de révolutionnaires qui nous fait redouter les Arméniens ; et si 200 Turcs ont pu renverser le gouvernement, quelques centaines d'Arméniens instruits et intelligents peuvent mener à bien semblable entreprise » (Morgenthau, 2000 : 298, cité par Bozarslan, 2013 : 283).

Le CUP donne alors, en 1915, l'ordre aux *valis* des différentes régions de déporter presque un million d'Arméniens, peu de temps après que l'empire s'est engagé aux côtés de l'Allemagne. Ces manœuvres sont encadrées légalement par une mesure connue sous le nom de *Techcirt Kanunu*, soit « loi sur la déportation »

(Bozarslan, 2013 : 287) qui, si elle ne mentionne pas explicitement les Arméniens, autorise les pouvoirs publics à « réprimer immédiatement et avec violence toutes les résistances à l'armée » (*ibid.*). Les directives seront appliquées avec plus ou moins de zèle en fonction des orientations du *vali* local. Les notables et les chefs de tribus kurdes collaborent dans les déportations et les massacres suivant leurs intérêts personnels à capter le patrimoine des populations arméniennes. De nombreuses femmes et jeunes filles sont épargnées durant les opérations et vendues comme épouses à des musulmans locaux⁷⁶.

L'encadrement légal de la captation des biens des populations arméniennes montre que la rationalité du génocide était également d'ordre économique. Dans leur ouvrage *Confiscation and destruction : The Young Turk seizure of Armenian Property*, Uğur Ümit Üngör et Mehmet Polatel explorent le volet économique du virage nationaliste turc. Ils rappellent les propos de Yusuf Akçura, tenus en avril 1914 :

« La fondation d'un État moderne est la classe bourgeoise. Les États contemporains prospères sont advenus sur les épaules de la bourgeoisie, des hommes d'affaires et des banquiers. Le réveil national turc en Turquie est le début de la genèse d'une bourgeoisie turque. Et si la croissance de cette bourgeoisie turque continue sans entrave et dommages, alors nous pouvons dire que l'établissement solide de l'État turc est garanti » (Üngör et Polatel, 2011 : 35).

La création d'une bourgeoisie turque devient un projet précis du CUP, qui « se démène pour établir des entreprises nationales, une banque nationale et le rassemblement des négociants et commerçants musulmans dans des associations » (*ibid.*), en somme pour poser les bases d'une *Millî itiksat* (« économie nationale »). Üngör et Polatel écrivent : « À partir de 1913, la direction politique ne fut jamais en question : les Arméniens devaient être enlevés de leurs niches socioéconomiques d'une manière ou d'une autre. » (*ibid.*) Les mesures qui règlent le sort des possessions des Arméniens évoluent au cours de la Grande Guerre jusqu'à devenir un point de friction entre l'opposition au CUP à Istanbul et le nouveau gouvernement de Mustafa Kemal

⁷⁶ Hamit Bozarslan écrit à ce sujet : « L'autorisation donnée aux musulmans d'épouser les jeunes filles arméniennes (18 octobre 1915), élargie le 30 avril 1916 aux veuves, suit de très près les déportations de mai 1915, ce qui signifie la reconnaissance par l'État de la disparition des maris. Ne serait-ce que par cette pratique, interdisant la reproduction du groupe en tant qu'entité, la déportation s'apparente à un génocide tel qu'il est défini par la convention de Genève de 1948 » (Bozarslan, 2013 : 281).

installé à Ankara⁷⁷. Finalement, après l'arrivée au pouvoir de Kemal et la création de la République de Turquie, une grande partie des propriétés « abandonnées » par les Arméniens reviennent entre les mains de l'État (*ibid.* : 57) et en alimentent les caisses. Cependant, des documents diplomatiques britanniques et américains avancent que des sommes importantes (le contenu des comptes bancaires des Arméniens ainsi que le produit de la vente de leurs biens) sont transférées au gouvernement central à partir des branches provinciales de la Imperial Ottoman Bank et de la Deutsche Bank⁷⁸. L'argument d'une captation de cet « or » arménien est renforcé notamment par la rapidité avec laquelle l'empire rembourse ses dettes envers l'Allemagne à qui il a emprunté avant de se lancer dans la Grande Guerre⁷⁹ (Kevorkian, 2013 : § 19, s'appuyant sur Autheman, 1996).

En somme, pour l'historien Raymond Kevorkian, le génocide obéit à la logique : « détruire pour construire » (Kevorkian, 2006 : 9). Une double construction et une double rationalité, nous dit Hamit Bozarslan, d'abord celle d'une Anatolie démographiquement et économiquement turque ou à défaut musulmane⁸⁰, puis celle de l'empire de Touran⁸¹ (Bozarslan, 2013 : 281).

⁷⁷ Pour une revue des différentes lois mises en place autour du sort des possessions des Arméniens déportés, voir le chapitre « Legal Foundations : Using the Justice System for Injustice », de l'ouvrage de Üngör et Polatel (2011 : 41-60).

⁷⁸ À ce sujet, voir l'ouvrage de Karagueuzian et Auron (2009 : 120).

⁷⁹ Ceci pose bien sûr la question de la rentabilité financière des opérations qui encadrent le génocide arménien pour les dirigeants allemands. Sur les controverses qui entourent la participation de l'Allemagne et les références bibliographiques correspondantes, voir Kevorkian (2013 : § 18).

⁸⁰ La disparition de la plupart des chrétiens d'Anatolie engendrera donc l'homogénéité religieuse de cette région, obtenue définitivement avec l'échange des populations grecques et turques après la création de la République : désormais, la République turque est à 95 % musulmane.

⁸¹ Rappelons ici que la population arménienne est dans une position tampon entre l'Anatolie turque et l'Azerbaïdjan, un espace turcophone qui est aussi une véritable pépinière panturque : Ali Huseyin-zade (1864-1941), originaire de la province de Bakou, est membre du Comité central Union et Progrès et l'Azéri Mehmet Emin Resul Rezad (1884-1954) a collaboré dans de nombreuses associations panturques (Dumont, 1974 : 316). Citons aussi Ahmed Agaev (1865-1939, originaire de Choucha en Azerbaïdjan, député de la Douma, chassé par les autorités russes et ayant trouvé refuge à Istanbul où il joue un rôle important dans le mouvement panturc (*ibid.* : 327)). Une des rationalités ayant guidé le génocide arménien semble donc bien avoir été celle d'un nettoyage ethnique permettant notamment de rapprocher des frères turcs de l'Anatolie et de l'Azerbaïdjan puis du reste du monde turc. La fin de la Première guerre mondiale ne marque pas l'abandon de l'idéal panturc par les élites unionistes, mais la création de l'URSS et celle de la République turque enverront le panturquisme se tapir dans l'ombre durant quelques décennies.

2. Le développement du nationalisme arabe et le rôle joué par les Britanniques

Évoquons à présent le développement du nationalisme arabe, fortement influencé par la Première Guerre mondiale car elle accélère la formulation de revendications territoriales clairement définies sur les zones à peuplement arabe de l'empire. Le divorce entre l'arabisme et l'ottomanisme fut cependant progressif. Comme dans le reste de l'empire, les provinces à majorité arabe ont été soumises au processus de centralisation administratif qui a jalonné le XIX^e siècle ottoman : les remarques précédentes sur l'interdépendance des élites provinciales et du pouvoir central sont donc valables dans les provinces arabes du croissant fertile (le cas de l'Égypte est particulier) comme dans les vilayets ottomans de la péninsule arabique. Les sujets arabes du sultan sont invités à se considérer comme sujets ottomans, et rappelons que la structuration de l'ottomanisme autour de références à l'islamité est en partie guidée par la volonté de devancer les velléités nationalistes arabes en se référant à une identification islamique plus globale. Au cours du XIX^e siècle, on observe le développement d'une réflexion sur la grandeur de la civilisation arabe et sa spécificité culturelle : un des indicateurs de cette « renaissance » (*nahda*⁸²) est le développement vertigineux de la presse écrite en langue arabe⁸³. Les définitions de la « nation arabe » sont alors multiformes, avec pour principales divergences la référence à l'islamité ou

⁸² Leyla Dakhil écrit : « Le terme *Nahda* (essor, éveil, renaissance) désigne un mouvement intellectuel et culturel qui s'est développé à partir du début du XIX^e siècle dans le monde arabe et musulman. Il désigne par extension et plus précisément sous le vocable devenu courant de *'asr al-nahda* une période d'effervescence liée notamment au développement de centres d'édition dans la région. Cette période s'étend du début du XIX^e siècle à la fin de la Première Guerre mondiale [...] Le champ sémantique de l'éveil ou du réveil (sous la forme *na-ha-da* ou sous d'autres) est utilisé par les premiers auteurs de l'époque. Il a souvent été traduit par "Renaissance" en référence à la Renaissance européenne, avec laquelle il partage un certain nombre de traits, notamment l'attention renouvelée aux sciences et la redécouverte d'un certain "Âge d'or" considéré comme le fondement d'une civilisation : Antiquité pour les renaissants italiens, âge d'or de la conquête arabe pour les *nahdaoui*. Cette comparaison ne rend pour autant pas complètement compte de la spécificité du mouvement *nahdaoui*, né en des temps de conquête des territoires musulmans et arabes par les puissances européennes et à une époque de mondialisation des conditions économiques et sociales par l'essor du capitalisme industriel. S'il s'agit d'éveil, c'est bien en un sens qui s'apparente, dans la rhétorique des acteurs de l'époque, à une sortie de la torpeur, à un sursaut » (Dakhil, 2012 : 1).

⁸³ Hamit Bozarslan précise : « Le monde arabe de l'époque unioniste est en pleine effervescence et mobilise des dynamiques largement indépendantes d'Istanbul ou de l'Anatolie. Hors d'Istanbul, on ne compte que 46 journaux en turc, 5 en grec, 14 en arménien et 4 en d'autres langues ; par contre, on ne recense pas moins de 115 titres en arabe dont 19 à Bagdad, 41 à Beyrouth, 26 en Syrie » (Bozarslan, 2013 : 271, s'appuyant sur Emin, 1914 : 118).

son absence, ainsi que la croyance ou non en une nécessaire rénovation de cet islam⁸⁴. Les organisations se partagent aussi sur les choix d'aménagements institutionnels qui devraient suivre la reconnaissance de la nation arabe (décentralisation au sein de l'empire, « monarchie binationale », etc.). Quoi qu'il en soit, l'opposition reste majoritairement pacifique : à peine quelques épisodes d'agitation dans les provinces arabes, les mouvements insurrectionnels étant, selon Kayali, « isolés et menés par des leaders locaux en réaction au contrôle croissant du centre sous la forme de la mise en place de registres, de la levée des taxes, et du chemin de fer » (Kayali, 1997 : 109). En 1908, des députés arabes sont élus au Parlement ottoman et participent donc à la vie politique de l'empire. En parallèle, ces députés et de nombreux intellectuels commencent à défendre les thèses des partis prônant la décentralisation, dans lesquels ils voient une possibilité d'autonomie attractive⁸⁵. Différentes sociétés secrètes sont créées dans les grandes villes de l'empire. En juin 1913, plusieurs groupes qui militent pour la promotion de l'arabisme se réunissent boulevard Saint-Germain à Paris pour le « premier congrès arabe ». Le CUP y envoie son secrétaire et, dans le mois qui suit, le gouvernement ottoman annonce accepter la plupart des revendications émises. « L'illusion d'un compromis sera de courte durée », explique Jean-François Legrain (2006 : 76) : les mesures seront annulées peu de temps après par décret impérial.

En somme, à la veille de la Première Guerre mondiale, il existe plusieurs mouvements politiques actifs dans la revendication d'une identité arabe (supra ou infra-musulmane) et œuvrant pour la mise en place de nouveaux arrangements

⁸⁴ À ce sujet, Kayali écrit : « Les intellectuels arabes devinrent de plus en plus conscients du rôle joué par leurs ancêtres aux origines de l'islam et dans la civilisation islamique première. Tout comme ils reconnaissaient les prouesses militaires des dirigeants ottomans qui unifièrent le spectre islamique, ils les rendaient responsables de la régression postérieure de l'empire et leur assignait la responsabilité du déclin et de la déviation de l'islam véritable » (Kayali, 1997 : 36).

⁸⁵ C'est le cas du principal parti d'opposition au CUP au Parlement mais aussi du Parti ottoman de la décentralisation administrative, fondé en 1912-1913 par des Syriens exilés en Égypte et qui « vise à réformer l'empire de l'intérieur et à obtenir une large décentralisation » (Legrain, 2006 : 74). En un an, le parti devient le porte-parole le mieux organisé et le plus écouté des revendications arabes (*ibid.*) Voici un extrait du programme de ce parti : « art. 1 : L'État ottoman (dawla) est un État constitutionnel doté d'un gouvernement parlementaire représentatif. Chacune de ses vilaya constitue une part inséparable du sultanat, lui-même indivisible dans quelque circonstance que ce soit. L'administration locale de chaque vilaya se fera cependant sur la base de la décentralisation, étant entendu que le sultan nommera le wali et le juge suprême ; art. 4 : Dans la capitale de chaque vilaya seront mis sur pied une assemblée générale, un conseil administratif, un conseil de l'éducation et un conseil des waqf ; art. 14 : Chaque vilaya aura deux langues officielles, le turc et la langue locale des habitants ; art.15 : L'éducation se fera dans chaque vilaya dans la langue des habitants de cette vilaya » (Al-Manâr, 8 mars 1913, cité in Zeine : 86).

institutionnels au sein de l'empire. L'événement central pour le développement du nationalisme arabe au cours de la Grande Guerre consiste cependant en la « Révolte arabe » organisée à partir du Hedjaz avec le soutien des Britanniques.

Revenons donc sur cet épisode⁸⁶. Dans le vilayet ottoman du Hedjaz, situé sur la côte Ouest de la péninsule arabique, l'équilibre des pouvoirs entre l'élite provinciale et l'État ottoman est particulier : la dynastie locale Hachémite, dont la généalogie se raccroche au prophète Mahomet, exerce son autorité sur les lieux saints de l'islam et monopolise le titre de « chérif de La Mecque » depuis des siècles. Le sultan accorde une importance particulière aux héritiers de cette dynastie au capital symbolique si particulier, d'autant que différents mouvements dans l'empire comme en Asie centrale appellent de leurs vœux la nomination du chérif de La Mecque au califat (Teitelbaum, 2001 : 44-45). C'est ainsi que celui qui est amené à jouer un rôle prépondérant dans la transformation du nationalisme arabe, Hussein ibn Ali, est éduqué conjointement dans la ville sainte et dans la capitale ottomane (Teitelbaum, 2001 : 40). Il résidera à Istanbul de nombreuses années avec sa femme et ses enfants, sous « protection rapprochée », jusqu'à sa nomination comme chérif de La Mecque en 1908 (*ibid.* : 41). Au Hedjaz, le paiement des salaires par l'empire constitue une source de revenus importante pour les notables locaux comme pour la dynastie Hachémite⁸⁷. Ceux-ci bénéficient en outre de la richesse économique liée à l'afflux de pèlerins vers les villes saintes (transport en chameaux, logement dans les villes), circulation qui a favorisé l'apparition de réseaux complexes de taxation. C'est le chérif directement qui gère les relations avec les différentes tribus dont les territoires sont traversés par les pèlerins, et il profite de cette situation pour miner le pouvoir de l'État ottoman dans la région⁸⁸ (Teitelbaum, 2001 : 19). Au début du XX^e siècle, le mouvement de centralisation s'accélère avec la construction de lignes de chemins de fer dans la région (*ibid.* : 34), qui conduit à la multiplication des tensions entre le chérif Hussein et l'État ottoman.

⁸⁶ Un autre événement central pour le développement postérieur du nationalisme arabe dans la région est bien sûr la déclaration de Balfour de 1917 relative à l'établissement en Palestine d'un « foyer national juif ».

⁸⁷ Le chérif utilise aussi le soutien ottoman pour consolider son pouvoir dans le Hedjaz et pour le protéger des appétits des dynasties voisines.

⁸⁸ Comme l'explique Kayali, « le Sharif prenait de grandes libertés dans le domaine des relations avec les tribus qui lui était reconnu, pour suivre son propre programme [...] et une des tactiques de Hussein pour maintenir une large autorité locale et pour empêcher Istanbul d'augmenter son contrôle direct dans le Hedjaz, au détriment de sa propre autorité, était d'encourager les dissensions au sein des tribus dans la région de Médine » (Kayali, 1997 : 168).

Dès 1914, le chérif, conscient de la précarité de son pouvoir et animé par d'autres appétits territoriaux, prépare une alliance avec les Britanniques⁸⁹. Celle-ci sera conclue en 1915. Deux de ses fils, Abdullah et Fayçal, négocient avec les chefs des tribus bédouines afin de s'assurer leur soutien et de former les rangs de l'armée. La « Révolte arabe » commence donc en 1916, lorsque le chérif proclame l'indépendance du Hedjaz et attaque les troupes ottomanes. À s'allier aux Britanniques, le chérif gagne un soutien politique et logistique en vue d'établir un État arabe islamique sur les cendres de l'Empire ottoman. De leur côté, les Britanniques utilisent cet engagement d'un mouvement nationaliste arabe pour décrédibiliser l'appel au djihad lancé par le sultan ottoman (bien sûr, le fait de préférer le mouvement du chérif de La Mecque à une autre force politique n'est pas anodin) et pour ouvrir un front au Sud, contraignant les Ottomans à y dépêcher des troupes. Nous connaissons l'issue de ces manœuvres et de ces tractations diplomatiques : les Britanniques avaient signé en parallèle les accords secrets de Sykes-Picot avec la France, qui prévoyaient la division de l'Empire ottoman entre des zones principalement sous contrôle britannique et français. Ils avaient aussi rédigé la déclaration de Balfour qui évoque la création d'un foyer national juif en Palestine. Tout ceci, bien sûr, était incompatible avec les promesses faites au chérif⁹⁰. À la fin de la guerre, les Britanniques revoient leurs promesses à la baisse mais le chérif, de son côté, continue à espérer la création d'un État arabe dont il aurait le contrôle. Cet État ne verra pas le jour, en revanche Fayçal, fils du chérif, sera nommé à la tête du Royaume d'Irak par les Britanniques⁹¹ et son fils Abdullah deviendra roi de Transjordanie⁹².

⁸⁹ Les Britanniques cherchèrent aussi à cette époque le soutien du *vali* de Nedj, de la puissante dynastie Al Saoud. Celui-ci ne s'engagera pas de manière claire dans le conflit, mais profitera surtout des développements postérieurs pour étendre son pouvoir sur le Hedjaz, en chassant la dynastie Hachémite de La Mecque en 1924. Il se proclamera par la suite « roi du Hedjaz », avant de réunir tous les territoires conquis dans un royaume qui prendra le nom d'« Arabie saoudite », du nom de la dynastie à son origine.

⁹⁰ Cela, le chérif le découvrira progressivement, notamment lorsque les bolcheviks rendent publics tous ces accords secrets au lendemain de la Révolution de 1917.

⁹¹ La dynastie Hachémite restera au pouvoir jusqu'au renversement de la monarchie en 1958. Le parti Baas prendra le pouvoir quelques années plus tard avec Saddam Hussein à sa tête.

⁹² Le royaume de Transjordanie est aujourd'hui connu sous le nom de « Royaume Hachémite de Jordanie ». Après que le chérif se soit déclaré « Calife », à la suite de l'abolition du sultanat par la République turque en 1924, il est renversé par la dynastie Al Saoud et quitte le Hedjaz pour finir ses jours en Transjordanie.

La capitulation de l'empire devant les puissances alliées est signée par Ahmet Izzed Pacha le 30 octobre 1918, les trois unionistes Cemal, Enver et Talaat ayant pris la fuite. Le sort des territoires ottomans est désormais entre les mains de la France et de la Grande-Bretagne, l'Empire russe s'étant retiré du conflit après la révolution bolchevique en 1917. Si les accords Sykes-Picot de 1915 ont prévu le découpage de l'empire, au lendemain de l'armistice et jusqu'à la signature du traité de Sèvres, le sort de ces anciens territoires reste flou et continue à faire l'objet de tractations complexes.

B. Le nationalisme kurde dans le contexte post-guerre : la création de la *Kürdistan Taali Jamiyati*, soit « société d'élévation du Kurdistan », revendications territoriales et mouvements armés

1. La création de la *Kürdistan Taali Jamiyati*, soit « société d'élévation du Kurdistan »

La fin de la guerre va pousser les élites kurdes à former une nouvelle société qui prendra le nom de *Kurdistan Taali Jamiyati*, soit « société d'élévation du Kurdistan » (ci-après KTJ), dont l'acte de naissance officiel est daté d'un mois et demi après la signature de l'armistice de Moudros. Hakan Özoğlu, à partir des mémoires de Kadri Cemil (Zinar Silopi), fournit une liste du bureau de la Société⁹³.

Président : Sayyid Abdulkadir de Semdinan
Vice-présidents : Emin Ali Bedirxhani et Fuad Pasha
Secrétaire général : Hamdi Pasa
Trésorier : Sayyid Abdullah de Semdinan (fils de Sayyid Abdulkadir, président)
Membres fondateurs : Halil Bey, Mehmet Ali Bedirxhani, Mehmet Emin Ali Efendi, Seyh Sefik, Sukru Babanzade, Fuat Babanzade, Fetullah Efendi, Dr Sukru Mehmet Sekban

Nous retrouvons ainsi Sayyid Abdulkadir et Emin Ali Bedirxhani, les fondateurs de la première Société kurde évoquée plus tôt. Certains membres sont originaires des parties supposées passer officiellement sous mandat britannique (notamment Fuad Pasha, originaire de Suleymaniye). Les mémoires rédigés à cette

⁹³ Zinar Silopi, 1991 : 56-57, cité par Özoğlu, 2010 : 81. Pour des informations biographiques concernant Kadri Cemil, voir Özoğlu (2010 : 106-108).

époque par différents notables kurdes confirment la surreprésentation des grandes familles aristocrates parmi les membres fondateurs et les activistes du groupe : les Bedirxhani, les Semdinan, les Cemilpasazade et les Baban (Özoğlu, 2004 : 82). Outre les notables kurdes, elle rassemble des individus issus des classes moyennes ainsi que des représentants du milieu tribal (Van Bruinessen, 1992 : 278). L'intégration des classes moyennes urbanisées et des leaders tribaux, même s'ils restent largement minoritaires, marque un changement dans la constitution socio-politique de cette nouvelle organisation kurde. Ses membres sont kurdophones et zazaphones, mais la plupart des publications seront rédigées en kurmandji, dialecte dominant. La société se dote de branches locales à Diyarbakır et dans d'autres grandes villes du Kurdistan. Autre membre important de la Société, Nuri Dersimi, originaire de la région de Dersim et éduqué dans une prestigieuse école d'Istanbul, est alors proche du mouvement national kurde. Il deviendra plus tard la figure centrale d'un mouvement de renouveau islamiste sur lequel nous reviendrons.

La KTJ postule clairement l'existence d'une « nation kurde » avec des « droits nationaux », ce qui constitue une rupture discursive radicale avec les propos de l'organisation kurde précédente. Les statuts de la société sont déposés tout à fait officiellement, signe que le lien avec l'empire n'est pas rompu. Par ailleurs, les membres de la Société qui occupent des postes de fonctionnaires continuent d'être payés, ce qui dans les faits les rattache à l'État central. Ce lien est également incarné dans toute sa force en la personne de Sayyid Abdulkadir (fils du cheikh Ubeydullah, membre de la grande famille Semdinan), qui est à la fois président de la KTJ et membre d'un sous-comité au Sénat. Dans un premier temps, les revendications politiques du groupe ne sont pas claires : l'objectif est-il la création d'un État indépendant, ou bien la concession d'une autonomie au sein de ce qui reste de l'empire ?

Dans le journal publié par la Société, baptisé *Jîn*, on trouve de nombreuses références aux principes édictés par le Président américain démocrate Thomas Woodrow Wilson en 1914, en faveur du droit des peuples à l'autodétermination. Le douzième point de cette déclaration de Wilson stipule :

« Les parties turques de l'actuel Empire ottoman devraient avoir la garantie d'une souveraineté sûre, mais les autres nationalités qui sont maintenant sous l'autorité turque devraient se voir garantir de manière incontestable la sécurité de leur existence et l'entière responsabilité d'un développement autonome » (Les principes de Wilson, Broquet et Lanneau, 2008 : 48).

Bien que ce discours n'ait aucune valeur juridique, il sera utilisé à de très nombreuses reprises par les mouvements nationaux qui réclament l'attribution d'un territoire. C'est le cas des nationalistes kurdes au lendemain de la guerre. Dans *Jîn*, on peut lire :

« Le but de la "société pour l'élévation du Kurdistan" est de protéger l'intérêt national des Kurdes. Nous intégrons dans notre programme les principes de Wilson, approuvés par le monde entier et reconnus par le gouvernement ottoman, qui garantissent le respect de nos droits nationaux. Car si ces droits nationaux ne sont pas obtenus, les Kurdes pourraient demeurer opprimés, déchus de leurs droits et resteraient, peut-être pour des siècles à venir, captifs » (*Jîn*, 21, 18 juin 1919 : 2-7).

Les rédacteurs de *Jîn* expliquent clairement que, pour avoir droit de cité au concert des nations, il faut adopter les vues et les manières de travailler « modernes ».

« Notre opinion est qu'il n'est possible de préparer la place qui revient aux Kurdes dans le Commonwealth qu'à moins d'adopter une manière de travailler qui soit compatible avec les perspectives modernes » (*Jîn*, Mehmet Emîn Bozarslan, 1985-7).

Le passage suivant établit clairement la relation entre la spécificité culturelle kurde et la revendication politique.

« Le peuple kurde a préservé son existence jusqu'à ce siècle, et en ce siècle, devant nos yeux, il existe clairement avec sa langue, ses traits caractéristiques, ses traditions, [...] distinctes des autres, il est donc impératif d'admettre qu'il existe une nation kurde et donc il est de leur droit [des Kurdes] d'obtenir les mêmes droits que les communautés voisines » (*Jîn*, 21, 18 juin 1919 : 2-7).

Les publications du journal *Jîn* se destinent donc à préparer l'intégration de la nation kurde dans le Commonwealth, par des méthodes « modernes ». Le besoin d'établir une définition claire de la nation kurde est urgent, dans la mesure où le champ politique local se trouve totalement bouleversé par la modification de l'équilibre des pouvoirs dans la région : les Européens dessinent de nouvelles frontières et l'empire est de plus en plus nationaliste. La guerre a provoqué un afflux non négligeable de populations musulmanes depuis les différentes provinces de l'empire vers l'Anatolie, avec pour résultat d'accroître considérablement la diversité ethnique de cette région. En 1878, lors de l'arrivée des *muhâdjir* après les pertes territoriales essuyés par l'empire, une commission spéciale du nom de Muhâdjirun Komisyonu, soit commission des immigrés, est mise en place pour gérer le flux migratoire et accompagner la réinstallation de ces groupes (Georgeon, 1989 : 545) en Anatolie. Cette commission est toujours active à la fin de la Grande Guerre et, dans les rapports qu'elle produit, la nouvelle diversité ethnique est absolument niée : pour ce qui la concerne, il n'existe que des « Turcs » (et non plus des Ottomans). À la même époque, les universités d'Istanbul dénie, dans diverses publications et revues, l'existence de groupes ethniques distincts. Parmi les intellectuels engagés dans ce « sursaut » du nationalisme turc, on trouve Naci İsmail (Pelister), qui publie parfois sous l'étrange nom de plume germanisé de « Dr Friç », probablement destiné à augmenter la crédibilité de ses propos. Dans ses différents ouvrages, il nie féroce l'existence des Kurdes⁹⁴. La publication de ces textes ne passe pas inaperçue des nationalistes kurdes qui utilisent *Jîn* pour promouvoir leurs arguments en défense de l'existence du peuple kurde (nous verrons plus loin comment la légende de Kawa le forgeron sera convoquée comme pièce à conviction). La nécessité, pressante, de définir explicitement « la nation kurde », vis-à-vis de l'empire mais aussi vis-à-vis des puissances européennes, transparait très bien dans les colonnes du journal *Jîn*. Pourtant, pour des raisons que nous allons maintenant évoquer, les nationalistes kurdes ne parviendront ni à obtenir une autonomie au sein de la nouvelle Turquie, ni à créer un État indépendant.

⁹⁴ Ces textes sont utilisés comme pièces à conviction par la justice turque – lors par exemple de la condamnation du sociologue İsmail Besikçi –, car ils fournissent une caution historique au fait que les Kurdes n'ont jamais existé.

2. Revendications territoriales et stratégies politiques de la

Kürdistan Taali Jamiyati

Nous savons que la KTJ a envoyé en 1919 un délégué à la Conférence de la Paix qui s'ouvrait à Paris, où le sort de l'empire devait être discuté. Son choix s'est porté sur Mehmet Şerif Pasha, cofondateur de la précédente société kurde, et alors en poste à Paris⁹⁵. Mehmet Şerif Pasha y présente un document intitulé « Mémoire sur les revendications du peuple kurde », assorti d'une carte du Kurdistan qui n'inclut pas la province de Van, intégrée à l'État arménien. Il est assez difficile de comprendre l'origine de cette carte, mais on affirme souvent qu'elle résulte de négociations avec le représentant de la délégation arménienne, Boghus Nubar Pasha⁹⁶. Deux autres délégations devaient également se rendre à Paris et se joindre à Mehmet Şerif Pasha, mais n'ont finalement pu faire le déplacement : la première devait représenter le « comité pour l'indépendance du Kurdistan » créé par Sureya Bedir Khan au Caire, et l'autre était missionnée par le Cheikh Mahmoud Barzanji, personnage influent dans le Sud du Kurdistan et qui deviendra un homme fort des Anglais dans la région. Quelques jours avant que Mehmet Şerif Pasha ne présente sa carte du Kurdistan à la Conférence de Paix à Paris, Emin Ali Bedir Khan, accompagné de Sayyid Abdulkadir et de Nuri Dersimi, en proposait une autre aux Britanniques installés à Istanbul, cette autre carte incluant la région de Van et un accès à la mer Méditerranée. Aussitôt qu'il a

⁹⁵ Rappelons sommairement quelques éléments biographiques. Fils d'un haut fonctionnaire ottoman ayant exercé un temps les fonctions de ministre des Affaires étrangères, Mehmet Şerif Pasha étudie d'abord à la prestigieuse *Mekteb-i Sultani* puis à Saint-Cyr, en France. Il intègre ensuite le Sénat ottoman et exerce la fonction d'ambassadeur dans différentes capitales européennes (Özoğlu, 2004 : 111). Un temps proche du CUP, il s'en distancie pour intégrer l'opposition, ce qui lui vaudra une condamnation à mort. Certaines sources indiquent qu'il propose sa collaboration aux Britanniques au cours de la Grande Guerre, proposition déclinée (Van Bruinessen, 1992 : 276). Sa condamnation étant finalement annulée à la fin de la Première Guerre mondiale, il réintègre l'administration ottomane. Il espère un temps obtenir le poste de ministre des Affaires étrangères dans le gouvernement de Tevfik Pasha à la fin de la guerre, mais il n'en sera rien. Pour Özoğlu, sa déception explique probablement son rapprochement avec la KTJ (*ibid.*).

⁹⁶ Le « Mémoire sur les revendications du peuple kurde », remis à la Conférence de la Paix le 22 mars 1919, regorge de critiques des revendications arméniennes sur les territoires définis comme kurdes. Très peu de passages se concentrent sur la définition historique ou ethnographique de la nation kurde. Selon Özcan Yilmaz, si Mehmet Şerif Pasha a choisi de signer cet accord avec le leader arménien, c'est parce qu'il a compris que la délégation arménienne bénéficiait « d'une opinion favorable à sa cause » (Yilmaz, 2013 : 53). L'accord en question est rapporté par Chris Kutschera : « En ce qui concerne l'attribution des territoires contestés et la délimitation des frontières des deux futurs États, nous déclarons formellement nous en remettre entièrement aux décisions de la Conférence de la Paix » (Kutschera, 1979 : 130, cité par Yilmaz, 2013 : 54).

connaissance de la carte proposée par Mehmet Şerif Pasha, Bedir Khan envoie une lettre au président de la Conférence de Paix, dans laquelle il explique son mécontentement et fournit un exemplaire de sa propre version des frontières du Kurdistan (Özoğlu, 2004 : 39). Cette lettre est loin d'être l'unique protestation adressée au président, que l'on dit noyé sous les télégrammes venant de chefs de tribus kurdes qui protestent contre la carte présentée à la Conférence. Tout ceci, bien sûr, décrédibilise complètement Mehmet Şerif Pasha, qui renonce bientôt à présider la délégation kurde (*ibid.* : 112). Il informe le sultan de sa démission dans un télégramme, où il lui réaffirme également sa loyauté (*ibid.*). Après cet épisode, Sayyid Abdulkadir, président de la KTJ, envoie lui aussi un message à la Conférence de Paris dans lequel on peut lire :

« Dès lors que les Kurdes ne sont pas représentés à la conférence, les décisions qui seront prises par la conférence seront considérées par les Kurdes comme nulles et non avenues » (Kutschera, 1979 : 179, cité par Yilmaz, 2013 : 55).

Selon Chris Kutschera, l'accord arméno-kurde a mis en évidence une scission profonde au sein de la KTJ, en obligeant les leaders kurdes à se prononcer sur leurs objectifs ultimes (Kutschera, 1979 : 30, cité par Yilmaz, 2013 : 54). Il rapporte deux discours du président et du vice-président qui font apparaître que la rupture est plus que consommée.

Emin Ali Bedir Khan, vice-président de la KTJ, déclare ainsi :

« Nous sommes tous pour la reconnaissance du sultan comme calife. Mais les uns, et c'est le courant le plus fort, veulent, du point de vue politique, une séparation complète d'avec la Turquie. Les autres, plus opportunistes, et craignant un abandon de l'Europe et un mouvement de retour des Turcs contre nous, se contentent pour le moment d'une autonomie dans le cadre de la Turquie. Mais ces derniers constituent une minorité [...] Puisque tout le monde [les alliés et les Ottomans] se déclare pour les principes de M. Wilson, pourquoi ne les appliquerait-on pas aussi au Kurdistan ? Notre attitude mécontente le gouvernement central et surtout les forces nationales ? Qu'y pouvons-nous ? » (Déclaration d'Emin Ali Bedir Khan dans le journal *Bosphore*, citée par Kutschera, 1979 : 30).

De son côté, Sayyid Abdulkadir, président de la KTJ et toujours haut fonctionnaire dans l'administration ottomane, déclare :

« Il est absolument faux que les Kurdes veulent se séparer de la Turquie. Moi-même, je ne suis pas partisan des idées séparatistes. Est-il possible que l'on puisse avoir un avis différent à ce sujet ? Seule l'union des musulmans peut assurer leur progrès et leur relèvement. Les Kurdes, en particulier, ont un grand respect envers le Califat. Tout en y demeurant très attaché, je suis de ceux qui demandent l'autonomie du Kurdistan. Je ne suis pas seul à formuler cette revendication. Le Comité pour le relèvement des Kurdes [*Kurdistan Teali Cemiyeti*] le désire aussi » (Déclaration de Sayyid Abdulkadir dans le journal *Tasviri-Ekfar*, citée par Kutschera, 1979 : 30).

Dans une autre interview accordée au journal *Ikdam*, parue le 27 février 1920, il explique :

« Aujourd'hui les Kurdes habitent dans cinq ou six provinces [vilayet]. Nous voulons que le gouvernement [turc] donne l'autonomie à ces provinces. Laissez-nous élire notre propre administrateur, et les Turcs pourront prendre part dans l'administration autonome » (Cité par Özoğlu, 2004 : 93).

Selon Özoğlu, Sayyid Abdulkadir aurait accordé des entretiens aux journaux pour clarifier sa position, incité notamment par d'autres sénateurs. Il est facile d'imaginer que, quels qu'aient été les projets de Sayyid Abdulkadir (il est un temps proche des Britanniques, nous allons le voir) et face à l'extrême incertitude que recèle l'avenir, l'homme préfère garder toutes les cartes en main et ne pas s'attirer inutilement les foudres des hommes qui pilotent l'empire. En tant que haut fonctionnaire ottoman, et si finalement l'empire venait à accepter l'idée d'un Kurdistan autonome, il a de fortes chances d'y obtenir un poste prestigieux. Nous savons par ailleurs que Sayyid Abdulkadir et d'autres membres de la KTJ ont été reçus le 10 juillet 1919, notamment par le ministre de la Marine en poste et l'ancien ministre de la Guerre ottoman (Özoğlu, 2004 : 83). Le fait que la KTJ n'ait pas été dissoute par le pouvoir tend à suggérer que, de la même manière, les officiels ottomans préférèrent ne pas aller trop vite en besogne.

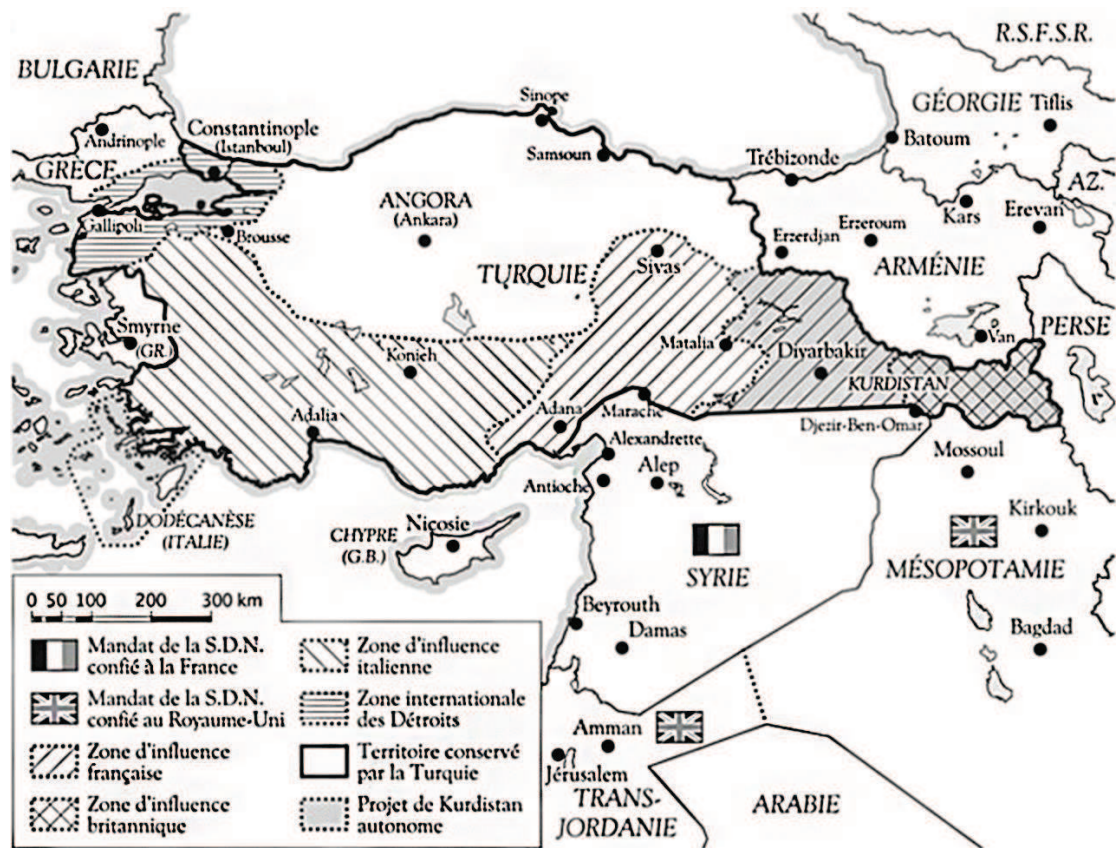
Quoiqu'il en soit, les déclarations de Sayyid Abdulkadir citées précédemment mèneront à la scission de la KTJ : elles indignent la famille Bedir Khan qui penche plus pour une indépendance complète vis-à-vis de l'empire. Emin Ali Bedir Khan révoque Sayyid Abdulkadir de la présidence de la KTJ et le bannit du groupe. En riposte, Abdulkadir dissout la Société et convoque de nouvelles élections qu'il remporte haut la main (Özoğlu, 2004 : 93), notamment grâce au soutien que lui témoignent les couches populaires kurdes d'Istanbul, soutien fondé en grande partie sur son statut religieux⁹⁷.

Cette scission intervient à un moment clef pour l'avenir politique de la région, et explique que les Britanniques fassent un pas en arrière dans leur soutien à la création d'un Kurdistan autonome, alors que selon certains éléments, ils considéraient l'idée d'une zone autonome kurde où Sayyid Abdulkadir comme la famille Bedir Khan auraient un rôle à jouer (*ibid.* : 92). Pour Özoğlu, l'animosité entre les deux parties s'explique aussi par des antagonismes hérités de leur sociabilité traditionnelle : en effet, il faut se rappeler que le père de Sayyid Abdulkadir, le Cheikh Ubeydullah, avait réussi à étendre sa zone d'influence sur des territoires anciennement contrôlés par le père d'Emin Ali Bedir Khan, mais aussi par la famille des Babans, également représentée dans la KTJ (*ibid.* : 84).

Malgré l'incohérence des revendications territoriales formulées par les nationalistes kurdes, le traité de Sèvres du 10 août 1920 prévoit une zone « autonome », sur laquelle la France et la Grande-Bretagne garderaient tout de même un certain pouvoir. Sur la carte ci-dessous, on observe clairement les frontières d'un Kurdistan limitrophe avec l'État arménien également prévu par le traité de Sèvres⁹⁸.

⁹⁷ Rappelons que Sayyid Abdulkadir est éduqué en partie dans les villes saintes du Hedjaz où son père, le cheikh Ubeydullah, est en exil. Cette famille influente dans l'ordre naqshbandi rattache sa généalogie au prophète Mahomet et Sayyid Abdulkadir a lui-même suivi un enseignement religieux et acquis le prestigieux titre de cheikh. Cela, ajouté au fait qu'il occupe une position prestigieuse dans l'administration ottomane, explique sa popularité (Özoğlu, 2004 : 91).

⁹⁸ La Troisième section du « Traité de paix entre les Puissances alliées et associées et la Turquie » signé à Sèvres le 10 août 1920, intitulée « Kurdistan », comporte les trois articles suivants : « Article 62. Une Commission siégeant à Constantinople, et composée de trois membres respectivement nommés par les Gouvernements britannique, français et italien, préparera, dans les six mois à dater de la mise en vigueur du présent Traité, l'autonomie locale pour les régions où domine l'élément kurde, situées à l'Est de l'Euphrate, au Sud de la frontière méridionale de l'Arménie, telle qu'elle pourra être déterminée ultérieurement, et au Nord de la frontière de la Turquie avec la Syrie et la Mésopotamie, conformément à la description donnée à l'article 27, II-2° et 3°. À défaut d'accord unanime sur cette question, celle-ci sera référée par les membres de la Commission à leurs Gouvernements respectifs. Ce



Carte : La Turquie selon le traité de Sèvres – 10 août 1920. © Pierre Gay

Mais ce traité est déjà dépassé : alors que le traité de Sèvres est signé par Damat Ferid Pasha en août 1920, d'anciens unionistes soutiennent un certain Mustafa Kemal et sont déjà sur le front, menant leur « guerre d'indépendance » pour mettre fin

plan devra comporter des garanties complètes pour la protection des Assyro-Chaldéens et autres minorités ethniques ou religieuses dans l'intérieur de ces régions et, dans ce but, une commission comprenant des représentants britanniques, français, italiens, persans et kurdes visitera les lieux pour examiner et décider quelles rectifications, s'il y a lieu, devraient être faites à la frontière de la Turquie là où, en vertu des dispositions du présent Traité, cette frontière coïncide avec celle de la Perse. Article 63. Le Gouvernement ottoman s'engage, dès à présent, à accepter et à exécuter les décisions de l'une et l'autre commissions prévues à l'article 62, dans les trois mois de la notification qui lui en sera faite. Article 64. Si, dans le délai d'un an à dater de la mise en vigueur du présent Traité, la population kurde, dans les régions visées à l'article 62, s'adresse au Conseil de la Société des Nations en démontrant qu'une majorité de la population dans ces régions désire être indépendante de la Turquie et si le Conseil estime alors que cette population est capable de cette indépendance et s'il décide de la lui accorder, la Turquie s'engage, dès à présent, à se conformer à cette recommandation et à renoncer à tous droits et titres sur ces régions. Les détails de cette renonciation seront l'objet d'une convention spéciale entre les principales Puissances alliées et la Turquie. Si ladite renonciation a lieu et lorsqu'elle aura lieu, aucune objection ne sera élevée par les Principales Puissances alliées à l'encontre de l'adhésion volontaire à cet État kurde indépendant des Kurdes habitant la partie du Kurdistan comprise jusqu'à présent dans le Vilayet de Mossoul. »

à l'occupation britannique et française en Anatolie, mais aussi grecque et italienne sur la côte Ouest.

3. L'échec du nationalisme kurde face à la « guerre d'Indépendance » menée par Mustafa Kemal : réflexions sur des formes hétérogènes et concurrentes d'identification collective

Le débarquement des troupes grecques sur la côte égéenne de la Turquie en mai 1919 a provoqué un vent de panique. Mustafa Kemal⁹⁹ est envoyé par le gouvernement ottoman de transition de Damat Ferid Pasha¹⁰⁰ pour sonder la situation en Anatolie, sur laquelle le centre n'a plus vraiment de contrôle (Bozarslan, 2013 : 297). Travaillant secrètement avec les unionistes, il parvient à rallier ce qui reste de l'armée ottomane autour de notables locaux et de l'ancienne bureaucratie pour former un mouvement de résistance¹⁰¹ (*ibid.*). Aux congrès de Sivas et d'Erzurum, auxquels sont invités de nombreux chefs de tribus du Sud-Est de l'Anatolie et des notables anciennement proches du CUP, Mustafa Kemal déclare vouloir libérer l'Anatolie des « gavours » (chrétiens) et propose de futurs postes dans l'administration à ceux qui l'aideront dans la guerre d'indépendance. Pour se rallier ceux qui sont déjà sensibles à cet argument, il avance que le nouvel État serait turc et kurde, les deux peuples étant réunis sous la bannière de l'islam. De leur côté, des membres de la famille Bedir Khan coopèrent avec les Britanniques : à ce moment précis, deux fils d'Emin Ali Bedir Khan, Djeladet

⁹⁹ Mustafa Kemal est originaire de Salonique. Après des études dans une école militaire, il rejoint les forces armées ottomanes et devient militant Jeune-Turc. À la fin de la Première Guerre mondiale, il nourrit des ambitions supérieures et convoite le poste de ministre de la Guerre (Bozarslan, 2013 : 297). Pour arriver à ses fins, il reste proche des cercles de pouvoir après la signature de l'armistice, et sera finalement choisi par le gouvernement pour établir un état des lieux militaire de l'Anatolie.

¹⁰⁰ Hamit Bozarslan rappelle les dirigeants successifs de l'Empire ottoman défait : « Les trois dirigeants unionistes Cemal, Enver et Talaat, ainsi que d'autres responsables du parti, fuient Istanbul à la fin d'octobre 1918 [...] Un nouveau gouvernement, dirigé par Ahmet Izzed Pacha [...] signe le 30 octobre 1918 l'armistice de Moudros, qui prévoit la capitulation totale de l'empire. Précaire, il tombe juste après l'avoir signé, suivi des cabinets d'Ahmet Tevfik Pacha (11 novembre 1918-mars 1919), puis de Damad Ferid Pacha (4 mars-30 septembre 1919). Ce dernier organise des élections en décembre 1919, remportées par son parti, l'Entente libérale, interdit sous le régime unioniste » (Bozarslan, 2013 : 295-296).

¹⁰¹ Ceci a probablement été favorisé par la continuité perçue entre ce mouvement et le pouvoir unioniste. Un général ottoman, Mahmoud Sevket, affirmait ainsi : « Dans 163 sous-préfectures sur 197 se trouvant dans les zones non occupées, on a simplement remplacé le panneau du comité Union et Progrès par un autre panneau, celui des comités de Défense des droits de l'Anatolie et de la Roumélie, noyaux durs initiaux de la Résistance (ARMHC) » (Bozarslan, 2013 : 305).

et Kamuran, sont en mission avec le major britannique Noel (Mc Dowall, 2004 : 128) afin de prendre le pouls du vilayet de Diyarbakır, et ce en vue d'un possible rattachement de certaines zones au vilayet de Mossoul, alors sous domination britannique¹⁰². Mais ils arrivent bien souvent en terrain conquis : le succès de Mustafa Kemal dans la région signera finalement le terme de la « mission Noel¹⁰³ », les Britanniques étant frileux à l'idée d'entrer en conflit ouvert avec les nationalistes turcs (Tejel Gorgas, 2006, note 8). Les succès de Kemal et son refus du traité de Sèvres lui permettent d'établir une nouvelle Assemblée à Ankara, officiellement mise en place le 23 avril 1920. L'empire a donc désormais deux structures décisionnaires concurrentes.

Certaines élites locales de la région de l'Est choisissent de se joindre à l'effort de guerre de Mustafa Kemal, d'autres préfèrent rester à l'écart de toute participation, et d'autres encore profitent de la déstructuration du pouvoir ottoman pour organiser des soulèvements militaires et prendre le contrôle de portions de territoire. Ces soulèvements armés, décrits comme des « révoltes », ont été analysés par de nombreux auteurs (Bozarslan, 1988 ; Olson, 1989 ; Van Bruinessen, 1992 ; Özoğlu, 2004 ; Gorgas, 2009) comme lieux d'observation privilégiés des différentes dynamiques nationalistes, religieuses et tribales de l'Est de la Turquie au début du XX^e siècle. S'ils sont intégrés dans l'historiographie kurde en tant que « révoltes nationales », les chercheurs cités précédemment en proposent une analyse plus nuancée : des organisations nationalistes sont certes impliquées dans ces soulèvements armés, mais les lignes de mobilisation et de démobilisation suivent des logiques tribales et religieuses. Or, nous allons le voir, ces lignes de mobilisation sont l'occasion d'observer des processus concurrents de définition des frontières ethniques.

¹⁰² Les trois provinces de Mossoul, Bagdad et Basra constituaient les extrémités Sud-Est de l'Empire ottoman. Selon les accords secrets de Sykes-Picot, le vilayet de Mossoul ne devait d'abord pas tomber sous contrôle britannique, mais être administré par les Français. En 1918, les états-majors britanniques poussent leurs troupes vers la région, juste avant la déclaration d'armistice, dans le but d'inclure cette région fertile dans leur territoire d'influence (Mc Dowall, 2004 : 118).

¹⁰³ Au sujet de la « mission Noel », Jordi Tejel Gorgas écrit : « La mission du major Noel aurait reçu l'accord du gouvernement ottoman afin de boycotter les activités kémalistes. Le plan aurait été pensé par E. M. Noel et Sir Arnold Wilson depuis Bagdad, le but étant de sonder les possibilités de mobiliser les Kurdes contre Mustafa Kemal. Or, finalement, le Haut Commissaire britannique au Caire décida d'avorter la mission, préférant éviter toute confrontation directe des Britanniques avec les nationalistes turcs » (Tejel Gorgas, 2006, note 8).

En 1919, un soulèvement armé commence à Koçgiri, dans la région de Dersim (voir carte). Comme le rappelle Élise Massicard, le soulèvement armé débute dans un contexte où le pouvoir est toujours clairement détenu par les instances d'Istanbul, mais il sera géré de manière de plus en plus évidente par les autorités en place à Ankara (Massicard, 2009 : 1). Le contexte politique est donc très particulier. Plusieurs acteurs prennent part à l'organisation de la mobilisation armée. Deux membres de la KTJ sont dans la région, où ils semblent avoir été envoyés par Sayyid Abdulkadir pour distribuer des exemplaires de *Jîn* et promouvoir les idées de la société (Yilmaz, 2013 : 55). Un de ces hommes est Baytar Nuri, plus tard connu sous le nom de Nuri Dersimi (Massicard, 2009 : 4). Originaire de la région de Dersim, il étudie dans une école prestigieuse d'Istanbul¹⁰⁴ pour devenir vétérinaire, et noue lors de ce séjour dans la capitale des contacts avec la KTJ. Il arrive au Kurdistan en juin 1919 (Yilmaz, 2013 : 55, s'appuyant sur les mémoires de Cemil Pasha, 1991 : 61). Un autre homme l'accompagne : Haydar Ney, également étudiant à Istanbul, fils d'un important chef de tribu dans la région de Koçgiri. Mustafa Pacha, chef des tribus de Koçgiri, est proche de l'ancien sultan duquel il a reçu son titre de noblesse. Alisan Bey, frère de Haydar et gouverneur de la région d'Umraye, participe également aux préparatifs (Yilmaz, 2013 : 67). Nous avons donc plusieurs acteurs différents : des nationalistes kurdes, un chef de tribu disposant d'un pouvoir très étendu dans la région, et un gouverneur en poste dans l'administration ottomane. L'objectif avoué des opérations est la création d'un Kurdistan autonome qui comprendrait les régions de Diyarbakır, Van, Bitlis, Elazığ et Dersim-Koçgiri (Dersimi, 1997 [1952] : 139, cité par Massicard, 2009 : 5). Nuri Dersimi livre un élément dans ses mémoires : si les deux nationalistes sont dans un premier temps en contact avec la KTJ, ils ont rompu toute communication avec Istanbul à l'heure où se déclenche le soulèvement, ce qui rend difficile de caractériser le mouvement comme un projet piloté par la KTJ.

Voyons maintenant les dynamiques de mobilisation. Les populations qui s'engagent dans le soulèvement armé viennent des tribus inféodées à Mustafa Pacha,

¹⁰⁴ Dans ses mémoires, Nuri Dersimi raconte une anecdote qui montre bien son positionnement nationaliste : « [le positionnement nationaliste turc que le CUP a adopté après les Balkans] a affecté la jeunesse kurde [à Istanbul]. Même ceux qui n'étaient pas intéressés par la cause kurde se sont agités et ont vu les Turcs comme leurs ennemis (*Düşman*) [...] Quand nous allions à l'école, nous voyions des slogans turcs écrits en grandes lettres sur les tableaux noirs : "Heureux celui qui se dit Turc" et "Longue vie aux Turcs". En réponse, nous écrivions sur les tableaux "Longue vie aux Kurdes et au Kurdistan" et "heureux celui qui se dit Kurde !" » (Dersimi, 1997 : 31, cité par Özoğlu, 2004 : 80).

qui ne sont pas de confession sunnite mais kizilbas (alévie). Ceci explique que les tribus de confession sunnite qualifient ce soulèvement de « révolte alévie » et soutiennent majoritairement les forces de Mustafa Kemal. Kemal décrète la loi martiale au printemps 1921 et reçoit des troupes de renfort. En parallèle, il négocie avec certains chefs de tribus insurgés en leur offrant des postes dans l'administration. Le mouvement pliera devant le pouvoir de persuasion et les armées de Kemal, non sans avoir hissé le drapeau kurde sur les places centrales des villes qu'il a pu, un instant, occuper. Si la participation de membres de la KTJ dans ce soulèvement nous conduit à considérer son caractère nationaliste, on voit bien que les divisions religieuses et les intérêts personnels des chefs de tribus ont primé un quelconque « intérêt national ». Il est également important de rappeler que le véritable rôle de pivot de la mobilisation est tenu par Mustafa Pacha, anobli par le sultan... Sultan alors malmené par Mustafa Kemal. C'est donc probablement pour protéger son prestige personnel et familial que le chef mobilise les tribus qui lui sont inféodées. Il faut encore rappeler que ce soulèvement aurait pu avoir une autre issue si la KTJ n'avait pas succombé au poids des tensions entre les grandes familles de notables qui la composent, tensions nées de leurs prises de position politiques antagonistes (autonomie vs. sécession complète du Kurdistan) mais aussi fruits de concurrences traditionnelles.

Après la répression brutale de cette révolte¹⁰⁵ et d'autres mouvements de contestation, Mustafa Kemal parvient à établir son autorité sur l'ensemble de l'Anatolie. Le 19 octobre 1922, les forces alliées évacuent Istanbul et les Dardanelles sans affrontements. Une frégate britannique emporte avec elle le sultan. Le traité de Lausanne, signé le 23 juillet dans la ville du même nom, entérine les nouvelles frontières de la Turquie : le tracé d'un Kurdistan autonome a été gommé des cartes du nouveau Moyen-Orient. La seule région autonome kurde est celle du Kurdistan irakien, placé sous l'autorité du Cheikh Mahmoud Barjani mais intégré au nouveau royaume d'Irak gouverné par le roi Fayçal, fils du chérif Hussein Ibn Ali de La Mecque¹⁰⁶, et administré dans les faits par les Britanniques.

¹⁰⁵ À ce sujet, voir le cas d'étude très complet d'Élise Massicard (Massicard, 2009).

¹⁰⁶ Le roi Fayçal s'était par ailleurs opposé farouchement aux tractations pour la création d'un État kurde indépendant. Sa position était claire : non pas la création d'un Kurdistan mais l'intégration des Kurdes dans son royaume, notamment parce que cela permettait d'y contrebalancer les effectifs de la population chiite.

Un autre soulèvement, connu sous le nom de « révolte de Cheikh Saïd¹⁰⁷ », a lieu après la création de la République turque. En 1923, une organisation kurde clandestine nommée « comité Azadi » (Liberté en kurde) est fondée à Erzurum, au Kurdistan (Azadi est la première organisation nationaliste fondée en dehors des grandes villes de l'Ouest). À sa tête, Khalid Bey, fils d'un agha de la tribu Jibrān, formé dans les écoles Hamidiye (milice tribale que nous avons évoquée dans la première partie de cette thèse). Il est secondé par Yusuf Ziya Beg, descendant de l'émir de Bitlis et député à la nouvelle Assemblée nationale turque. Azadi compte dans ses rangs des notables kurdes et des militaires expérimentés en poste dans l'armée turque. Un certain Cheikh Saïd, membre de la confrérie naqshbandi lié à Khalid Bey, se présente au premier congrès de l'organisation clandestine. Il est important de s'attarder sur ses motivations. J'ai souligné dans la première partie de cette thèse que le pouvoir des cheikhs s'était trouvé renforcé par la vacance laissée par le démantèlement des émirats, en donnant l'exemple de Cheikh Ubeydullah qui avait réussi à étendre son influence sur un très grand territoire du Kurdistan. Les confréries, quant à elles, avaient peu à peu affirmé leur autonomie face au clergé classique, jusqu'à assurer la formation de leurs leaders religieux au sein de leur propre système éducatif, et pratiquaient l'inter-mariage. Les cheikhs contrôlaient souvent les sérails, sources importantes de revenus. Grâce au prestige conféré par leur position, les cheikhs recevaient dons et faveurs des populations qu'ils contrôlaient, leur autorité religieuse se doublant ainsi d'un pouvoir économique : beaucoup étaient de grands propriétaires terriens. Or, les réformes de la Turquie moderne remettent profondément en question l'existence même des confréries : la suppression du sultanat et l'abolition du Califat achèvent de rompre les liens ténus qui unissaient les confréries à l'État. La loi sur la laïcité votée en 1924 prévoit une prise en charge exclusive des affaires du culte par l'État. Une autre loi de 1925 portant sur l'éducation nationale interdit l'instruction des enfants dans des établissements non directement encadrés par l'État. In fine, on comprend bien pourquoi Cheikh Saïd se rend au congrès des nationalistes : son pouvoir est dangereusement menacé par les réformes de la nouvelle Turquie. La présence de ce leader religieux influent est une aubaine pour le comité : son pouvoir charismatique et économique permet à Azadi de mobiliser des pans entiers de la population par la simple évocation

¹⁰⁷ Pour une analyse approfondie de la « révolte » de cheikh Saïd, voir les ouvrages de Robert Olson et de Hakan Özoğlu (Olson, 1991 et Özoğlu, 2004).

de son titre de cheikh¹⁰⁸. Les chefs tribaux qui s'étaient rapprochés de Mustafa Kemal pendant la guerre d'indépendance retournent aussi leur veste contre ce général qui n'a visiblement pas tenu sa promesse de créer un État musulman et a aboli le Califat. La révolte commence en février 1925 et laissera tout d'abord perplexes les forces de l'ordre. Le préfet d'Elazig rapporte que ses gendarmes ne voulaient pas tirer sur les insurgés, ceux-ci « ayant accroché des corans à leur baïonnettes » (Van Bruinessen, 2001 : 289). Kemal réinstaure la loi martiale et parvient à obtenir des autorités françaises le droit d'utiliser la ligne de chemin de fer qui reliait Istanbul à la Syrie : 35000 soldats sont dépêchés sur les lieux. Cela sera déterminant dans l'issue du conflit : cheikh Saïd est capturé¹⁰⁹ avec 47 autres insurgés. Accusés d'avoir voulu créer « un Kurdistan indépendant¹¹⁰ », ils sont pendus à Diyarbakır le 25 juin 1925.

Plusieurs tracts ont circulé pendant ce court soulèvement, les « À bas la République, vive le Califat » du cheikh croisant les « Vive le Kurdistan » du comité Azadi. Mais il apparaît très clairement que les populations se sont mobilisées suivant des lignes religieuses et non nationales : c'est l'État « impie » de Mustafa Kemal qui est visé, et non pas l'État dans sa « turcité ». Un autre homme sera condamné à mort pendant cette vague de procès : Sayyid Abdulkadir, ancien président de la KTJ. Il n'a pourtant pas pris part au mouvement, mais Mustafa Kemal profite de la vague répressive pour éliminer celui qui, pendant presque deux décennies, fut un nationaliste kurde et un fonctionnaire ottoman respecté.

À présent que nous avons étudié cette première étape du nationalisme kurde, il est temps de nous pencher sur la construction de son répertoire symbolique au sein de la KTJ, afin d'y retrouver la fête de Newroz sur laquelle nous allons désormais nous concentrer.

¹⁰⁸ Les membres d'Azadi savent que la laïcité de la nouvelle République turque froisse les milieux d'opposition. Aussi le comité et le cheikh contactent-ils le Sultan en exil pour tenter d'obtenir son soutien, mais ils n'obtiennent pas de réponse.

¹⁰⁹ Certaines garnisons continuent de mener des attaques sporadiques. Lorsque l'amnistie est déclarée, certains déposent les armes et d'autres fuient vers le mont Ararat où un autre soulèvement commence à s'organiser.

¹¹⁰ Lors du procès de cheikh Saïd, le juge déclara : « Les causes et les origines de la dernière révolte qui a éclaté dans les provinces orientales de la patrie turque éternelle sont identiques à celles qui ont soulevé [...] la Bosnie et l'Herzégovine [...]. L'idéal et le but qui ont engendré l'insurrection kurde sont les mêmes qui avaient gâté la Syrie et la Palestine. [...] Certains d'entre vous ont été guidés par leur égoïsme, d'autres conseillés par des convoitises politiques étrangères, mais vous êtes tous unis en un même point : vouloir créer un Kurdistan indépendant. Vous allez payer le prix de vos forfaits sur le gibet » (Yilmaz, 2013 : 76).

C. Le début de l'invention de la tradition Newroz

Si les négociations politiques pour la création d'une entité autonome kurde ont échoué, la KTC a tout de même progressé dans son objectif de « définir la nation kurde ». Avant d'aborder le discours qu'elle développe sur le nouvel an Newroz, commençons par introduire quelques réflexions sur ce processus de définition de la nation. Anne-Marie Thiesse explique :

« La nation, à la différence d'un groupement de population défini par la sujétion à un même monarque, est posée comme indépendante de l'histoire dynastique et militaire : elle préexiste et survit à son prince. Ce qui fait la nation, c'est la transmission à travers les âges d'un héritage collectif et inaliénable. La création des identités nationales va consister à inventorier ce patrimoine commun, c'est-à-dire, en fait, à l'inventer » (Thiesse, 2000 : 52).

Cet héritage collectif se subdivise en patrimoine matériel et immatériel, dont l'inventaire doit donc être dressé. Réfléchissant sur l'émergence des nationalismes tardifs, Anne-Marie-Thiesse explique :

« Lorsque s'achève le XIX^e siècle, les éléments principaux de la "check-list" identitaire sont clairement établis et les procédures de constitution énoncées, ce qui fait que les nations nouvellement émergées peuvent rapidement rattraper leur "retard" initial » (Thiesse, 2000 : 59).

Cette liste comporte notamment :

« des ancêtres fondateurs, une histoire établissant la continuité de la nation à travers les vicissitudes de l'histoire, une galerie de héros, une langue, des monuments culturels et historiques, des lieux de mémoire, un paysage typique, un folklore, sans compter quelques identifications pittoresques : costume, gastronomie, animal emblématique » (*ibid.*).

Le projet de définition de la nation kurde commence réellement dans le journal *Jîn* qui, rassemblons-le, rassemble des intellectuels issus de différentes parties du

Kurdistan, qui travaillent à trouver une unité, un héritage collectif pour cette nation kurde¹¹¹.

Nous avons eu l'occasion au fil des pages précédentes d'évoquer la diversité culturelle du Sud-Est turc. Avec le génocide arménien, l'importance numérique des communautés chrétiennes a drastiquement diminué, mais des communautés éparses d'Arméniens et de nestoriens perdurent. Les clivages linguistiques (zaza-kurmandji), mais aussi d'importants clivages religieux (principalement sunnite/chaféite/alévi) se traduisent par des différences notables dans le culte.

C'est sur ces différences, comme nous l'avons vu dans le récit de la « révolte de Koçgiri », que se fondent des processus de définition de la frontière ethnique hétérogènes et concurrents : des tribus sunnites et chaféites kurdes avaient catégorisé cette révolte comme un « soulèvement alévi », un argument souvent suffisant pour interdire un éventuel soutien à la mobilisation. On pourrait dire que les sentiments d'appartenance sont donc, au Kurdistan, attachés à des unités infranationales ou supranationales, en l'occurrence l'appartenance à la communauté musulmane. Le défi à relever, pour la KTJ comme pour le nationalisme kurde contemporain, consiste à produire un discours susceptible de favoriser l'identification à une échelle intermédiaire : la nation kurde. Cette nation doit se définir par ses caractéristiques culturelles et fournir des repères endossables par le plus grand nombre. C'est dans cet effort de constitution du répertoire symbolique du nationalisme kurde qu'il faut situer l'invention de la tradition Newroz. Celle-ci débute dans les colonnes du journal *Jîn* et, pendant tout le XX^e siècle et jusqu'à aujourd'hui, va faire l'objet de nombreux réajustements symboliques que nous détaillerons au long de cette thèse. Elle n'a cependant jamais quitté la « check-list » identitaire du nationalisme kurde.

1. Le discours de la *Kürdistan Taali Jamiyati* sur la tradition

Newroz

Dans le discours actuel du mouvement national kurde de Turquie, Newroz est une fête kurde qui se déroule le 21 mars, équinoxe de printemps, et marque le début

¹¹¹ Rappelons que le journal *Kürdistan*, par exemple, était largement le fruit du travail de la famille Bedir Khan et que par conséquent, l'historiographie que l'on y retrouve est principalement axée sur l'histoire de l'émirat du Botan.

d'une nouvelle année. Newroz est la commémoration de la victoire des Mèdes sur les Assyriens en 612 av. J.-C. La fête est associée au mythe de la victoire du forgeron Kawa sur un despote sanguinaire, Dehak, dont les épaules sont affublées de deux serpents. En signe de victoire, des feux sont allumés sur le sommet des montagnes et à ce signal, tous les habitants du royaume dansent et fêtent leur « libération ». On observe donc une connexion entre le calendrier, le mythe et la libération du peuple. Nous allons maintenant voir que ces différents éléments (nom, date, mythe) ne sont pas interconnectés dans le discours de la KTJ. Penchons-nous désormais sur la place que celui-ci fait à la fête de Newroz.

Dans les colonnes de *Jîn*, on lit qu'une des tâches les plus pressantes est d'identifier « les jours nationaux ».

« Connaître nos jours spéciaux est notre devoir, parce que nous sommes une nation historique. Jusqu'à maintenant, nous avons négligé ce devoir de nous connaître nous-mêmes. Pouvoir identifier nos jours spéciaux et les célébrer au moment opportun est une des manières pour nous de nous connaître ; c'est aussi un retour vers les origines de notre civilisation. Ce que je veux dire, c'est que nous devons déterminer nos jours nationaux et les garder vivants dans notre vie nationale ; les Kurdes qui ne se connaissent pas et qui ne se font pas connaître des autres devraient apprendre qui ils étaient dans le passé et qui ils sont dans le présent. En bref, nous devons nous connaître et nous faire connaître des autres, puisque cet examen et cette définition est ce qui nous mènera à la reconnaissance de notre devoir national et à l'obtention de nos droits. Cette solution est nécessaire pour que nous puissions vivre comme une nation » (*Jîn*, vol. 16 : 6).

Les intellectuels qui collaborent à *Jîn* se lancent donc dans le repérage de ces jours nationaux spécifiquement kurdes.

« Les nations ont différents types de jours spéciaux : nationaux, sociaux, religieux, etc. Les jours nationaux des Kurdes sont le jour où "Kawe" a mis fin à la cruauté de Dehak, le jour où le Prince Saladin est né et est devenu Sultan, etc. Nous connaissons nos jours religieux et en plus au Kurdistan il y avait aussi le "Sersal", nouvel an, le 9^e jour de mars dans le calendrier Rumi (21 mars du calendrier grégorien). Pour tous les Kurdes, ce jour spécial et social est appelé "fête" (*Bayram*) et il est reconnu comme un renouvellement de la vie. Les gens se rendent visite et s'échangent des présents. Ainsi, ce jour a une place spéciale par rapport aux autres » (*ibid.*) (*Jîn*, 14 : 21).

La bataille de Kawa contre Dehak arrive en tête de liste des « jours spéciaux » définis comme « nationaux », mais l'on comprend bien à la lecture du texte qu'elle ne s'est pas déroulée un 21 mars. Cette date apparaît bien, mais sans lien avec Newroz : ici, le 21 mars porte le nom de *Sersal*, qui signifie « nouvel an » en kurde. *Sersal* est défini comme un « festival », marquant « le début d'une nouvelle vie », lors duquel les Kurdes « se rendent visite et échangent des présents ». Comme le précise Mehmet Emîn Bozarslan dans son étude sur le journal *Jîn* les termes de Newroz et *Sersal* sont tous deux utilisés pour désigner la fête qui se déroule le 21 mars (M. E. Bozarslan, 1985 : 135). Ce n'est que plus tard que le nom de Newroz sera définitivement adopté. La question de l'origine de la fête est également abordée dans le journal. Memdur Selim y publie en 1918 les lignes suivantes :

« Connaître et faire vivre nos jours nationaux est notre droit et notre devoir. Pour connaître et profiter de ce devoir et des droits qui viennent de l'histoire, il faut définir ces journées nationales par différents moyens (avec différentes ressources). Voilà un point de recherche pour les historiens et la jeunesse. Est-ce qu'il y a une autre journée nationale et sociale que les journées religieuses connues ? Ces journées, par quelles sources historiques, par quel canal ont-elles cheminé ? Par exemple, notre nouvel an est le même que le Newroz des Iraniens. Est-ce vraiment le cas ? » (*Jîn*, 16 : 7).

Le journal, plutôt que de se contenter de présenter des certitudes, incite à la recherche sur le sujet et invite « les historiens et la jeunesse » à l'explorer. On voit bien ici que le processus est dialectique, c'est en quelque sorte un « work in progress ». À quelle date l'événement de « Kawe [mettant] fin à la cruauté de Dehak » sera-t-il fixé ? Reprenons le premier numéro de *Jîn* :

« Pour les Kurdes, le jour de libération est le 31 août [...] et chaque 31 août est célébré comme jour national de libération à Demavand. Le fait que cette célébration soit appelée “festival kurde” et qu'elle soit glorifiée et honorée seulement par des Kurdes montre irrémédiablement que ce sont les Kurdes qui ont déclaré la guerre pour mettre fin à la cruauté de Dehak » (*ibid.*).

La révolte du forgeron Kawa est donc datée du 31 août et non du 21 mars. En Iran, cela correspond à une fête nommée « Iyd-i Kurd¹¹² » (Aydın, 2005 : 74) – nous reviendrons sur les origines pré-nationales de la fête au chapitre suivant. On constate donc que les éléments aujourd’hui agrégés dans la définition de la fête de nouvel an Newroz ne l’étaient pas en 1919 dans les productions de la société d’élévation du Kurdistan, et que la fête du 21 mars est tantôt appelée Newroz, tantôt Sersal.

La création de la ligue Khoyboun dans les années 1930 va donner une nouvelle impulsion à l’invention de la tradition Newroz.

2. Les apports postérieurs de la ligue Khoyboun

La répression de la révolte de Cheikh Saïd, les politiques de déplacement interne menées par la République turque et, d’une manière générale, la répression exercée par les autorités sur les intellectuels associés au nationalisme kurde a incité de nombreux individus (dont beaucoup de membres du comité Azadi précédemment évoqué) à partir s’installer au Liban et en Syrie, zones sous mandat français depuis la fin de la Première Guerre mondiale. Certains intellectuels y poursuivent leurs activités politiques et créent associations et comités. C’est dans cet effort pour assurer la continuité des idéaux nationalistes depuis l’extérieur que s’inscrit la ligue Khoyboun, terme qui signifie « être soi-même ».

« Le Congrès de fondation du comité réunit, en octobre 1927, des représentants de quatre partis et associations kurdes, dans la ville libanaise de Bihamdun. Parmi les participants au congrès se trouvaient : Djeladet Bedir Khan, Kamuran Bedir Khan, Memdouh Selim, Mustafa Chahine, Fehmi Licî, Cheikh Mehdi (le frère de Cheikh Saïd), Karim Suleymani, Emin Agha des Raman, Hadjo Agha et Khurshid Bey. Après quelques débats, les dirigeants de l’Association pour le relèvement du Kurdistan, le Parti national kurde, le Comité de l’indépendance kurde et le Comité social kurde, décident, le 5 octobre, la fusion en une seule organisation “nationale” : la Ligue Khoyboun » (« La ligue Khoyboun (1927-1944) », *Études kurdes* 7-8, hors-série numéro III, juin 2007)

¹¹² À son sujet, reprenant Morier, Thomas Blois écrit : « D’après Morier, les habitants de Démavend célébraient au début du XIX^e siècle, et sans doute célèbrent-ils encore de nos jours, une fête qu’ils appelaient “aid-è kurdi”, la fête kurde. Elle commémore la victoire de Féridoun sur le tyran Zahhak ou Az-dahak, ce qui signifie “l’homme aux dix vices”. » (Blois, 1965 : 7)

Soulignons que l'on retrouve ici encore des membres de la famille Bedir Khan ainsi que le frère de Cheikh Saïd (qui fut condamné à la pendaison en 1925 pour avoir voulu « créer un Kurdistan indépendant »). La ligue Khoyboun recevra un accueil bienveillant de la part des autorités françaises. Selon Nelida Fuccaro :

« Les activités de Khoyboun dans la Djezireh étaient, dans une large mesure, encouragées par les autorités mandataires françaises qui s'efforçaient de soutenir l'émergence des particularités identitaires dans les régions rurales de la Syrie, dans le but de contrebalancer l'influence croissante des nationalistes arabes dans les principaux centres urbains » (Fuccaro, 1999 : 125, cité par Tachjian Vahé, 2004 : 16).

Celadet Bedir Khan, fils d'Emin Ali Bedir Khan, y joue un rôle central. Après des études de droit à Istanbul, il devient greffier au tribunal d'Andrinople puis rédacteur au service de presse du ministère des Affaires étrangères. Après avoir travaillé en Allemagne pendant la Première Guerre mondiale, il revient au Moyen-Orient où il participe à la fondation la ligue Khoyboun avec son frère Kamuran. La ligue rassemble de nombreux intellectuels et notables, mais aussi des chefs tribaux kurdes qui fuient bien souvent la répression des autorités. Elle a pour particularité sa proximité avec le groupe arménien Tachnak¹¹³. L'objectif de la ligue est défini clairement dans les clauses extraites de son règlement :

« L'objet de la Société est de sauver les Kurdes et leur pays de l'oppression turque, et de former un État kurde indépendant à l'intérieur de ses frontières naturelles et nationales. Pour atteindre cet objectif, la société essaiera d'inciter chaque Kurde à la rejoindre, et entrera en relations avec tout autre élément, sur la base de l'assurance d'un avantage mutuel pour les deux parties » (*La race et le pays kurdes*, clauses extraites des règlements fondamentaux, *Études kurdes*, 2007-3 : 30).

Comme le rappelle Jordi Tejel Gorgas, « la ligue Khoyboun réussit à s'insérer dans un système d'alliances politico-militaires et à devenir de la sorte un acteur

¹¹³ Les liens entre la ligue et les nationalistes arméniens du groupe Tachnak, qui s'est donné pour objectif la création d'une « confédération kurdo-arménienne » dans l'Est de la Turquie, sont importants. Ils favoriseront notamment une communauté d'intérêts qui participera à l'oubli historique de la participation des Kurdes au génocide arménien. À ce sujet, voir Tejel Gorgas (2007 : 183-184).

régional incontournable, par exemple lors de la révolte d'Ararat » (Tejel Gorgas, 2007 : 115). Il sera question, par exemple, de fournir un appui militaire supplémentaire en faisant passer des troupes par la frontière turco-syrienne, afin de venir en soutien aux révoltés lorsque l'insurrection s'essouffle. La répression de cette révolte par les armées turques marquera un tournant pour le mouvement kurde. Jordi Tejel Gorgas explique :

« L'expérience d'Ararat démontre l'inutilité des grandes révoltes sporadiques contre la Turquie sans le soutien des grandes puissances. En revanche, Celadet Bedir Khan estime qu'une tâche particulièrement urgente peut être accomplie malgré les difficultés momentanées : consolider le sentiment d'appartenance à la communauté kurde par la restauration de la langue, développer l'instruction en kurde et faire renaître la littérature populaire » (Tejel Gorgas, 2009 : §12).

Une autre des particularités de la ligue réside dans les connexions étroites qu'elle entretient avec la première génération de kurdologues européens, des orientalistes travaillant pour le gouvernement français, en mission dans les territoires placés sous son mandat. Ainsi Celadet Bedir Khan nourrira des contacts rapprochés avec trois hommes en particulier : Thomas Blois, Robert Lescot et Pierre Rondot. De ces collaborations découlera la latinisation du kurmandji et la publication du premier dictionnaire kurde (Tejel Gorgas, 2009 : § 20) . Un cours de kurde est bientôt ouvert au sein de l'institut français de Damas. Roger Lescot collecte d'importants matériaux ethnographiques lors de missions ponctuelles au Kurdistan et les met ensuite à la disposition de Celadet Bedir Khan, qui les reprend et les intègre dans des textes publiés par la revue *Hawar*. La parution à cette époque de la première encyclopédie de folklore kurde marque le paroxysme de cette période d'ébullition intellectuelle et correspond à une véritable esthétisation de la culture kurde.

Penchons-nous sans plus tarder sur les éléments de la fête de Newroz. Dans *Hawar*, la fête de l'équinoxe de printemps est désignée sous les orthographes de *Nûroj* ou *Newrûz*. Elle est évoquée dans une retranscription de l'œuvre d'Ahmed Xani, *Mem û Zin* :

« C'était, en effet, le Newrûz, le Nûroj (nouveau jour), jour où le soleil entre dans le signe du Bélier, et qui marque le renouveau de la nature. Les habitants de Djeziré, noble et gens du peuple, tous revêtus de leurs costumes de fête ou de déguisements, quittaient la ville pour aller se promener à la campagne et saluer la naissance du printemps » (Ahmed Xani, *Mem ê Zin*, cité dans *Hawar*, avril 1941, numéro 27 : 16).

Dans ce même extrait, une note de bas de page donne des précisions sur la fête.

On peut y lire :

« La fête de Nûroj est d'origine très ancienne : elle est déjà citée dans l'Avesta. Elle s'adapte parfaitement à la nature et au climat du Kurdistan. En effet, l'hiver y est très dur et très long. Pendant des mois, tout dort sous un linceul de neige, les hommes vivent enfermés dans leurs demeures, les animaux ne sortent pas des cavernes. Ce n'est qu'au printemps, lorsque la neige commence à fondre, et la montagne à reverdir, que bêtes et gens renaissent à la vie. Aussi, malgré leur islamisation, les Kurdes n'ont-ils jamais cessé de célébrer le Nûroj, tandis que d'autres fêtes saisonnières comme Mihrgan (début de l'hiver) sont tombées dans l'oubli » (*Hawar*, *ibid.*).

Newrûz fait l'objet d'un article entier, dans lequel Bedir Khan insiste sur son origine zoroastrienne préislamique (*Hawar*, 42 : 976-978), article illustré par un dessin représentant Zerdest (Zarathustra). Dans une édition plus ancienne de *Hawar*, datant de décembre 1932, l'ancrage de l'identité kurde dans le zoroastrisme apparaît dans un article intitulé « Notice sur la Bible noire », qui traite de la minorité yézidie. On y lit :

« La religion des yezidis est une de celles entre lesquelles se partagent les Kurdes. [...] La religion yezidie constitue une déformation de la religion zoroastrienne, autrefois professée par tous les Kurdes¹¹⁴ » (*Hawar*, numéro 14 : 7).

Sous la plume de Bedir Khan, *Newrûz* prend définitivement le pas sur *Sersal*, ce glissement lexical traduisant un ancrage de plus en plus clair de l'identité kurde dans un passé zoroastrien. Cette insistance sur l'origine zoroastrienne de la fête est primordiale dans la construction du répertoire symbolique du nationalisme kurde et il

¹¹⁴ On retrouve les mêmes propos dans un autre organe de presse, *Roja Nû*, le 27 avril 1944. À ce sujet, voir Allison (2009 : 289).

est nécessaire de resituer cette démarche dans son contexte particulier. S'appuyant sur les études de linguistique de la fin du XVIII^e siècle qui plaidaient pour une proximité linguistique des langues latines et sanskrites¹¹⁵, scientifiques et hommes lettrés du XIX^e siècle émettent l'hypothèse d'une race commune, la race « aryenne », dont « le "berceau" doit être trouvé » (Quinet, 1841). Les idées et les mœurs de ce peuple « antéhistorique » constitueraient le fonds commun des langues, des croyances et des traditions des futurs peuples indo-européens (Aramini, 2014 : 29). Cet engouement pour l'Orient, Edgar Quinet le baptisera « renaissance orientale¹¹⁶ ». Les textes de l'Avesta et le zoroastrisme de façon générale connaissent une large diffusion et suscitent l'intérêt dans les grandes capitales européennes. Se réclamer de cet héritage permet donc également de s'attirer la sympathie d'une Europe en quête de ses origines. Par parenthèse, les nationalistes kurdes ne sont pas les seuls à revendiquer, à cette époque, l'héritage zoroastrien : l'Iran pahlavi est engagé dans la même démarche depuis le milieu du XVIII^e siècle. Cette revendication permet encore de se démarquer de l'historiographie produite par les élites turques et officialisée après la création de la République turque en 1923¹¹⁷ : si les Turcs affirment être d'origine asiatique et venir des steppes d'Asie centrale, les Kurdes sont aryens, zoroastriens et ont, eux, toujours vécu sur ce territoire (au passage, on légitime un droit d'autochtonie). Enfin, elle vient atténuer l'importance des différents clivages au sein de la population kurde : dire qu'ils étaient tous zoroastriens hier permet de ne pas dire qu'ils sont aujourd'hui sunnites de rite chaféite ou hanéfite, ou encore alévis, qu'ils parlent zaza, kurmandji ou sorani¹¹⁸.

¹¹⁵ Cette proximité fut établie par les linguistes anglais à la fin du XVIII^e et au début du XIX^e siècle. Le courant romantique naissant s'enthousiasma alors pour l'hypothèse d'une origine commune.

¹¹⁶ Dans le texte intitulé « La renaissance orientale », Edgar Quinet écrit : « Et si, au XVI^e siècle, la renaissance grecque et romaine, achevant de clore le Moyen Âge, a donné au monde une forme, une parole nouvelle, si elle a éclaté en même temps que la réformation religieuse, ne voyons-nous pas de nos jours la renaissance orientale correspondre déjà à une réformation nouvelle du monde religieux et civil ? Tant il est vrai que le passé, en se creusant, a toujours fertilisé l'avenir, et que le premier n'a cessé d'être la prophétie que le second vient d'accomplir. » (Quinet, 1841) Cet attrait pour l'Orient est manifeste chez les auteurs français du XIX^e, par exemple Montesquieu, Victor Hugo ou Chateaubriand.

¹¹⁷ Certains hommes de lettres turcs ont tout de même tenté d'attirer l'attention des orientalistes en quête d'une « race originelle ». Ainsi, Mustafa Celaleddin, dans un article intitulé « L'Europe et le Touro-aryanisme », vexé que l'ethnologue Duchinsky ait trouvé chez les Turcs la « race d'Asie représentant la barbarie », lui reproche de ne pas avoir soupçonné « que le noyau cherché par lui, de la famille des Aryas, n'était peut-être que la race turque elle-même » (Djelaleddin, 1869).

¹¹⁸ Cette insistance sur le zoroastrisme n'empêche pas les références à l'islamité du peuple kurde, qui se font progressivement plus fréquentes dans le but, selon Martin Van Bruinessen,

La revendication du zoroastrisme comme héritage commun du peuple kurde présente donc des avantages indéniables. Cependant, la fête de Newroz est présente dans l'horizon des lettrés et des populations de la région (une région très vaste, nous allons le voir), elle n'est pas une invention *ex nihilo* des nationalistes kurdes. Il s'agit d'un élément ancien qui se voit attribué un sens nouveau, un élément extrait d'un corpus religieux et mythologique pour être réinséré dans une idéologie politique moderne où il fonctionne comme marqueur de l'identité kurde. Mais quelle est l'histoire pré-nationale du nouvel an Newroz ? Sous quelle forme est-il connu de cette génération de nationalistes kurdes ? L'objectif de la prochaine section sera de répondre à cette question.

IV. Les origines pré-nationales de la tradition Newroz

Le mouvement national kurde et son public en Turquie célèbrent le début d'une nouvelle année chaque 21 mars, équinoxe de printemps, et présente les fêtes organisées à cette date comme la commémoration de la victoire du forgeron Kawa sur le cruel Dehak. Nous allons repérer dans les textes sacrés zoroastriens et dans la littérature perse médiévale les différents éléments qui composent la célébration de Newroz sous sa forme actuelle. C'est par tout un travail construit de regard tourné vers le passé, initié au début du XX^e siècle, que la première génération de nationalistes kurdes appréhende l'histoire de sa « nation », dont elle défend ardemment l'existence. Or ce « passé » ne peut s'inventer que dans des limites assez étroites (Hobsbawm) : les sources restent limitées, constituées d'un ensemble de textes et témoignages de l'histoire antique eux-mêmes modelés et remodelés par des acteurs historiques guidés par leurs propres intérêts politiques.

Dans une recherche axée autour du concept d'invention de la tradition, il peut sembler étonnant de proposer une réflexion sur l'histoire antique et médiévale. Or c'est intentionnel : l'objectif de cette section est de mettre en lumière les continuités et les ruptures dans l'évolution des divers éléments réunis dans la définition de la tradition

d'élargir l'audience de Khoyboun (Van Bruinessen, 1991 : 40, cité par Allison, 2009 : 289). C'est ainsi qu'à partir de 1941, chaque numéro s'ouvre sur des citations du Coran et de divers hadith (*ibid.*).

Newroz par les différentes générations de nationalistes kurdes. Cet exposé doit, d'une part, permettre de montrer la très grande flexibilité de la tradition Newroz, avant même qu'elle ne soit déclarée jour national et, d'autre part, de mettre en lumière les différences profondes entre les représentations que les nationalistes kurdes associent à Newroz et celles véhiculées dans l'histoire antique de la région.

A. Évolution des représentations du nouvel an Newroz dans l'histoire antique du Moyen-Orient et de la Perse

1. Équinoxes, fêtes agricoles et démonstrations du pouvoir royal : réflexions sur le fil qui relie l'Akitû babylonien au Navasarda puis au No-rouz achéménide

Lorsque l'Homme commence à constater la régularité des mouvements célestes, les équinoxes sont parmi ses observations les plus évidentes. Ainsi, de nombreuses civilisations connaissaient ces dates particulières où l'apparition et la disparition des Pléiades marque chacun des moments de l'année où le jour a une durée égale à celle de la nuit. Wolfhard Schlosser note l'importance de l'apparition et de la disparition des Pléiades dans le cycle agraire : leur rôle dans l'organisation de la vie agraire remonterait au Néolithique (Schlosser, 2004). Il écrit : « Les Pléiades ont la particularité d'apparaître sur le ciel matinal ou crépusculaire à certaines périodes de l'année. Ces événements définissent des fenêtres temporelles faciles à utiliser dans un calendrier. » (*ibid.*) Bien des civilisations ont donc calqué un calendrier agraire sur ce calendrier solaire. Comme le rapporte Mircea Eliade, « l'usage de semer des graines à l'équinoxe de printemps se retrouve dans une aire très étendue et a toujours été mis en relation avec les cérémonies agricoles » (Eliade, 1989 : 79). Dans la région qui nous intéresse, soit les terres de l'ancienne Mésopotamie et du plateau iranien, l'équinoxe de printemps correspond à la fois à une période de semis et à l'ouverture de l'étape de récolte, l'alternance entre des cultures d'hiver et des cultures d'été étant favorisée notamment par un important réseau d'irrigation, qui permet une double récolte annuelle.

À ce calendrier astral et agraire, les agents religieux aux quatre coins du monde ont souvent superposé un calendrier liturgique. Dans des sociétés où l'astronomie est au service de l'astrologie, l'observation des cieux a souvent assuré une fonction d'explication religieuse du monde et à ce titre, les équinoxes recèlent un symbolisme particulier : il s'agit de la bataille entre les forces bienveillantes (le jour) et malveillantes (la nuit). Après l'équinoxe de printemps, les jours s'allongent progressivement, illustrant parfaitement la victoire du bien sur le mal, des « lumières » sur les « ténèbres ». L'équinoxe de printemps est donc un jour faste, associé au renouveau, souvent lié au début d'une « nouvelle année », d'« un nouveau jour ». Ce fut le cas pour les civilisations mésopotamiennes (notamment babylonienne et mède) et perses.

La correspondance entre l'équinoxe de printemps et la nouvelle année n'est pas toujours allée de soi chez les différentes populations et empires de la région : les festivités qui ouvrent la nouvelle année se déroulent tantôt à l'équinoxe de printemps, tantôt à l'équinoxe d'automne. Les différents cultes structurés de la région se sont accommodés des fêtes agraires préexistantes en les intégrant dans une nouvelle cosmogonie. À Babylone, les célébrations du nouvel an oscillent entre les deux équinoxes, voire parfois entre les solstices d'été et d'hiver. La fête de nouvel an Akitu se serait fixée à l'équinoxe de printemps sous le règne d'Hammourabi (1792-1750 av. J.-C.). Dans la mythologie babylonienne (elle-même influencée par des éléments d'origine sumérienne), l'Akitu marque la victoire du dieu créateur Marduk sur Tiamat (souvent représenté sous la forme d'un gigantesque serpent-dragon), la création du monde qui s'ensuit, mais aussi le retour de Marduk parmi les hommes. La bataille mythique est également représentée par des figures zodiacales, le Lion affrontant le Taureau. Dans *Le Mythe de l'éternel retour*, Mircea Eliade (Eliade, 1989) évoque l'Akitu comme exemple de la recréation du passage du Chaos au Cosmos, une remise en scène de la création du monde, dont le récit est toujours rappelé lors des festivités. Des inscriptions de l'époque achéménide¹¹⁹ et séleucide¹²⁰ relatent que, sous le règne d'Hammourabi comme de ses successeurs, les célébrations de l'Akitu mêlent

¹¹⁹ Dynastie perse qui a mis fin à l'Empire mède et au pouvoir babylonien, et par la suite établi son contrôle sur la Mésopotamie, l'Égypte ancienne, la Perse et une grande partie de l'Asie centrale actuelle. Cet empire s'effondrera devant les armées d'Alexandre le Grand vers 330 av. J.-C.

¹²⁰ Dynastie hellénistique régnant sur la Mésopotamie, la Perse et une portion de l'Asie centrale, couvrant la plupart des territoires conquis par Alexandre le Grand.

processions religieuses commémorant la création du monde (Rutten, 1948 : 58) et démonstrations du pouvoir royal reprenant à son compte la signification de régénération pour réaffirmer la légitimité de l'ordre politique (Bidmead, 2004). C'est ainsi que, progressivement, les bas-reliefs représentant la lutte entre le Lion et le Taureau se multiplient sur les édifices princiers, où ils symbolisent autant la bataille cosmique du mythe des origines que la puissance royale victorieuse de l'ennemi. Julye Bidmead, auteur d'un ouvrage sur cette fête babylonienne, écrit :

« La fête d'«Akitu» est une des plus anciennes à avoir été enregistrée dans le Proche-Orient antique, célébrée sous une forme ou une autre presque sans interruption depuis les temps présargoniques, probablement jusqu'au début du iii^e siècle de notre ère. Ses origines sont peut-être dans les premiers temps sumériens, mais les rites ont été réalisés pendant plusieurs milliers d'années. Des sources textuelles révèlent que l'Akitu était originellement une fête agricole liée à la moisson, qui se tenait deux fois par an, une fois au mois de Nisannu pour la récolte des grains, et une autre fois au mois de Tasritu pour la moisson des blés. Alors que la fête, de célébration pluriannuelle, devenait célébration annuelle, la fête du nouvel an, célébrée dans la capitale avec la participation du roi et des prêtres royaux, l'Akitu gagna en importance politique, en particulier à l'époque néo-assyrienne et néo-babylonienne, et devient un outil de propagande brandi pour promouvoir l'idéologie de l'État » (Bidmead, 2004 : 1).

Comme le mentionne Julye Bidmead, certaines sources historiographiques indiquent que le festival d'Akitu aurait été instrumentalisé par le roi perse achéménide Cyrus, peu de temps après la conquête de la Mésopotamie. Dans les « cylindres de Cyrus », outils de propagande pro-perses rédigés après la conquête de Babylone, on peut lire que le dernier roi babylonien Nabonidus avait négligé les festivités de l'Akitu au cours de la dernière décennie de son règne. Ne résidant plus dans la ville, il ne respectait plus les processions prescrites et se serait ainsi attiré les foudres du dieu Marduk. Selon les chroniqueurs perses, Cyrus a donc pris le pouvoir sur ordre de Marduk (Bidmead, 2004 : 139) et organisé, à l'équinoxe de printemps suivante, une grande fête de l'Akitu à laquelle tous les habitants de Babylone se firent une joie de participer. Que cet événement ait bel et bien eu lieu ou qu'il soit uniquement un récit fictif composé à des fins de propagande, on voit bien que la date du nouvel an et les festivités relatives sont intimement mêlées, dès l'histoire antique, avec la maîtrise du

pouvoir politique et sa légitimation, servant ici les intérêts d'une nouvelle élite politique¹²¹.

Selon Mary Boyce, auteure de plusieurs ouvrages de référence sur le zoroastrisme, ces célébrations de l'Akitu auraient influencé la transformation des fêtes de printemps observées par les anciens Perses en une fête de « nouvel an », Navasarda, avant même la propagation du zoroastrisme et la conquête postérieure de la Mésopotamie par Cyrus. Elle écrit :

« Pendant le premier millénaire, les Babyloniens tenaient une grande fête de nouvel an dans le courant du mois de Nisanu (orth) (mars/avril). Cela tombait au moment du début de la récolte du maïs à Babylone, bien que ce fût le printemps sur le plateau iranien. Les festivités de Babylone duraient plusieurs jours. Et elles comprenaient une cérémonie de l'«Akitu», pendant laquelle les images des dieux de la cité étaient déplacées de leurs temples vers un endroit à l'extérieur de l'enceinte de la ville. Il est possible que le faste des festivités babyloniennes à cette saison ait encouragé les Perses à transformer leur propre fête de printemps en une fête établie de nouvel an, du nom de Navasarda, «nouvel an» [...] L'élaboration d'une telle fête, qui comporte des jours de festivités séculières, est probablement antérieure à l'adoption du zoroastrisme dans l'Ouest de l'Iran » (Boyce, 1982 : 34).

Mary Boyce émet donc l'hypothèse que la transformation de festivités de printemps, héritées des anciennes pratiques païennes iraniennes, en célébration du « nouvel an », comportant des démonstrations du pouvoir royal, aurait été influencée par la tradition babylonienne. Lorsque le zoroastrisme se répandit dans l'Empire achéménide, cette fête de Navasarda aurait fusionné avec le nouvel an « *No-rouz*¹²² » (soit *nouveau jour*) de l'Avesta. Elle écrit :

« Nous devons donc supposer que quand les Achéménides ont adopté le zoroastrisme, ils étaient réticents à l'idée d'abandonner le respect de Navasarda lié, à ce moment-là et depuis des générations, au déploiement annuel du pouvoir et de la richesse royale ; et que donc,

¹²¹ Pour une description plus approfondie sur ce point, voir Boyce, 1982: 62-67.

¹²² Les orthographes du terme varient suivant les évolutions de la langue perse et ses retranscriptions. Dans un souci de clarté pour le lecteur, j'ai harmonisé les références au nouvel an sous l'orthographe « Newroz ». Bien sûr, le terme utilisé par les différents auteurs est gardé sous sa forme originale dans les citations de leurs travaux.

avec l'aide de leurs mages, ils l'aient identifié avec le plus saint des festivals zoroastriens » (Boyce, 1982 : 108).

Arrivé à ce point et avant de continuer l'analyse de la transformation de la fête de nouvel an dans la Perse antique, il est nécessaire de se pencher sommairement sur le corpus religieux zoroastrien, dont l'exploration relève à bien des égards d'un exercice de haute voltige, la pauvreté des sources alimentant de nombreuses dissensions au sein de la communauté scientifique.

Le terme « zoroastrisme » est forgé à partir du nom de Zarathoustra (Zoroastre dans sa forme hellénisée), fréquemment identifié comme le prophète fondateur de cette religion. Mary Boyce avance que Zarathoustra doit plutôt être considéré comme le *réformateur* d'un corpus mythologique et religieux préexistant (Boyce, 1975 : 183). Le zoroastrisme est souvent décrit comme une réforme du mazdéisme, mais ses liens avec le manichéisme sont également débattus¹²³. Les sources divergent quant à l'époque précise où le prophète aurait livré ses enseignements (certains affirment même qu'il n'aurait jamais vécu) : les spécialistes évoquent tour à tour le deuxième et le premier millénaire av. J.C., mais un certain consensus scientifique tend à s'établir autour de la charnière entre ces deux millénaires. De même que cette incertitude sur la datation de l'enseignement du prophète, la région où il serait né fait aussi l'objet de débats entre des chercheurs qui interrogent les textes de l'Avesta ainsi que différents vestiges archéologiques, à la recherche d'une réponse¹²⁴. Serait-ce la région de Bactriane dans l'actuel Afghanistan ? Ou bien la ville de Rhagès en Iran ? Outre le Moyen-Orient, on trouve des traces de pratiques zoroastriennes en Asie centrale, où différentes missions archéologiques ont mis au jour des reliefs et des objets rituels qui attestent la présence de pratiques religieuses liées à un culte zoroastrien avant la diffusion de l'islam¹²⁵. Si l'on trouve beaucoup de références textuelles et de représentations picturales d'Ahura Mazda, dieu principal du mazdéisme et du zoroastrisme, dans l'histoire antique du Moyen-Orient, de la Perse et en Asie centrale, les références à Zarathoustra, elles,

¹²³ Ces controverses ont par ailleurs fait l'objet d'un colloque international intitulé « “Ils disent que...” La controverse religieuse : zoroastriens et manichéens », organisé les 12 et 13 juin 2015 au Collège de France.

¹²⁴ L'article de Frantz Grenet "Zarathustra's time and homeland: geographical perspectives" offre une synthèse intéressante (Grenet, 2015a : 21-30).

¹²⁵ Voir à ce sujet l'article de Frantz Grenet, « Zoroastrianism in Central Asia » (Grenet, 2015b : 129-146), ainsi que ses travaux antérieurs (Grenet, 2012 et 1988).

restent très rares, ce qui tend à remettre en cause le protagonisme attribué au prophète. Aussi, il semble que même si une forme de zoroastrisme a pu être respectée par la noblesse et l'aristocratie des empires qui contrôlent ces différentes régions, il n'existe aucune trace de prosélytisme, ce qui rend hasardeuse toute idée de généralisation d'un culte zoroastrien répandu uniformément dans l'espace comme dans les différents groupes sociaux subordonnés. L'Avesta, que l'on appelle « le livre saint du zoroastrisme », est constitué d'un ensemble de textes mis à l'écrit relativement tard : la consignation par écrit des enseignements véhiculés oralement par les clercs s'étale sur plusieurs siècles et plusieurs localisations, ce qui, ici aussi, pose la question de l'orthodoxie du dogme. Considérant ces quelques éléments, on voit bien qu'il n'est pas aisé d'affirmer l'existence d'une unité du culte zoroastrien dans le temps et dans l'espace. Toutes précautions prises, on peut cependant avancer sans risque que les enseignements de l'Avesta ont influencé le substrat mythologique et littéraire d'une très vaste aire culturelle, englobant le Moyen-Orient, la Perse et une large portion de l'Asie centrale.

L'Avesta présente le monde comme le théâtre du combat entre un dieu bon, Ahura Mazdâ ou Ohrmazd, et un dieu mauvais, Angra Manyu ou Ahriman. Ahura Mazdâ, soit « seigneur sage », est le « dieu suprême ». Face à lui se dresse Ahriman, l'« esprit du mal », qui tente constamment de détruire le monde, de nuire aux hommes et aux bêtes. Pour chaque création d'Ahura Mazdâ, Ahriman crée une contrepartie maléfique : il invente ainsi la mort des troupeaux et des plantes, les péchés d'impiété, de fierté et de sodomie, la sorcellerie, l'oppression barbare et les menstrues, ainsi que la chaleur excessive et l'hiver ; en somme, des plaies qui affectent les hommes sur les plans spirituel, physique, économique et politique. Ahriman va tenter de dresser les hommes contre leur créateur. Cette bataille cosmique se reflète dans le for intérieur de tous les hommes, constamment enjoint à choisir entre le bien et le mal ¹²⁶ (Zarathoustra se définit comme un prophète dont la mission est de guider les hommes vers le bon choix, qui déterminera leur destin post mortem). Dans l'Avesta, l'année

¹²⁶ Mary Boyce précise : « Zoroastre était ainsi le premier à enseigner les doctrines du jugement individuel, le Paradis et l'Enfer, la résurrection future du corps, le Jugement dernier et la vie éternelle pour l'âme et le corps réunis. Ces doctrines deviendront des articles de foi familiers pour une partie importante de l'humanité, par des emprunts du judaïsme, du christianisme et de l'islam. C'est cependant dans le zoroastrisme qu'elles ont toute leur cohérence logique » (Boyce, 1979 : 29).

religieuse est divisée en deux saisons balisées par les équinoxes de printemps et d'automne et marquées par des célébrations particulières (Boyce, 1979 : 172). Au total, on dénombre six fêtes saisonnières, appelées Gahambars. Frantz Grenet explique :

« Ces fêtes rythment l'année solaire selon des intervalles non égaux mais initialement adaptés au cycle de la vie agricole : Madyōi-zaremaya "mi-printemps" (début mai) ; Madyōi-šema "mi-été" (solstice d'été) ; Paitiśhahya, "rentrée du grain" (équinoxe d'automne) ; Ayāthrima, "retour à la maison" (depuis les pâturages, fin octobre) ; Madyāiryā, "milieu de l'année" (solstice d'hiver) ; Hamaspathmaēdaya, "milieu du chemin vers l'été" » (Grenet, 2012 : 68).

Selon Mary Boyce, la très grande majorité des populations à qui s'adressait cette nouvelle liturgie était composée d'agriculteurs et d'éleveurs animistes¹²⁷ (Boyce, 1982 : 53-55), qui pratiquaient une forme de polythéisme hérité d'une ancienne tradition religieuse iranienne influencée par les traditions védiques, tout ceci constituant un substrat avec lequel Zoroastre devait composer¹²⁸. Elle écrit :

« La tradition attribue la fondation des fêtes principales et des autres célébrations mineures au prophète lui-même ; mais leur origine semble être beaucoup plus ancienne. Elles sont des fêtes pastorales et agraires restructurées et dédiées aux déités principales par le prophète » (Boyce, 1979 : 174).

La chaîne des six fêtes mentionnées précédemment est close par celle de Newroz, dont la connexion avec l'équinoxe de printemps est attribuée par Mary Boyce à Zoroastre lui-même, probablement à cause de la forte symbolique religieuse qu'il voyait dans la résurgence annuelle de la vie à cette saison (Boyce, 1975 : 175). Jusqu'alors, dans la religion des anciens Iraniens, le début de la nouvelle année était fixé à l'équinoxe d'automne, date importante dans le cycle agricole parce qu'elle

¹²⁷ Pour une description de ce que Mary Boyce nomme le « *pagan background* », voir le chapitre éponyme de l'ouvrage *A History of Zoroastrianism under the Achaemenians* (Boyce, 1982), où elle insiste notamment sur le parallèle entre la cosmogonie des anciens Perses et de l'Inde védique.

¹²⁸ C'est aussi l'avis de Jenny Rose, autre spécialiste du zoroastrisme, qui écrit : « Les textes les plus récents de l'Avesta font référence à six fêtes saisonnières, qui semblent être en corrélation avec de vieilles fêtes agraires et pastorales. » Voir l'article "Festivals and the Calendar" (Rose, 2015 : 379 -392).

marque le début des récoltes et des festivités associées (*ibid.*). Mary Boyce, A. Shapur Shahbazi et Simone Cristoforetti écrivent :

« Une fête traditionnelle de printemps, se déroulant dans la plus agréable période de l'année et accompagnée de festivités joyeuses, pouvait ainsi être renommée "fête du nouveau jour" et accompagnée de rites religieux, comme rappel régulier de l'unique "nouveau jour" qui mènera, enfin, à la félicité éternelle. Et donc cette célébration pourrait aider la foi et approfondir la compréhension de la doctrine. Il est possible que se soit là une forme d'enseignement à laquelle Zoroastre ait naturellement eu recours, pour prêcher auprès des peuples pastoraux anciens et illettrés qui n'utilisaient pas d'images pour soutenir la croyance, mais vénéraient des divinités dans et à travers ce qu'ils voyaient et ce dont ils faisaient l'expérience dans le monde qui les entourait » (Boyce, 2009).

Dans ce calendrier liturgique, les festivités de Hamaspathmaēdaya débutent à la tombée de la nuit la veille de l'équinoxe de printemps et se poursuivent jusqu'aux premières lueurs du matin. Chaque famille recevait la visite de ses ancêtres défunts et leurs présentait des offrandes rituelles, de la nourriture, des vêtements. En vue de cette visite, la maison entière devait être nettoyée suivant des prescriptions strictes. Célébrée la dernière nuit de l'année, Hamaspathmaēdaya précède donc Newroz, la continuité temporelle entre ces deux célébrations en faisant le dispositif rituel le plus important de l'année religieuse zoroastrienne. Newroz, littéralement « nouveau jour » en ancien perse, est dédiée à Rapithwina, l'« esprit de midi », allégorie de la chaleur et alliée d'Asa, dieu du Feu. Newroz marque le triomphe de la lumière sur les ténèbres par la renaissance de la nature, mais aussi la renaissance des hommes purgés de leurs péchés. Le nouvel an est lié à la création du monde comme à l'avènement du jugement dernier et, chaque année, on anticipe la béatitude des derniers temps, lorsque le bien vaincra à jamais le mal. Selon Marijan Mollé, le but de Newroz est donc :

« de revenir au point de départ en éliminant la souillure accumulée pendant l'année passée. La Nature naît de nouveau, mais pas seulement la Nature : les hommes et leur société partagent ce réveil. La souillure est éliminée, les péchés sont expiés. Ainsi, la fête a nécessairement un double aspect. En relation avec l'année qui vient de se terminer, elle constitue un mouvement vers la fermeture : c'est la fin du temps. En relation avec celle qui commence, c'est un commencement : le jour de la création, la naissance du monde... Les

aspects cosmogonique et eschatologique coexistent et ne peuvent être séparés » (Molé, 1963 : 58-9, cité par Boyce, 1975 : 244-245).

La fête de Newroz est donc une fête de résurrection, qui serait l'équivalent de la Pâques chrétienne – celle-ci, rappelons-le, est fixée au premier dimanche après la pleine lune qui suit l'équinoxe de printemps, et qui, célébrant la résurrection du Christ, est encore aujourd'hui entourée de pratiques associées à la fertilité. Si l'on en croit l'hypothèse émise par Mary Boyce de l'identification de la fête de Navasarda liée depuis des générations à des démonstrations du pouvoir royal, avec le Newroz de l'Avesta, les Achéménides se seraient donc retrouvés avec une célébration du nouvel an étroitement imbriquée dans les sphères de la vie sociale, économique, politique et religieuse.

Penchons-nous sur les travaux de Pierre Briant, historien spécialiste de l'Empire achéménide. Il écrit :

« La partie la mieux connue de la cérémonie (du nouvel an) consistait en un défilé que le roi et son entourage regardaient de la “loge royale” : il s'agit du défilé composé par les délégations venues de chaque satrapie apporter au roi le tribut (ou sa représentation symbolique : moutons, chameaux, étoffes...) dû au maître des terres et des personnes : le Nouvel An peut donc être considéré comme une fête de l'empire, une fête exaltant la puissance souveraine du roi que concrétisait le versement du tribut [...]. C'était en même temps la fête du roi et de la royauté, fête à caractère politico-religieux. Au cours de toutes les cérémonies, de tous les sacrifices, le roi se montrait comme le serviteur et le lieutenant d'Ahurah-Mazdah, dont il tenait vertu militaire, pouvoir politique et toute autre qualité propre à un souverain délégué pour faire régner l'ordre et la justice (*arta*) contre le mensonge. Il est donc probable que le *Nowruz* constituait une sorte de ré-investiture annuelle du roi par Ahurah-Mazdah » (Briant, 1982 : 445).

Nous retrouvons ici la célébration sous une forme clairement politico-religieuse, comportant entre autres le versement du tribut (réel ou symbolisé) au souverain. Explorons sommairement cette piste qui, nous allons le voir, est particulièrement heuristique. Les forces productives étaient d'un grand intérêt pour l'État Achéménide, le roi tirant une grande partie de ses ressources de la terre (Briant, 1982 : 439). Pierre Briant explique :

« La souveraineté sur les terres est liée indissolublement au tribut et donc à la dépendance rurale, c'est là une réalité qu'exposent avec force de nombreux textes classiques tout autant que les inscriptions royales achéménides » (*ibid.*).

C'est ainsi que l'État Achéménide cherche à maximiser la productivité des campagnes, non dans une optique d'accumulation de richesses *per se*, mais parce que les ressources tirées du tribut servent notamment à l'entretien des armées et donc à la survie de l'empire. De nombreux aménagements hydrauliques sont ainsi réalisés, consistant principalement en une série de canaux d'irrigation destinés à améliorer le réseau déjà bien développé à cette époque (en même temps, cette nouvelle organisation rendait les populations bénéficiaires plus dépendantes de l'autorité centrale¹²⁹). Le versement du tribut est conçu comme un échange égalitaire, le roi offrant la sécurité aux personnes, aux terres et aux troupeaux en échange d'une partie de la récolte ou du cheptel. La fertilité des sols et des troupeaux est également l'objet de différents textes religieux. À partir d'une exploration du Fargard III de l'Avesta (contenu dans le Vendidad) compilé sous l'Empire parthe (247 av. J.-C.-224 apr. J.-C.), Pierre Briant analyse le rapport entre la productivité des terres et l'idéologie religieuse : observant que « le travail et la productivité y apparaissent comme condition première de l'accomplissement, humain et religieux, personnel et collectif, des paysans », il définit l'idéologie religieuse contenue dans l'Avesta comme « partie constitutive des forces productives qu'elle contribue à développer » (Briant, 1982 : 438). L'imbrication étroite de la production avec la sphère sociale, politique et religieuse n'est bien sûr pas une caractéristique exclusive de l'Empire achéménide, elle se retrouve dans de très nombreuses civilisations (et persiste encore aujourd'hui) dans des contextes restés à l'écart de « la grande transformation » décrite par Karl Polanyi (Polanyi, 1944), lorsque la sphère de l'économie est progressivement « désencastrée » de la vie sociale¹³⁰ pour devenir une sphère autonomisée. Dans l'organisation sociale et politique

¹²⁹ Le contrôle par l'État central des systèmes d'irrigation est à la base de nombreuses thèses sur « le mode de production asiatique » comme relevant d'un « despotisme oriental » selon la formule de Karl Wittfogel, basant ses travaux en partie sur ceux d'Anton Deimel (1931). À ce sujet, voir l'article de Jean-Daniel Forest, « Le rôle de l'irrigation dans la dynamique évolutive en Mésopotamie » (Forest, 1995).

¹³⁰ Karl Polanyi écrit : « L'économie humaine est [...] encadrée [*embedded*] et englobée dans des institutions économiques et non économiques. Il importe de tenir compte de l'aspect non économique. Car il se peut que la religion et le gouvernement soient aussi capitaux pour la structure et le fonctionnement de l'économie que les institutions monétaires ou l'existence d'outils et de machines qui allègent la fatigue du travail » (Polanyi, [1957] 2008, p. 59) Les

de l'État achéménide, Newroz tient une place centrale car la fête valide annuellement l'ordre social soutenu par cet ordre symbolique, réaffirmant la relation des hommes avec l'au-delà comme avec le pouvoir politique *hic et nun*, réciprocité symbolisée par le tribut versé au roi.

Les aléas du calendrier viendront perturber cette unité de la célébration et déstructurer l'ordre symbolique échafaudé autour du nouvel an. Le calendrier « avançant » sur l'année réelle d'un jour tous les quatre ans, la correspondance de date entre nouvel an et équinoxe de printemps se « détraque » (Grenet, 2012 : 69). Une réforme du calendrier zoroastrien¹³¹, introduite sous Xerxès I^{er} (Grenet, 2012 : 68) et vraisemblablement inspirée du calendrier égyptien (de Blois, 1996 : 49), a en effet rallongé l'année de cinq jours, aboutissant à un total de 365 jours. « L'adoption d'une année fixe de 365 jours signifie que la coïncidence du nouvel an avec le début du printemps n'était que temporaire », explique François de Blois, qui rapporte que cette réforme du calendrier a, à terme, mené à la célébration de plusieurs Newroz. C'est aussi ce que soutient Mary Boyce en expliquant que les traditionalistes, défavorables au décalage imposé par ce décret royal, ont continué de célébrer le Newroz cinq jours plus tôt, quitte à participer également, cinq jours après, aux célébrations organisés par le pouvoir royal. Les festivités se seraient donc progressivement éloignées de dix jours, entraînant aussi des modifications dans les rituels destinés aux ancêtres qui se déroulaient originellement à la veille de Newroz. Ces rituels observés pour favoriser le retour des défunts dans les maisons s'étendent sur toute cette période et durent jusqu'à dix-huit jours, période qui sera connue plus tard comme les « jours de *Fravasis* » (Boyce, 2009). La célébration de plusieurs fêtes de Newroz est ainsi rapportée par l'historien arabe Biruni, qui les désigne sous les noms de « petit No-rouz », « grand No-rouz », ainsi qu'une troisième forme, « le No-rouz des mages », qui se tient le jour exact de l'équinoxe. C'est à cette époque, selon Boyce, que serait apparu un nouvel élément de définition de la fête, à savoir sa connexion avec la légende de Yima. Elle écrit :

autres termes employés, à côté de celui d'« encasté » étant « absorbé », « submergé », « embrouillé », « entrelacé », comme le rappellent Maucourant et Plociniczak dans leur article « Penser l'institution et le marché avec Karl Polanyi » (2011 : § 7).

¹³¹ Frantz Grenet précise : « La première attestation archivistique directe du calendrier tel que nous le connaissons date d'environ 330 av. n.e, à la fin de l'Empire achéménide, mais les calculs montrent qu'il a vraisemblablement été institué vers 480 av. n.e, sous Xerxès I^{er}, donc dans les premiers temps de cet empire » (Grenet, 2012 : 68).

« Ce Nowruz semble avoir acquis en temps voulu sa propre légende caractéristique : il aurait été fondé par l'action du roi héro Pišdādiān Av. Yima [...] Jamšēd, qui figure largement dans les récits épiques iraniens « nationaux », dont les parties les plus anciennes ont pris forme au cours de la période Arsacide » (Boyce, 2009).

Ces nouveaux textes, rassemblés dans ce que l'on appelle le « Vendidad », font grand cas de la figure de Yima, déjà décrit dans des textes antérieurs comme le premier homme à avoir reçu d'Ahura Mazdā l'autorité pour régner sur le monde. Sous son règne, l'humanité est immortelle, les saisons n'existent pas : les hommes et les troupeaux ne connaissent donc ni la mort, ni la maladie, ni l'hiver, les aléas du climat et les mauvaises récoltes¹³². Dans les nouveaux ajouts à l'Avesta, on peut donc lire que le Newroz correspond au jour où Ahura Mazdā aurait délégué à Yima son pouvoir sur les hommes et les troupeaux. La connexion entre le pouvoir *hic et nun* et la divinité supérieure est renforcée par ce complément narratif qui relie le nouvel an à la première délégation du pouvoir divin et son attribution à un personnage, progressivement décrit comme un roi. Nous sommes donc enclins à émettre l'hypothèse que cet ajout fonctionne comme un outil puissant de légitimation du pouvoir, l'assise religieuse et la référence mythique venant conforter les pratiques déjà existantes de démonstration du pouvoir royal, lié à la perception des impôts mais plus vastement à l'organisation sociale, économique, politique de la société dans son ensemble. Cet ajout à l'Avesta réintroduit un élément religieux dans une fête qui s'était progressivement détachée de sa célébration religieuse, détachement dans une certaine mesure néfaste à la légitimation du pouvoir politique. La date de l'équinoxe s'écartant de sa célébration religieuse, l'on réintroduit la fondation de Newroz par Yima, le premier roi, afin de réaffirmer le lien divin entre la royauté et le sacré. Les textes relatifs à Yima lui attribuent par ailleurs un acte tout à fait intéressant qui semble alimenter cette hypothèse : Yima aurait instauré les différences de classes dans la société et enseigné aux hommes les diverses fonctions qu'ils devaient y assurer. Commémoration de l'acte de fondation du monde par l'organisation du Chaos, Newroz est désormais lié à la fondation du social, et à l'organisation des hommes en différentes classes, légitimant notamment de ce fait leur subordination à la figure du roi qui résulte, par

¹³² L'Avesta rapporte que le héros perdit les faveurs d'Ahura Mazda, à la suite de ce qui est décrit comme « un mensonge », « une faute » (Boyce, 1975 : 93). Il sera détrôné par le dragon Zahak, qui régna à son tour en imposant la désolation absolue au monde autrefois parfait et immortel.

l'intermédiaire de la figure de Yima, de la volonté divine. Nous verrons plus loin que le personnage de Yima, devenu Jamshid, joue un rôle fondamental dans l'évolution ultérieure de la célébration du Newroz dans toute cette aire culturelle, Jamshid étant le principal héros de la littérature perse médiévale.

Une question intéressante est celle de la date du versement *réel* du tribut. Les documents historiques situent les périodes de récoltes non pas exactement à l'apparition des Pléiades, mais plusieurs semaines plus tard, en général à partir du milieu du mois d'avril. Cela laisse à penser que les célébrations du nouvel an marquaient moins la date de la récolte effective que l'arrivée de la période d'abondance. Les taxations, si elles ont bien pris place le jour de l'équinoxe, sont donc décalées par rapport à la rentrée effective des moissons, et l'on peut supposer qu'elles furent plutôt prélevées sur des réserves issues des récoltes antérieures¹³³ (ou leur équivalent monétaire). Cela expliquerait notamment pourquoi le décalage progressif du calendrier par rapport au cycle solaire n'a posé problème que lorsque les taxations coïncidaient avec des périodes de soudure : c'est en effet lorsque ce décalage rend les taxations impossibles que de nouvelles réformes sont mises en place pour rapprocher les célébrations séculières et religieuses des équinoxes, et donc des dates réelles de moissons, ou du moins de la période de disponibilité de ressources issues de moissons antérieures. C'est ce qu'affirme Frantz Grenet :

« Il y eut quand même une réforme, une seule, sans doute vers 470 de n. è. sous le roi sassanide Pērōz (459-484), et déjà suscitée par des problèmes de levée de l'impôt : le Nouvel An, qu'accompagnaient non seulement le percepteur mais aussi de nombreuses et coûteuses festivités, dont les mariages, tombait alors en plein été, au moment difficile de la soudure des récoltes [...]. Cette réforme qu'on avait d'abord proposé de dater de 507-510, moment où l'équinoxe de printemps coïncidait avec le Nouvel An reculé de huit mois, doit maintenant, sur la foi de documents bactriens, l'être d'une quarantaine d'années plus tôt, au moment où la coïncidence était entre l'équinoxe et le début du cycle cérémoniel de fin d'année. On

¹³³ L'équinoxe d'automne, date connue sous le nom de Mihrgan, marquait aussi l'ouverture d'une période de récoltes donnant lieu à d'autres taxations du pouvoir central. Mihrgan marquait, nous l'avons vu, le début de la nouvelle année pour les anciens Iraniens, avant la propagation du zoroastrisme et la fixation du départ de la nouvelle année à l'équinoxe de printemps. Mihrgan correspond également à la célébration de la victoire du héros Feridoun sur le dragon despote Zahak ayant détrôné Yima/Jamshed. Nous aborderons plus loin cette célébration dans le détail.

aura voulu anticiper une réforme qu'on savait de toute manière nécessaire, afin de soulager la misère des campagnes dans le contexte de famine qui marqua le début du règne de Pērōz » (Grenet, 2012 : 70).

Mary Boyce commente ainsi la solution trouvée à ce moment-là :

« L'accord trouvé, par un étrange compromis, allait fonctionner pendant des siècles [...]. Par ce qui peut être appelé un décret royal, le 1^{er} Fravardin demeurait le jour du Nouvel An, utilisé pour des usages séculiers, comme les taxations et le compte de la durée des règnes. Mais il y avait aussi un décret clérical autorisant les prêtres à déplacer les célébrations religieuses officielles de Nowruz au premier jour de n'importe quel mois, qui, au moment de la réforme, coïncidait avec l'équinoxe de printemps. L'intention était évidemment d'intercaler à l'avenir un mois tous les 120 ans, pour que la plus sainte des fêtes zoroastriennes ne soit plus jamais éloignée de plus d'un mois de sa juste saison ».

On voit bien ici que le dispositif de célébration du nouvel an a été modifié pour des raisons pratiques relatives à l'administration fiscale de l'empire, et non pour des motifs dogmatiques : il semble en effet que les prêtres, que l'on aurait pu croire déterminés à maintenir l'alignement strict des célébrations du nouvel an avec le mouvement des Pléiades et le cycle des saisons, aient été bien frileux à l'idée de réformer le calendrier et perturber ainsi la communication avec le divin¹³⁴. Aussi étonnant que cela puisse paraître, ils semblent avoir préféré célébrer le début du printemps au milieu de l'été ou de l'hiver plutôt que de remettre en question le cycle des prières de leur calendrier liturgique.

2. Le devenir du nouvel an Newroz après la conquête arabo-musulmane et les représentations véhiculées par la littérature perse et arabe médiévale

Quel sera le devenir de cet ordre symbolique du nouvel an Newroz après la conquête arabo-musulmane et la chute de la dernière dynastie perse¹³⁵ ? Commençons par une anecdote intéressante. Dans le *Livre des pays*, l'historien et géographe arabe

¹³⁴ Sur la réticence des prêtres zoroastriens à accepter différentes mesures de réforme du calendrier, voir Grenet (2012 : 69).

¹³⁵ Voir ANNEXE 4.

Yakubi rapporte que les Arabes se sont emparés de la capitale de l'Empire sassanide... le jour de Newroz, prenant par surprise le roi et les habitants qui participaient aux célébrations (Ya'qubi, I : 198).

Le maintien des aspects séculiers de la célébration du nouvel an semble avoir été favorisé par l'organisation administrative des territoires conquis par le califat islamique. Lorsque l'Empire sassanide est renversé en 651 apr. J.-C., l'administration des terres et l'administration fiscale mises en place par les Sassanides sont reprises par la dynastie arabe des Omeyyades¹³⁶ (Görke, 2013 : 545 ; Tauger, 2011 : 44). Cette transposition du système sassanide explique donc la persistance de certains des aspects séculiers de la célébration en même temps que des casse-têtes calendaires liés. C'est ainsi qu'au IX^e siècle, le califat abbasside aurait impulsé une nouvelle réforme du calendrier zoroastrien, non pas dans le but religieux de respecter les pratiques zoroastriennes, mais parce que la date de l'impôt restait alignée sur celle du nouvel an (Grenet, 2012 : 69 s'appuyant sur de Blois, 1996 : 39-54, à partir des textes de l'historien contemporain Bīrūnī). Outre le système de taxation, qu'en est-il des célébrations royales ? Dans un article intitulé « Iranian Festivals and Political Discourse under the Abbasids » (2015), Massimiliano Borroni, s'appuyant sur des sources d'époque, montre l'adoption des fêtes de Newroz et de Mihrigan par la dynastie des Abbassides. Ce transfert aurait été réalisé sous une forme largement sécularisée, consistant principalement en des étalages de richesse et des échanges de présents, sans aucune référence à une puissance transcendante. Malgré l'évacuation de la dimension religieuse des célébrations, Massimiliano Borroni évoque les polémiques qu'elles déclenchèrent, ces pratiques étant considérées par une partie du clergé comme hérétiques et contraires aux enseignements islamiques. L'historien Tabari relate par ailleurs que le calife abbasside al-Motazed (régnant de 892 à 901) aurait interdit aux

¹³⁶ Andreas Görke écrit : « With the early Islamic conquest, [...] the Muslims concluded treaties of submission with conquered cities, which varied with respect to the taxes or tributes to be paid. They also inherited the elaborated tax systems of the Byzantine and the Sasanian empires and at first relied on the same personnel and the same administrative procedures in collecting taxes » (Görke, 2013 : 545). Dans son ouvrage *Agriculture in World History*, Mark B. Tauger explique : « The two caliphates, the Umayyad, 660-750, and the Abbasid, 750-1258, retained and elaborated pre-existing systems of taxation and management of agriculture. The Umayyads overthrew Sassanid Persia but retained Sassanid land tax and poll tax, and added additional taxes on the rural population, which sparked peasant rebellions against them » (Tauger, 2011 : 44). Pour une comparaison nuancée des deux systèmes, voir le chapitre « Taxe » de l'ouvrage de Michael G. Morony (2005 : 99-125).

habitants de Bagdad « d'allumer des feux et d'asperger les passants avec de l'eau le jour du nouvel an » (Tabari, II : 2163, cité par Boyce, 2009b), avant de faire marche arrière par crainte d'émeutes (*ibid.*). En adoptant le calendrier des taxations perse, le califat a importé le casse-tête qui va avec : il semble bien que le calendrier soit reparti à la dérive, l'ajout d'un mois tous les 120 ans n'ayant jamais été respecté, ramenant une fois encore les taxations aux dangereuses périodes de soudure. Ce sont finalement les Seldjoukides, dynastie originaire du Turkestan qui met temporairement le califat abbasside sous tutelle et domine le Moyen-Orient et la Perse, qui régleront le problème dès 1079, en adoptant le calendrier dit « Jalāli ». Celui-ci comporte un dispositif de correction qui arrête la lente régression du Newroz par rapport à l'équinoxe de printemps. Utilisé principalement comme calendrier administratif (Grenet, 2012 : 69), il remplace progressivement le calendrier zoroastrien pour les questions relatives à l'administration de l'agriculture et des taxations. François de Blois explique les implications de ce changement :

« Le calendrier Jalāli ne joua jamais de rôle important dans la mesure du temps officiel, mais il rencontra apparemment un succès assez conséquent comme calendrier agricole. Une des conséquences durable pour les musulmans iraniens est qu'il détacha, une fois pour toute, la célébration traditionnelle de nouvel an du calendrier zoroastrien et la fixa définitivement à l'équinoxe. Et donc, par là, le calendrier zoroastrien cessa d'être de quelconque utilité pour les musulmans iraniens » (de Blois, 1996 : 42).

Des représentations associées au nouvel an Newroz ont continué à être véhiculée dans les régions perses sous domination arabe, principalement par l'intermédiaire des différents recueils du *Shah Nameh*, « livres des rois » rédigés par différents poètes. La rédaction de ces textes est entreprise à la demande des dynasties iraniennes qui perdurent sous la domination arabe, notamment parce qu'elles sont largement sollicitées par le califat pour gérer les affaires provinciales. Ces dynasties vont cependant s'autonomiser progressivement à la suite de l'affaiblissement du pouvoir sous les Abbassides, dû notamment à des mouvements de sédition et de révolte impulsés par des factions shiites qui réclament le califat. Eve Feuillebois-Pierunek écrit :

« Les premiers récits épiques en persan furent écrits aux X^e et XI^e siècles, à un moment historique crucial. Après la conquête arabo-musulmane vers le milieu du VII^e siècle, l’Iran était devenu une province du Califat omeyyade, puis abbasside. Au X^e siècle, les provinces de l’Est (Khorasan), bien que toujours officiellement soumises au califat, commencèrent à acquérir une certaine indépendance, avec les dynasties tahiride (830-873), saffaride (852-1002), et surtout samanide (875-1005). Cette dernière encouragea une renaissance culturelle iranienne : le persan devint la langue de cour, l’identité iranienne redevint un sujet de gloire, le passé national fut magnifié » (Feuillebois-Pierunek, 2012 : 148).

Penchons-nous sur le *Shah Nameh* du poète persan Abū al-Qāsim Firdawsī (940-1020), équivalent perse de l’*Iliade* des Grecs et source fréquemment citée comme véhicule des récits avestiques. Firdawsī n’est pas parti de rien pour rédiger ces épopées : il s’est appuyé sur des travaux déjà existants d’autres poètes tels qu’Abd-al-Razzaq ou Abou Mansur Daqiqi, proches des dynasties citées précédemment. Dans son *Shah Nameh*, Firdawsī décrit l’investiture de Jamshid et lui attribue les paroles suivantes¹³⁷ :

« Je suis orné de l’éclat de Dieu, je suis roi et je suis Mobed (prêtre) ; j’empêcherai les méchants de faire le mal, je guiderai les esprits vers la lumière » (Firdawsī, t.1, IV).

Firdawsī décrit les occupations de Jamshid pendant l’année suivante, soit l’enseignement de différentes activités et lois aux hommes¹³⁸, ces derniers répartis en castes, reprenant ainsi les attributs de Yima dans l’Avesta¹³⁹. À la fin de cette année et pour célébrer le début de la suivante, il se construisit un trône incrusté de pierres précieuses et s’éleva dans les airs. On lit dans le *Shah Nameh* :

¹³⁷ Cette citation est extraite de la traduction du *Shah Nameh* réalisée par Jules Mohl (1838).

¹³⁸ Jamshid enseigne la forge, le filage et tissage de la laine, la couture, l’art de la construction des maisons par le mélange de l’eau et de la terre (il est alors assisté par les Divs impurs), comment repérer les pierres précieuses et les transformer mais aussi comment obtenir les fragrances les plus distinguées. Il enseigne aux hommes la médecine et les remèdes contre différents maux. Pour le détail de ces enseignements, voir Firdawsī, t. 1, IV « DJEMSCID (Son règne dura 700 ans) ».

¹³⁹ Après la description de ces quatre castes (prêtres, guerriers, agriculteur et commerçants), Firdawsī écrit : « Il assigna à chacun la place qui lui convenait, et leur indiqua leur voie, pour que tous comprissent leur position et reconnussent ce qui était au-dessus et au-dessous d’eux » (Firdawsī, t. 1, IV).

« Lorsque toutes ces grandes choses furent accomplies, il ne vit plus dans le monde que lui-même; lorsque toutes ces entreprises eurent réussi, il essaya de s'élever au-dessus de sa haute condition. Il fit un trône digne d'un roi, et y incrusta toute sorte de pierreries ; et à son ordre les Divs le soulevèrent et le portèrent de la terre vers la voûte du ciel. Le puissant roi y était assis comme le soleil brillant au milieu des cieux. Les hommes s'assemblèrent autour de son trône, étonnés de sa haute fortune; ils versèrent sur lui des joyaux, et donnèrent à ce jour le nom de jour nouveau (Nourouz) : c'était le jour de la nouvelle année, le premier du mois Ferverdin. En ce jour, le corps se reposait de son travail, le cœur oubliait ses haines. Les grands, dans leur joie, préparèrent une fête, ils demandèrent du vin, des coupes et des chanteurs; et cette glorieuse fête s'est conservée, de ce temps jusqu'à nous, en souvenir du roi » (Firdawsī, t. 1, IV).

Les représentations picturales de cette scène sont multiples, mais elles ont en commun d'être situées à l'extérieur, en plein air, et, dans leur très grande majorité, d'inclure la figure du feu. Le texte de Firdawsī sur Newroz va amplement influencer sa circulation postérieure dans la littérature écrite et orale de la région¹⁴⁰.

Dans le *Shah Nameh*, le règne de Jamshid s'achèvera lorsqu'il sera renversé par le dragon despote Zahak, décrit par Firdawsī comme étant « un roi arabe », dont le règne n'apportera que désolation et tristesse. Zahak sera à son tour vaincu par Thraetona, autre héros de la littérature perse. Arrêtons-nous un instant sur cette attribution d'une origine ethnique à Zahak. L'assignation d'une origine ethnique à Zahak explique notamment pourquoi la rédaction du *Shah Nameh* est fréquemment présentée comme « un acte de résistance » supposé traduire une volonté claire des dirigeants de l'Empire samanide (819-1005) de se distancier de l'héritage islamique et arabe, plusieurs siècles après la conquête arabo-musulmane du Moyen-Orient et de l'Asie centrale. Or cette affirmation doit être nuancée. Tout d'abord, il semble que cet ajout ne soit pas le fait de Firdawsī lui-même, mais qu'il ait repris ce détail chez des poètes antérieurs (Abd-al-Razzaq et Abou Mansur Daqiqi¹⁴¹). L'identité du commanditaire de ce texte reste également trouble. Le *Shah Nameh* de Firdawsī aurait été commandé par la cour samanide mais, lorsque l'œuvre est terminée, quelques trois décennies plus tard, c'est une autre dynastie celle des Ghaznévide qui a pris le pouvoir

¹⁴⁰Au sujet des rapports entre littérature orale et écrite dans le cas des récits épiques perses, voir les ouvrages de Kumiko Yamamoto (2003) et Feuillebeck (2012).

¹⁴¹ Un élément l'attestant est que l'historien Massoudi mentionne les querelles au sujet de cette attribution ethnique (nous y reviendrons), alors que le *Shah Nameh* de Firdawsī n'est pas encore terminé.

dans la région. La réception de l'œuvre par la nouvelle cour fut, semble-t-il, assez frileuse : on lit souvent que Firdawsī fut payé en pièces d'argent au lieu des pièces d'or promises... ce qui alimente l'hypothèse du succès largement posthume de son œuvre et donc d'une réappropriation politique postérieure de ses travaux dans une volonté de représenter l'Empire samanide comme « résistant » à l'occupation arabo-musulmane¹⁴². Par ailleurs, si l'Empire samanide a bien créé les conditions d'un âge d'or littéraire perse comportant de nombreuses références aux empires préislamiques, il semble avoir également joué un rôle fondamental dans l'islamisation de l'Asie centrale et le développement culturel de la civilisation islamique dans la région, un rôle minimisé dans l'historiographie islamique classique¹⁴³. Il est donc difficile de présenter l'œuvre de Firdawsī comme l'incarnation par excellence des efforts de la dynastie samanide pour préserver une identité perse contre l'envahisseur arabe et la domination musulmane, puisque celle-ci a aussi agi comme relais de l'islamisation et de la propagation de la culture islamique¹⁴⁴. Ces remarques, bien sûr, ne remettent pas en question le rôle primordial de cette œuvre dans la diffusion des représentations associées à la fête de Newroz dans toute cette aire culturelle.

¹⁴² Par ailleurs, il est important de noter que l'ascension politique de la dynastie samanide est étroitement liée à la dynastie abbasside, qui détient alors le califat islamique et dont la capitale se trouve à Bagdad. Le pouvoir politique de la famille fut peu à peu consolidé, autonomisé et étendu à une large portion de l'Asie centrale actuelle. Deborah Tor explique : « The family first rose to political prominence in the early ninth century, when the four grandsons of Saman, having won the caliph Ma'moun's favour, were appointed to senior governorships, three of which were located in the neighboring Central Asian border province of Transoxania » (Tor, 2013 : 485). Cet empire, de fait, est souvent décrit comme étant « la première dynastie autochtone » à arriver au pouvoir après la conquête musulmane. Afin d'insister sur le « caractère perse » de la dynastie, on trouve dans de nombreux textes la mention que Saman, le grand-père des quatre gouverneurs cités par Tor, fut le premier converti de sa famille, abandonnant le zoroastrisme pour l'islam.

¹⁴³ Dans un article intitulé « The Importance of Khurāsān and Transoxiana in the Classical Islamic World », Deborah Tor explique : « While Islam may have begun in Arabia, the civilisation that it fashioned during its classical period, over the succeeding six centuries, was by no means an Arab – let alone an Arabian – artefact. Among the many different ethnic groups and peoples that contributed to the cultural, political, religious and literary formation of this new civilisation, none played a greater role than the inhabitants of the Persianate cultural world. The vital contribution of the Persianate world – its people, dynasties, individuals, and religious and intellectual movements – to Islamic civilisation has been and remains, however, one of the most understudied areas of Islamic history: there exists no published monograph, for instance, on the Samanid dynasty, despite its realm having been the major political, religious, military, and intellectual centre of Sunnism during the tenth century » (Tor, 2015 : 485).

¹⁴⁴ Pour nuancer davantage cette affirmation largement répandue, précisons que l'ensemble des acteurs de cette « renaissance perse » sont convertis à l'islam (sunnite ou shiite), et que la transmission de ce même corpus qu'ils auraient ressuscité a, en grande partie, été assurée par des historiens arabes, les originaux ayant été perdus et les seuls copies restantes ayant été des manuscrits traduits en arabe.

À côté de ce véhicule littéraire, les pratiques populaires semblent avoir perduré, en particulier celles liées aux significations premières de renaissance de la nature, de fertilité et de retour du soleil. Différents textes attestent ainsi que des rituels liés au feu et à l'eau aussi bien que des festivités en plein air lors de l'équinoxe ont subsisté au Moyen-Orient, mais aussi dans l'Est de l'Iran, alors même que la population est progressivement convertie à l'islam et que le pouvoir des prêtres zoroastriens diminue. Un bon indicateur de la persistance de ces pratiques, désormais totalement déconnectée de leur substrat religieux zoroastrien, est la rédaction d'un hadith par le clergé shiite au XV^e siècle, décrivant la place de Newroz dans la cosmologie islamique. Yoichi Isahaya explique :

« Selon Rasūl Ja'fariyān, même si les théologues islamiques ont parfois condamné les festivités de Nourūz, en particulier l'arrosage avec de l'eau et l'allumage de feu qu'ils considéraient comme des rappels de sa nature païenne, certains clercs shiites ont justifié les célébrations de Nourūz sur la base d'un hadith » (Isahaya, 2010 : 66, citant Ja'fariyān, 1997).

Nous transcrivons ici ce hadith, afin d'observer le transfert frappant des représentations iraniennes liées à la date du nouvel an.

« O Mu'allā, the day of Nourūz is the day God accepted the covenants of his servants to worship Him and not to associate anything with Him and to believe in His prophets and proofs and to believe in the Imams. It is the first day upon which the sun rose and the winds blew and the splendor of the world was created. It is the day Noah's ark grounded upon Mount Ararat [...] It is the day on which Gabriel came down to the Messenger of God [...] It is the day on which the Prophet ordered his companions to pledge allegiance to 'Alī as Commander of the Faithful [...] It is the day on which our Mahdi shall appear with his deputies. It is the day on which our Mahdi shall triumph over his antagonist Dajjāl and crucify him at the rubbish-heap of Kūfa. No Nourūz comes unless we expect release from suffering, for this day is an attribute of ours and our Shi'ites. The 'Ajam [non-Arabs] sustained it, while you [Arabs] let it perish » (Isahaya, 2010 : 66).

Newroz marque la transmission des enseignements d'Allah au prophète, la création du monde, mais aussi sa fin, lorsque l'imam Mahdi réapparaîtra pour vaincre à

jamais le mal, liant par là le millénarisme-messianisme chiite à cette célébration préislamique. Cette légitimation par intégration dans l'hagiographie chiite a probablement favorisé la perpétuation des festivités du nouvel an, désormais parfaitement orthodoxes¹⁴⁵. Ainsi la dynastie safavide qui régna sur l'Iran de 1501 à 1736 a organisé de somptueuses célébrations de Newroz¹⁴⁶.

3. Newroz sous la domination ottomane et les représentations associées au nouvel an dans la littérature kurde

Abordons maintenant l'évolution des célébrations de nouvel an sous la domination ottomane. Nous avons mentionné que les dates des prélèvements fiscaux omeyyades et abbassides avaient été calquées sur les pratiques de l'administration sassanide. J'ai mentionné que les dates des prélèvements fiscaux omeyyades et abbassides avaient été calquées sur les pratiques de l'administration sassanide. Lorsque les Turcs Seldjoukides reprennent le califat islamique aux Abbassides¹⁴⁷, le jour de Newroz reste lié à la perception des impôts et le mois de mars continue de marquer le début de l'année fiscale. L'adoption du calendrier Jalāli, nous l'avons vu, avait achevé de séparer la fête de Newroz de son substrat religieux originel, alors qu'elle continuait d'être le lieu de pratiques séculières liées au pouvoir royal. Ce calendrier, qui commence donc en mars, est adopté par les différentes dynasties ottomanes dans la gestion des affaires administratives, notamment fiscales¹⁴⁸ : Newroz marque ainsi la date de réalisation des bilans et de l'ouverture des nouveaux budgets ottomans¹⁴⁹. Özgür Türesay rappelle, dans un exposé sur les différents calendriers en vigueur dans l'empire :

¹⁴⁵ Malheureusement, mes recherches ne m'ont pas permis de savoir quelle a été la réception de ce hadith par les populations.

¹⁴⁶ Pour le détail de ces festivités, voir l'entrée « Nowruz in the islamic period » d'Alireza Shapur Shahbazi, dans *Encyclopedia Iranica* (Shahbazi, 2009) .

¹⁴⁷ Les Turcs Seldjoukides, également de confession sunnite, prennent la ville de Jérusalem aux Abbassides en 1073. Ils en modifient le statut et en interdisent l'accès aux chrétiens, ce qui sera le *casus belli* pour le déclenchement de la première croisade.

¹⁴⁸ Pour une exploration de l'année fiscale ottomane, voir Richard Rose (1991).

¹⁴⁹ Il semble cependant que seul le budget des recettes ait commencé à l'équinoxe de printemps, celui des dépenses commençant lui à l'équinoxe d'automne. Cette curiosité administrative a notamment provoqué des difficultés lors du paiement des salaires des fonctionnaires.

« Quant aux différents styles du début d'année, même s'il est encore question de la pluralité des choix, il est néanmoins possible de dégager une règle. Dans l'écrasante majorité des almanachs ottomans, l'année débute au mois de mars, souvent le 1^{er} et parfois le 8 ou le 9 mars¹⁵⁰ » (Türesay, 2012 :143).

Une nouvelle réforme du calendrier au XVII^e siècle ne modifiera pas le dispositif Newroz, puisque le calendrier dit « Maliye » est également un calendrier solaire commençant le 21 mars. Notons aussi l'adoption d'un autre calendrier dit « Rumi » en 1840, pendant la période des réformes de Tanzimat, basé sur le calendrier julien mais dont le compte des années suit le calendrier hégirien, qui fait débiter l'année le 1^{er} mars, soit plusieurs jours avant l'équinoxe. Des cérémonies à la cour comportant l'échange de présents, la préparation de mets particuliers et la déclamation de poèmes spécifiques appelés « nevruzziye » ont vraisemblablement perduré pendant la période du sultanat ottoman, la fête étant appelée « Sultan nevrüz », soit « le nouvel an du sultan », ce qui montre bien les liens étroits entretenus par sa célébration avec le pouvoir ottoman (on trouve aussi le terme de Sersal, mais qui désigne plus la date que les festivités). Certains éléments attestent l'organisation de repas en plein air, mais mes recherches ne m'ont pas permis de découvrir si ces pratiques étaient largement répandues, ni s'il existait des cérémonies publiques organisées par les officiels ottomans et réunissant le sultan et ses sujets, sous la forme des défilés mentionnés par les historiens pour la période antique. Une autre pratique qui mérite également d'être mentionnée est la réception par le sultan, le jour de l'équinoxe, du principal astrologue de la cour. Celui-ci présentait au sultan le *takvim*, l'informant des différents événements astronomiques qui se dérouleraient dans l'année (éclipses de la lune ou du soleil, éventuels passages de comètes) et fournissait également une interprétation de ces manifestations. Ces différents usages de la cour ottomane ont semble-t-il perduré jusqu'à la disparition de l'empire, au lendemain de la Première Guerre mondiale. Elles étaient donc très probablement connues des hauts fonctionnaires kurdes proches du pouvoir ottoman, engagé au début du XIX^e siècle, comme nous l'avons vu, dans un effort de définition de la spécificité culturelle kurde. Mentionnons aussi que la dernière réforme du calendrier entreprise dans l'empire sous les Jeunes-Turcs, survient en 1917, lorsque ce calendrier solaire est remplacé par le calendrier grégorien. Cependant,

¹⁵⁰ Türesay précise : « Les 8 et 9 mars de l'année financière ottomane correspondent aux 20 et 21 mars du calendrier grégorien, donc au jour de l'équinoxe du printemps » (Türesay, 2012 : 144).

comme le montre le texte de la « loi relative à l'adoption du calendrier occidental », parue dans le Journal officiel de l'Empire ottoman, cette réforme n'affecte pas la date du début de l'année. On peut y lire :

« Le gouvernement ottoman adopte pour l'usage administratif le calendrier occidental, sauf en ce qui concerne le commencement de l'année et sauf à maintenir le millésime lunaire de l'hégire [...]. L'année budgétaire comprendra, comme précédemment, la période allant de mars à la fin février » (Art. 1 et 4. Loi du 23 février 1917, n.2803, cité par Deny, 1921 : 47).

Le choix de la date de l'équinoxe comme « jour national kurde » lors de l'élaboration du répertoire symbolique du nationalisme kurde ne tient cependant pas uniquement à son existence dans la cour impériale ottomane. La littérature de cour qui se développe dans les principautés kurdes au fur et à mesure de leur consolidation a également participé à véhiculer un certain nombre de représentations attachées à la célébration du nouvel an, avec une prédominance des thèmes de l'amour, de la fertilité, et du feu¹⁵¹. Très largement influencée par la littérature orale abondante de la région comme par la littérature arabe et persane, sa rédaction a influencé en retour la littérature orale régionale par l'intermédiaire des figures des ménestrels, bardes itinérants, souvent proches de la cour. Le premier texte que nous allons aborder est un poème de Melayê Cizîrî (1570-1640). Né à Cizre (Botan), dans l'actuel Kurdistan turc, il est membre de l'ordre soufi naqshbandi, proche de la cour. Inspiré par les poètes perses classiques, Cizîrî est une figure centrale de la première école de poésie classique kurde en dialecte kurmandji. Voici un de ses poèmes sur Newroz :

« Without the light and the fire of Love.
Without the Designer and the power of Creator.
We are not able to reach Union.

¹⁵¹ Par « littérature kurde », j'entends la production littéraire écrite qui se développe à partir du XVI^e siècle, souvent commanditée par les émirs kurdes à la tête des principautés décrites dans le chapitre précédent. Farhad Shakely explique : « There is general agreement that the emergence of Kurdish art poetry is connected to the establishment of Kurdish principalities of the sixteenth century. » (Shakely, 2009) Le travail qui suit n'est pas une analyse extensive du traitement de Newroz dans la littérature kurde, qui dépasserait largement le cadre de cette recherche. Je me contenterai donc de citer quelques exemples, des auteurs les plus reconnus. Pour de nombreux articles traitant de cette littérature kurde, voir les contributions au numéro « La littérature kurde », *Études kurdes* n. 11, mars 2012, l'Harmattan. Pour un article sur la littérature orale, voir Allison (2010).

(Light is for us and dark is the night)
This fire massing and washing the Heart.
My heart claims after it.
And here come Newroz and the New Year.
When such a light is rising »

La dimension lyrique de la célébration de nouvel an est également présente dans le célèbre texte *Mem u Zin* du poète Ahmed Khani (1651-1707). Écrite en 1692 et souvent appelée « le Roméo et Juliette kurde », *Mem u Zin* est une épopée lyrique qui relate l'histoire d'un amour impossible entre deux jeunes gens, Mem et Zin, dont les conditions sociales irréconciliables rendent les noces impossibles. Dans les premières pages du récit, Ahmed Khani décrit le cadre de la rencontre des jeunes amants, qui a lieu le jour de Newroz. Il écrit :

« It was the custom of earlier times
When the knight of the East
Would arrive in the month of March
That is, when it had attained the cycle of the New Year
From every corner and place
No one would stay at home
They would all leave their homes
Even the old and the disabled
When the day marked Newroz
They would all revere that Sacred Time
Would turn the plains and rivers to picnic areas
Would transform wild places and mountain sides to flowerbeds
Especially single men and unmarried women
Those rare diamonds
Would all dress up and get smart
They were free to flirt to the full desire of their hearts
But not with the aim of deception and seduction
[But] For (marriage) according to religious law and customs. »

Ahmed Khani décrit la célébration du nouvel an comme un moment privilégié de rapprochement entre les sexes, où les jeunes gens sont « libres de flirter » (même s'il précise tout de suite que le but de ce flirt est bien sûr le mariage, conformément aux lois religieuses et à la coutume).

Pour conclure, on voit bien à travers ces différentes remarques que la célébration du Newroz au Moyen-Orient et en Perse antique est labile et multiforme. Les célébrations de nouvel an dans cette aire culturelle, qu'il s'agisse de l'Akitu ou du

Navasarda, sont dans un premier temps des survivances de systèmes religieux étroitement imbriqués avec le cycle agricole, célébrations liées à des divinités personnifiant des forces de la nature. Cependant, dès l'histoire antique et à mesure que prennent forme des grandes dynasties avec de nouveaux besoins de ressources et de légitimation, les célébrations sont liées à la démonstration de la puissance royale et à la perception des impôts. Le dispositif symbolique complexe bâti autour de la fête attache les hommes à la divinité, mais aussi à leur souverain : acte de fondation du monde par l'organisation du cosmos et acte de fondation du social par l'organisation des hommes en différentes classes, le Newroz est donc une fête politico-religieuse. Nous avons également vu que dans l'histoire préislamique de la région, la célébration du nouvel an a connu des réajustements successifs dus aux contacts entre civilisations, amenant des formes de syncrétisme religieux, l'apparition de besoins de légitimation politique, comme aux aléas d'un calendrier défaillant, qui semble avoir progressivement déstructuré l'ordre symbolique établi, appelant donc de nouveaux ajouts sémantiques¹⁵².

Une dimension essentielle de la célébration contemporaine de Newroz par le mouvement national kurde de Turquie reste absente de cette première exploration sur les origines de la fête : celle de la bataille mythique entre Kawa le forgeron et Dehak. Or, comme nous l'avons vu dans notre introduction, cette lutte mythique est centrale dans le discours du mouvement national kurde.

B. La bataille mythique entre Kawa et Dehak dans la littérature arabe et persane médiévale

1. La figure de Dehak dans le corpus zoroastrien

S'il n'existe pas de « Dehak » dans l'Avesta, on y trouve bien une créature au nom approchant parmi les créatures maléfiques du démon Ahriman : un certain « Azhi Dahaka », figure principale des Khrafstra, serpents et dragons. Sa particularité est de

¹⁵² Il semble que nous soyons ici en présence de ce que Sahlins appelait la « structure performative ».

combattre non des entités cosmiques mais des humains. Dans l’Avesta, Azhi Dahaka n’est pas vaincu par le forgeron Kawa, mais par un certain Thraetoana qui le capture et l’enchaîne à une montagne. Cette victoire est célébrée à l’équinoxe d’automne, Mihrgan, par une fête dédiée à Mihr, soit Mithra, allié du Soleil et protecteur des troupeaux, dont le culte survécut à la réforme zoroastrienne¹⁵³ et qui devint progressivement une divinité principale du mazdéisme. Souvent représenté comme un jeune guerrier, Mithra incarne la puissance physique et la vigueur (Littleton, 1973 : 78). Son nom est d’ailleurs donné, dans le calendrier liturgique zoroastrien, au septième mois de l’année, correspondant au mois de septembre où a lieu l’équinoxe. Dans la légende, le dragon Azhi Dahaka parvient à se libérer de la montagne lors de l’Apocalypse, où il ira semer la terreur parmi les hommes et les troupeaux. Il sera cette fois-ci tué et le monde retrouvera « l’état de béatitude des premiers temps », ce qui prendra place, nous l’avons vu, le jour de Newroz.

Comme mentionné précédemment, les récits de l’Avesta irrigueront pendant des siècles la littérature orale d’une grande partie du Moyen-Orient et de l’Asie centrale. Les péripéties des forces du bien et leur lutte contre les forces du mal, constitutifs du dualisme qui structure le zoroastrisme, sont reprises dans de grandes anthologies de poésie épique compilées à l’époque médiévale, véritables condensés de mythologies et légendes. Dans ces textes, le récit de la bataille contre Azhi Dehaka regorge de détails, de nouvelles intrigues s’y nouent et de nouveaux héros apparaissent. Concentrons-nous désormais sur ces évolutions.

2. La bataille contre Dehak chez Aboul Hassan Ali Masoudi et

Abū al-Qāsim Firdawsī : un mythe de fondation du peuple kurde

Je vais présenter deux récits de cette bataille mythique, presque contemporains l’un de l’autre : le premier est d’Aboul Hassan Ali Masoudi, poète et historien arabe, et le second du poète persan Abū al-Qāsim Firdawsī, évoqué précédemment.

Le texte qui suit est tiré des *Prairies d’or*, ouvrage rédigé au milieu du X^e siècle apr. J.-C. par Aboul Hassan Ali Masoudi, auteur prolixe dont les textes constituent une importante source pour l’historiographie islamique. Cet ouvrage s’appuie à la fois sur des informations compilées par l’auteur lors de ses nombreux voyages au Moyen-

¹⁵³ Encore de nos jours, dans certaines parties de l’Iran, on peut assister au sacrifice d’un taureau à cette occasion.

Orient, en Asie centrale comme en Inde, mais également sur de très nombreux ouvrages rédigés par des historiens antérieurs, arabes et perses. L'auteur évoque la circulation en Perse de cette bataille mythique contre le dragon Dehak et mentionne un élément particulièrement intéressant : les débats sur l'origine ethnique de la créature. Il écrit :

« Djem eut pour successeur Biourasp, fils d'Arwadasp, fils de Ridwan [...] Il est aussi nommé Dèhak, nom qui a été complètement modifié et que plusieurs Arabes prononcent Ed-Dahhak. D'autres le nomment Bohrasf, ce qui est une erreur : son véritable nom est Biourasp, comme nous l'avons adopté. Les historiens s'accordent à dire que Djem mourut par son ordre. L'origine de Biourasp est diversement rapportée : les uns le croient de race persane, les autres de race arabe. Cette dernière opinion est adoptée par les Persans ; ils disent que Biourasp était un magicien qui se rendit maître des sept climats, qu'il régna mille ans et désola la terre par sa tyrannie et ses cruautés. Les légendes de la Perse entrent dans de longs détails sur ce roi et rapportent qu'il est étroitement attaché par des fers à la montagne de Donbawend (Démavend), entre Rey et le Tabarestan [...] A Biourasp succéda Aferidoun, fils d'Ankiad, fils de Djem, roi des sept climats. Ce fut Aferidoun qui s'empara de Biourasp et l'enchaîna au mont Donbawend » (Masoudi, 1841, t. II : 113-114).

Masoudi rapporte ici que les Persans considèrent Dahak comme « de race arabe », ce qui montre bien que la narration du mythe à cette époque a déjà été adaptée aux circonstances politiques contemporaines : sous le joug arabe, la créature maléfique et sanguinaire se voit attribuer l'origine ethnique de l'envahisseur et usurpateur du pouvoir politique. Masoudi mentionne un autre cas d'attribution d'origine ethnique à Dehak. Il écrit :

« Biourasp est aussi mentionné par certains poètes arabes, anciens et modernes, entre autres par Abou Nowas, qui, en sa qualité d'affranchi de Saad el-Achirah le Yéménite, se glorifie de ce que Dahhak était originaire du Yémen¹⁵⁴ » (*ibid.*).

¹⁵⁴ L'adaptabilité du mythe à des situations politiques ressenties comme oppressantes (le joug arabe, perse, mède, assyrien) est ainsi exploitée dans le Moyen-Orient médiéval, où le mythe fait déjà l'objet de différents mécanismes de réappropriation collective. Citons un autre exemple. Dans son ouvrage *A history of Armenia*, Vahan M. Kurkjan rapporte que la mythologie arménienne raconte la victoire du héros Tigrane, fils d'Erouand, qui vient à bout d'un serpent Azdhak, roi des Mèdes. Cet Azhdahak correspondrait selon certaines sources à

Concentrons-nous maintenant sur le récit de la bataille et abordons un élément fondamental pour notre étude : Masoudi rapporte dans son ouvrage que la bataille contre Dehak circule comme mythe fondateur du peuple kurde. Il expose trois différentes explications de l'origine de « la race kurde ». Deux des versions rapportées rattachent les Kurdes à la généalogie du prophète, en faisant ainsi des cousins éloignés des tribus arabes, leur séparation remontant à la haute Antiquité. La troisième version rattache l'origine du peuple kurde à cette bataille mythique contre Dehak :

« Nous avons parlé précédemment de Dahhak Douh Ahwah (Zohak) et des discussions soulevées entre les Persans et les Arabes, pour savoir s'il appartenait à l'une ou l'autre race. Sur les épaules de ce tyran s'étaient formés deux serpents qui se nourrissaient de cervelles humaines. Les Perses, indignés des massacres accomplis parmi eux par Dahhak, se soulevèrent en nombre considérable, mirent à leur tête Aferidoun et arborèrent un étendard de cuir qu'ils nommaient, dans leur langue, dirach-kawan. Comme on l'a déjà vu, Aferidoun s'empara de Dahhak et l'enchaîna sur le mont Demavend. Or le tyran égorgeait chaque jour un bélier et un homme et mélangeait leur cervelle pour nourrir les serpents nés sur les épaules de Dahhak. Les Perses qui échappèrent au supplice furent chassés dans les montagnes et y vécurent à l'état sauvage. Plus tard, ils s'allièrent dans ces parages et donnèrent naissance à la famille kurde. Les Kurdes actuels seraient donc leurs descendants répartis en plusieurs fractions de tribus. L'histoire de Dahhak n'est révoquée ni par les Persans, ni par les chroniqueurs anciens et modernes » (Masoudi, 1841, vol. II : 252, cité par Kutschera, 1998 : 17).

La bataille contre le despote Dahak est donc présentée ici comme mythe fondateur du peuple kurde. Il est également important de noter que dans les textes de Masoudi, la célébration de cette bataille mythique n'est pas liée au nouvel an Newroz, mais à la fête nommée Mehrédjan. Masoudi écrit :

« D'après l'opinion des Persans, ou de ceux qui ont étudié leur histoire [...] Aféridoun institua une fête pour célébrer l'anniversaire de la captivité de Dahhak. C'est ce qu'on nomma Mehrédjan [...] » (Massoudi, 19981, t. II : 113-114).

Astiag, un roi mède détrôné par le roi perse Cyrus II et le roi arménien Tigrane Ier en 550 av. J.-C. Une autre réappropriation du mythe de la bataille entre Kawa est Dehak, celle-ci plus récente, est décrite par Aksoy, qui rapporte qu'au cours de la Seconde Guerre mondiale, les Tadjiks ont comparé les Allemands et leur führer au « dragon tsar Dehak », ce qui par ailleurs souligne la circulation de ces récits en Asie centrale.

Nous avons vu que la *Kürdistan Taali Jamiyati (KTJ)*, faisait référence à cette célébration dans la région de Demavend festival “célébrée uniquement par des Kurdes”. Cela correspondrait à la fête nommée Iyd-i Kurd, décrite notamment par James Morier, diplomate britannique ayant sillonné la Perse au début du XIX^{ème} siècle. La KTJ avance que la date serait le 31 août, mais nous savons que cette victoire de Feridoun sur Dehak correspond chez les Perses à la célébration de Mihrigan, à l'équinoxe d'automne. Ce point mérite donc des approfondissements.

On notera bien sûr que le héros qui vient à bout de Dehak est Aferidoun, de lignée royale, sans qu'aucune mention soit faite de Kawa le forgeron.

Penchons-nous maintenant sur l'œuvre du poète persan Abū al-Qāsim Firdawsī (940-1020). Il me semble important de retranscrire ici les étapes principales du mythe de la bataille entre Kawa et Dehak, dans la mesure où le discours actuel du mouvement kurde s'en inspire très largement. Dans le *Shah Nameh* de Firdawsī, Dehak (appelé « Zohak ») est le fils « simple et bon » d'un roi décrit comme « un roi arabe¹⁵⁵ ». L'entité maléfique qui vient le tenter et le transformera en être surnaturel malveillant est tour à tour nommée Ahriman et Iblis. Cette figure maléfique de la cosmologie islamique est un ange déchu, un djinn ayant refusé de se prosterner devant Adam. Firdawsī décrit Iblis comme « le chef des féroces Divs » (*div* étant le terme farsi dérivant de l'avestique *daeva*). L'utilisation du nom d'Iblis, inconnu dans la cosmogonie zoroastrienne, au lieu de celui d'Ahriman, montre bien l'influence de la civilisation islamique sur la rédaction de ce texte¹⁵⁶. Iblis prend une forme humaine et vient séduire le jeune homme. Il lui dit :

¹⁵⁵ Dans le *Shah Nameh* traduit par James Atkinson, on lit « Les vieux historiens rapportent que Mirtas était le nom d'un roi des Arabes » (Atkinson, 1832). Dans une autre traduction, plus récente, offerte par Dick Davis, on peut lire « En ces temps, dans la terre des Arabes, il y avait un roi bon et raffiné qui craignait Dieu. Son nom était Merdas, et il était un homme d'une grande générosité et très juste » (Davis, 2006 : 9). Il est intéressant de noter que cette mention est absente du début du texte relatif à Zahak dans la traduction française publiée par Jules Mohl en 1838. La mention apparaît cependant plus tard, lorsqu'il décrit un geste d'Iblis envers Zahak « Il enveloppa ainsi de ses filets la tête de l'Arabe, et l'amena à se décider à lui obéir ». Plus tard, on trouve “Le roi des Arabes se mit à en manger, et abandonna son esprit imprudent à son penchant pour Iblis [...] ». Dans la traduction du *Shah Nameh* de Warner et Warner, publiée en 1905 et rééditée en 2000, on observe une nouvelle version, le père de Zahak est décrit comme un roi des “bédouins du désert” (Warner et Warner, 2002 : 135)

¹⁵⁶ Dans d'autres parties du *Shah Nameh*, les personnages maléfiques sont incarnés par Ahriman ou des alliés d'Ahriman. Mes recherches ne m'ont pas permis de mettre au jour les causes exactes de l'insertion du personnage d'Iblis à cet endroit de l'œuvre de Firdawsī, mais

« Pourquoi y aurait-il dans le palais un autre maître que toi, ô seigneur illustre ? À quoi bon un père quand il y a un fils comme toi ? Écoute maintenant mon conseil. La vie de ce vieillard sera encore longue, et pendant ce temps tu resteras dans l'obscurité. Prends son trône puissant ; c'est à toi que doit appartenir sa place ; et si tu veux suivre mon avis, tu seras un grand roi sur la terre ».

Zohak se rend complice du meurtre de son père, orchestré par Iblis, et monte sur le trône. Iblis prend ensuite les traits d'un cuisinier pour entrer au service du roi ; il nourrit alors Zohak principalement avec du sang animal et de la viande, alors que la cuisine jusqu'alors était exclusivement végétarienne. Séduit par la cuisine de ce jeune employé, le roi demande à le voir et le prie de lui indiquer comment le remercier pour ses bons services. Ahriman/Iblis lui répond :

« Ô roi, puisses-tu vivre content et puissant à jamais ! Mon cœur est plein d'amour pour toi, et te voir est tout ce que mon âme désire. Je n'ai qu'une chose à demander au roi, bien que cet honneur soit au-dessus de moi, c'est qu'il veuille permettre que je baise le haut de ses épaules et que j'y applique mes yeux et ma face ».

Zohak accepte et du baiser apposé sur ses épaules jaillissent deux serpents noirs. Ahriman réapparaît ensuite sous les traits d'un médecin et explique :

« Laisse *les serpents*, et ne les coupe pas aussi longtemps qu'il y aura de la vie en eux. Prépare-leur de la nourriture, et fais-les manger pour les apaiser ; c'est le seul remède dont tu doives te servir. Ne leur donne à manger que des cervelles d'homme ; il se peut que cet aliment les fasse mourir ».

C'est après cet épisode, explique Firdawsī, que le chaos s'abat sur l'Iran. Il écrit :

« Après cela, de grands tumultes remplirent l'Iran, et de tous côtés il n'y eut que combats et discordes ; le jour brillant et pur devint noir ; *les hommes* brisèrent les liens de Djemschid, la grâce de Dieu se retira de lui, et il tomba dans la tyrannie et la démence. De tous côtés s'élevèrent des rois ; sur toutes les frontières se montrèrent des grands de l'empire, qui rassemblèrent des armées et se préparèrent

elle montre tout de même une certaine influence islamique. Pour une exploration du rôle d'Iblis dans la chute d'Adam et Eve, voir Zilio-Grandi (Zilio-Grandi, 1999).

pour le combat, car ils avaient arraché de leur cœur l'amour de Djemschid. Tout à coup une armée sortit de l'Iran, et se dirigea vers le pays des Arabes. Ils avaient entendu dire qu'il y avait là un homme inspirant la terreur, à face de serpent ; et les guerriers de l'Iran, qui tous demandaient un roi, se dirigèrent vers Zohak. Ils lui rendirent hommage, comme à leur maître ; ils lui donnèrent le titre de roi de l'Iran. L'homme à face de serpent vint dans l'Iran, *rapide* comme le vent, pour se mettre la couronne sur la tête ; il rassembla une armée de toutes les provinces de l'Iran et de l'Arabie. Il tourna son regard vers le trône de Djemschid, il prit le monde comme une bague pour le doigt. La fortune abandonna Djemschid, et le nouveau roi le serrant de près, il s'enfuit et lui laissa le trône et la couronne, le pouvoir, la tiare, le trésor et l'armée ; il disparut, et le monde devint noir pour lui, quand il eut abandonné à Zohak son trône et son diadème ».

Zohak reprend donc le pouvoir de Jamshid, devient roi d'Iran, et y fait régner la terreur. Chaque jour, deux jeunes gens sont sacrifiés :

« Le cuisinier amenait chaque nuit dans le palais du roi deux jeunes gens, tantôt d'humble naissance, tantôt de noble origine, pour en préparer un remède à Zohak. Il les tuait, ôtait leurs cervelles et en faisait une nourriture pour les serpents. Or, il y avait dans le pays du roi deux hommes purs, deux hommes nobles, de race Parsi : l'un se nommait Irmaïl le pieux ; l'autre, Guirmaïl le clairvoyant. Il arriva qu'un jour, se trouvant ensemble, ils parlèrent de toute chose, grande et petite, du roi injuste, de son armée, et de ces horribles coutumes dignes de lui. L'un dit : Nous devrions, par l'art de la cuisine, nous introduire auprès du roi, et appliquer notre esprit à imaginer quelque moyen de sauver chaque jour un de ces deux hommes dont on verse le sang ».

Engagés aux cuisines royales, ils épargnent chaque jour un des deux hommes, et remplacent sa cervelle par une cervelle de mouton. Puis, à chaque survivant, ils disent :

« Prends les moyens de te sauver secrètement ; garde-toi de séjourner dans une ville habitée ; ta part dans le monde sera le désert et la montagne ».

Firdawsī explique :

« De cette manière, trente jeunes gens étaient sauvés chaque mois ; et lorsque les cuisiniers en avaient rassemblé deux cents, ils leur donnaient quelques chèvres et quelques moutons, sans que les jeunes gens sussent de qui leur venait ce don, et ils les envoyaient dans le désert. C'est d'eux qu'est née la race actuelle des Kurdes, qui ne connaissent aucune habitation fixe, dont les maisons sont des tentes, et qui n'ont dans le cœur aucune crainte de Dieu ».

Nous retrouvons ici le récit de la fondation du peuple kurde, comme dans le texte du poète arabe Masoudi. Continuons de présenter le récit de Firdawsī, et retrouvons le personnage de Kawa. Un soir, le despote fait un cauchemar : un jeune homme lui assène deux coups de massue puis l'enchaîne au mont Demavand. Effrayé par ce songe, Zahak fait venir auprès de lui les Mobeds (prêtres zoroastriens qualifiés). L'un d'eux lui annonce :

« Il y aura quelqu'un qui héritera de ton trône, et qui renversera ta fortune. Son nom sera Feridoun, et il sera pour la terre un ciel auguste. Il n'est pas encore sorti du sein de sa mère, et le temps de craindre et de soupirer n'est pas encore venu. Étant né d'une mère pleine de vertu, il croîtra comme un arbre qui doit porter fruit ; et quand il sera devenu un homme, sa tête touchera à la lune, puis il demandera la ceinture et la couronne, et le trône et le diadème. Sa taille sera comme un haut cyprès, il portera sur son épaule une massue d'acier. Il te frappera de sa massue à tête de bœuf, et te traînera en chaînes hors de ton palais ».

Zohak entreprend alors de trouver Feridoun par tous les moyens. Il parvient à le localiser et fait tuer son père, Abtin. La mère du jeune homme, craignant que son fils subisse le même sort, le confie à un homme pieux du mont Elborz (chaîne de montagnes située au nord de l'actuel Teheran, au Sud de la mer Caspienne). Lorsqu'il parvient à l'âge de 16 ans, sa mère lui révèle son histoire. C'est alors qu'intervient Kawa, ici transcrit Kaweh, qui exerce l'office de forgeron. Son dernier fils ayant été capturé pour servir de nourriture aux serpents maléfiques, il se rend à la cour du roi, et dit :

« Je suis Kaweh ; ô roi, je demande justice. Rends-moi justice ; je suis venu en hâte, et c'est toi que j'accuse dans l'amertume de mon âme. Si tu voulais être juste, ô roi, tu augmenterais ta propre fortune. Il y a longtemps que tu exerces sur moi ta tyrannie, et tu m'as souvent enfoncé un poignard dans le cœur. Si tu n'as pas eu la

volonté de m'opprimer, pourquoi as-tu porté la main sur mes fils ? J'avais dix-sept fils, maintenant il ne m'en reste qu'un. Rends-moi ce seul enfant ; pense que mon cœur brûlera de douleur toute ma vie. Ô roi, dis-moi une fois quel mal j'ai fait ; et si je suis sans faute, ne cherche pas un prétexte contre moi. Pense à mon état, ô roi, et n'accumule pas les malheurs sur ma tête. Le temps a courbé mon dos, mon cœur est sans espoir, ma tête pleine de douleur. Je n'ai plus de jeunesse, je n'ai plus de fils, et il n'y a dans le monde aucun lien comme celui qui nous lie à nos enfants. L'injustice doit avoir un milieu et une fin, et la tyrannie même a besoin d'un prétexte ; mais dis-moi sous quel prétexte tu verses des malheurs sur moi. Je suis un homme innocent, un forgeron ; mais le roi a jeté du feu sur ma tête. Tu es roi, et tu as beau avoir la figure d'un serpent, tu me dois justice en cette occasion. Tu es le maître des sept zones de la terre ; mais pourquoi tous les malheurs et toutes les misères sont-ils notre partage ? Tu me dois compte de ce que tu as fait, et le monde en sera stupéfait. Il verra, par le compte que tu me rendras, quel a été mon sort sur la terre, et qu'il a fallu donner à tes serpents les cervelles de tous mes fils ».

Zohak, à la grande surprise de sa cour, ordonne de libérer le dernier fils du forgeron. Une fois sorti du palais, Kaweh apostrophe la foule, rassemblée à l'heure du marché.

« Il criait, demandant du secours et appelant le monde entier pour obtenir justice. Il prit le tablier avec lequel les forgerons se couvrent les pieds quand ils frappent avec le marteau, il le mit au bout d'une lance, et fit lever la poussière dans le bazar. Il marchait avec sa lance en criant : "Ô hommes illustres, vous qui adorez Dieu, vous tous qui avez de l'affection pour Feridoun, qui désirez vous délivrer des liens de Zohak, allons tous auprès de Feridoun, et reposons-nous dans l'ombre de sa majesté ! Déclarez tous que votre maître est un Ahriman, et dans son cœur ennemi de Dieu ; ce tablier sans valeur et sans prix nous fera distinguer les voix de nos amis et celles de nos ennemis." Il s'avançait au milieu des braves, et une troupe considérable se formait autour de lui. Il apprit dans quel endroit était Feridoun ; il marcha tête baissée, allant tout droit vers ce lieu ».

C'est ainsi que Faridoun est rejoint par Kawa et ses troupes, accepte sa mission, et affronte le serpent roi dont il vient à bout. Sa victoire est célébrée dans toute la région et son règne durera cinq cents ans. La version du mythe narrée par Firdawsī dans le *Shah Nameh* diffère des récits de l'Avesta à plusieurs niveaux. De nouveaux personnages apparaissent et de nouvelles intrigues se nouent : Dehak, ici Zahak, n'est point une créature créée par Ahriman, mais un humain, un prince, qui ne devient

monstrueux qu'après l'intervention de l'esprit du mal ¹⁵⁷. On retrouve Kawa, personnage central dans la version diffusée par le mouvement national kurde de Turquie, mais il ne joue qu'un rôle secondaire : s'il rassemble l'armée qui vaincra Zahak, ce n'est pas lui qui affronte le monstre, mais Feridoun.

Les récits de cette bataille mythique rédigés à l'époque médiévale convergent sur un point : les jeunes gens épargnés par le monstre et qui se réfugient dans la montagne sont les ancêtres du peuple kurde. Cette idée est également développée dans l'ouvrage *Sherefname*, rédigé par Serefhan Bitlise, personnage atypique ayant grandi au sein de la cour perse (Özoğlu, 2004 : 28), nommé par le Shah perse « Amir des Kurdes » avant d'être placé à la tête du Sancak de Bitlis par le sultan ottoman. Le *Sherefname*, rédigé en 1596, traite de l'origine et de l'histoire des grandes familles kurdes, retrace leur généalogie jusqu'au prophète Mahomet et aux tribus arabes, mais mentionne également le mythe de la bataille contre Zahak comme mythe de fondation du peuple kurde¹⁵⁸.

¹⁵⁷ On peut cependant retrouver des similitudes de formes : dans l'*Avesta*, Dahak est décrit comme un monstre à trois têtes et six yeux. Sous sa forme humaine, dotée de serpents, Zahak a trois têtes, la sienne et les deux têtes de serpents, et six yeux, les siens et les quatre des serpents.

¹⁵⁸ Le *Shah Nameh* de Firdawsī étant cité à de nombreuses reprises dans cette œuvre, il paraît vraisemblable que son auteur y ait puisé la bataille mythique comme mythe de fondation du peuple kurde, même si on ne peut l'affirmer avec certitude. Hakan Özoğlu émet l'hypothèse que le Prince aurait trouvé cette référence chez des auteurs antérieurs comme Massoudi, qui, nous l'avons vu, présente également cette bataille comme mythe de fondation du peuple kurde (Özoğlu, 2014 : 30).

Conclusion de la première partie

Rassemblons, pour conclure, les éléments développés dans cette première partie. L'invention de la tradition Newroz est le fruit du nationalisme kurde naissant dans l'Empire ottoman de la fin du XIX^{ème} siècle. L'apparition du nationalisme kurde est bien la conséquence d'un ensemble de modifications administratives et politiques de l'Empire ottoman ayant débouché sur l'exil hors du Kurdistan des élites provinciales kurdes. Les premiers nationalistes sont les fils de ce groupe social dominant, formés dans les grandes écoles administratives ottomanes. Ce sont eux qui vont, pour la première fois, produire un discours sur la spécificité culturelle d'une nation kurde et chercher à apparaître comme les représentants légitimes de l'ensemble de la population du Sud-Est. Les premiers efforts de description de la nation kurde prennent place dans la mouvance de « l'ottomanisme », une idéologie politique qui, in réalité, cherchait à créer un patriotisme d'État compatible avec la conscience d'appartenir à un groupe national spécifique. L'invention de la tradition Newroz commence réellement lorsqu'intervient un changement majeur dans le champ politique : l'évidence de l'effondrement imminent de l'Empire, conséquence de son alliance malheureuse avec l'Allemagne dans la Première Guerre mondiale. La création du répertoire symbolique du nationalisme s'accélère alors et il est impératif de définir cette « culture kurde ». Parmi les différentes composantes de cette « culture commune », la tradition Newroz tient une place de choix. Cette première partie a proposé une analyse de l'intégration de Newroz dans le répertoire symbolique du nationalisme kurde. Ce travail a permis de dégager des éléments tout à fait intéressants. Alors que le mouvement national kurde actuel appelle le 21 mars « Newroz » et qu'il en fait la commémoration de la bataille mythique entre le forgeron Kawa et le dragon Dehak, l'analyse des publications de la première génération de nationalistes a prouvé que ces éléments n'étaient pas liés au début du XX^e siècle. C'est ainsi que nous avons pu observer que le 21 mars a été tout d'abord appelé « Sersal » et « Newroz », le terme de « Newroz » s'étant fixé définitivement dans un mouvement global de restructuration de l'identité kurde autour du zoroastrisme, zoroastrisme qui avait alors le vent en poupe en Europe comme en Iran. Si la date du 21 mars a pris son nom actuel, elle reste étrangère à la célébration de la bataille mythique entre Dehak et Kawa, bataille bien présente dans les publications des nationalistes kurdes, mais que l'on commémore le 31 août... Ces éléments sont particulièrement intéressants dans la mesure où ils nous

permettent d'entrevoir l'adaptabilité de la tradition inventée : les générations ultérieures du nationalistes kurdes ont rassemblé dans la tradition Newroz des éléments d'abord épars dans le répertoire symbolique dont elles héritent. Ceci montre que, loin d'être toujours des créations rigides, les traditions inventées peuvent être malléables. Un rapide retour sur l'histoire antique de la région a permis de mettre en lumière que le nouvel an Newroz était lié dans son histoire antique à la démonstration du pouvoir royal et à des pratiques de taxations tout autant qu'insérée dans le corpus liturgique zoroastrien. La fête de nouvel an Newroz se retrouve ensuite insérée dans la littérature médiévale perse et arabe où nous la retrouvons aux côtés de la bataille mythique entre Feridoun et Dehak, qui fonctionne ici comme mythe de fondation du peuple kurde. « Tastes and fashions (...) can be created only within very narrow limits » disait Hobsbawm (Hobsbawm, 2005 : 307)...

L'analyse de la naissance de la tradition Newroz révèle ainsi que la signification de la célébration actuelle est le réceptacle de différents éléments qui ont été progressivement liés au cours du siècle. À l'aube de son histoire, la fonction de Newroz, comme de l'ensemble des éléments du répertoire symbolique du nationalisme kurde, est de permettre aux Kurdes de « s'élever au rang de nation ». Lorsque les premiers nationalistes iront s'entretenir avec les délégations alliées françaises et britanniques, installées à Istanbul au lendemain de la Première Guerre mondiale ou qu'ils oeuvrent pour la création d'une zone autonome au sein de la Turquie, ils légitimeront la création d'un Kurdistan indépendant en invoquant cette « spécificité culturelle kurde ». La mise en avant d'un héritage zoroastrien, qui s'incarne notamment dans le choix de la fête de Newroz, sert un objectif précis, celui de la construction de l'identification collective à un groupe kurde : dire que l'identité kurde s'ancre dans un passé zoroastrien permet de jeter un voile sur le fait que *hic et nunc* il existe des discontinuités culturelles profondes. En somme, le Newroz permet de mettre en scène la cohésion du groupe, tant face aux acteurs extérieurs que face aux populations à qui l'on demande de s'identifier comme membre d'une nation kurde définie en termes culturels.

Penchons-nous désormais sur les modalités de la transformation du nouvel an Newroz en fête « révolutionnaire ».

Deuxième partie :
La transformation du nouvel an Newroz en « fête révolutionnaire »

J'ai expliqué dans l'introduction de ce travail de recherche avoir identifié trois phases principales dans l'évolution de la tradition inventée Newroz. J'ai abordé dans la première partie le début de l'invention de la tradition Newroz. La seconde phase importante dans le processus d'invention de la tradition a lieu dans les années 1970 lorsque Newroz est transformé en fête révolutionnaire. Un choix méthodologique s'impose alors : se concentrer sur la fête de Newroz et détailler les formes de sa célébration au Kurdistan turc des années 1930 aux années 1970 ou se concentrer sur l'évolution du champ politique où évolue le nationalisme kurde ?

J'ai choisi la deuxième solution et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, mon travail se propose de montrer les modifications dans les représentations et les pratiques associées à la fête. Or, de 1930 à 1970, les célébrations de Newroz au Kurdistan turc ne varient que très peu : dans les cercles politisés, elles donnent lieu à des mises en avant de la culture kurde et dans les cercles apolitiques, à des pique-niques qui rassemblent familles et amis. Ainsi, au vu de la construction de mon objet de recherche, il ne m'a pas semblé pertinent de m'attarder sur cette continuité. Par ailleurs, comme le disait Eric Hobsbawm, le succès des traditions inventées est garanti « when they meet a felt » (Hobsbawm, 2005 : 307), soulignant que cette coalescence lui paraissait une piste de recherche heuristique. Or, pour comprendre ce « felt », il est nécessaire de saisir le contexte historique, politique, social et économique dans lequel va prendre place la reprise de l'invention de la tradition. Voilà pourquoi j'ai fait le choix méthodologique de délaisser une investigation des formes de la célébration au profit d'une analyse situationnelle qui permet de rendre compte de la reprise de l'invention de la tradition Newroz dans les années 1970.

Dans un premier temps, je me concentre sur le traitement spécifique mené par les nouvelles autorités d'Ankara dans les provinces de l'Est, en montrant comment elles participent à la construction symbolique d'une « différence à l'Est ». J'analyse ensuite l'intégration des élites nationalistes kurdes dans le jeu politique turc ainsi que le glissement progressif des gauches turques et kurdes vers le marxisme-léninisme et d'autres formes de socialisme révolutionnaire¹⁵⁹. Puisque le principal facteur de la transformation de la tradition inventée Newroz en « fête révolutionnaire » est

¹⁵⁹ Si la décennie 1970 a vu apparaître une pléiade de partis révolutionnaires kurdes, les années 1980, à l'inverse, seront celles de la consécration du Parti des travailleurs du Kurdistan dirigé par Abdullah Öcalan comme acteur central du mouvement national kurde. À ce titre, il devient le producteur principal du discours sur la fête de Newroz.

l'adoption par le PKK d'une idéologie marxiste-léniniste, il m'a semblé nécessaire d'aborder les formes prises par le dialogue des idéologies nationalistes et socialistes en abordant le cas de l'URSS. Je me concentrerai ensuite sur le discours du PKK à propos de l'identité et la culture kurde, avant de montrer la construction de l'ordre symbolique par le parti autour de la fête de Newroz. Enfin, je décrirai l'apparition des premières célébrations massives de Newroz au début des années 1990 dans le Sud-Est turc. Ces célébrations seront analysées à la lumière des mutations conséquentes du champ politique plus global du nationalisme kurde.

I. Nationalisme turc, nationalisme kurde et socialisme révolutionnaire

A. La construction symbolique partagée d'une « différence à l'Est » : réflexion sur les processus d'établissement de la frontière ethnique entre « Turcs » et « Kurdes »

L'apparente homogénéité de deux zones de Turquie, l'une qui serait ethniquement « turque » et l'autre « kurde », doit être remise en cause. En Turquie, l'identification des individus à un groupe kurde transcende aujourd'hui des différences culturelles qui peuvent être d'ordre linguistique (kurmandji-zaza) ou religieuses (sunnite/hanéfite ou chaféite/alévi/yézidi). La même observation vaut pour l'identification à un groupe turc. Il est donc nécessaire de réfléchir à la construction symbolique des frontières ethniques entre ces deux groupes qui se présentent comme deux entités distinctes. Dans le cas du nationalisme ethnoculturel, les élites produisent un discours sur les traits caractéristiques d'une culture commune à tous, délimitant ainsi une frontière nette entre « nous » et « eux ». Mais n'oublions pas que ces « fictions » sont des « fictions créatrices ». Anne-Marie Thiesse explique :

« Il faudra plus d'un siècle d'intense activité créatrice pour constituer l'identité nationale des Allemands, des Italiens, des Français, et de tous leurs homologues européens. Cela implique, sinon d'abolir les identités préexistantes fondées sur le statut social, la religion ou l'appartenance à une communauté locale restreinte, du moins de les redéfinir comme caractérisations secondaires, subordonnées à l'identité nationale. L'organisation spatiale et hiérarchique des représentations est bouleversée par un double mouvement qui institue

l'unité là où dominait le disparate et qui trace des frontières sur des espaces de continuum ou d'imbrication identitaire. La formation des identités nationales, au demeurant, ne consiste pas seulement en l'élaboration de références collectives nouvelles : elle s'accompagne d'un gigantesque travail pédagogique pour que des parties de plus en plus larges de la population les connaissent, et s'y reconnaissent » (Thiesse, 2000 : 52).

Le but du nationalisme turc est bien de parvenir à créer le sentiment d'appartenance à une communauté conçue en termes culturels, chez les individus qui vivent à l'intérieur des nouvelles frontières de la jeune République turque. Et c'est un défi de taille. Tout d'abord parce que les années de la guerre d'indépendance ont mis en évidence l'existence de très nombreux mouvements de résistance et d'insoumission aux autorités d'Ankara, qui usent parfois d'une grammaire nationaliste, et ensuite parce que, si l'Anatolie est à 99 % musulmane, sa diversité culturelle a été renforcée par l'arrivée des populations fuyant les conflits dans les Balkans, le croissant fertile et le Caucase. C'est donc par un grand « travail pédagogique » que débute l'histoire moderne du nationalisme turc. Commençons cette réflexion en abordant les aspects centraux de son développement en Turquie.

1. Formation du nationalisme turc

Après la création de la République turque, Mustafa Kemal et les intellectuels nationalistes s'engagent sur le chemin déjà débroussaillé par les mouvements nationalistes européens du XIX^e siècle, et en suivent scrupuleusement la « check-list » identitaire (Thiesse, 2000 : 59). En 1925, Ismet İnönü, alors Premier ministre de Mustafa Kemal, déclarait à un diplomate britannique :

« Nous sommes franchement nationalistes et le nationalisme est notre facteur de cohésion. Devant la majorité turque, les autres éléments n'ont aucune sorte d'influence. Nous devons à tout prix turquifier les habitants de notre pays. Nous allons annihiler ceux qui s'opposent aux Turcs et au turquisme. Ce que nous recherchons chez ceux qui veulent servir le pays, c'est avant tout d'être Turcs et d'être turquistes » (Bozarslan, 2004 : 36).

Avec la création de la République turque et afin de réaliser le programme édicté précédemment, une relation toute nouvelle entre l'État et l'individu se construit et tranche avec le lien qui, jusqu'ici, unissait les populations au pouvoir en place. La « réforme des anthroponymes » qui enjoint chaque citoyen à porter un nom de famille incarne parfaitement cette nouvelle relation. Cette réforme est présentée comme la réhabilitation d'une coutume oubliée, d'un patrimoine ancestral : « La réforme n'est qu'un retour aux origines après une longue période d'amnésie onomastique et la paysannerie anatolienne endosse à nouveau son rôle de réservoir de la turcité éternelle¹⁶⁰ » (Szurek, 2013). Les autorités invitent les Turcs à se choisir un patronyme. L'espace des possibles a toutefois été balisé et le port d'un nom de famille « qui comprendrait des suffixes ou des mots impliquant l'idée d'une autre nationalité » (*ibid.* : 24) est interdit. On peut penser que cette réforme n'a pas d'effets significatifs sur la vie quotidienne des populations rurales sans grands contacts avec la bureaucratie, mais rappelons avec Emmanuel Szurek que les catégories linguistiques sont aussi des catégories de pratiques, « des praxèmes dont la manipulation affecte notre vision du monde social autant que celle-ci se réfracte en eux » (Siblot, 1999 : 29, cité par Szurek, 2013 : 36). C'est dans cette effervescence onomastique que Mustafa Kemal se choisira le nom « Atatürk », soit « père des Turcs ».

L'entreprise de turquisation des Turcs passe par un travail de réécriture de l'histoire. La *Türk Tarihinin Ana*¹⁶¹, « thèse d'histoire turque », publiée en 1931, présente la nouvelle mythologie nationale : les ancêtres des Turcs sont les « Turcs anciens des steppes », Turcs « originaux » et « purs » vivant dans l'Ergenekon. Grâce à leur migration vers l'Anatolie, ils ont apporté la « civilisation » à la Chine, l'Inde, la Perse, la Mésopotamie et l'Égypte ancienne. Le passé ottoman est une phase obscure de l'histoire qui a conduit à la « dégénérescence » du peuple turc et lui a fait oublier ses véritables origines et sa splendeur passée. La mission de la République est donc de rétablir cette « turquité ancestrale ». Ainsi, le kémalisme se propose de réaliser un saut entre l'Ergenekon, conçu comme l'âge d'or de la turquité, et la République,

¹⁶⁰ Emmanuel Szurek précise que cet oubli onomastique ne concerne que les intellectuels des villes puisque les véritables paysans ont toujours gardé leur nom. Il cite une publication de Rıza Nour datant de 1935 dans la *Revue de turcologie* : « On croit généralement que les Turcs n'ont pas de noms de famille. C'est une erreur. Les anciens Turcs en avaient, et actuellement les paysans et les citadins d'Anatolie les ont encore. Seuls les habitants d'Istanbul oublièrent les leurs et les intellectuels de la Turquie, suivant leur exemple, les négligèrent » (Nour, 1935 : 65, cité par Szurek, 2013 : 23)

¹⁶¹ Pour une analyse en profondeur de ces thèses d'histoire, voir Copeaux, 1997.

« annonciatrice d'un avenir radieux » (Bozarlan, 2004 : 20). Dans cette entreprise, il est parfois nécessaire de « moderniser » les anciens éléments afin d'aider la nouvelle nation turque à se hisser au niveau des autres nations.

La langue devient l'objet de toutes les attentions. En 1928, la « Révolution de l'alphabet » destitue l'alphabet arabe dont l'usage est désormais interdit et installe à sa place l'alphabet latin. Quelques années plus tard, la Société pour l'étude de la langue turque voit le jour lors du premier congrès linguistique de Turquie. Sa tâche est de nationaliser la langue en la purgeant des influences extérieures. De nombreux mots d'origine arabe ou persane (et donc étrangers au génie de la langue nationale turque) sont écartés et des mots anciens tombés en désuétude réhabilités : le résultat de cette entreprise d'épuration est une langue presque incompréhensible. Devant l'incompréhension générale de cette langue cryptique, dans laquelle Atatürk donnera tout de même quelques discours (Zurcher, 1984 : 84)¹⁶², le projet de purification de la langue est remplacé par la *Günes Dil Teorisi*, « la théorie de la langue soleil » qui postule que toutes les langues dérivent du turc. Puisque tous les mots dérivent du turc, il n'est plus nécessaire de purifier la langue...

Le « génie du Turc » s'exprime aussi dans le folklore : les danses, la musique, les contes et légendes. Comme les Turcs avaient été spoliés durant l'époque ottomane, il fallait faire un tri au sein des éléments culturels observables et distinguer entre les éléments réellement turcs et les autres. Ces éléments de folklore turc « purs », devaient ensuite, dans certains cas, être occidentalisés. La nouvelle République turque crée alors un système d'enseignement unifié et rend la scolarisation en école primaire obligatoire. Ces écoles seront le principal pilier de la diffusion de cette nouvelle « haute culture » nationale. Des milliers d'écoles quadrillent le territoire, encadrant de près les enfants de la nouvelle nation turque¹⁶³. Les adultes sont énergiquement invités à participer aux activités des « Maisons du Peuple » massivement subventionnées par l'État et dans lesquelles ils suivent des cours d'alphabétisation, apprennent la nouvelle mythologie nationale turque ainsi que l'ensemble des nouvelles « attitudes » qu'ils se doivent désormais d'adopter. Il faut comprendre que la modification du lien qui unit l'individu à l'État s'accompagne d'un remaniement profond de la relation que les individus

¹⁶² Erik Jan Zurcher rappelle que cette théorie est tombée doucement dans l'oubli à partir de 1938 et explique : « De nos jours, la théorie est considérée avec un peu d'embarras et elle est présentée comme un épisode historique curieux » (Zurcher, 1984 : 84).

¹⁶³ Le taux d'alphabétisation croît régulièrement au niveau national, comme l'indique le tableau en annexe.

doivent entretenir entre eux, et envers leur propre corps. L'inégalité entre les hommes et les femmes, vue comme une marque de l'obscurantisme de la société, est remise en cause : la femme doit être considérée comme l'égale de l'homme. La polygamie est interdite, de même que le port du fez, et on « suggère » aux femmes de ne plus porter le voile. Les hommes et les femmes qui sont désormais invités à se considérer comme Turcs doivent adopter l'ensemble de ces nouvelles attitudes.

Posons maintenant la question centrale de la relation de ce nouvel État avec l'islam. Dans les faits, la laïcité de Mustafa Kemal ne décrit pas une séparation nette des sphères politiques et religieuses, mais plutôt une mainmise de l'État sur les affaires religieuses. La « Direction des affaires religieuses », institution publique dont le directeur est nommé par le président de la République, administre les affaires internes du culte : la nomination du clergé, le contenu des prêches, les pèlerinages à La Mecque. L'appel à la prière et le prêché doivent se faire en turc et non plus en arabe, et le jour de repos hebdomadaire passe du vendredi au dimanche. Les écoles coraniques sont fermées et les *medrese* passent du contrôle des oulémas à celui du ministère de l'Éducation nationale. Comme le résume fort bien Élise Massicard : « Producteur de normes religieuses qu'il essaye d'imposer à la société, l'État turc se veut titulaire exclusif des affaires religieuses. » (Massicard, 2005 : 21) Le sunnisme hanéfite sera désigné comme la « confession officielle par défaut » (Bozarslan, 1994 : 225, cité par Massicard, *ibid.* : 23) et intégré dans l'appareil idéologique de l'État « à l'exclusion de tendances plus hétérodoxes : les alévis, les chaféites kurdes, certaines confréries plus mystiques mais moins ritualistes » (Abel, 1995 : 39, cité par Massicard, *ibid.* : 123). Ainsi, « loin de signifier l'équidistance de l'État par rapport aux différentes confessions, la laïcité devint le mode de régulation de l'islam par un pouvoir qui assumait son islamité exclusive » (Bozarslan, 2005 : 47). Le kémalisme déclare le soufisme « hérétique », et reste méfiant à l'égard des grandes confréries (*tarikats*) comme de l'islam chaféite pratiqué par la majorité de la population de l'Est. Les seuls imams financés par l'État sont ceux qui prêchent dans la tradition hanéfite : les communautés de croyants doivent accepter ce courant pour bénéficier des financements publics. L'islam devient donc un trait de l'identité turque et le discours sur l'homogénéité musulmane de la nation est rendu possible par la disparition de la quasi-totalité de la communauté arménienne lors du génocide de 1915, et par les échanges « orthodoxes contre musulmans » organisés par Atatürk : de fait au début des années 1930, l'Anatolie est musulmane à plus de 99 %.

Au cours de la décennie 1930, Mustafa Kemal, tout en restant « Gazi » (commandant victorieux), devient « chef éternel » par une loi spéciale de 1934, la même qui interdit l'usage du nom de famille « Atatürk » par le commun des mortels¹⁶⁴. Dans le livre d'or de son mausolée à Ankara, on trouve souvent des formules telles que « pardonnez-moi mes péchés », et les discours de l'époque s'achèvent souvent par des « bénis soient Lui et Son nom », signe d'un processus certain de sacralisation¹⁶⁵. Mustafa Kemal est omniprésent dans les manuels scolaires, tant dans les leçons d'histoire que dans les leçons de lecture. Dans ces mêmes manuels, de subtiles figures de style et choix de mise en pages entraînent des associations, voire des confusions, entre la saga de Mustafa Kemal Atatürk et celle des Turcs célestes de l'Ergenekon, très finement analysées par Étienne Copeaux (Copeaux, 1997).

2. Construction symbolique de l'Est comme « sauvage et rebelle » par les autorités turques

L'Est constitue une zone hautement stratégique pour les jeunes autorités d'Ankara¹⁶⁶. Les régions du Nord-Est, frontalières du Caucase, ont toujours été des zones instables¹⁶⁷. L'Arménie s'était vu attribuer un territoire conséquent par le Traité de Sèvres, mais les accords russo-turcs remettent en cause ces tracés alors que l'armée russe pénètre à Erevan en décembre 1920. Désormais, cette région représente pour les autorités d'Ankara une zone frontalière avec un voisin puissant dont la politique étrangère se structure autour de l'internationalisme ouvrier. Si les relations des unionistes et de Mustafa Kemal avec les autorités soviétiques sont ambiguës pendant la

¹⁶⁴ Emmanuel Szorek rapporte : « C'est lui le plus grand Turc. Ata Türk n'est pas son nom de famille, c'est lui-même. Atatürk flottera comme un drapeau sur l'histoire. L'avenir de l'histoire turque se trouve sous son ombre. [...] Il était nécessaire de décorer celui qui délivra sa race de la mort d'un nom turc des plus propres et des plus purs. Pouvait-on lui donner un nom plus pur que celui d'Ata (ancêtre) ? [...] Bénis soient Lui et Son nom » (Szorek, 2013 : 34).

¹⁶⁵ Ce processus rappelle par ailleurs un épisode de l'histoire française : dans les cahiers de doléances rédigés en vue des états généraux de 1789, le roi est appelé « Notre père », et on évoque « ses bontés paternelles », sa « personne sacrée » (Bluche, 1993).

¹⁶⁶ Voir ANNEXE 5

¹⁶⁷ Rappelons que la région du Caucase fut l'objet de conflits récurrents entre les Empires perse et ottoman (à partir du XVI^e siècle), l'Empire russe se rajoutant au XIX^e. Les frontières en furent souvent modifiées au gré des rapports de force entre les différents empires. Les gisements de pétrole dans la région de Baku en font un point stratégique. Notons aussi qu'entre la chute du tsar et l'invasion soviétique de cette région, différentes républiques, dont la République démocratique d'Azerbaïdjan et la République démocratique de Géorgie, avaient été créées.

guerre d'indépendance¹⁶⁸, après la création de la République turque, Kemal se distancie de son voisin bolchevique qu'il soupçonne de nourrir des projets expansionnistes à ses dépens. Au Sud, les régions kurdes jouxtent les anciens territoires de l'Empire passés sous mandat britannique et français. Cette position stratégique a forgé chez les autorités turques une « vision sécuritaire des provinces de l'Est » (Yerasimos, 1991 : 31, cité par Tejel Gorgas, 2009 : 4). Les seize soulèvements qui agitent ces provinces entre 1923 et 1939 et contestent le pouvoir de l'État (dont trois sont formulés en termes nationalistes) transforment cette zone stratégique en véritable défi pour les jeunes autorités turques : l'Est devient un bastion qu'il faut défendre à tout prix.

Cette nécessité de sécuriser une zone « dangereuse et rebelle » passe par le recours à l'ingénierie démographique¹⁶⁹. Dans la deuxième phase de l'abolition du féodalisme prévue par les autorités d'Ankara, des milliers de grands propriétaires terriens qui avaient pris part aux soulèvements armés sont déplacés de force vers l'ouest du pays, et remplacés par des populations turcophones à qui on attribue des terres assez arbitrairement. Des mesures administratives spécifiques sont prises pour garantir une grande marge de manœuvre aux forces de l'ordre dans la région : le pouvoir du gouverneur des provinces de l'Est est renforcé, deux nouvelles « *general inspectorates* » sont créées ainsi que des milices pro-gouvernementales (Tejel Gorgas, 2009 : 5). Dans ces régions, le parti unique délègue un ensemble de ses prérogatives

¹⁶⁸ La guerre d'indépendance est financée en partie par de l'or soviétique. Les bolcheviques fournissent ainsi aux unionistes des armes, des munitions et de l'argent (Dumont, 1975 : 146). En échange, ils engagent des tractations avec les dirigeants unionistes afin de déterminer le rôle que ceux-ci pourraient jouer dans la soviétisation des musulmans de Russie. Les bolcheviques garantissent l'indépendance politique et idéologique des nouvelles nations islamiques et demandent aux unionistes la reconnaissance des Soviets établis au Turkestan et au Daghestan (*ibid.*). Les unionistes réfugiés à Bakou devaient s'engager à faciliter l'installation du pouvoir soviétique en Géorgie, en Azerbaïdjan et en Arménie. Enver, un des principaux unionistes, s'engage dans cette collaboration et met sur pied une Union des sociétés révolutionnaires islamiques (*ibid.*) avec une branche turque, le Parti des soviets populaires (*ibid.* : 152). Il espère la défaite de Mustafa Kemal, ce qui lui permettrait de devenir l'homme fort de l'URSS, envahissant l'Anatolie avec l'armée bolchevique (*ibid.*). Mais lorsqu'il devient évident que Mustafa Kemal réussit à mener à bien la guerre d'indépendance, les Soviétiques vont délaisser Enver au profit de Kemal. Enver, déçu, élabore alors un plan impossible : conquérir l'Asie centrale. Il s'enfuit clandestinement au Turkestan en 1921 pour y rejoindre les Basmadji turkestanais, alors en pleine révolte contre l'ordre soviétique (*ibid.* : 157). Enver s'imagine déjà en « commandant en chef des armées révolutionnaires du Grand Touran » ou encore en « Émir du Turkestan » (Landau, 1995 : 55). Après des victoires certaines, Enver et ses armées commencent à reculer devant les troupes soviétiques. Enver sera tué au cours d'une des dernières batailles. D'après la légende racontée par les panturques aujourd'hui, il chargea, seul, une ligne entière de soldats soviétiques, allant donc volontairement et vaillamment à sa propre mort au nom de la défense de l'idéal de l'union de tous les frères turcs.

¹⁶⁹ Pour une revue générale de ces mesures, voir Erol Ülker (Ülker, 2008).

aux institutions militaires, en faisant ainsi ses représentantes et favorisant l'équation explosive : « État = armée ». Jordi Tejel Gorgas écrit :

« L'ensemble de mesures exceptionnelles prises contre des milliers de Kurdes, qu'ils aient été ou non directement impliqués dans les mouvements armés, a contribué à la délimitation d'une "frontière" non-physique séparant l'Est de l'Ouest, perçue dès lors des deux côtés de la "frontière" comme une région spécifique dépeinte, à tort, comme homogène. L'"Est" devient un territoire de refuge pour une culture populaire intrinsèquement contre-révolutionnaire. À cet égard, l'identité kurde (langue, structures sociales, attachement aux confréries religieuses) était brandie comme symbole d'une différence et politisée par l'État lui-même. En d'autres termes, l'"Est" et "sa" kurdicité imbriquée (*overlapping*) commencèrent à symboliser ce que les élites turques jugeaient comme "illégitime" au niveau politique, économique, social et culturel » (Tejel Gorgas, 2009 : 6).

Cette construction de la « différence » est manifeste, notamment dans la diffusion de stigmates et de stéréotypes ethniques négatifs sur les Kurdes, et doit être comprise dans le champ plus vaste du « social labelling ». Au lendemain des soulèvements armés, l'État et la presse qualifient les mobilisations de « réactionnaires, obscurantistes et féodales ». Le registre de l'animalité est très largement mobilisé dès la création de la République pour définir « les gens de l'Est¹⁷⁰ ». La presse qualifiera les insurgés de cheikh Saïd de « chiens » ou de « chacals » (Erdoğan, 2001-2002 : 49-56, cité par Tejel Gorgas, 2009 : 5). Le syntagme *kuyruklu Kürt*, « Kurdes avec une queue », va circuler comme un refrain pendant de nombreuses années, un élément parmi d'autres qui va entraver la communication de la kurdicité dans les interactions sociales quotidiennes, en particulier en contexte urbain (Saraçoğlu, 2011 : 108). Ces taxinomies réifiantes enracinent les populations de l'Est dans un « état de nature » qu'elles n'auraient pas tout à fait quitté. Réfléchissant sur les logiques de la légitimation de la violence, Florence Burgat écrit :

« Les références factuelles aux usages réifiants qui sont infligés aux individus considérés comme métaphysiquement indignes auront par conséquent pour fonction essentielle d'illustrer l'application d'une logique, de mettre en évidence ses prolongements dans les pratiques [...] Si les pratiques, en tant qu'elles produisent de la différence,

¹⁷⁰ Au même moment, les substantifs « Kurdes » et « Kurdistan » sont interdits et remplacés respectivement par les syntagmes « gens de l'Est » et « l'Est de l'Anatolie ».

peuvent être tenues pour les fondations et/ou répétition des oppositions qui structurent quelques-unes de nos grandes catégories – dont celle de l’humanité et de l’animalité –, il serait naïf de ne pas y déceler les intentions de justification des formes de domination et d’exploitation » (Burgat, 1999 : 46).

Cette « bestialité » des gens de l’Est fonctionne comme outil de légitimation idéologique des mesures sécuritaires prises contre eux (et qui engendrent de fait une privation des droits dans un ensemble de domaine) ainsi que des politiques d’assimilation qui leur sont imposées : l’État se donne pour mission de les faire évoluer de « l’état de nature » à la « l’état de civilisation ». Cette prétendue bestialité devient une balise de la frontière ethnique entre les groupes turc et kurde conçus comme distincts : les Turcs sont civilisés et disposés à accepter la modernité tandis que les Kurdes sont sauvages et défendent leur féodalité avec des baïonnettes.

Ce traitement différencié de l’Est s’incarne aussi dans des disparités régionales dans l’allocation des ressources publiques. Dans les années 1930, la politique kémaliste en matière économique se caractérise par la recherche d’indépendance : la création de banques d’investissements et de grandes entreprises nationales doit aboutir à une diminution des importations étrangères. La Banque centrale turque remplace la Ottoman Bank, à capitaux étrangers, marquant ainsi un pas vers la souveraineté financière (Akagul, 1989 : 135). La politique économique kémaliste s’inspire conjointement de modèles communistes et capitalistes : reprenant les méthodes soviétiques de planification de l’économie (Bazin & Marcel, 1997 : 123), elle favorise également les investissements privés. Dès 1945, la priorité est donnée au secteur agricole, stimulé par l’allocation de crédits et de subventions et par la mise en place d’une politique fiscale avantageuse, relayée par la garantie de prix élevés. Tout ceci s’accompagne du développement parallèle des infrastructures permettant l’irrigation des sols et le transport des productions (Yildirim et Yildirim, 1989). L’accroissement des surfaces agricoles va de pair avec la mécanisation du travail : aux tracteurs importés des États-Unis se substituent bientôt les premiers tracteurs *made in Turkey* qui sont vendus sur tout le territoire. Ces politiques de stimulation de la production agricole et industrielle se poursuivent au cours des années 1950 et 1960 et entraîneront la formation d’une élite industrielle puissante quoique toujours relativement dépendante du gouvernement (Pamuk, 2008 : 268). L’éducation obligatoire imposée

par les réformes kémalistes a permis l'émergence d'une génération qui a accès à une certaine mobilité sociale. La part de la population employée dans le secteur agricole chute, en même temps qu'elle augmente dans les secteurs industriel et tertiaire. C'est le début d'un exode rural qui se poursuit encore aujourd'hui. Or, il est important de noter une disparité importante dans l'allocation des ressources de l'État : les investissements publics dans les secteurs industriels et agricoles n'ont pas – ou peu – touché l'Est du pays. Il en va de même pour les investissements publics dans les infrastructures qui bénéficient de capitaux privés. Si de nombreux propriétaires terriens sont déplacés à l'Est dans le cadre des politiques d'ingénierie sociale, ce ne sera pas le cas pour les chefs de tribus qui ont collaboré avec les autorités kémalistes : leurs droits fonciers ne seront pas contestés ce qui, dans les faits, favorise une persistance durable d'une organisation du travail fondée sur la relation « propriétaire terrien/métayer (« *yarici* ») (White, 2000 : 98), dans la terre la terre est exploitée en échange du versement d'une partie de son rendement¹⁷¹. On observe également de grandes disparités sur le plan du développement sanitaire : la proportion de médecins et hôpitaux par habitant est beaucoup plus faible dans les provinces de l'Est. De même que les budgets alloués à l'Éducation nationale dans l'Est sont inférieurs et les mesures encadrant la scolarisation obligatoire des enfants plus laxistes. La conséquence en est un taux d'alphabétisation plus bas dans ces régions (qui perdure aujourd'hui). Le nombre d'enseignants par élève était (et demeure) plus faible à l'Est qu'à l'Ouest. De façon générale, le PIB et l'indice de développement humain est plus faible dans les régions de l'Est que dans le reste de la Turquie. Ainsi, après trente ans de développement économique et d'investissements publics, émergent en réalité deux Turquie : celle de l'Ouest et celle du Sud-Est. Et le discours sur le sous-développement de l'Est peut se fonder sur des indicateurs vérifiables. Pour ne citer que quelques exemples, on peut dire que l'illettrisme y est fréquent ; le taux de mortalité infantile, bien plus élevé ; les techniques de production agricole, stagnantes ; et l'organisation tribale reste le cadre principal des structures économiques et sociales (nous y reviendrons).

¹⁷¹ Le versement peut varier de 10 à 80 % du rendement de la terre (Van Bruinessen, 1978 : 22-23, cité par White, 2000 : 98).

3. Au-delà des discours : regard sur la diversité culturelle du Sud-

Est turc

Ce que l'on désigne par le terme « Est » couvre en réalité une zone géographique très étendue. Il désigne ainsi logiquement aussi les régions qui bordent la mer Noire, où la population kurde est très faiblement représentée. Les populations qui y vivent sont principalement arméniennes ou originaires des différents États du Caucase. Toutes les frontières nord-est de la Turquie, objets de contentieux entre les différentes forces politiques en présence, ont connu des modifications au cours des derniers siècles. De plus, l'instabilité politique du Caucase a favorisé la migration vers la Turquie de populations en provenance d'Azerbaïdjan et de Géorgie. D'après les données officielles de Bakou, plus de 3 millions d'Azéris vivaient en Turquie. Principalement implantés dans les provinces de Kars, Igdir, Ardahan et Tuzluca, les Azéris sont en grande majorité chiites. Cette région compte aussi des populations se définissant comme tcherkesses ou circassiennes¹⁷² (quelques milliers), ainsi que des populations lazes et arméniennes autochtones. Ainsi, parmi lesdits « gens de l'Est », terme qui est souvent utilisé comme synonyme de « kurde », ceux-ci sont très largement minoritaires, voire inexistantes.

Il faut également relativiser l'homogénéité du peuple décrit comme kurde par les nationalistes kurdes (et turcs) : la population kurde de Turquie à qui s'adresse le message identitaire est traversée par un ensemble de clivages linguistiques, religieux et sociaux sur lesquels il est important de revenir. Il existe des différences linguistiques importantes dans le public du mouvement national, qui rendent problématique l'usage du terme de « langue kurde ». Deux principaux groupes linguistiques sont présents dans les régions kurdes de Turquie : le kurmandji, dominant¹⁷³, et le zazaki. À l'intérieur de ces deux blocs principaux, une multitude de variantes locales témoigne de l'absence d'un processus formel de standardisation linguistique. Quant aux différences religieuses, on estime que 75 % des Kurdes pratiquent le rite shaféite, qui diffère sensiblement du rite hanéfite prôné comme islam d'État et dominant en Turquie, même s'ils appartiennent tout deux au sunnisme. On trouve aussi un nombre important d'alévis, sont répartis sur tout le territoire turc, à l'Est comme à l'Ouest, avec

¹⁷² Pour une perspective historique sur les revendications identitaires dans cette région, voir l'article d'Alexandre Toumarkine (Toumarkine, 2002).

¹⁷³ Lorsque l'émir Bedirkhan entreprend la latinisation de l'alphabet kurde avec les orientalistes français, c'est sur la base du kurmandji qu'ils travaillent

une grande présence dans la région de Dersim (Tunceli). Ils sont turcophones et kurdophones (kurmandji et zazaki) selon leur région d'implantation et représentent selon les estimations 20 à 25 % de la population turque (Massicard, 2001 : 1). À la différence de l'islam sunnite pratiqué majoritairement en Turquie, les alévis n'observent qu'un des cinq piliers de la foi musulmane¹⁷⁴. Ils adoptent le credo « il n'y a qu'un Dieu et Mohammed est son prophète », mais ignorent les quatre autres piliers de l'islam : la prière cinq fois par jour, la pratique annuelle du ramadan, le pèlerinage à La Mecque et l'impôt zakat (White, 2000 : 41). Les femmes peuvent assister avec les hommes à toutes les cérémonies et n'ont pas l'obligation de se voiler. Les communautés alévis ne fréquentent pas la mosquée, leurs cérémonies se déroulant dans des Cemavi, soit « maisons de Cem » – Cem est le nom de la danse pratiquée lors de ces cérémonies. Cette différence culturelle a donné lieu, hier comme aujourd'hui, à des mobilisations en termes ethniques. Précisons aussi, pour effleurer la complexité de la question, que dans les régions de l'Est de la Turquie où l'on communique en zaza ou en kurmandji, la langue du rite était et reste le turc, et ce même avant les politiques d'assimilation entreprises par la République turque (Van Bruinessen, 2001 : 11). Il faut rappeler que de puissantes confréries sont toujours actives (la confrérie Naqhsbandi et l'ordre Nurcu¹⁷⁵ par exemple) : elles diffusent des formes hétérodoxes de l'islam en même temps qu'elles structurent les relations sociales de leurs membres et leur offrent des possibilités particulières d'identification collective et de sentiment d'appartenance.

Les minorités non musulmanes comptent principalement les yézidis, évoqués précédemment¹⁷⁶, dont la religion est souvent décrite comme un syncrétisme de zoroastrisme et de croyances locales¹⁷⁷, et des groupes épars de chrétiens.

¹⁷⁴ Étymologiquement, un alévi est un adepte d'Ali, ce qui explique que l'alévisme est parfois rangé dans la branche chiite de l'islam. Des historiens des religions attribuent certains aspects du rite et des croyances alévis à des influences zoroastriennes. Les danses et les chants tiennent une place importante dans le culte et cela vaut souvent à l'alévisme d'être identifié comme proche du soufisme et décrit comme une secte mystique.

¹⁷⁵ Ce courant, qui refuse l'appellation de « confrérie », prône une réforme de l'islam et entretient des rapports plus conflictuels avec le pouvoir central. Ici aussi, comme c'est le cas pour les cheikhs des confréries, les dirigeants disposent d'un capital économique important.

¹⁷⁶ Nous avons vu que, dans les années 1930, le yézidisme, frappé du sceau de l'authenticité préislamique, est décrit comme « la religion authentique kurde » par les intellectuels de la ligue Khoyboun.

¹⁷⁷ Ainsi, les textes sacrés comprennent des références à Ahura Mazada, figure principale de culte représenté notamment par un paon. L'importance de la figure du paon dans la liturgie yézidie leur a valu le nom « d'adorateurs du diable ». En effet, une interprétation répandue des

On voit bien que les appellations homogénéisantes « gens de l'Est » ou « Kurde de Turquie » recouvrent une réalité sociologique très complexe. De nombreuses divisions religieuses et linguistiques traversent les régions kurdes en Turquie, ce qui représente un important défi pour le mouvement national kurde. Nous avons vu dans la première partie de cette recherche que l'échec des soulèvements armés contre l'État s'expliquait en partie par l'existence de processus hétérogènes de définition des identités collectives, le mouvement national n'étant pas parvenu à faire accepter une « identité nationale kurde » qui dominerait ces différents clivages. Cette diversité culturelle est toujours observable aujourd'hui, et la nouvelle génération de nationalistes kurdes doit composer avec elle.

Abordons désormais l'apparition de cette nouvelle génération de nationalistes kurdes.

B. Socialisme révolutionnaire et nationalisme kurde : des « gens de l'Est » aux « Kurdes du Kurdistan, colonie de la Turquie »

Je vais maintenant revenir sur le développement du pluralisme politique en Turquie et sur l'intégration des élites kurdes dans le jeu politique turc. Notant comment cette intégration rend vaine une analyse de la contestation kurde dans le cadre de « la société contre l'État », j'analyse ensuite la participation des élites kurdes au nouveau parti socialiste créé dès après le coup d'État de 1960. Je m'attache ensuite à montrer la propagation des idées révolutionnaires (marxiste-léniniste, cheguévariste, maoïste) dans les confédérations syndicales et le parti socialiste turc aussi bien que dans des organisations clandestines kurdes qui commencent à voir le jour : bientôt, on ne parlera plus des « gens de l'Est », mais du « Kurdistan, colonie de la Turquie ». Je signale la radicalisation générale de différents groupes au sein de la gauche turque avant d'aborder, après le coup d'État et l'exécution des leaders estudiantins, l'apparition du PKK et son développement jusque dans les années 1980.

textes du Coran rapporte que c'est un paon qui aide Satan à corrompre Adam et Ève (Açıkyıldız, 2010 : 79). Cette sulfureuse réputation vaudra aux yézidis de nombreuses persécutions au cours des siècles et explique aussi leurs très nombreuses conversions à l'islam ou au christianisme. Certaines communautés musulmanes du Sud-Est ont donc été préalablement yézidies et en gardent la trace, dans la mémoire orale et les pratiques culturelles. Nous connaissons la tragédie qui frappe ces populations depuis la prise de pouvoir de l'État islamique en Iraq et en Syrie.

1. Du parti unique au pluralisme politique : de nouvelles relations entre le centre et la périphérie et la timide renaissance du mouvement national kurde

Au lendemain de la création de la République, Mustafa Kemal fonde le Parti républicain du peuple, CHP. Ce parti glisse rapidement vers le modèle du parti unique, développant une vision autoritaire du pouvoir : les masses sont écartées du suffrage sous prétexte qu'elles sont « restées sous l'influence des traditions asiatiques » et donc incapables de choix éclairés. Dans le CHP, l'homme fort de Mustafa Kemal est Ismet İnönü : à la mort du « Ghazi » en 1938, il s'installe à la présidence du parti.

Avant d'aborder la question du pluralisme politique, notons que le panturquisme a amorcé un premier retour dans la vie politique turque au cours de la Seconde Guerre mondiale. La relation de la Turquie avec l'Allemagne – la première étant un des principaux pourvoyeurs de minerais (en particulier la chromite) pour la seconde – inquiétait les alliés, qui ont obtenu de la Turquie qu'elle cesse ces livraisons pour les rediriger à leur profit. La Turquie accepte, mais continue toutefois à honorer ses autres contrats (coton et produits agricoles entre autres) avec l'Allemagne nazie. Lors de contacts diplomatiques répétés, les dirigeants nazis tentent de se rallier les Turcs de l'administration d'Inönü¹⁷⁸. Lorsque l'Allemagne nazie attaque l'URSS, ces derniers y voient une possibilité pour éloigner les Russes, s'ils perdent, de la domination des détroits (un conflit récurrent) et, pourquoi pas, pour renégocier les frontières au Nord-Est du pays. L'Allemagne utilise l'argument du « grand Touran » pour négocier avec İnönü, qui décide finalement de ne pas céder à ces avances. Cependant, les panturcs en Turquie l'enjoignent vigoureusement de s'engager dans la

¹⁷⁸ Laurent Mallet revient sur le glissement antisémite observable en Turquie dans les années 1930. Dans un article sur le discours officiel à propos de l'harmonie turco-juive, il rappelle quelques oublis de cette nouvelle historiographie. Parmi eux, on trouve notamment l'épisode de l'expulsion des Juifs de Thrace, le refoulement des Juifs de Roumanie et, au cœur de la Seconde Guerre mondiale, le refus d'Ankara de porter secours aux réfugiés juifs fuyant la Roumanie à bord du *Struma*, un navire qui a trouvé refuge en février 1941 à Istanbul où ses passagers pensaient pouvoir demander des visas pour la Palestine. Sur ordre des autorités turques, le navire est remorqué en février 1942 dans la mer Noire où il est torpillé dès le lendemain par un sous-marin soviétique, faisant 768 morts. Voir Laurent Mallet, « Quand le présent fait le passé : modalité et finalité du récit de l'harmonie turco-juive » (Mallet, 2013).

guerre contre les Soviétiques afin de sauver les « frères turcs captifs ». Une campagne de presse va dans le même sens, et on peut lire, par exemple dans le journal *Bozkurt*¹⁷⁹ :

« Oh İnönü, choisi par l'histoire pour ce grand jour ! Nous sommes prêts à faire couler notre sang pour l'indépendance sacrée de la turcité ! Toute la turcité attend ton signal ! » (*Bozkurt*, 1942).

De nombreux panturcs comme Alparsan Türkeş et Nihal Atsız prennent part à des manifestations de protestation contre les déplacements de populations tatares en URSS. Voulant ménager sa relation avec l'URSS (Landau, *ibid* : 117) [remets la date], İnönü les fait arrêter avec une trentaine d'autres activistes. La couverture médiatique de la répression de ce mouvement l'aidera à se trouver un public en Turquie, d'autant plus que les militants seront tous libérés à la fin de la guerre et reprendront leurs publications, forts de cette nouvelle popularité.

Au milieu des années 1940, İsmet İnönü autorise le pluralisme politique. Hamit Bozarslan écrit :

« İnönü décida d'autoriser la constitution de partis d'opposition. Tout indique qu'il concevait le multipartisme comme une forme d'opposition contrôlée qui, à l'instar du parti libéral sous Mustafa Kemal, peut être dissoute au moment opportun » (Bozarslan, 2007 : 49).

Ce nouveau pluralisme s'inscrit dans une volonté de rapprochement avec le bloc occidental et en particulier les États-Unis. À la fin de la Seconde Guerre mondiale, dans le cadre de leur politique de *containment*, les États-Unis désirent créer un « cordon sanitaire » autour de l'URSS : la Turquie représente un allié de taille pour éviter la propagation du communisme vers le Moyen-Orient où certains partis communistes font déjà figure de forces politiques. La Turquie partage une longue frontière avec la Russie ; or dès 1946 l'URSS remet en question le traité turco-soviétique qui avait fixé, en 1921, la répartition des territoires limitrophes en faveur de la Turquie. Staline demande également une révision de la convention de Montreux sur l'usage des détroits de la mer Noire : l'attitude belliqueuse de ce voisin russe va

¹⁷⁹ Voir la couverture du journal en Annexe. ANNEXE

pousser la Turquie vers le bloc occidental¹⁸⁰. Le rapprochement entre la Turquie et les États-Unis a lieu à la fois sur le plan de la coopération économique avec l'octroi des aides du plan Marshall¹⁸¹, que sur le plan de la coopération militaire : la Turquie rejoint l'OTAN en 1951 et accueille peu de temps après une base américaine sur son sol. C'est dans ce contexte qu'Inönü, décidé à apparaître comme le champion de la démocratie¹⁸², favorable au libéralisme politique et économique, autorise la formation de nouveaux partis politiques après vingt-sept ans de parti unique. Le *Demokratik Parti*, Parti démocrate (ci-après PD), fondé par Celal Bayar (ancien Premier ministre d'Atatürk) et Adnan Menderes¹⁸³, grand propriétaire terrien et ancien membre du CHP, remporte les élections en 1950 avec un score de 53,6 %.

Le suffrage universel et le pluralisme politique vont modifier le rapport du centre à la périphérie : les habitants du Sud-Est, désormais électeurs, deviennent dignes d'intérêt pour les nouvelles formations politiques. Le PD adopte ainsi une nouvelle logique politique compétitive et cherche à renforcer sa présence au Kurdistan : il met un frein à la politique de répression et de déportation des populations de l'Est, les restrictions relatives à l'usage de la langue kurde vont s'assouplir, le kurde étant de nouveau toléré en public¹⁸⁴. Sur le plan matériel, le PD construit des hôpitaux dans la région et lance quelques projets d'infrastructures destinés à améliorer le réseau routier. Ses stratégies sont plurielles mais reposent principalement sur l'intégration des grands propriétaires terriens ou chefs de confréries. Le parti capte les aghas kurdes afin de

¹⁸⁰ À titre d'exemple, Staline désire réintégrer la province de Kars, cédée à la Turquie en 1921, au sein de l'URSS. Voir ANNEXE 7

¹⁸¹ Sur les 351,5 millions de dollars accordés à la Turquie, 175 millions constituent une aide directe, destinée à acheter aux États-Unis les produits dont la Turquie a besoin (DAL, 2011 : 55). Sur les recommandations de Washington, 60 % du reste de l'aide accordée est utilisée dans le secteur de l'agriculture (*ibid.* : 56). Là commence une coopération économique et militaire rapprochée qui sera renforcée avec l'adhésion de la Turquie à l'OTAN en octobre 1951.

¹⁸² Si Ismet İnönü désire se présenter comme le « champion de la démocratie », un rapide coup d'œil sur sa présidence suffit à relativiser ce titre : par exemple, il tente un rapprochement avec l'Allemagne nazie, tient des discours antisémites et organise la déportation de centaines de Juifs de Turquie vers les camps de la mort.

¹⁸³ Adnan Menderes a réalisé ses études secondaires et universitaires dans un établissement américain.

¹⁸⁴ Sabri Cigerli précise : « Il n'y a dans les faits pas de modification légale du statut de la langue kurde. L'amélioration de la situation tient à la suppression des postes des agents spéciaux chargés d'observer l'application du décret relatif à l'interdiction de la langue kurde dans les rues. En parallèle, la politique d'assimilation devient un instrument qui passe des mains des autorités turques à celles d'aghas et à certains membres de la bourgeoisie kurde pro-gouvernementale » (Cigerli, 1999 : 127).

s'attribuer les votes des paysans qu'ils contrôlent, et de nombreux notables kurdes du Sud-Est deviennent députés, voire ministres (Challiand, 1992 : 91)¹⁸⁵. Mustafa Remzi Bucak, membre de la grande tribu des Bucak de la région d'Urfa, est un très bon exemple de l'intégration des notables de l'Est dans le jeu politique turc. Après avoir étudié le droit en Belgique, il milite dans la branche de Diyarbakır du PD et entre à l'Assemblée nationale comme député après les élections législatives de 1950¹⁸⁶. Le PD se tourne aussi vers les dirigeants de confréries (toujours officiellement interdites) pour s'assurer les votes de réserve de ces chefs charismatiques : Said Nursi, proche du mouvement national kurde au début du XXe siècle, et désormais figure centrale dans le puissant mouvement Nurcu (ancêtre du mouvement Fetullah Gulen aujourd'hui), entre au Parti démocrate. Il est rejoint par Melik Firat, le petit-fils de cheikh Saïd, entré à l'Assemblée en 1957. Comme le résume Güneş Murat Tezcür :

« La compétition électorale depuis 1946 a contribué à des alliances stratégiques entre les partis politiques turcs et les élites religieuses et tribales, les propriétaires terriens et les capitalistes kurdes. Ces derniers ont consolidé leur autorité et demandé des avantages spéciaux en échange de votes » (Tezcür, 2009 : 8).

Ce système a donc permis aux grands propriétaires terriens (parfois aussi chefs religieux) de conserver leur pouvoir en échange des votes des populations qu'elles contrôlent¹⁸⁷. On imagine facilement que ce clientélisme n'a pas débouché sur des politiques publiques d'envergure, capables de provoquer un véritable changement social et économique à l'Est. Le sociologue turc Ismail Beşikçi explique :

¹⁸⁵ D'une manière générale, les leaders et les intellectuels kurdes sont récompensés s'ils consentent à ignorer les revendications nationales kurdes (Cigerli, 1999 : 127). En revanche, ceux qui ne désirent pas collaborer avec le gouvernement sont répertoriés : une liste d'intellectuels kurdes à abattre est établie.

¹⁸⁶ Le Parti démocrate refusera sa candidature lors des élections de 1954 et, après l'arrestation des 49 mentionnée plus tôt, il se réfugiera aux États-Unis, échappant ainsi à l'internement dans les camps pour intellectuels de Sivas. Il écrira des États-Unis une lettre restée célèbre dans laquelle il interpelle İnönü. Yilmaz explique : « Cette lettre de M. Bucak marque une rupture radicale avec "l'idée de l'Est" et les "problèmes de l'Est". Certes, à l'instar des journaux et revues kurdes [...], il dénonce les problèmes de sous-développement, l'analphabétisme, la pauvreté, le manque d'infrastructures, etc., mais il s'en distingue profondément en affirmant que les Kurdes constituent une "nation" distincte des Turcs [...] cependant il souligne que les Kurdes pourraient vivre avec les Turcs au sein d'une fédération » (Yilmaz, 2013 : 104).

¹⁸⁷ Cette captation des leaders de confréries est toujours largement observable dans la vie politique turque, comme nous aurons l'occasion de le signaler plus loin dans cette recherche.

« Pendant des années, cette relation d'interdépendance entre l'État et les élites locales a constitué un des principaux facteurs qui expliquent pourquoi les élections ne sont pas devenues des agents d'un changement économique et social » (Beşikçi, 1992 : 53-56, cité par Tezcur 2009 : 4).

Si les analyses de Beşikçi permettent de relativiser les bénéfices que les populations de l'Est tirent réellement de l'ouverture du jeu électoral, il reste que les diverses stratégies électorales nées de ce pluralisme ont en quelque sorte désenclavé le Kurdistan, en créant une nouvelle relation entre le centre et la périphérie. Ceci démontre, in fine, qu'il serait erroné de considérer la renaissance de la question kurde dans le cadre d'un affrontement opposant la société à l'État : de nombreuses élites kurdes sont parfaitement intégrées à l'État, au sein duquel elles occupent parfois des fonctions bureaucratiques importantes (ministres, etc.).

Dans la même période, on assiste à la renaissance d'un discours nationaliste kurde qui s'enracine dans la dénonciation des inégalités sociales et économiques entre l'Ouest et l'Est, résultat de l'inégale répartition des investissements publics que nous venons de voir. Quelques députés de l'Assemblée originaires de l'Est ainsi que différentes associations régionales commencent timidement à prendre position sur le sujet, rejoints par les grandes familles kurdes installées à l'Est comme à l'Ouest. Ils se rencontrent dans un cadre privé, en mettant en avant leur identité ethnique. Dans ces rassemblements, les femmes portent les tenues « traditionnelles » kurdes, on pratique les danses régionales au son de musiques et de chants kurdes. Ce mouvement est alimenté par des étudiants venus de l'Est pour poursuivre leurs études dans les grandes villes universitaires turques (Istanbul et Ankara) et qui joueront un rôle central dans la renaissance du nationalisme kurde. En effet, la création d'un système de bourses universitaires a ouvert de nouveaux horizons pour les jeunes de milieux défavorisés originaires de l'Est, leur permettant une mobilité sociale inédite. Ces jeunes résident dans des foyers¹⁸⁸ qui accueillent exclusivement des étudiants venus de l'Est, issus de tout horizon social, et ils y côtoient donc les jeunes issus des familles de notables¹⁸⁹

¹⁸⁸ Le foyer est financé par l'État mais aussi par de riches familles kurdes (Yilmaz, 2013 : 84).

¹⁸⁹ Yilmaz explique : « Les familles, parmi lesquelles les Bucak, Ekinci, Cemiloglu, Azizoglu et Serefhanoglu, étaient en effet de grands propriétaires fonciers très influents dans leur région. » (Yilmaz, 2013 : 84) Mustafa Remzi Bucak dirigera le foyer d'Istanbul avec Musa Anter et deviendra député de la province de Diyarbakır pour le Parti démocrate.

ainsi que des classes moyennes urbanisées. Le plus emblématique de ces foyers est le « Dicle Talebe Yurdu », créé à Istanbul en 1939. Un groupe d'étudiants y est particulièrement actif : ces jeunes gens s'intéressent à la spécificité culturelle du peuple kurde, parlent le kurde entre eux et s'échangent les classiques de la littérature kurde ainsi que les écrits et mémoires de la précédente génération de nationalistes. Certains, comme Musa Anter, rencontrent Celadet Bedir Khan et d'autres intellectuels du Khoyboun qui leur font découvrir leurs publications et leurs efforts pour définir culturellement l'identité kurde. Ces maisons d'étudiants entretiennent des liens avec le reste des groupes mobilisés autour de la « question de l'Est ». Une certaine forme de socialisation se met en place entre ces différents acteurs qui tiennent tous un discours critique sur le sous-développement du Kurdistan, mais aussi sur sa spécificité culturelle. Ce timide mouvement sera revigoré par les développements favorables de la cause nationale kurde au Kurdistan irakien : en 1958, Mustafa Barzani regagne le Kurdistan irakien après son exil en URSS et reprend la tête du Parti démocratique du Kurdistan (KDP). La réponse des autorités turques à ces développements est immédiate : un député affirme que les Kurdes irakiens ont massacré des Turkmènes et demande au gouvernement s'il « userait de représailles contre les Kurdes de Turquie » (Yilmaz, 2013 : 87). En réaction à cette déclaration, des étudiants kurdes organisent une manifestation de protestation. Les autorités arrêtent alors 49 activistes et les emprisonnent. C'est la première fois depuis vingt ans que la manifestation est utilisée comme mode d'action, et c'est aussi la première fois depuis vingt ans que des jeunes et des intellectuels kurdes sont arrêtés pour s'être engagés dans le mouvement du « kurdisme » (Akin, 1996 : 114)¹⁹⁰.

Au long des années 1950, les dirigeants du Parti démocrate acquièrent une confiance grandissante, ce qui les mène à critiquer avec véhémence le parti CHP, maintenant parti d'opposition, et son leader İnönü (Bozarslan, 2004 : 53). Dans cette relation conflictuelle va naître une opposition républicaine qui produit alors un nouveau discours sur le kémalisme. Hamit Bozarslan explique :

¹⁹⁰ Ils sont incarcérés ensemble et les liens entre eux se resserrent. Ils ne cesseront de poursuivre leur formation intellectuelle jusqu'à leur libération après le coup d'État des années 1960.

« L'élite républicaine trouva dans le repli sur Mustafa Kemal et son héritage sacralisé (et également partagé par le Parti démocrate) une source de résistance et de radicalisme. Le chef n'avait-il pas mis en garde contre la probable trahison des futurs dirigeants du pays ? N'avait-il pas chargé la jeunesse de protéger son héritage ? Au lieu d'une Turquie robuste, fière et indépendante, correspondant à la projection que le régime kémaliste faisait de lui-même, les jeunes (et les moins jeunes) voyaient une Turquie faible, sans confiance en elle-même et dépendant de Washington. Ce décalage poussa nombre d'intellectuels, jeunes officiers et étudiants à élaborer un néo-kémalisme largement imaginaire, totalement détaché des réalités des années 1920 et 1930 » (Bozarslan, 2004 : 53).

Un comité d'union nationale regroupant officiers et généraux est formé. Le néo-kémalisme, manipulé par la nouvelle élite républicaine et soutenu par l'institution militaire, trouve vite un mobile pour destituer le Parti démocrate. Il lui impute son incapacité à gérer les velléités de l'Est, qui aurait favorisé la réapparition dans l'espace public de revendications kurdes (que nous venons de décrire) à la fin des années 1950. Dans un article du journal Cumhuriyet, on peut ainsi lire :

« Le dernier gouvernement a permis au fils de Sheikh Saïd de se balader dans l'Est à bord d'une jeep militaire russe pour faire de la propagande. Son but était de créer un nouveau Kurdistan » (Cumhuriyet, 31 mai 1960, cité par McDowall, [1996] 2007 : 406).

Le néo-kémalisme critique aussi sévèrement les politiques de « réislamisation de la société » (réouverture des écoles coraniques, enseignement religieux obligatoire, etc.), alors que certaines de ces mesures avaient été en partie décidées par İnönü (Bozarslan, 2004 : 54). S'érigeant en gardienne de la laïcité de la République et protectrice de l'héritage de Mustafa Kemal – une position qui perdure aujourd'hui –, l'armée intervient et renverse le gouvernement civil le 27 mai 1960. Adnan Menderes, qui avait menacé de faire appel aux forces US avant le coup d'État, est pendu sur l'île pénitentiaire d'Imrali¹⁹¹. İnönü, ancien dirigeant du Parti unique à la mort de Mustafa Kemal, revient au pouvoir et un général, Gürsel, devient Président de la République.

¹⁹¹ Le Président et des membres du gouvernement sont arrêtés, jugés et, pour certains, emprisonnés. Le Premier ministre Adnan Menderes ainsi que deux ministres sont condamnés à la peine capitale et exécutés sur l'île d'Imrali, où par ailleurs, Abdullah Öcalan est emprisonné depuis son arrestation en 1999.

La junte militaire fait appel à des juristes de sensibilité socialiste pour rédiger la nouvelle Constitution¹⁹². C'est ainsi que, curieusement, l'effervescence politique des années 1960 émane d'une nouvelle Constitution instaurée par la junte militaire. Celle-ci prévoit la création d'une cour constitutionnelle et place les libertés civiles au centre du nouveau projet politique. On y trouve par exemple l'instauration d'un régime de sécurité sociale, d'un régime de retraite, d'un salaire minimum, du droit de grève, la gestion du rapport salarial par des confédérations syndicales, et des mesures de redistribution (Unaldi, 2005 : 20). L'assouplissement des lois sur la presse entraîne la multiplication des journaux et des magazines dans la décennie qui suit (Watts, 2010 : 31). Hamit Bozarslan explique :

« Derrière cette Turquie officielle des militaires et des politiciens conservateurs, en effet, une autre Turquie, fragmentée et radicale, commençait à se former. Si le kémalisme constituait toujours la seule doctrine légale du pays, il n'en était pas moins concurrencé par d'autres idéologies et d'autres projets sociaux. Ces années allaient cristalliser une droite et une gauche radicales, une mouvance islamiste et une nouvelle contestation kurde » (Bozarslan, 2007 : 56).

Dans cette période particulière se jettent les bases d'un certain "islam politique" dont on connaît le succès aujourd'hui, et marque l'apparition de la fameuse "synthèse turco-islamique". Revenons rapidement sur son émergence et son développement.

J'ai déjà précisé que la laïcité kémaliste, plus qu'une séparation nette entre la religion et l'État, était plutôt une mainmise de l'appareil d'État sur les affaires religieuses désormais administrées par un organisme public, le Diyanet, qui recrute les imams, construit les mosquées et organise les pèlerinages à La Mecque. Dès l'apparition du pluralisme politique, la place de l'islam est renégociée au sein du Parti démocrate, qui avait par ailleurs capté de nombreux leaders religieux. Le coup d'État de 1960 avait été justifié en partie par cette politique religieuse. En 1969, Necmettin Erbakan fonde le *Milli Görüş*, « Vision nationale ». Hamit Bozarslan précise au sujet d'Erbakan :

« Dans les années 60, Necmettin Erbakan, brillant ingénieur formé en Allemagne, parvient à combiner nation et religion, conditionner l'une

¹⁹² Pour explorer cette question, voir l'article de Nicolas Camelio « "Le droit saisi par les militaires" : la rédaction de la Constitution de 1961 » (Camelio, 2013).

par l'autre pour les ériger ensemble en ciment de l'État. A la base de son « mouvement de "Vision nationale" (*Milli Görüş*) », il y a la contestation des classes moyennes provinciales, historiquement défavorisées, qui ne se reconnaissaient plus dans la droite dirigée par le "franc-maçon Demirel, l'autre ingénieur emblématique de la Turquie des années 60-70. Erbakan lui-même insiste sur cette dimension "intra-classe" en précisant que le "mécanisme économique" turc privilégie les gros commerçants des grandes villes au détriment des "commerçants d'Anatolie" traités comme des "enfants adoptifs" » (Bozarslan, 2013 : 436).

Interdit après le coup d'État « de gauche » de 1971, il réapparaît en 1973 comme *Milli Selmat Partisi*, soit « Parti du bien-être national ». Il remporte 12 % des voix aux élections législatives, consolidant ainsi son assise parlementaire : dans ces élections, comme dans les suivantes, la majorité de ses députés sont élus dans les provinces kurdes du Sud-Est (Ağaoğulları, 1979 : 303, cité par Dorronsoro, 2000 : 21). Sa participation à une coalition gouvernementale permet à ses membres d'accéder à des fonctions importantes dans l'appareil d'État: Erbakan devient vice-Premier ministre et d'autres élus sont nommés ministre de la Justice, de l'Intérieur, du Commerce, de l'Agriculture et de l'Industrie¹⁹³ (Cakir, 1995 : § 6) C'est dans ce contexte particulier que se développe la synthèse « turco-islamique » qui propose un retour à des valeurs culturelles turques à l'intérieur desquelles l'islam joue un rôle central. Etienne Copeaux en donne la définition suivante :

« La synthèse turco-islamique est une réaction à l'influence occidentale, qui a été plus forte en Turquie que dans d'autres parties du monde musulman. Sa principale nouveauté est qu'elle est une forme d'idéologisation de l'islam. Mais, au lieu de proposer un repli sur les seules valeurs coraniques, elle préconise un retour à la culture nationale turque ; celle-ci est considérée comme le produit d'une synthèse entre la culture des steppes qui forme le passé propre aux Turcs, d'une part, et l'islam d'autre part. Les tenants de la synthèse turco-islamique insistent beaucoup sur le fait que ce n'est pas une synthèse au sens hégélien du terme. Dans la rencontre entre turcité et islam, les deux éléments ne disparaissent pas dans la synthèse, mais

¹⁹³ Le journaliste Rusen Cakir explique : "En contrôlant la Direction des affaires religieuses, le MSP a eu aussi un droit de regard sur la désignation des imams et il a soutenu bien sûr la candidature de ceux qui lui paraissaient les plus radicaux. Enfin, au ministère du Commerce et à celui de l'Industrie, les responsables MSP ont favorisé le développement de programmes d'implantation industriels ou commerciaux d'envergure en Anatolie. De fait, on peut estimer que s'est constituée, à cette époque, une sorte de filière industrielle et commerciale islamique » (Cakir, 1995 : 10).

gardent leur force et se renforcent l'un l'autre. Selon ces vues, l'islam a transcendé la culture turque, qui, sans lui, n'aurait pas survécu ; mais la culture turque a protégé et fortifié l'islam, qui, sans elle, se serait sclérosé (...) C'est une idéologie nationaliste, qui s'affiche en tant que telle, et qui utilise l'islam dans son discours. Elle définit la personnalité turque par l'islam, sans craindre d'affirmer qu'on ne peut être un vrai Turc si l'on n'est pas musulman. La référence à l'islam est morale, identitaire, et géopolitique ; les tenants de la synthèse ne cherchent pas à mettre en place un pouvoir des religieux. L'islam n'est pas exactement politisé, mais plutôt intégré au sein d'une politique, et, plutôt que de comparer la synthèse turco-islamique avec les mouvements islamistes, il serait peut-être plus juste de le faire avec divers courants conservateurs européens qui se réfèrent aux valeurs chrétiennes : il existe, par exemple, des analogies avec l'Action française de l'entre-deux-guerres » (Copeaux, 1994, chap. 3 : II).

L'engouement occidentaliste et la laïcité de Mustafa Kemal sont critiqués, l'âge kémaliste étant défini comme « faisant partie de la crise » (Copeaux, *ibid.*). La plupart des théoriciens de cette nouvelle idéologie politique avaient des liens avec le « Foyer des intellectuels », fondé par Ibrahim Kafesoglu en 1971 et rassemblant nationalistes et religieux, auquel participaient par ailleurs les individus proches d'Alparslan Türkeş, et de la droite ultra-nationaliste turque. Cette « synthèse turco-islamique », favorise en quelque sorte le retour de l'idéal panturc dans le mainstream de la vie politique. Elle propose une lecture du « tenir ensemble de la société turque » qui s'oppose à celle proposée par la mouvance socialiste qui émerge alors. Abordons désormais ce point, fondamental pour comprendre en profondeur l'évolution du nationalisme kurde dans les années 70 et 80.

Concentrons-nous désormais sur la naissance de la gauche turque au sein de laquelle se consolide le nationalisme kurde.

2. Socialisme en Turquie : réflexions sur une aventure partagée de la gauche turque et du nationalisme kurde vers le marxisme-léninisme

Naissance d'une gauche turque ? En réalité, il s'agit plutôt d'une renaissance. Un mouvement socialiste existait déjà en Turquie au lendemain de la création de la République et divers groupes communistes s'étaient formés au sein de l'Assemblée

avant d'être interdits¹⁹⁴. Mustafa Kemal aurait par ailleurs déclaré : « Si ce pays a besoin de communisme, nous lui amènerons » (Yilmaz, 2013 : 75).

L'ouverture démocratique effectuée sous la pression américaine permettra la formation d'une grande confédération syndicale nommée Türk-iş (confédération des syndicats ouvriers). Celle-ci entretient dès le début des liens avec l'American Federation of Labour-Congress of Industrial Organisations, AFL-CIO, principal groupement syndical États-Uniens dont les dirigeants sont en rupture avec l'URSS¹⁹⁵ : pour le Parti démocrate comme pour les États-Unis, les liens de Türk-iş avec son homologue américaine sont préférables à des liens noués avec l'URSS¹⁹⁶. Cette confédération permet le développement d'une grande participation syndicale à travers le pays, qui ne cessera d'augmenter au cours des décennies suivantes comme le montre le tableau ci-dessous.

¹⁹⁴ Ces groupes communistes résultaient souvent des stratégies politiques de Mustafa Kemal qui aimait agiter, au moment opportun, le drapeau rouge pour effrayer les alliés (Dumont, 2006 : 83-91). Ils ont fini par acquérir une certaine autonomie qui dérangerait Kemal et tous furent dissouts. Une analyse des discours de Mustafa Kemal montre tout de même que les termes de « prolétariat », « ouvriers », « bourgeoisie », « impérialisme » et « capitalisme » ont été prononcés 150 fois entre 1919 et 1922, tandis qu'ils ne seront prononcés qu'à 9 reprises de mars 1929 à novembre 1929 (Bozarslan, 2013 : 325, s'appuyant sur une recherche du chercheur Taha Akyol mentionnée par Hanioglu, 2011 : 110-111). Hamit Bozarslan explique : « Sans doute, l'obligation de mobiliser l'ensemble des forces de la résistance le pousse au pragmatisme et explique sa syntaxe politique éclectique ; mais on peut aussi faire l'hypothèse qu'il est, comme tant d'autres, à la recherche d'une "doctrine" susceptible de remplacer l'unionisme défait. » (Bozarslan, 2013 : 325) Pour une analyse plus détaillée des relations entre Mustafa Kemal et les mouvements socialistes, voir l'article de Paul Dumont, « La révolution impossible » (Dumont, 1978) et celui d'Ahmet Samim, « The Tragedy of the Turkish Left » (Samim, 1981).

¹⁹⁵ Certains affirment que cette organisation a été créée ou récupérée par la CIA. Elle est d'ailleurs souvent appelée « AFL-CIA ».

¹⁹⁶ Les dirigeants du parti communiste de Turquie, parti clandestin, ont été arrêtés dans les années 1950. Pour une analyse des relations entre le Parti démocrate et le Parti communiste dans ces années, se référer à l'article d'Ahmet Samim, « The Tragedy of the Turkish Left » (Samim, 1981).

	Nombre total de syndiqués	Taux de syndicalisation	Nombres de syndicats
1950	76 000	5,90	88
1960	282 967	15,50	432
1970	2 088 215	53,80	737

Tableau : *Augmentation du nombre de syndicats et de syndiqués*
Source : *The Ministry of Labor, cité par Kus et Ozel, 2010 : § 15*

Si nous savons qu'il faut prendre ces chiffres avec précaution, la confédération permet indéniablement à certains individus de se professionnaliser dans la lutte syndicale et de s'engager bientôt dans le jeu politique turc. Le 13 février 1961, douze syndicalistes du Türk-iş fondent le Parti des travailleurs de Turquie, *Türkiye İşçi Partisi* (Mello, 2010 : 8) (ci-après TIP). L'année suivante, Mehmet Ali Aybar, un avocat connu pour ses tendances marxistes, en prend le leadership à sa sortie de prison. Une partie des membres du TIP penche ainsi vers le marxisme, mais Hamit Bozarslan insiste sur le fait que le parti n'a pas, à ce moment-là, officiellement rompu avec le kémalisme. Idéologiquement, le TIP est d'avantage influencé par un certain socialisme arabe venant du Moyen-Orient que par les modèles soviétique ou latino-américain (Fidel et Che Guevara). Ce socialisme arabe est d'ailleurs alors en rupture nette avec le bloc communiste. Voici ce que déclare son premier théoricien, Michel Aflaq, fondateur en 1947 du premier parti Ba'th¹⁹⁷ de Syrie :

« Il n'est pas difficile pour les Arabes, s'ils se libèrent du cauchemar communiste, de découvrir un socialisme arabe émanant de leur âme, [...] au service du nationalisme arabe et comme facteur essentiel de sa résurrection » (Carré, 1980 : § 32).

Ce socialisme se met clairement au service du nationalisme arabe, et constitue le régime idéal pour exprimer « le génie du peuple arabe » (constitution du parti Ba'th, 1947, article 4¹⁹⁸). « Nous représentons l'esprit arabe contre le matérialisme

¹⁹⁷ Ba'th signifie « résurgence », « réveil », « résurrection » (Carrée, 1980 : 185).

¹⁹⁸ Article 4 : « Le Parti Ba'th arabe est socialiste. Il est convaincu que le socialisme est une nécessité jaillissant du cœur même du nationalisme arabe. C'est en effet le régime idéal qui permettra de la façon la plus parfaite d'épanouir les possibilités et d'exprimer le génie du

communiste », déclare Aflaq : il apparaît de façon manifeste que le principe de la lutte des classes ne fait pas partie du contenu idéologique. Gamal Abdel Nasser, dont les ressources idéologiques dérivent en partie du socialisme d'Aflaq, est un des modèles locaux de cette gauche turque. Nasser s'était attiré la sympathie de toute une génération de politiciens et d'intellectuels de la région lorsqu'il renversa en 1954 la monarchie égyptienne installée par les Britanniques. L'année suivante, il se rendait en Indonésie pour participer à la Conférence de Bandung rassemblant les pays « non-alignés » qui refusaient de prendre position dans la guerre froide, formant ainsi un troisième bloc que l'on appellera dès lors le « Tiers-monde ». En 1956, Nasser jette un pavé dans la mare en nationalisant le canal de Suez, au grand dam des Français et des Britanniques. Entre 1961 et 1963, il nationalise de nombreuses grandes usines égyptiennes, mais ici non plus, il n'est pas question de matérialisme historique marxiste. Si ces différents mouvements socialistes arabes ne reprennent pas l'idée marxiste de la lutte des classes, leur discours est nettement anticolonialiste et anti-impérialiste. L'impérialisme des grandes puissances est violemment critiqué, leur hégémonie dans la région doit prendre fin. Une partie de l'idéologie de ce socialisme arabe convient parfaitement au mouvement socialiste turc qui n'a alors toujours pas rompu avec le kémalisme. L'idée d'un socialisme au service du nationalisme n'influence pas que les courants socialistes en Turquie : le CHP (ancien parti de Mustafa Kemal) y trouve également une source d'inspiration et une manière de se démarquer des politiques libérales de son ennemi le Parti démocrate. C'est ainsi qu'il tend progressivement vers la gauche¹⁹⁹. Les accents anticolonialistes du socialisme arabe trouvent un fort écho parmi certains membres du TIP et d'une jeunesse estudiantine qui joue désormais un rôle politique indéniable : l'impérialisme américain commence à faire l'objet de critiques virulentes. La question marxiste de la lutte des classes, absente du socialisme arabe, gagne progressivement du terrain et sera un point de contention au sein du TIP.

À ce titre, l'évolution de la confédération syndicale Türk-iş est un bon exemple de cette polarisation marxiste de la gauche turque. Brian Mello explique :

peuple arabe. Il assure à la nation une croissance constante de sa production matérielle et intellectuelle, et une fraternité étroite entre ses membres » (Article 4, constitution du Parti Ba'th, 1947, cité dans « Textes fondamentaux, la Syrie d'aujourd'hui », *Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman*, Aix-en-Provence, 1980).

¹⁹⁹ Pour les chiffres de l'évolution subséquente de son électorat dans les quartiers défavorisés et dans les régions fortement industrialisées, voir l'ouvrage de Brian Mello (Mello, 2013 : 94-96).

« En particulier pendant ses premières années, la rhétorique utilisée par les leaders du Türk-İş n'était pas militante et était globalement alignée sur la volonté de l'E »at de limiter les conflits de classe. Türk-İş s'engageait à ne pas s'organiser "de manière religieuse et à ne pas utiliser de croyances philosophiques ni de propagande politique dans la lutte" (Règlement de Türk-İş 1952, 2002 : 3). C'était en substance un rejet du syndicalisme politique et en particulier des idéologies socialistes et communistes. Türk-İş se déclarait plutôt « organisation nationaliste » indépendante des partis politiques et du gouvernement. Son règlement spécifiait que la confédération ne pourrait être utilisée ni pour la propagande de partis politiques, ni pour sa diffusion, ni ne sera un "outil pour le progrès des idéologies d'États étrangers" » (Mello, 2010 : § 21).

Il est important ici de noter que la hausse constante des taux de syndicalisation mentionnés plus haut est observable tant dans les nombreuses entreprises d'État que dans les entreprises privées, comme nous le montre le graphique ci-dessous.

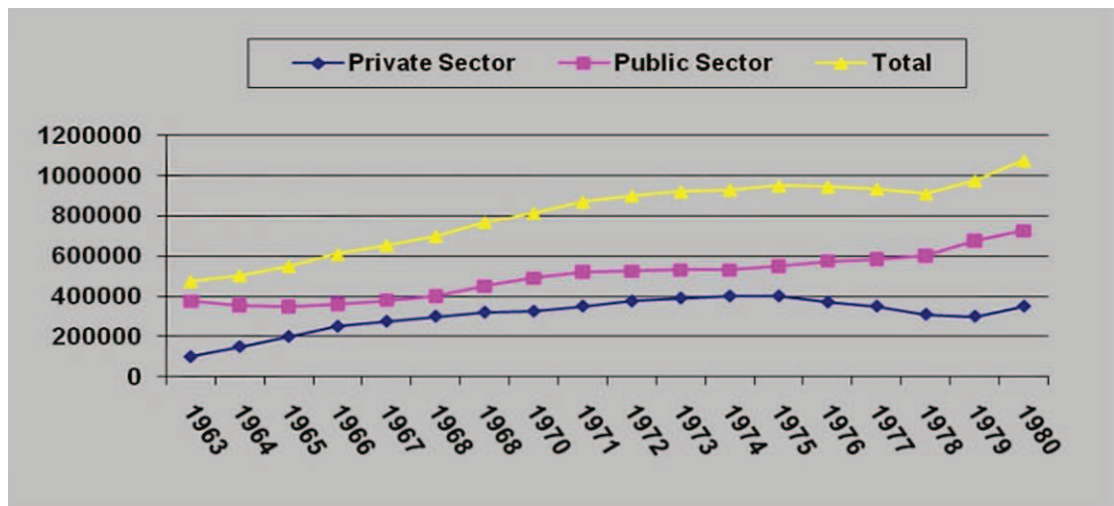


Tableau : *Évolution du nombre total de syndiqués dans les secteurs publics et privés entre 1960 et 1980 (Mello, 2010 : § 9)*

Les mouvements de grève qui s'affirment dans les entreprises à capitaux privés mettent en lumière les tensions entre les syndicats de travailleurs et la confédération Türk-iş. Les déclarations de la confédération seront parfois très surprenantes : au lieu de légitimer les demandes des ouvriers, elle déclare que ces mouvements de grève sont le fruit de la provocation d'acteurs extérieurs (Mello, 2010 : § 35a). Curieuse position pour un syndicat... Türk-iş apparaît donc trop conservatrice pour une grande partie des

syndicats du privé²⁰⁰ et continue de rejeter la lecture marxiste de la lutte des classes, se proclamant « au-dessus de la politique ». C'est ainsi que le 12 février 1967, des représentants de grands syndicats se réunissent à Istanbul pour former une nouvelle confédération : le DISK, *Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu*, soit Confédération des syndicats révolutionnaires de Turquie. L'influence idéologique du marxisme est ici très nette et les effectifs du DISK vont croître rapidement²⁰¹. Tous ces développements influencent le TIP qui, entre temps, a obtenu une représentation parlementaire : aux élections législatives de 1965, le TIP a recueilli 2,80 % des voix, ce qui lui a permis d'envoyer 14 députés à l'Assemblée nationale à Ankara, dont quatre sont originaires des provinces de l'Est.

La participation des intellectuels kurdes au TIP est un événement important dans l'histoire politique du nationalisme kurde. À cette époque, ces acteurs profitent déjà de l'assouplissement introduit par la nouvelle Constitution pour publier de nombreux journaux et revues : après *Ileri Yurd* de Musa Anter, on peut noter le magazine bilingue turco-kurde *Dicle Fırat* (le Tigre et l'Euphrate – 8 numéros entre 1962 et 1963) et le mensuel trilingue (turc/kurde/zaza) *Roja newe* (le jour nouveau), ainsi que *Denge Taze* (la voix nouvelle, 4 numéros en 1966). Ces acteurs du mouvement nationaliste trouvent dans le TIP le moyen d'intégrer le jeu politique turc. Musa Anter explique dans ses mémoires :

« Les autres groupes politiques étaient fascistes et partageaient tous une hostilité envers la question kurde. Les touranistes et les kémalistes partageaient les mêmes opinions. Eux au moins [les socialistes], authentiques ou non, disaient : “Si nous gagnons dans le futur, nous vous accorderons vos droits”. Au moins, ils reconnaissaient l'existence des droits qui nous avaient été retirés » (Musa Anter, cité par Güneş, 2010 : 59).

Tarik Ziya Ekinçi, un ancien du foyer *Dicle Taleb Yurdu*, devient secrétaire général du parti et député de la région kurde de Diyarbakır. Trois autres députés sont originaires de l'Est. Mehdi Zana prend la direction de la branche de Silvan. Pour le

²⁰⁰ Voir à ce sujet les travaux de Robert Bianchi (Bianchi, 1984) et Toket Dereli (Dereli, 1968), tout deux cités par Mello (2010b).

²⁰¹ Pour une exploration plus détaillée voir Brian Mello, « Communists and Compromisers: Explaining Divergences within Turkish Labor Activism, 1960-1980 » (Mello, 2010b).

TIP, cette intégration des nationalistes kurdes est à double tranchant : héberger la contestation kurde permet de capter un public potentiellement large, mais les discours trop radicaux peuvent contribuer à éloigner une partie de son électorat et lui attirer les foudres de la junte militaire.

C'est à cette même époque, en 1965, qu'un groupe de militants nationalistes forme la première organisation clandestine kurde de la décennie, appelée le PDKT, Parti démocratique du Kurdistan de Turquie (Atlas, 2014 : 161), qui ouvrira des cellules dans plusieurs villes du Kurdistan turc. Ce parti est fondé par Faik Bucak, un autre ancien résident des foyers d'étudiants et cousin de Mustafa Remzi Bucak qui, nous l'avons vu, avait été député du Parti démocrate (il le quittera plus tard et s'exilera aux États-Unis). Parmi les fondateurs, on trouve aussi Sait Kırmızıtoprak, un Alévi originaire de la région de Dersim, ancien étudiant à Izmir puis Istanbul où il établira la branche stambouliote de la « fondation culturelle de Tunceli ». Il publie un journal dans lequel il défend la spécificité culturelle kurde et dénonce le sous-développement de l'Est. Sait Kırmızıtoprak sera arrêté pendant les manifestations estudiantines et fait partie des 49 emprisonnés qui ne seront libérés qu'après le coup d'État. Ce passage en détention l'a privé d'une partie de ses droits, lui interdisant d'intégrer les partis reconnus par l'État.

In fine, les leaders du PDKT, dans leur grande majorité, ont été exclus d'une participation au jeu politique turc légal et comptent donc avec cette organisation clandestine poursuivre leurs activités politiques. Cette clandestinité leur permet également d'afficher clairement des positions pro-Barzani. En effet, celui-ci bénéficie alors d'une grande popularité parmi les intellectuels kurdes, les jeunes activistes, mais aussi une grande partie de la population paysanne qui suit avec intérêt les exploits de Barzani au Kurdistan irakien. Les progressions de Barzani et de ses troupes sont relayées par diverses stations de radio émettant depuis le Kurdistan irakien mais aussi d'Arménie (Radio Erevan), sur des fréquences que l'on peut capter en Turquie. Ces développements positifs du mouvement national kurde de l'autre côté de la frontière jouent un rôle fondamental dans la remobilisation nationaliste kurde des années 1960 en Turquie, qui profitera au PDKT. Idéologiquement, la ligne du parti est marxiste-léniniste, comme le PDK de Barzani. Tout deux entretiennent des liens avec l'URSS. Les activités du PDKT connaîtront un coup d'arrêt temporaire avec l'assassinat de son

leader et fondateur, Faik Bucak, en 1966, et l’incarcération de nombre de ses membres (Güneş, 2012 : 58).

Parallèlement au glissement marxiste du TIP et du PDKT, il faut signaler l’apparition de nombreuses associations estudiantines nommées « associations de l’enseignement supérieur », nouvellement par la Constitution libérale adoptée par la junte militaire. Ces associations rassemblent des étudiants de l’Est qui vivent à Istanbul et à Ankara, mais aussi dans des villes de l’Est.

Certaines s’affilient au TIP à travers des clubs appelés *Fikir Kulüpleri*, « clubs d’idées »²⁰². Özgür Multu Ulus explique :

« Les étudiants de gauche, en particulier ceux qui se concevaient comme des socialistes et non comme des sociaux-démocrates, ont généralement soutenu le TIP et étaient actifs dans les FKF (club de débats). Les clubs estudiantins étaient un des moyens de créer une société civile dans un pays sous forte pression bureaucratique. Le nombre de Fikir Kulüpleri augmenta rapidement au milieu des années 60 et, en 1966 et 1967, les élections dans les institutions estudiantines ont été remportées par des membres de ce club » (Ulus, 2010 : 108).

Ces associations adoptent elles aussi une idéologie marxiste. Elles partagent donc avec le TIP et le PDKT une sensibilité de gauche et la critique virulente du sous-développement économique et social de l’Est.

En somme, on comprend bien que les idées marxistes pénètrent au même moment dans la gauche turque et dans la gauche kurde. Tandis que le TIP effectue un virage vers le marxisme, le premier parti clandestin kurde de la décennie est lui aussi nettement marxiste-léniniste. Aussi se dégagent les dynamiques d’intégration et de marginalisation : de nombreux nationalistes kurdes militent au sein du TIP, alors que d’autres, souvent écartés du jeu politique turc, sont actifs dans l’organisation clandestine. Tous ces éléments nous invitent à remettre en question, encore une fois, une lecture de la contestation kurde sous l’angle « société contre État » : les nationalistes intègrent des partis politiques turcs, accèdent à des fonctions importantes

²⁰² Pour une analyse détaillée de la relation entre le TIP et les fédérations de clubs d’idées (FKF) estudiantins, voir l’ouvrage de Benjamin Gourisse (Gourisse, 2014 : 73).

au sein du parti et ne sont pas marginalisés. L'ensemble des groupes évoqués précédemment (le TIP, le PDKT et les associations estudiantines) convergeront en 1967 en organisant des manifestations qui mobiliseront largement les populations du Sud-Est turc. Nous allons désormais nous concentrer sur ces manifestations appelées « Doğu Mitingleri », « les meetings de l'Est ».

3. Des « gens de l'Est » aux « Kurdes du Kurdistan, colonie de la Turquie »

C'est à la fin des années 1960 que se déroulent les premières manifestations formulant des demandes politiques en faveur des populations de l'Est, et ce nouveau mode d'action sera décisif pour l'avenir de la mobilisation ethno-nationale kurde de Turquie²⁰³. La première série de protestations a lieu entre le 13 août et le 18 novembre 1967, dans différentes régions du Kurdistan de Turquie : Silvan, Siverek, Batman, Dersim et Ağrı, mais aussi à Ankara²⁰⁴. Ces mobilisations collectives ont été déclenchées par une série d'articles publiés dans la revue *Öztiiken*, alors une des principales tribunes des ultra-nationalistes turcs, regroupés dans un parti qui prendra bientôt le nom de MHP²⁰⁵. Présentons cette nouvelle force politique en Turquie, qui entretient une relation particulièrement violente avec le nationalisme kurde.

Concentrons-nous sur Alparslan Türkeş, figure centrale de la droite ultra-nationaliste et artisan de l'intégration d'un discours panturc dans son kit idéologique à partir des années 1960. Né à Chypre en 1917 de parents originaires d'un village de Kayseri, en Anatolie centrale, il déménage à Istanbul à l'âge de 15 ans. À l'issue de ses études secondaires, il s'inscrit dans une école militaire d'où il sortira avec le rang de colonel. Pendant la Seconde Guerre mondiale, il participe à de nombreuses manifestations anticomunistes, protestant contre les déplacements forcés de

²⁰³ Empruntant sa définition à Olivier Fillieule, je comprends la manifestation comme « une occupation momentanée par plusieurs personnes d'un lieu ouvert public ou privé et qui comporte directement ou indirectement l'expression d'opinions politiques » (Fillieule, 1997 : 44).

²⁰⁴ Les dates exactes sont les suivantes : Silvan, 13 août 1967 (environ 10 000 personnes) ; Diyarbakır, 3 septembre 1967 (environ 25 000 personnes) ; Siverek, 24 septembre 1967 ; Batman, 8 octobre 1967 ; Dersim [en turc, Tunceli], 15 octobre 1967 ; Ağrı, 22 octobre 1967 ; Ankara, 18 novembre 1967 (Cengiz, 2013 : 61).

²⁰⁵ Le MHP sera fondé par 14 militaires du Comité d'union nationale, comité à l'origine du coup d'État de 1960, et il sera dirigé par Alparslan Türkeş.

populations tatares en Russie. Il est de ceux qui enjoignirent İnönü de s'engager dans la guerre aux côtés de l'Allemagne nazie. Il semble d'ailleurs qu'à cette époque, il ait été surnommé le « Führer des panturcs » par Hitler lui-même. On le retrouve ensuite dans le comité de Sécurité nationale responsable du coup d'État de 1960, qui destitue le gouvernement civil et renverse le Parti démocrate. Tandis que des juristes universitaires rédigent la nouvelle Constitution, Türkeş est envoyé en exil par le général Gürsel. Lorsqu'il revient en Turquie quelques années plus tard, le pouvoir a été rendu aux civils : il décide de se lancer dans la vie politique en intégrant un parti politique déjà formé, le Parti républicain paysan national, *Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi*, dont il prend rapidement le contrôle. Aux élections législatives de 1965, le parti réalise un score de 2,24 %, lui permettant d'envoyer onze députés au Parlement (il arrive donc juste derrière le Parti des travailleurs de Turquie, TIP, que nous avons rencontré dans la partie précédente et auquel il est farouchement opposé).

Une des stratégies du mouvement panturc à cette époque est de se présenter comme le « cœur » du nationalisme turc : dans l'éditorial du premier numéro de la revue *Otuken*, dirigée par Nihal Atsız, on peut lire que le « panturquisme est le nom du nationalisme turc », « un synonyme d'aimer les Turcs » (Landau, 1995 : 130). Les publications ont un ton clairement anticommuniste, les « Turcs de l'extérieur » étant souvent définis comme des frères « captifs du communisme ». Des pratiques collaboratives se mettent en place avec des panturcs en Asie centrale et en Europe : les articles des uns sont publiés dans les journaux des autres. En dehors des journaux, un réseau d'associations panturques se forme dans toute la Turquie, unies dans une organisation mère appelée *Milliyetcile Birliği Fereasyonu* (Fédération des unions du nationalisme). Lors du massacre de Turkmènes par les troupes kurdes de Barzani en Irak (1959), les réactions violentes des panturcs trouvèrent un écho dans la presse et au Parlement. C'est ainsi qu'un député demande au gouvernement s'il « pensait user de représailles contre les Kurdes de Turquie ». Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, cette déclaration entraîna une forte réaction de la part de la communauté nationaliste kurde (nous avons souligné l'importance de cette mobilisation pour l'avenir de la contestation kurde de Turquie).

C'est une nouvelle déclaration d'un ultra-nationaliste turc, Nihal Atsız, qui sera l'élément déclencheur des premières grandes manifestations populaires à l'Est de la

Turquie. Dans un article d'avril 1967, Nihal Atsız, pantouraniste convaincu, tient les propos suivants :

« S'ils insistent pour demeurer kurdes, s'ils veulent parler et publier dans leur langue primitive qui n'a [que] 4 000 mots, fonder un État, alors ils peuvent partir. Nous avons endeuillé cette terre en faisant couler le sang des Géorgiens, des Arméniens et des Grecs et en les exterminant [...] Qu'ils partent [les Kurdes] avant qu'ils ne causent des problèmes à la nation turque et avant qu'ils ne se fassent annihiler. Où ? Qu'ils partent aussi loin que leurs yeux peuvent voir et où ils le désirent, en Iran, au Pakistan, en Inde ou vers Barzani. Qu'ils fassent une demande aux Nations Unies pour un créer un État en Afrique » (Atsız, 1967, cité par Gündoğan, 2011 : 410).

L'auteur utilise bel et bien l'ethnonyme « kurde » à la place du syntagme en vigueur de « gens de l'Est ». Il invite ainsi les Kurdes à « partir » s'ils le désirent avant d'être « annihilés » comme le furent les Géorgiens, les Grecs et les Arméniens avant eux, et leur propose même quelques destinations.

Laissons de côté l'incroyable violence des propos tenus par Nihal Atsız car l'essentiel me semble ailleurs. Insistons : envisager l'élimination d'un peuple kurde revient de facto à postuler l'existence de ce peuple. « La catégorie nominale », nous dit Paul Siblot en s'appuyant sur les analyses de Benveniste, « postule l'existence de ce qu'elle nomme » (Siblot, 1997 : 46). Le nom, ajoute-t-il, donne à se représenter l'objet désigné comme « hors du temps, des personnes et de la circonstance » (*ibid.*). Si l'on reprend ces affirmations, on peut dire que l'utilisation du substantif « kurde » dans l'article cité précédemment implique deux choses : à la fois reconnaître leur existence dans le monde, et faire le postulat que cette existence est anhistorique et en quelque sorte essentielle.

Pour Bourdieu, les luttes à propos de l'identité ethnique ou régionale sont un cas particulier des luttes de classements. Luttes pour le monopole de faire voir et de faire croire, de faire connaître et de faire reconnaître. L'enjeu est d'imposer une définition légitime des divisions du monde social (Bourdieu, 1980 : 65). Bourdieu souligne également la propriété performatrice du langage :

« L'acte de catégorisation, lorsqu'il parvient à se faire connaître ou qu'il est exercé par une autorité reconnue, exerce par soi un pouvoir : les catégories "ethniques" ou "régionales", comme les catégories de

parenté, instituent une réalité en usant du pouvoir de révélation et de construction exercé par l'objectivation dans le discours » (Bourdieu, 1980 : 65).

Le discours contribue bien à faire advenir ce qu'il énonce. Par le simple acte de dire le groupe, le groupe *est*. C'est ainsi que l'article de Nihal Atsız, qui fait usage de l'ethnonyme « kurde », fait advenir ce peuple kurde alors même que, nous l'avons vu, l'objet de l'article est de proposer son annihilation. La réaction sera immédiate.

En mai 1967, soit un mois après la publication de l'article, les 19 associations d'enseignement supérieur au sein desquelles militent des jeunes kurdes (Yılmaz : 2013 : 113) publient le communiqué suivant : « Qui chasse qui ? Allez-y si vous en avez le courage ! » (*ibid.*) Dans les mois qui suivent, des manifestations de protestation s'organisent au sein du réseau nationaliste. Mehdi Zana agrafe l'article de Nihal Atsız sur les tracts d'appel à la manifestation distribués dans les différentes villes du Sud-Est turc²⁰⁶. La chaîne événementielle est claire : l'article d'un ultra-nationaliste a été déterminant pour déclencher le mouvement de mobilisation collectives de l'Est. En affirmant si violemment l'existence d'une frontière ethnique, Nihal Atsız incite finalement ceux qu'il voulait supprimer à se rendre non en Iran, en Inde ou au Pakistan, mais sur les places des grandes villes du Kurdistan turc. Reprenant cet acte de division du monde social, les manifestants ne défileront bientôt plus en tant que « gens de l'Est » mais en tant que « Kurdes ».

Azat Zana Gündoğan explique :

« Organisés comme des “manifestations de protestation contre le sous-développement de l'Est et du Sud anatolien”, les meetings de l'Est se distinguent par le fait qu'ils représentent l'apparition d'une nouvelle forme de contention avec les autorités centrales qui diverge de celles des périodes antérieures » (Gündoğan, 2011 : 390).

Les Meetings de l'Est sont organisés conjointement par les associations estudiantines, les membres du TIP et du PDKT. Parmi les figures importantes de l'organisation se trouvent Mehdi Zana, alors directeur de la branche TIP de Silvan ; Tarik Ziya Ecinki, secrétaire général du TIP et député pour la région de Diyarbakır ;

²⁰⁶ C'est aussi à cette époque qu'il commence à utiliser l'équivalent kurde de son nom turc, Zana, et demande à l'état civil d'être enregistré sous ce nom.

Edip Karahan, éditeur de livres et de revues pro-kurdes ; Kemal Burkay, écrivain et organisateur du TIP dans les régions de l'Est ; et Sait Elçi, membre du PDKT.

Les demandes exprimées dans les manifestations portent essentiellement sur le développement social et économique de la région de l'Est. Le sociologue Ismail Beşikçi a établi une liste des différentes pancartes qu'on pouvait y voir, qui montre qu'à côté des revendications à caractère économique et social, l'arrêt de la répression en est un enjeu majeur.

- Civilisation pour l'Ouest, ignorance pour l'Est, pourquoi ?
- Compatriotes de l'Est, défends tes droits ; réclamer ses droits ne perturbe pas l'unité.
- Notre but est de réaliser la fraternité, l'égalité et le bonheur.
- Le destin de l'Est est la faim, le chômage et le dédain.
- L'Ouest est votre patrie, qu'en est-il de l'Est ?
- Des usines et des routes pour l'Ouest, des postes de police pour l'Est.
- Des infrastructures pour l'Ouest, l'abus pour l'Est.
- Revenu national : Manisa 2350, Ađrı 500, Aydn 2500, Hakkâri 250 [livres turques].
- Nous voulons des mains tendues, pas des crosses de fusils.
- Réveillez-vous, compatriotes de l'Est !
- Les plans quinquennaux ne sont rien que des mensonges !
- Du pain dans mon ventre, une chemise sur mon dos.
- Nous ne sommes pas des séparatistes, nous voulons l'égalité.
- L'Est n'est pas le lieu des exilés.
- Nous voulons des usines, pas des bazookas.
- Nous voulons des enseignants, pas des gendarmeries.
- Nous voulons des écoles, pas des postes de police.
- Ils ont des villas, nous avons des grottes.
- Nous nous tenons aux côtés de ceux qui luttent contre le fascisme et l'impérialisme.
- Nous avons été leurrés à penser qu'il n'existe pas d'Est et d'Ouest.
- Arrêter le trio Ađha, Cheikh, Comprador.
- Où est la démocratie ?
- Ils coupent des rubans dans l'Ouest pendant qu'ils ferment des routes dans l'Est.
- Tout le monde va sur la lune, les gens de l'Est y vont à pied !
- Nous avons les ressources, vous avez la vie.
- L'Est est la honte de la Turquie du XX^e siècle.
- Les gens de l'Est tirent en temps de guerre et se font tirer dessus en temps de paix.
- Un jour, nous aurons des raisons de sourire.
- Voici qu'arrivent ceux qui vivent dans leurs tombes.
- J'écoute ; je résiste ; je m'accroche à mon droit et je le regagne.
- Mépriser les gens de l'Est revient à dynamiter les fondations de la Turquie.
- Mon ami, l'unité est seulement possible avec l'égalité.

Source : *Liste établie par Beşikçi, 1992 : 24, cité par Gündođan, 2011 : 414.*

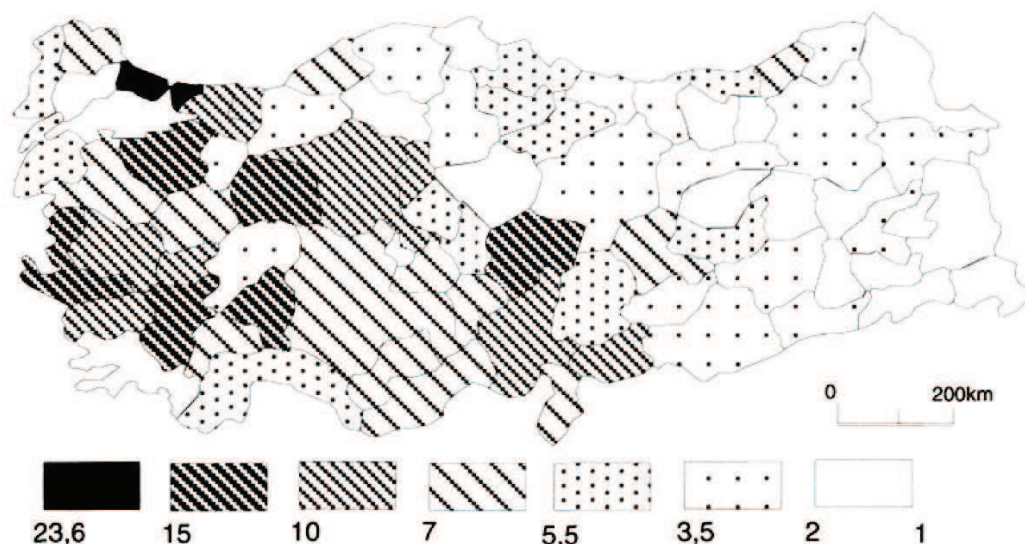
Une deuxième vague de « Meetings de l'Est » a lieu en 1969, en réponse cette fois-ci à une volonté du gouvernement de modifier la Constitution de 1961 pour restreindre les libertés civiles (Yilmaz, 2013 : 113). C'est au cours de cette deuxième vague que l'on observe des glissements qualitatifs importants dans l'analyse du problème kurde : certains acteurs nationalistes délaissent le syntagme « gens de l'Est » pour l'ethnonyme « kurdes ». Le sous-développement du Kurdistan est décrit comme une stratégie coloniale de la Turquie. On dénonce la politique impérialiste de la Turquie : pourquoi les matières premières extraites du sous-sol du Kurdistan sont-elles transformées à l'Ouest du pays ? Pourquoi la région ne bénéficie-t-elle pas des retombées économiques de cette exploitation ? Autre changement discursif de taille : les grands propriétaires terriens kurdes sont accusés de collaborer avec l'État et d'exploiter les paysans, il faut venir à bout de ce système féodal qui asservit la population de cette région. Comment expliquer cette formulation soudainement marxiste et anticolonialiste du sous-développement du Kurdistan ?

Il est évident que la montée d'un discours marxisant pourrait être expliquée par l'industrialisation de la société, l'avènement de nouveaux rapports salariés de production, ou encore la politisation due à une participation syndicale élevée. Feroz Ahmad explique :

« À la fin des années 1960, l'économie turque était presque méconnaissable. Avant les années 1960, la Turquie était majoritairement agricole avec un petit secteur industriel dominé par l'État. À la fin de la décennie, un secteur industriel privé conséquent a émergé, de telle manière que la part de l'industrie dans le PIB avait presque égalé celle de l'agriculture, et la dépasse en 1973. Ceci s'accompagna d'une urbanisation rapide, les paysans affluant vers les petites et grandes villes pour chercher un emploi et des meilleures conditions de vie » (Ahmad, 2003 : 134).

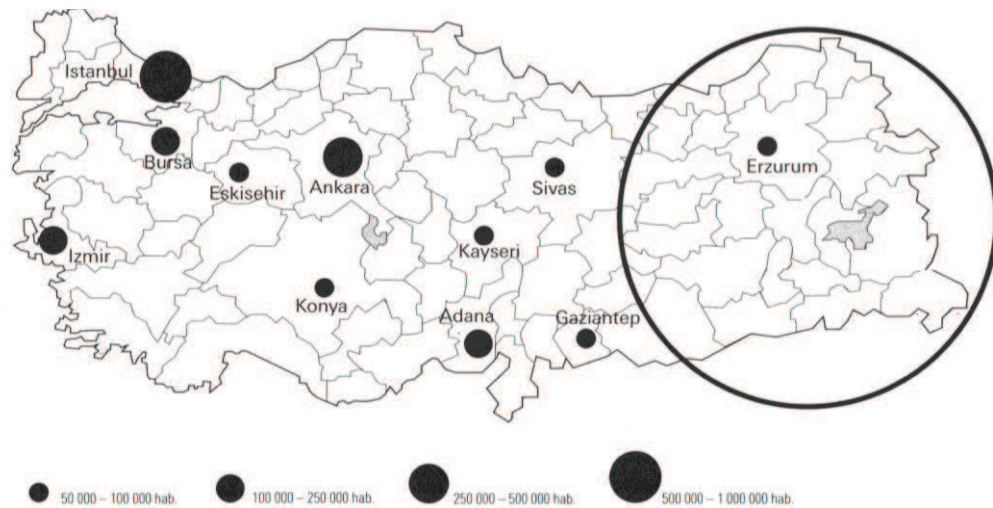
Si tout ceci est valable dans une certaine mesure à l'Ouest, ce n'est pas le cas dans l'Est.

À titre d'exemple, la part de population active employée dans les industries manufacturières au Kurdistan reste très faible, comme le montre la carte suivante.



Légende : *Part de la population active employée dans les industries manufacturières en 1960* .
 Source : *Bazin et De Tapia, 1997 : 124* . Cartes adaptées par *Ö. Yılmaz et C. Fragnière* à partir
 d'*Isik, Sevket, "Turkiye de Kentlesme ve Kentlesme Modelleri" (Urbanisation and Urbanisation
 Models in Turkey)*. *Ege Cograpya Dergisi (Aegean Geographical Journal)*, vol. 14, 2005, pp.69-
 71

Les chiffres de la population active employée dans les secteurs secondaire et tertiaire étaient (et restent toujours) largement inférieurs à l'Est. Au Kurdistan, le secteur agricole continue de dominer l'économie et l'organisation de l'activité y est toujours majoritairement traditionnelle, gravitant autour des aghas. Les revendications formulées dans les Meetings de l'Est sont plutôt, nous l'avons vu, des aspirations à l'industrialisation et au développement économique. Pour comprendre la formulation soudainement marxiste du discours des nationalistes kurdes, il faut se pencher sur les mutations socio-économiques vécues par les régions de l'Est à partir des années 1950. Voici une première carte qui localise les villes de plus de 50 000 habitants en 1950.



Carte : *Villes de plus de 50 000 personnes en 1950 .*

Source : *Yılmaz, 2013 : 162 . Cartes adaptées par Ö. Yılmaz et C. Fragnière à partir d’Isik, Sevket, “Turkiye de Kentleşme ve Kentleşme Modelleri” (Urbanisation and Urbanisation Models in Turkey). Ege Coğrafya Dergisi (Aegean Geographical Journal), vol. 14, 2005, pp.69-71*

En 1950, aucune des villes turques de plus de 50 000 habitants ne se trouve dans le Sud-Est. Voici deux autres cartes où l’on peut observer le taux de croissance de ces villes à partir de 1950 :



Carte 1



Carte 2

Carte 1 : *Taux de croissance de la population des villes kurdes de plus de 50 000 habitants entre 1950 et 1980.*

Carte 2 : *Taux de croissance de la population des villes kurdes de plus de 50 000 habitants entre 1985 et 200*

Source : *Yılmaz, 2013 : 163.*

La croissance de ce taux d'urbanisation de ces régions permet de mesurer l'ampleur de l'exode rural, qui s'explique en partie par la mécanisation de l'agriculture à partir des années 1950, chaque tracteur importé dans l'Est permettant aux aghas de réduire le recours à une main-d'œuvre locale. Paul White estime que 70 % des terres autour de Mardin et Diyarbakır appartiennent à des aghas (White, 2000 : 101). Il écrit :

« Beaucoup d'accord de métayages prirent fin avec l'introduction progressive de la mécanisation dans la production agricole à partir des années 1950. Un surplus de population active commença à apparaître, à mesure que les propriétaires terriens étaient contraints à libérer les paysans qu'ils ne pouvaient plus employer utilement. Des anciens métayers tant dans les montagnes que dans les plaines des régions kurdes de Turquie devinrent de plus en plus fréquemment des travailleurs agricoles saisonniers, ou furent forcés à migrer vers les villes kurdes ou à l'ouest de la Turquie, si ce n'est à quitter le pays » (White, 2000 : 98).

Les individus qui quittent la campagne pour les villes s'y retrouvent dans une situation complexe : d'une part, comme nous l'avons précisé, aucun développement substantiel de l'industrie ou des services n'ouvre de possibilités d'intégration professionnelle. D'autres part, les taux de scolarisation et donc d'alphabétisation de ces populations de l'Est restent inférieurs, résultat de la faiblesse des investissements étatiques dans le budget de l'Éducation nationale pour cette région. Ainsi, beaucoup de ceux qui migrent vers les villes ne disposent pas, dans un premier temps, du capital culturel et social qui leur permettrait de s'intégrer à l'activité économique. À la fin des années 1960, la situation n'a pas vraiment évolué et une masse importante de néo-urbains trouvent dans les mouvements de contestation qui dénoncent le sous-développement de l'Est, le reflet d'une réalité sociale vécue au quotidien.

Un autre facteur, d'une nature bien différente, a nourri la mobilisation et la radicalisation d'une partie des populations urbaines à la fin des années 1960, les ralliant au discours marxiste. C'est du côté de l'édition qu'il faut regarder, avec la publication à la fin des années 1960 de toute une littérature révolutionnaire traduite en turc et qui circulera très largement parmi l'ensemble des acteurs mobilisés dans le mouvement nationaliste. Les œuvres de Lénine, Staline et Trotski voisinent avec les ouvrages traitant des révolutions cubaine, vietnamienne et chinoise. De nouvelles

théories de la révolution proposent de réaliser un saut dans la révolution socialiste, c'est-à-dire de commencer la lutte des classes sans passer par l'étape « industrialisation et formation d'un prolétariat ». Les théories du « foco » de Che Guevara, fondées sur la création de foyers ruraux de guérilla, et les écrits du Cubain Alberto Bayo et du Vénézuélien Douglas Bravo, sont reçus avec enthousiasme. Le paysan en armes de Mao trouve également son public, ainsi que les textes analysant la résistance héroïque des Viêt-Cong face aux armées impériales américaines. Sans oublier l'influence des *Damnés de la terre*, de Frantz Fanon, qui fait l'apologie de la violence anticoloniale. Le contexte international est bien sûr très important : guerre du Viet-Nam, mobilisation estudiantine de mai 68 en France, mouvement pour les droits civiques aux États-Unis, guérilla en Amérique latine et mouvement de décolonisation qui se poursuit sous la pression de groupes de libération nationale... qui s'expriment souvent dans une grammaire marxiste.

On imagine bien quel effet a pu produire la diffusion de toute cette littérature révolutionnaire sur les différents groupes de la gauche turque et kurde, en particulier sur la jeunesse estudiantine. Une pléiade de partis révolutionnaires aux diverses orientations, staliniste, maoïste et ché-guévariste, fleurit sur les campus universitaires. Ces différentes chapelles créeront cependant des lignes de division profondes, parfois responsables de violentes luttes intestines. Le romantisme révolutionnaire gagne non seulement les campus mais aussi toute une jeunesse d'origine sociale défavorisée, pour laquelle ces nouvelles théories constituent une source unique de formation intellectuelle.

En 1969, on assiste à la formation de plusieurs groupes dont le discours marque une rupture fondamentale dans la conception de l'existence du groupe kurde et sa relation avec l'État. Les *Devrimci Doğu Kültür Ocaklari* (ci-après DDKO), « Foyers révolutionnaires culturels de l'Est » affirment sans ambiguïté l'existence d'un peuple kurde à l'Est, défini en termes culturels et conçu comme distinct du peuple turc. Pour l'association Dev-Genç, seule la révolution socialiste en Turquie permettra sa transformation et la libération du peuple kurde. Le successeur du PDKT prône ouvertement le recours à la lutte armée pour parvenir à la libération du Kurdistan et de son peuple. Au même moment, le TIP est lui aussi sujet à des divisions internes qui aboutiront à sa scission... Attardons-nous quelques instants sur ces différents groupes et sur la naissance du PKK, sur lequel vont bientôt se concentrer nos analyses.

Penchons-nous tout d'abord sur les DDKO. Ces foyers sont créés à Ankara le 21 mai 1969 et à Istanbul le 27 mai de la même année (Yilmaz, 2013 : 115). D'autres branches sont ensuite ouvertes dans le Kurdistan turc. Elles rassemblent des étudiants (principalement dans les villes universitaires d'Ankara et d'Istanbul) et des nationalistes kurdes du TIP ou du PDKT. Musa Anter, Said Ziya Ekinsi, Edip Karahan et Kemal Burkey intègrent l'association de Diyarbakır²⁰⁷. Il est important de noter que les statuts de ces groupes sont déposés officiellement et que toutes les branches possèdent un programme similaire. Leur but est de « travailler pour l'égalité et la fraternité des peuples de Turquie », de « demander le respect envers la langue, la culture, l'histoire du peuple kurde, qui constituent une réalité historique et sociologique » (Yilmaz, 2013 : 115). S'ils ont choisi une dénomination directement inspirée de la révolution culturelle de Mao (qui, rappelons-le, a débuté en 1966), les DDKO ne se définissent pas comme maoïstes (*ibid.*). Ils utilisent le terme de « peuple kurde » et la question kurde est ramenée à celle du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. Outre les demandes d'institutionnalisation de la diversité culturelle kurde, ils revendiquent l'arrêt de la militarisation des zones de l'Est et dénoncent le sous-développement, qu'ils imputent à l'État aussi bien qu'aux aghas kurdes qui collaborent avec celui-ci. Les DDKO gagnent la sympathie de centaines de paysans et d'ouvriers agricoles vivant sur des terres appartenant à ces grands propriétaires terriens (*ibid.* : 116). Les « bulletins d'information du DDKO » sont distribués à environ 10 000 personnes, ce qui témoigne bien du changement radical d'échelle de ce militantisme, qui dépasse désormais clairement le cadre de l'intelligentsia (*ibid.*).

Les militants du TIP, de leur côté, sont partagés sur les modalités de la révolution qui doit avoir lieu en Turquie. C'est l'invasion soviétique de la Tchécoslovaquie qui marque en quelque sorte le coup d'envoi des luttes intestines. Mehmet Ali Aybar, avocat et toujours à la tête du parti, la condamne tandis que Behice Boran et Sadun Aren, qui affirment des positions pro-soviétiques claires, parviennent à rassembler autour d'eux assez de militants pour obtenir la démission d'Aybar, peu de temps après les élections de 1969. Or, si le score du TIP aux élections législatives de 1969 est resté relativement stable (2,68 % en 1969 contre 2,79 % en 1965), une

²⁰⁷ Nicole Watts écrit : « À Diyarbakır, beaucoup de leaders kurdes du TIP rejoignent le DDKO, en partie pour tenter de maintenir leur contrôle sur la vie organisationnelle kurde » (Watts, 2010 : 42).

modification de la législation électorale vient considérablement réduire le nombre de ses députés au Parlement²⁰⁸ : 2 contre 14 aux élections précédentes. Cette configuration ne fera qu'accentuer les conflits et, pour ne rien arranger, le TIP perd au même moment le contrôle des organisations estudiantines qui, comme nous le verrons dans le paragraphe suivant, se radicalisent dangereusement. Les scores du TIP dans le Sud-Est turc sont bien plus élevés que dans les autres régions de l'Est et le parti comprend l'importance de fidéliser cet électorat. À l'occasion de son quatrième congrès, le 29 octobre 1970, il déclare :

« Il y a un peuple kurde à l'Est... Les autorités fascistes qui représentent la classe dominante ont soumis le peuple kurde à une politique d'assimilation et d'intimidation, qui s'est souvent traduite par une répressions sanglante » (Déclaration du TIP, citée par Chaliand, 1933 : 87).

Il est important de préciser que certains nationalistes kurdes, dont Mehdi Zana, ont jugé cette déclaration prématurée et conseillé aux dirigeants du TIP de s'abstenir... Quelques années plus tôt, cette déclaration aurait enthousiasmé l'ensemble du mouvement pro-kurde en Turquie, mais en 1970, le processus de radicalisation de la gauche kurde est trop avancé et quand, lors de ce même congrès, le TIP rejette l'usage de la violence armée dans la révolution socialiste, il s'aliène la majorité de la jeunesse estudiantine kurde, force vive du nouveau nationalisme, qui va lui préférer une pléiade de partis révolutionnaires.

Parmi ces différentes organisations dans lesquelles s'engage la jeunesse kurde, on trouve le Dev-Genç, diminutif de « Devrimci Gençlik », soit « Jeunesse révolutionnaire ». Il est fondé en 1969 par un groupe d'étudiants qui militaient pour la plupart au sein des associations estudiantines liées au TIP que nous avons décrites plus tôt²⁰⁹. Avec une orientation clairement marxiste-léniniste, les étudiants du Dev-Genç suivent le modèle du mouvement étudiant français de mai 68 et s'impliquent dans l'organisation de mouvements ouvriers aux côtés du TIP et du DISK. Benjamin Gourisse explique :

²⁰⁸ D'autres membres du parti sont cependant élus en tant qu'indépendants (Watts, 2010 : 42).

²⁰⁹ Pour une analyse détaillée de ces événements, voir l'ouvrage de Benjamin Gourisse (Gourisse, 2014 : 75-76).

« De 1967 à 1970, la DISK, le TIP et la FKF (rebaptisé Dev-Genç en 1969) œuvrent à la diffusion et à la coordination de mouvements sociaux dans les universités, les usines, auprès des ouvriers agricoles et des petits exploitants : les étudiants animent les meetings villageois de l'été 1970 dans l'Est du pays et sur la côte de la mer Noire, des manifestations unitaires sont organisées pour la défense des droits syndicaux » (Gourisse, 2014 : 74).

Certains étudiants du Dev-Genç sont partisans du recours à une lutte violente pour mettre au jour les contradictions du régime (*ibid.* : 76). Ils ne parviennent cependant pas à s'entendre sur la nature de la lutte tant l'offre est grande : la guérilla doit-elle être urbaine ou rurale ? Dans quelle tendance révolutionnaire doit s'inscrire la révolution socialiste de Turquie ? Les étudiants se divisent sur cette question et deux organisations clandestines prônant respectivement les guérillas urbaines et rurales apparaissent au sein de Dev-Genç²¹⁰. Il s'agit d'une part de la THKO, *Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu* (« Armée populaire de libération de Turquie »), menée par le charismatique Deniz Gesmis et qui, à partir de l'automne 1969, cherche à mettre en actes la guérilla rurale théorisée par Che Guevara (*ibid.*). D'autre part, le THKP-C, *Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi* (« Parti-Front populaire de libération de Turquie »), fondé en 1971 et conduit par Mahir Cayan, étudiant en sciences politiques, érige la guérilla urbaine en mode d'action privilégiée (*ibid.*) et déclare s'inspirer du mouvement Tupamaros en Uruguay et de l'avant-garde populaire révolutionnaire de Carlos Marighella au Brésil (*ibid.*). Revenant sur l'ensemble de ces mouvements étudiants révolutionnaires armés, Benjamin Gourisse explique :

« Les cadres de ces groupes révolutionnaires armés, qui ne compteront jamais plus que quelques dizaines de membres chacun, généralement étudiants dans les grandes facultés du pays (faculté de sciences politiques d'Ankara, université d'Istanbul), ont fait leurs premières armes à la FKF ou à Dev-Genç, où ils ont acquis une certaine renommée. Ils se connaissent pour avoir fréquenté les mêmes facultés et occupé les postes de direction de la FKF, puis de Dev-Genç. Jusqu'à leur élimination lors du coup d'État de 1971, ils se disputeront la légitimité à représenter la juste voie de la révolution

²¹⁰ Certains étudiants issus du Dev-Genç fondent des groupes calqués sur d'autres courants révolutionnaires. Par exemple, en 1972, Perincek crée le TIHKP sur une base idéologique maoïste. Mais le TKP-ML/TIKKO le juge trop légaliste et propose une lutte maoïste adaptée au cas de la Turquie. On voit bien comment toutes les nouvelles théories en cours sont adoptées par des groupuscules multiples.

en Turquie, incarnant respectivement chacune des grandes théories de la guérilla en cours à la fin des années 1960 » (*ibid.*).

Dev-Genç a donc été en quelque sorte une pépinière de tous les mouvements révolutionnaires étudiants, que ceux-ci soient maoïstes, ché-guévaristes ou autres. À la fin des années 1960, les universités se transforment en véritable terrains d'affrontement entre ces différents groupes socialistes révolutionnaires et les étudiants proches du mouvement ultra-nationaliste turc, les « loups gris ». Tous sont armés et les affrontements violents sur les campus font quotidiennement des victimes²¹¹. Dans les villes également, la situation dégénère : entre les kidnappings de militants, les braquages de banque destinés à renflouer les caisses des groupes armés, le plasticage de voitures de diplomates américains en visite, le paysage politique de la fin des années 1960 est très mouvementé. En 1971, l'armée intervient de nouveau dans la vie politique turque : un nouveau coup d'État renverse le gouvernement au pouvoir. De nombreux activistes sont incarcérés et les leaders emblématiques des mouvements estudiantins de la gauche révolutionnaire sont pendus. Les exécutions de Deniz Gezmiş, « le Che Guevara turc », leader du THKO, et de Mahir Cayan, leader du THKP-C, susciteront une forte émotion parmi les étudiants. Un jeune étudiant en sciences politiques participe à la grande manifestation organisée à Ankara en leur honneur, il s'appelle Abdullah Öcalan. Nous allons maintenant voir qui il est et décrire la création du PKK, qui devient dans les années 1980 le principal acteur du mouvement national kurde.

Abdullah Öcalan est né en 1949 dans un village de la province d'Urfa, d'une mère turque et d'un père kurde. Après un an à l'université de droit d'Istanbul, il s'oriente vers les sciences politiques qu'il étudie à Ankara. Il se familiarise alors avec les différents mouvements révolutionnaires, notamment le THKO de Deniz Gezmiş qu'il connaît personnellement. Arrêté pendant la manifestation en l'honneur de ce dernier, il est incarcéré durant six mois. Dans certains textes, il explique que cette première détention jouera un rôle central dans sa politisation : c'est là qu'il abandonne

²¹¹ On note souvent que ces étudiants proches de la droite ultra-nationaliste sont armés par les forces armées pour éliminer les étudiants de gauche. Xavier Raufer explique : « Débordée, la "Section de la Guerre spéciale" de l'État-major et la "Section des opérations spéciales" de la police auraient confié à des jeunes ultras-nationalistes le soin d'éliminer les gauchistes dans les universités » Pour une lecture complémentaire, voir l'article de Xavier Raufer (Raufer, 2006).

tout espoir de devenir fonctionnaire et décide de devenir révolutionnaire. Mehmet Ali Briand rapporte les propos suivants :

« [Avec l'emprisonnement], nous étions détachés des études. Il s'agit de se détacher d'un tas d'illusions, d'espoirs et d'utopies. C'est la mort définitive de l'idée de devenir fonctionnaire. Il s'agit de mon passage au révolutionnarisme professionnel. [...] Pendant cette période de détention, nous réfléchissions à comment organiser les choses après la libération. Nous nous occuperions de la question nationale [la question kurde] sur la base du socialisme ; c'est ce qui a été décidé » (Déclaration d'Öcalan rapportée par Mehmet Ali Birand, 1992 : 81-82, cité par Yilmaz, 2013 : 136).

À sa libération, Öcalan retourne sur le campus de l'université d'Ankara avec l'objectif de réorganiser le mouvement étudiant. Autour de lui, un premier groupe se forme dans lequel on trouve Haki Karer et Baki Karer, tous deux des Turcs de la mer Noire, bientôt rejoints par Cemal Bayik et Mazlum Doğan. Abdullah Öcalan devient membre du bureau d'une nouvelle organisation estudiantine, ADYOD, officiellement enregistrée en novembre 1973 et très rapidement interdite par loi martiale, en décembre 1974. Abdullah Öcalan rassemble autour de lui son noyau dur de militants : ils se retrouvent pour des sessions de discussions, de débats et d'autocritiques, processus conceptualisé comme *yoğunlaşmak*, « devenir intense » (Jongerden et Akkaya, 2012 : 6). Au cours de ce processus, la gauche turque est critiquée pour son attachement persistant au kémalisme et sa conception du Kurdistan comme une colonie de la Turquie. Le groupe met sur pied une première organisation, les « Révolutionnaires kurdes », dont Abdullah Öcalan est le leader et Haki Karer, le deuxième homme. Haki Karer part à Antep pour faire la propagande de ce nouveau groupe, mais il y sera assassiné en mai 1977 par un membre d'un groupuscule kurde rival, le Sterka Sor, petite organisation de gauche principalement active à Antep (Jongerden et Akkaya, 2012 : 9). La mort de Haki Karer marque un tournant dans l'activité des « Révolutionnaires kurdes ». Abdullah Öcalan rejoint Antep et tente de récupérer les sympathisants qui se sont rapprochés d'une troisième organisation, *Tekosin* (« Libération ») (*ibid.* : 11). Cette étape se déroule dans la violence, les « Révolutionnaires kurdes » éliminant physiquement une partie de leur concurrence. Haki Karer, quant à lui, devient un symbole fort de la lutte. Turc et engagé dans de nombreux mouvements de gauche, il est érigé en exemple pour être parvenu à se

libérer du social-chauvinisme et à s'affranchir du kéralisme. Le reste de la gauche turque est accusée de cécité face à l'attitude coloniale de la Turquie au Kurdistan. Abdullah Öcalan et les « Révolutionnaires kurdes » n'ont d'autre choix que de se distancier d'elle. En novembre 1978, ils se constituent en parti politique. L'année suivante, le groupe adopte le nom de *Partiya Karkaren Kurdistan*, PKK, Parti des travailleurs du Kurdistan. Au moment où le PKK rompt avec la gauche turque, d'autres nationalistes adoptent des stratégies radicalement différentes. À titre d'exemple, on peut citer Mehdi Zana, qui devient maire de Diyarbakır en 1978.

Le PKK n'est qu'un parti parmi tant d'autres dans l'ébullition des années 1970, jusqu'à ce que la répression qui suit le coup d'État militaire de 1980, à laquelle Abdullah Öcalan échappera de peu, envoie derrière les barreaux la majorité des autres militants pro-kurdes rivaux. Dans la décennie suivante, le PKK devient l'acteur principal du mouvement national kurde de Turquie et, à ce titre, le producteur central du discours sur la spécificité culturelle du peuple kurde et sur la fête de Newroz.

II. Identité nationale, culture et traditions kurdes entre nationalisme et socialisme révolutionnaire

*« The better we come to know the past, the more easily,
the more deeply and joyfully we shall understand the
great significance of the present we are creating ».*

Maxime Gorki, Premier congrès des écrivains, Moscou, 1936.

Le travail de définition de l'identité culturelle kurde a été entrepris dès la fin du XIX^e siècle dans les colonnes du journal *Kurdistan* et s'étire jusqu'aux années 1930, où il se réalise en étroite collaboration avec des folkloristes et orientalistes français. Le PKK, même s'il s'en est souvent défendu, est bel et bien un mouvement nationaliste : il formule des revendications territoriales localisées qu'il légitime par l'affirmation d'une spécificité culturelle. Pour définir cette spécificité culturelle, ce parti politique puise dans le répertoire symbolique mis en place par ses prédécesseurs : historiographie, ancêtres communs, folklore, etc. Cependant, le discours particulier du PKK sur la spécificité culturelle kurde reste opaque si saisi à travers le seul prisme du nationalisme. Comme de nombreux mouvements de libération nationale des décennies

1960 et 1970, le PKK adopte une idéologie marxiste. Mais au-delà de la grammaire universaliste et des outils d'organisation interne du parti qu'elle fournit, l'idéologie marxiste, en particulier le marxisme-léninisme, a très largement structuré la manière dont les militants du noyau dur du PKK se représentent la culture, le folklore et l'identité ethnique, influençant à son tour les représentations et croyances diffusées par le parti vers l'ensemble de ses militants et sympathisants. Les cosmogonies du nationalisme et du marxisme révolutionnaire s'entrechoquent sur plusieurs points : alors que le nationalisme glorifie le passé, valorise les coutumes et exalte une identité ethnique considérée « pure », le marxisme révolutionnaire a eu tendance à avilir le passé en identifiant dans la culture les résidus de la société féodale. Le PKK glorifie certes une identité mère distante et authentique, mais son discours sur l'identité ethnique des Kurdes dans les années 1980 n'est pas exactement élogieux : les Kurdes, selon le PKK, sont « dégénérés ». Pour qu'ils puissent se régénérer, le PKK doit leur présenter une nouvelle culture révolutionnaire. La transformation profonde des représentations, croyances et pratiques associées à la fête de Newroz est une conséquence directe de ce nouveau rôle assigné par le PKK à la culture.

Afin de saisir la spécificité du discours du PKK à ce propos, il m'a semblé essentiel de revenir sur le dialogue entre nationalisme et socialisme dans le monde des idées comme dans la pratique. J'aborde ensuite le discours du PKK sur la culture et l'identité kurde avant d'y situer les étapes de la reprise de l'invention de la tradition Newroz, appelée à devenir une « fête révolutionnaire ».

A. Nationalisme et socialisme : antagonismes idéologiques et dialogues pratiques

Il n'existe pas de discours marxiste unifié sur la question nationale, mais plutôt des discours différents tenus par des idéologues ou des leaders socialistes dans des configurations historiques particulières. Revenons rapidement sur ces perceptions différentes de la question nationale afin de pouvoir, plus tard, y situer le discours du PKK. J'aborderai ainsi la question de la relation entre nationalisme et socialisme dans les écrits de Marx et d'Engels avant de développer l'exemple particulier de l'Union soviétique. Je montrerai comment le premier État socialiste au monde s'est

accommodé de la question nationale et comment il a fini par devenir le producteur principal du discours sur les spécificités culturelles nationales de sa population. Nous aborderons la question particulière du traitement du folklore, tout ceci afin de pouvoir, dans la section suivante, situer les influences soviétiques dans la construction symbolique de la fête de Newroz.

1. Marx et Engels face à la question nationale

Le socialisme est une idéologie politique qui émerge au XIX^e siècle et se fonde sur une philosophie de l'histoire particulière, développée par Karl Marx et Friedrich Engels, et qui sera connue a posteriori sous le nom de « matérialisme historique ». S'opposant à la philosophie idéaliste de Hegel, Marx affirme : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience²¹² ». Pour Marx, les individus de la société industrielle appartiennent à des classes sociales différentes mues par des intérêts antagonistes. La haute bourgeoisie, propriétaire des moyens de production, domine le reste de la société et en particulier le prolétariat, qui fournit sa force de travail en échange d'un salaire, mais qui reste écarté de la redistribution de la plus-value, celle-ci restant aux mains de la bourgeoisie. Selon Marx et Engels, la lutte des classes permettra au prolétariat de se libérer de la classe dominante capitaliste par le truchement de l'appropriation des moyens de production. Ils prônent donc une solidarité entre les individus d'une même société sur la base de leur appartenance à une même classe, de laquelle doit émerger un projet politique commun : une révolution qui doit permettre le changement du mode de production, la modification des rapports sociaux et le contrôle par le prolétariat des forces productives. Le stade ultime du socialisme est l'instauration d'une société

²¹² Dans *Critique de l'économie politique*, Karl Marx écrit : « Le résultat général auquel j'arrivai et qui, une fois acquis, servit de fil conducteur à mes études, peut brièvement se formuler ainsi : dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports de production constitue la structure économique de la société, la base concrète sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience » (Marx, 1904 (1859) : 11-12 [*Œuvres*, I : 272-73]).

communiste, caractérisée par la propriété collective des moyens de production et la disparition de la société de classe.

À travers cette définition rapide du projet socialiste, on voit bien que ce projet politique s'articule autour de postulats a priori incompatibles avec le projet nationaliste : celui-ci défend l'idée que l'ensemble des individus, quelle que soit leur classe sociale, appartiennent à une même nation. À l'inverse, le socialisme demande la loyauté de l'individu envers sa classe : il prévoit de rassembler les prolétaires de tous les pays dans un internationalisme ouvrier qui fait fi des frontières de l'État-nation. Nationalisme et socialisme sont donc antinomiques car leurs idéologies respectives réclament une loyauté envers deux principes distincts. Cependant, l'histoire nous a bien démontré que ces deux idéologies coexistent. Comment dialoguent-elles ?.

Commençons par Marx et Engels. Leurs analyses se fondent en grande partie sur des États déjà unifiés, comme la France et l'Angleterre, ou en voie d'unification, comme l'Allemagne (Carrère d'Encausse, 1965 : 468), ce qui influence leurs travaux. La phrase la plus célèbre du Manifeste du Parti communiste, celle qui effraya à l'époque, est la suivante : « Les ouvriers n'ont pas de patrie. » Dans les faits, les auteurs adoptent une position plus pragmatique, et, comme l'explique Carrère d'Encausse, « considérant les nations comme des catégories historiques, comme un cadre de l'action, Marx et Engels font systématiquement entrer le problème national dans l'évolution sociale générale, seule fondamentale » (*ibid.*). Ceci les amènera à avoir plus de sympathie pour des grands mouvements nationaux qui déboucheraient sur la création de vastes espaces économiques, plutôt que pour les petits mouvements nationaux, « dont la valeur est essentiellement désintégrante » (*ibid.*). En somme, pour Marx et Engels, les mouvements nationaux sont essentiellement envisagés sous un angle tactique et ils sont considérés en fonction de leur poids dans la révolution. (*ibid.* : 476). La Pologne, parce que la lutte nationale s'y dresse contre la Russie tsariste, est traitée de manière distincte : à partir de l'insurrection polonaise de 1863, le discours de Marx et d'Engels sur la question nationale se modifie ²¹³. La lutte socialiste s'accommode avec une facilité grandissante du principe d'auto-détermination national.

²¹³ Carrère d'Encausse explique : « À partir des années 1960, et surtout avec l'insurrection polonaise de 1863, Marx et Engels accordent un poids plus grand aux mouvements nationaux en général, insistant dès lors sur le lien qui existe entre toutes les formes d'oppression et l'impossibilité pour le prolétariat d'une nation oppressive d'acquérir sa liberté s'il accepte que la liberté d'autres peuples soit brimée par son pays » (Carrère d'Encausse, 1965 : 470).

C'est ainsi que le Parti socialiste démocrate autrichien se réorganise en 1897 en une fédération de six partis autonomes : allemand, tchèque, polonais, ruthène, italien et yougoslave (Carrère d'Encausse, 1965 : 472). Dans la même veine, en 1898, le Parti social démocrate ouvrier de Russie, alors clandestin, inscrit le principe d'autodétermination nationale dans son premier manifeste (*ibid.*).

2. Socialisme et nationalisme en URSS

La révolution bolchevique en 1917 qui destitue le tsar et installe le pouvoir des soviets est un événement inédit à l'échelle mondiale : l'URSS est le premier État socialiste du monde. La première révolution socialiste ayant débouché sur la création d'un État n'a donc pas pris place dans une société industrielle, mais dans une société où le secteur primaire est toujours largement prédominant (en somme, toujours paysanne). Lénine refusait la théorie marxiste de l'alliance du prolétariat avec la petite et moyenne bourgeoisie pour parvenir au stade de la démocratie bourgeoise et défendait l'idée d'une alliance entre le prolétariat et la paysannerie, à laquelle appartient alors la très grande majorité de la population de l'empire du tsar. Le Parti doit jouer un rôle de guide dans la révolution, qui doit découler de l'action délibérée du Parti²¹⁴. Cette théorie de la révolution constitue un événement important du XX^e siècle : elle sera reprise par de nombreux mouvements politiques évoluant dans un environnement socio-économique similaire. L'épineux problème de la relation que doit entretenir le Parti avec le discours national se pose en URSS de manière urgente. Cependant, avant la révolution, le débat avait déjà cours. Revenons sur ces principaux arguments.

Dès la fin du XIX^e siècle, diverses forces au sein du Parti social démocrate ouvrier de Russie (ci-après PSDOR), influencées par les idées austro-marxistes de l'autonomie nationale culturelle (développées notamment par Springer et Bauer), militent pour que le parti reconnaisse et prenne en compte leur spécificité culturelle nationale²¹⁵. C'est dans ce contexte que Vladimir Ilitch Oulianov dit Lénine, alors

²¹⁴ C'est sur ce point particulier que s'était scindé le Parti social démocrate ouvrier de Russie, entre mencheviks (minoritaires) et bolcheviques (majoritaires) duquel Lénine a pris la tête.

²¹⁵ L'exemple du Bund, Union des travailleurs juifs de Russie et de Pologne, est le plus fréquemment cité. Pour approfondir ce point, voir l'ouvrage d'Henri Minczeles (Minczeles, 1995).

leader du mouvement bolchevique (soit « majoritaire »), réaffirme sa position sur la question nationale :

« La propagande de “l’autonomie nationale culturelle”, malgré les pieux souhaits de certains groupes et personnes, divise les nations et rapproche en fait les ouvriers d’une nation avec leur bourgeoisie [...]. Le principe de la nationalité est historiquement inéluctable dans la société bourgeoise, et, compte tenu de cette société, le marxiste reconnaît pleinement la légitimité historique des mouvements nationaux. Mais, pour que cette reconnaissance ne tourne pas à l’apologie du nationalisme, elle doit se borner très strictement à ce qu’il y a de progressiste dans ces mouvements, afin que cette reconnaissance ne conduise pas à obscurcir la conscience prolétarienne par l’idéologie bourgeoise » (Lénine, *L’Égalité des nations et les droits des minorités nationales*, 1913).

Afin d’asseoir son argument, il demande en 1913 à Iossif Vissarionovitch Djougachvili, connu sous le nom de Staline, un travail de définition de la « nation », qui devait être publié sous forme d’article dans la revue *Prosvechtchénié*. Lénine pensait pouvoir utiliser la synthèse de Staline pour réaffirmer la primauté de la classe sur la nation et faire apparaître la nation comme un élément muable. Mais l’article de Staline ira bien plus loin : le travail du « merveilleux Géorgien » tant loué par Lénine pendant sa rédaction ne sera apparemment que très peu cité par son commanditaire après sa publication²¹⁶. Sous le titre « Le marxisme et la question nationale », cet article mérite d’être analysé car il aura une grande influence sur les discours et les politiques menées à l’encontre des mouvements nationaux dans l’URSS du XX^{ème} siècle, Staline devenant « commissaire aux nationalités » dans le Conseil des commissaires du peuple mis en place après la révolution. Staline commence par avancer une définition de la nation :

« La nation est une communauté stable, historiquement constituée, de langue, de territoire, de vie économique et de formation psychique, qui se traduit dans la communauté de culture » (Staline, 1913, *Prosvechtchénié*, 3-5, traduction dans « Le marxisme et la question

²¹⁶ Les spécialistes de l’histoire de la Russie soviétique rapportent souvent qu,e tandis que Lénine répétait avec enthousiasme qu’un « merveilleux Géorgien » préparait un grand travail sur la question, le travail en lui-même ne sera que très peu cité par Lénine par la suite. Voir le texte introductif de Claudie Weill de l’article « Staline, le marxisme et la question nationale » (Weill, 1996 : 50). Voir aussi Carrère d’Encausse (1971 : 227).

nationale » [1913], *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 1996, 41-42 : 50).

Staline précise que, « comme tout phénomène historique », « elles ont un début et une fin ». Il s'emploie ensuite à rappeler que la nation est une « catégorie historique » de « l'époque du capitalisme ascendant », les luttes nationales ne se jouant pas « entre les nations dans leur ensemble, mais entre les classes dominantes des nations maîtresses et des nations refoulées ». Dans ces luttes, donc, « la bourgeoisie détient le rôle principal » et son objectif ultime est « d'écouler ses marchandises » : de « la sphère économique, la lutte est reportée dans la sphère politique ». Cependant, précise-t-il, la force de ce mouvement national dépend « du degré de participation à ces mouvements de vastes couches de la nation, du prolétariat et de la paysannerie ». La participation de ces groupes lui confère « en apparence, un caractère populaire général – mais rien qu'en apparence », son essence restant toujours bourgeoise. « Il ne s'ensuit nullement que le prolétariat ne doit pas lutter contre la politique d'oppression des nationalités » lorsque l'imposition du nationalisme par la privation de droits électoraux et les entraves à l'usage de la langue freinent « le libre développement des *forces spirituelles* du prolétariat des nations assujetties ». Le grand danger selon Staline est que les mouvements nationaux « prêchent le mensonge de l'harmonie des intérêts », créant une fausse cause commune que partageraient des classes antagonistes. Staline annonce ensuite que « la social-démocratie de tous les pays proclame, elle, le droit des nations à disposer d'elles-mêmes », car « seule la nation a le droit de décider de son sort » et « nul n'a le droit de s'immiscer par la force dans la vie de la nation, de détruire ses écoles et autres institutions, de briser ses us et coutumes, d'entraver l'usage de sa langue, d'amputer ses droits ». Il souligne que la social-démocratie ne défend que le droit de la nation à « décider d'elle-même de son sort », mais tout en faisant « de l'agitation contre les coutumes et institutions nocives de cette nation ». Enfin, Staline propose une attitude à tenir envers les mouvements nationaux. Il critique les travaux de Springer et d'Otto Bauer qui défendent l'autonomie culturelle et remettent en cause la possibilité pour des membres de différentes classes sociales de partager une même culture : « Peut-on avec de tels éléments opposés organiser une seule union nationale de toutes les classes ? Peut-on après cela parler comme Bauer de “rassemblement de tous les membres d'une nation en une communauté nationale culturelle” ? » À Bauer et Springer qui pensent que la solution « nouvelle » est « d'organiser, de créer, de

constituer les nations », Staline répond qu'il s'agit là « d'une espèce raffinée de nationalisme » et conclut : « On voit ainsi que l'autonomie nationale ne résout pas la question nationale. Bien plus : elle l'aggrave et l'embrouille, en créant un terrain favorable à la destruction de l'unité du mouvement ouvrier, à la séparation des ouvriers par nationalités, au renforcement des frictions entre eux ». Pour illustrer son propos, Staline développe ensuite un long argumentaire contre le Bund, Union des travailleurs juifs de Pologne et de Russie, expliquant que sa défense des intérêts nationaux particuliers dresse les ouvriers les uns contre les autres. Dans la dernière partie du texte, Staline propose à la social-démocratie de Russie une solution à la question nationale : l'autonomie régionale, reprenant des unités « déjà cristallisées », toutes comportant des minorités nationales. Cette autonomie régionale respecterait « ce qui met en émoi la minorité nationale » : les libertés dans l'usage de la langue, la scolarisation en langue nationale et les libertés de conscience et de déplacement car, dit-il, « donnez-lui ces libertés, et elle cessera d'être mécontente ». Il conclut :

« Ainsi, l'égalité nationale sous toutes ses formes (langue, écoles, etc.) comme point indispensable dans la solution de la question nationale. Une loi généralisée à tout l'État, établie sur la base de la démocratisation complète du pays et interdisant toute espèce de privilèges nationaux sans exception et toute entrave ou restriction, quelles qu'elles soient, aux droits des minorités nationales. C'est en cela, et cela seulement, que peut résider la garantie réelle et non fictive des droits de la minorité » (Staline, 1913, *Prosvechtchénié*, 3-5).

Le seul moyen d'éviter la désagrégation du parti ouvrier est d'en faire « une organisation basée sur les principes de l'internationalisme », au sein de laquelle, finalement, les nationalités fusionnent avec le Parti unique.

« Le groupement, sur place, des ouvriers de toutes les nationalités de Russie en collectivités uniques et unies, le groupement de ces collectivités en un parti unique, telle est la tâche. Il va de soi que cette façon d'édifier le Parti n'exclut pas, mais implique une vaste autonomie des régions au sein d'un tout unique, au sein du Parti » (*ibid.*).

La question nationale doit être subordonnée au socialisme et Staline propose d'intégrer le principe des nationalités dans les institutions d'État suivant ce principe

d'autonomie régionale. C'est en ménageant « les émois » des minorités nationales, en leur octroyant des droits particuliers, que la question nationale peut devenir soluble dans l'internationalisme... et dans le Parti.

La révolution bolchevique mettra fin au régime tsariste sur les cendres duquel naît le premier État socialiste du monde : Staline y deviendra « commissaire aux nationalités » dans le Conseil des commissaires du peuple. L'Union soviétique adoptera donc une position particulière par rapport au concept de nation et, rejetant l'équation classique « un État = une nation », elle reconnaît l'existence de plusieurs nations au sein de l'État.

La question nationale continue d'être vivement débattue au sein de l'URSS et Staline est régulièrement contraint de redéfinir le rapport qu'elle entretient avec le socialisme, son discours se modifiant progressivement. En effet, de la position « respectons ce qui met en émoi les nations et tout ira bien » à « l'étape socialiste aide les nations à éclore », il n'y a qu'un pas, ou plutôt une décennie.

Dans un discours intitulé « Réponse aux camarades Mechkov, Kovaltchouk et autres » tenu le 18 mars 1929, Staline pose la question nationale. Il dit :

« Les marxistes russes ont depuis longtemps leur théorie de la nation. Selon cette théorie, la nation est une communauté humaine stable qui s'est constituée historiquement, née sur la base de la communauté de quatre caractères fondamentaux, à savoir : sur la base de la communauté de langue, de la communauté de territoire, de la communauté de vie économique et de la communauté de conformation psychique, manifestée par la communauté des propriétés spécifiques de la culture nationale. Comme on le sait, cette théorie est universellement admise dans notre Parti. À ce qui ressort de vos lettres, vous jugez cette théorie insuffisante. C'est pourquoi vous proposez d'ajouter aux quatre caractères de la nation un cinquième caractère : l'existence d'un État national propre et distinct. Vous considérez que sans ce cinquième caractère, il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de nation [...] Je pense que le schéma que vous proposez, avec ce nouveau et cinquième caractère, de la notion de nation est profondément erroné, et ne peut être justifié ni théoriquement, ni pratiquement – politiquement » (Discours de Staline, 1929, traduction française dans le recueil *Le Marxisme et la question nationale et coloniale*, Paris, Éditions sociales, 1949 : 249-267).

Staline s'attache à rappeler que l'assise étatique ne peut être perçue comme une condition nécessaire pour définir une nation, parce que c'est un principe politique bourgeois par excellence. Il s'emploie à démontrer la supériorité des « nations socialistes » sur les « nations capitalistes ». Il affirme que l'URSS n'a jamais voulu assimiler les nations et accuse les camarades d'avoir mal saisi le projet socialiste, en interprétant de manière anachronique le discours de Lénine sur la fusion des nations. Discours que je rapporte aussi ci-dessous :

« Le but du socialisme n'est pas seulement la suppression du morcellement de l'humanité en petits États et de tout isolement national, pas seulement le rapprochement des nations, mais leur fusion. [...] Tant qu'il y a des différences nationales et étatiques entre les peuples et les pays – différences qui subsisteront longtemps encore, même après l'établissement de la dictature du prolétariat à une échelle universelle –, l'unité de tactique internationale du mouvement ouvrier communiste de tous les pays exigera non l'effacement de toute diversité, non la suppression des particularités nationales (ce qui est à l'heure actuelle un rêve insensé), mais une application des principes fondamentaux du communisme (pouvoir des Soviets et dictature du prolétariat), qui en modifie opportunément les détails, qui les adapte et les ajuste comme il convient aux particularités nationales et à celles de chaque État » (Lénine, *Œuvres complètes*, t. XIX : 40, éd. russe, cité par Staline, *ibid.*).

Staline rappelle donc à ses camarades que la « fusion des nations », qui dérange tant les sensibilités nationalistes, n'aura lieu qu'après « la réalisation de la dictature du prolétariat à l'échelle universelle », c'est-à-dire à l'heure de la victoire du socialisme dans tous les pays, lorsque les fondements d'une économie socialiste mondiale seront jetés. Lénine explique que les différences subsisteront « longtemps encore » après l'établissement de la dictature du prolétariat, et c'est à ce sujet que Staline accuse ses camarades de « mauvaise interprétation ».

« Vous commettez une sérieuse erreur en mettant un signe d'égalité entre la période de la victoire du socialisme à l'échelle mondiale, en affirmant que, non seulement lors de la victoire du socialisme à l'échelle mondiale, mais lors de la victoire du socialisme dans un seul pays, la disparition des différences nationales et des langues nationales, la fusion des nations et la formation d'une unique langue

commune sont possibles et nécessaires. Ici, vous mélangez des choses absolument distinctes : “la destruction de l’oppression nationale” avec la “liquidation des différences nationales”, la “destruction des cloisons étatiques nationales” avec “l’extinction de la nation”, avec la “fusion des nations” » (Staline, *ibid.*).

Staline termine ce discours en déclarant : « Alors finissons-en là-dessus. Je pense avoir répondu à toutes vos questions et tous vos doutes »... Mais il sera contraint de revenir sur le sujet l’année suivante. Il renchérit donc :

« Premièrement, Lénine n’a jamais dit que les distinctions nationales dussent disparaître, et les langues nationales se fondre en une seule langue commune dans les limites d’un seul État, avant la victoire du socialisme à l’échelle mondiale. Lénine a dit, au contraire, quelque chose de foncièrement opposé, à savoir que “les distinctions nationales et étatiques entre les peuples et les pays [...] se maintiendront encore *très, très longtemps*, même après la réalisation de la dictature du prolétariat à l’échelle mondiale” » (Staline, Extrait du rapport présenté au XVI^e congrès du Parti communiste de l’URSS, le 27 juin 1930, traduit en français dans *Le Marxisme et la question nationale et coloniale*, Éditions sociales, 1949 : 268-279. Le discours de Lénine repris ici est disponible en français dans *Lénine : Œuvres complètes*, t. XXV : 277).

Il semble bien que, chaque année, Staline retarde un peu plus l’étape fatidique de « la fusion » des distinctions nationales. À chaque nouveau discours, l’échéance est repoussée. En 1930, il rappelle encore une fois ce « très, très longtemps »... En somme, il semble bien que Staline soit dans la position d’un parent tâchant de rassurer son enfant angoissé à l’idée de sa propre mort, en assurant que celle-ci n’aura lieu que dans « très, très longtemps »...

Staline ajoute que la première phase de la dictature du prolétariat, où se situe alors l’URSS, ne menace pas les particularités nationales. Bien au contraire, elle favorise leur développement. Il écrit :

« On aurait tort de croire que la première étape de la période de la dictature mondiale du prolétariat marquera le début de l’extinction des nations et des langues nationales, le début de la constitution d’une langue commune unique. Au contraire, cette première étape, au cours de laquelle sera définitivement liquidée l’oppression nationale, sera l’étape de *l’essor et de l’éclosion des nations*, précédemment

opprimées, et des langues nationales, l'étape de la confirmation de l'égalité des droits entre les nations, l'étape de la liquidation de la méfiance nationale mutuelle, l'étape de l'institution et du resserrement des liens internationaux entre les nations » (Discours de Staline, 1929, traduction française dans *Le Marxisme et la question nationale et coloniale*, Éditions sociales, 1949 : 249-267).

Ce discours de Staline marque une rupture avec les précédents, bien que le changement de cap ne soit pas avoué, bien au contraire. Par des citations antérieures des travaux de Lénine et de ses propres travaux, il soutient la constance et la continuité des propos. Or, à la lumière des extraits analysés plus haut, il apparaît bien qu'il y a là un changement qualitatif. En 1913, le socialisme devait « respecter ce qui met en émoi la minorité nationale » pour ne pas « qu'elle soit mécontente », et les soviets se réservaient tout de même le droit de faire « de l'agitation contre les coutumes et institutions nocives de cette nation ». En 1929, Staline affirme clairement que le socialisme sera l'étape de l'éclosion des nations « libérées par le socialisme ». Le socialisme comme agent de résurrection, de libération des nations ? Pour mettre en évidence la nouveauté, filons la métaphore horticole : le Parti devait « tailler » les nations et les débarrasser des mauvaises herbes nocives pour le prolétariat, et voilà qu'il se met à planter des graines, arroser et apporter de l'engrais...

« Il convient de relever enfin que la suppression de l'oppression nationale a abouti à la résurrection des nations de notre pays auparavant opprimées, à l'essor de leur culture nationale, au renforcement des liens internationaux d'amitié entre les peuples de notre pays et à l'institution d'une coopération entre eux dans la cause de l'édification socialiste » (*ibid.*).

Que le Parti ait fait naître les nations, les ait ressuscitées ou réanimées, il a désormais le devoir d'en protéger la « culture ». Il doit les aider à se « remettre sur pied de toute leur taille » et à « ranimer leur culture nationale ». Staline explique :

« Cela signifie que le Parti soutient et soutiendra le développement et la floraison des cultures nationales de notre pays, qu'il encouragera le renforcement de nos nouvelles nations socialistes, qu'il prendra cette cause sous sa défense et sa protection contre les éléments anti-léninistes de toute espèce [...] Ceux qui accusent le Parti de mener des politiques contre la diversité nationale n'ont pas compris que c'est là justement la base de la politique léniniste qui est d'aider et de

soutenir le développement des cultures nationales des peuples de l'URSS » (*ibid.*).

Le parti a donc une fonction clairement assignée dans la reproduction de la culture : il doit en soutenir la « floraison ». C'est dans cette perspective singulière que sera mis en place un arsenal complexe, et largement dominé par le Parti, pour la « création des identités nationales ».

3. La création des « identités nationales socialistes »

Dans son ouvrage *Nationalism Reframed*, Brubaker écrit :

« The Soviet Union was neither conceived in theory nor organized in practice as a nation-state. Yet while it did not define the state or citizenry as a whole in national terms, it did define components *parts* of the state and the citizenry in national terms. Herein lies the distinctiveness of the Soviet nationality regime – in its unprecedented displacement of nationhood and nationality, as organizing principles of the social and political order, from the state-wide to the sub-state level. No other State has gone so far in sponsoring, codifying, institutionalizing, even (in some cases) inventing nationhood and nationality on the sub-state level, while at the same time doing nothing to institutionalize them on the level of the state as a whole » (Brubaker, 1996 : 29).

L'URSS se lance dans un grand chantier de définition par le haut des identités culturelles des nations qui la composent, reprenant le rôle joué par les États dans un nationalisme ethnoculturel classique. Dans cette dynamique, le travail sur le folklore commence à jouer un rôle central vers le milieu des années 1930. Concentrons-nous désormais sur ce point.

Dans la période qui suit la révolution soviétique, le folklore fut l'objet d'une certaine polémique. Dans son ouvrage *Folklore for Stalin*, Frank Miller explique que, de 1917 à 1925, le parti unique ne prêta pas grand intérêt aux recherches sur le folklore menées depuis la fin du siècle dans le cadre de la politique slaviste du tsar (Miller, 1990 : 5). À partir de 1925, certaines voix au sein du Parti unique comme dans certains cercles littéraires qualifient le folklore comme le reflet de l'idéologie agonisante de la classe dominante, nuisible aux peuples des Soviets (*ibid.* : 6), et différentes institutions

réclament de le bannir. La pratique du folklore commence donc à décliner. Dans les années 1930 cependant, le célèbre Sokolov prend la défense du folklore en lui assignant une fonction politique. Selon lui, il est « un écho du passé, et, en même temps, la voix vigoureuse du présent » : « Il a été et continue d'être une arme de la lutte des classes » (*ibid.* : 7). Cet argument sera repris par Maxime Gorki, lors du premier Congrès des écrivains russes, ou par ailleurs sera présentée la doctrine du réalisme socialiste (nous y reviendrons)²¹⁷.

Gorki interpelle ainsi les participants au congrès :

« Camarades, je vous rappellerai que les héros les plus parfaits du point de vue littéraire sortent du folklore et ont été créés oralement par le peuple travailleur » (Gorki, 1934 : 10, cité par Robin, 1986 : 18).

Pour Gorki, non seulement le folklore a donné naissance à des types de héros « profonds et artistiquement parfaits », mais il promeut la victoire du bien (il impute les exemples contraires soulevés par ses détracteurs à des influences chrétiennes extérieures). L'idée du folklore comme forme artistique pure émanant du bon peuple dérive d'une conception formée au XIX^e siècle selon laquelle il permettait d'atteindre « l'âme des peuples » (comme nous l'avons vu dans la première partie de ce travail). Elle s'oppose à la littérature développée par la bourgeoisie, où l'on observe « une dégénérescence générale de ses thèmes et de ses talents, de ses auteurs et de ses héros » (*ibid.* : 13). Gorki explique :

« Les “célébrités” de la littérature bourgeoise, de cette littérature bourgeoise qui a vendu sa plume au capital, sont aujourd'hui les voleurs, les mouchards, les prostituées, les voyous » (*ibid.* : 13).

Tout ceci bien sûr s'inscrit dans le mouvement plus vaste du « réalisme socialiste », défini comme suit lors du premier Congrès des écrivains de 1934 :

²¹⁷ L'organisation de ce congrès est la conséquence directe de l'abolition, en 1932, de l'ensemble des groupes et organisations d'écrivains existants. Tous devaient désormais être liés à des syndicats et donc au Parti, comme le prévoyait la résolution du Comité central du 23 avril 1932 sur « la restructuration des organisations littéraires et artistiques ».

« Le réalisme socialiste, méthode de base de la littérature soviétique et de la critique littéraire, exige de l'écrivain sincère une présentation historique concrète de la réalité dans son développement révolutionnaire. Ainsi la véracité et l'aspect historiquement concret de la représentation artistique de la réalité doivent s'allier à la tâche d'un changement idéologique et de l'éducation des travailleurs dans l'esprit du socialisme. Le réalisme socialiste assure à l'art créateur une possibilité extraordinaire de manifester toute initiative artistique et un choix de formes, de styles et de genre variés. La victoire du socialisme, la croissance impétueuse des forces productives, jamais encore vues dans l'histoire de l'humanité, le processus grandissant de la liquidation des classes, la suppression de toutes les possibilités d'exploitation de l'homme par l'homme et la suppression des contrastes entre la ville et la campagne finalement, les progrès de la science et de la culture créant des possibilités illimitées pour un accroissement qualitatif et quantitatif des forces créatrices et pour l'éclosion de tous genres d'art et de littérature » (Transcription française dans Robin, 1988 : 88).

C'est dans ce cadre édicté du « réalisme socialiste » que l'on insiste sur la « pureté » du folklore, forme littéraire « supérieure » qui doit « contribuer à éveiller l'esprit révolutionnaire ». Il est important de le comprendre : de la même manière que le travail de collecte des éléments du folklore avait été récupéré par les États européens dans leur conversion en États-nations, le folklore sera récupéré par les autorités soviétiques. Les collectes seront bien sûr guidées par le Parti, qui effectuera une sélection drastique des matériaux. Miller explique :

« Les acteurs des nouvelles stylisations folkloriques de l'ère stalinienne n'étaient plus les gardiens et les transmetteurs de tradition héritées. Ils devinrent les auteurs d'œuvres littéraires soigneusement planifiées et documentées, basées sur la tradition, et les folkloristes qui travaillaient avec eux devinrent leurs éditeurs et leurs agents » (Miller, 1990 : 4).

Les déclarations de Youri Sokolov, un des principaux folkloristes soviétiques et auteur du premier livre de folklore russe diffusé dans les universités, montre clairement cette servitude :

« [Le rôle des folkloristes] est de montrer la grandeur de l'époque, de dire à tout le monde le monde le fossé entre l'ancienne vie et la nouvelle vie et de montrer à tout le monde le bonheur de vivre dans l'Union soviétique » (Miller, 1990 : 12).

Le folklore assure donc un rôle éminemment politique et doit servir la propagande communiste. Staline le disait déjà en 1929 : le rôle du socialisme est d'aider la floraison des nations... C'est ainsi que le Parti va imposer des formes culturelles stéréotypées censées incarner la spécificité de chaque nation socialiste. En établissant des formes standardisées par le haut à l'ensemble des minorités nationales du territoire, l'État s'assurait ainsi le monopole de dire les divisions du monde social. Les élites nationalistes sont mises au second plan et le Parti communiste devient le principal producteur du discours sur les nations et leur spécificité culturelle.

Cette exploration des relations entre socialisme et nationalisme a permis de mettre en évidence les relations complexes entre ces idéologies politiques a priori antithétiques. Réclamant l'allégeance des individus tantôt à la nation et tantôt à la classe, les projets sont théoriquement incompatibles. Cependant, nous avons bien vu qu'au moment où se développe le socialisme, la diffusion du nationalisme est déjà bien avancée. Si, pour Marx et Engels, « les ouvriers [n'avaient] pas de patrie », les leaders socialistes ont dû adopter une attitude pragmatique vis-à-vis de la question nationale : dès la fin du XIX^e, nous l'avons vu, les organisations socialistes se restructurent autour de groupes nationaux clairement délimités (allemand, tchèque, polonais, ruthène, italien et yougoslave). Notre analyse des textes des leaders du premier État socialiste du monde a montré que la question nationale continuait à poser problème, contraignant Staline à retarder toujours plus la fameuse « fusion des nations » prévue par Lénine. Ces mêmes textes ont permis de mettre en lumière une rupture stratégique : alors que le Parti devait seulement « éviter les émois » des entrepreneurs ethniques en leur accordant des aménagements notamment linguistiques, le Parti communiste devient à partir des années 1930 le principal producteur du discours sur les identités nationales au sein de l'URSS. Les éléments culturels mis en avant doivent servir la révolution, et ce folklore révolutionnaire émergent au sein du réalisme socialiste soviétique va profondément influencer le discours du PKK sur la culture et l'identité nationale. Le chapitre suivant se concentre sur ce point.

B. Identité, culture et traditions kurdes entre nationalisme et socialisme révolutionnaire

Le discours du PKK sur l'identité, la culture et la tradition est largement influencé par l'idéologie marxiste-léniniste en particulier le discours de l'Union soviétique. Identité, culture et traditions kurdes se trouvent au croisement de deux idéologies distinctes. Dans l'optique de la construction nationale, l'identité kurde se définit comme l'ensemble des caractéristiques transmises de génération en génération et qu'il convient de protéger ; la légitimité des revendications politiques contemporaines se fonde sur la spécificité culturelle. À l'inverse, dans l'optique de l'édification d'une société socialiste, la culture traditionnelle est décrite comme patriarcale, archaïque, féodale, et vouée à disparaître. Ainsi, la définition de la « culture kurde », patiemment élaborée comme nous venons de le voir par les générations antérieures de nationalistes kurdes, doit maintenant composer avec la *Weltanschauung* des préceptes socialistes. Faut-il glorifier le passé et la tradition, ou bien créer une nouvelle culture révolutionnaire ? Cette section propose de répondre à cette question primordiale pour comprendre la modification des représentations, croyances et pratiques associées au nouvel an Newroz.

1. La nécessaire « régénération » de l'identité kurde

L'adoption par le PKK d'une idéologie marxiste-léniniste ne peut pas être lue comme un enduit appliqué sur un programme nationaliste originel. Hamit Bozarslan (1997 : 129) rappelle l'emprise totale de cette idéologie sur « la formation des cadres, la prise de décisions au sein du parti, voire dans la discipline imposée dans le vécu quotidien des militants ». Olivier Grojean (2008 : § 7) met au jour cette emprise à partir d'une étude des « effets microscopiques qui visent la transformation des individus » au sein du PKK, sous le dogme de la « régénérescence de l'homme par la révolution à travers l'idée de la construction de l'homme nouveau ». Les remarques qui suivent complètent ces travaux, en montrant comment l'adoption de l'idéologie marxiste-léniniste a profondément influencé le discours du PKK sur la culture et l'identité ethnique.

Penchons-nous pour commencer sur le premier manifeste du PKK intitulé *Kürdistan Devriminin Yolu*, rédigé en 1978. Le texte adopte une rhétorique marxiste-léniniste classique : les termes de « société de classes », « bourgeoisie » y reviennent fréquemment. Le Kurdistan est décrit comme une « colonie » de la Turquie, un territoire « sous occupation ». Le but énoncé du parti est de parvenir à renverser la domination turque par les armes et créer un État socialiste turc et kurde. Le texte présente l'« occupation » turque comme la dernière en ligne d'une longue série et revient sur les occupations arabes et ottomanes des siècles antérieurs. Reprenant une argumentation typique de l'épistémè nationaliste, le manifeste affirme que le contact avec l'autre (les Turcs et les Arabes) aurait contaminé l'identité nationale kurde conçue comme originellement pure. À ce titre, les structures tribales qui « empêchent le développement de la conscience nationale » sont par exemple décrites comme le résultat du contact avec la civilisation arabe. Le texte désigne clairement un ancêtre pour le peuple kurde : les Mèdes. Le noyau de l'identité kurde est mède, inchangé malgré la « colonisation », et c'est vers lui qu'il faut opérer un retour. Le chemin sera difficile parce que la nation kurde est « en déclin », décadence causée par les structures traditionnelles de la société. Le manifeste présente l'identité kurde comme un « cadavre » au bord de la « disparition », et parle de « honte ».

« La politique de l'État turc envers les Kurdes et le chauvinisme turc ont écrasé la culture kurde » (*Kürdistan Devriminin Yolu*, 1978 : 102).

« L'éducation et la culture qui prévalent dans le Kurdistan sont l'éducation et la culture coloniale qui servent les intérêts de la nation turque » (*ibid.* : 156).

« Les Turcs ont ainsi créé un type kurde ignorant l'indépendance politique, économique et idéologique, aliéné de son propre travail, de sa nation et de l'humanité, se trouvant au bord de la bestialité, qu'ils ont présenté comme le "Kurde sauvage" » (*ibid.*)

Seul un « nouveau mouvement mède » menant une révolution socialiste peut instaurer la « nouvelle identité kurde » et ainsi espérer sauver les Kurdes de cet « état de décomposition ».

Les différents numéros du journal *Serxwebun*, publié par le PKK à partir de 1982, offrent une occasion privilégiée d'observer le discours sur l'identité et la culture. Dans le numéro de janvier 1982, un article interpelle les lecteurs et les enjoint à rejoindre le mouvement national. On peut y lire :

« Braves paysans kurdes [...] la colonne vertébrale de notre population (démographie). Ceux qui n'ont pas acquis le statut d'humain, qui sont toujours restés dans l'ignorance, qui sont opprimés et exploités par les propriétaires terriens, qui sont depuis des siècles les victimes de l'oppression nationale et coloniale ! Rejoignez-nous sous l'égide du PKK pour sortir de la noirceur du Moyen Âge et arriver dans la lumière, sortir de la pauvreté et de la misère et obtenir le bonheur [...] La jeunesse du Kurdistan qui n'a pas d'espoir dans l'avenir, perdant son identité dans l'environnement de reniement national, d'assimilation, d'éducation impérialisto-coloniale et de culture féodale bourgeoise "comprador" ! En prenant sa place dans la lutte sous l'égide du PKK, elle a l'assurance d'arriver à l'identité nationale et à conduire son avenir. [...] Les femmes kurdes, vos horizons noircis par de nombreuses peines, qui êtes vendues et achetées comme des objets sans aucun droit de parole sur votre avenir, vous qui êtes exclues du droit de vivre comme un humain, qui êtes des esclaves avant même de rentrer dans la société de classe, vous qui êtes assoiffées de liberté, pour obtenir un droit de parole en votre nom et celui de la société et afin de réunifier l'identité libre, le pouvoir intellectuel libéré de l'oppression, vous devriez rejoindre la lutte sous l'égide du PKK afin d'apporter l'indépendance et la démocratie au Kurdistan » (*Serxwebun*, janvier 1982 : 9).

La participation à la lutte nationale et socialiste de ces différents groupes doit donc leur permettre, d'une part, d'améliorer leurs conditions de vie et de sortir de la pauvreté, et d'autre part, de retrouver une identité perdue ou, dans le cas des paysans, d'« accéder à un statut d'humain » qui leur a été dénié. L'identité kurde s'est perdue sous l'influence conjointe des politiques d'assimilation et de l'oppression économique exercée par le système féodal, incarné par les propriétaires terriens kurdes et par la bourgeoisie turque. Des phrases telles que « Notre peuple est comme un nouveau-né, qui arrive progressivement à la conscience » rappellent la thématique de l'« éveil des nations » propre à l'idéologie nationaliste. Mais le discours du PKK va plus loin. Lors du troisième congrès du parti, en octobre 1986, Öcalan conclut que les Kurdes n'ont pas « de base pour le nationalisme ethnique » (Öcalan, 1993 : 191, cité par Özcan, 2006 : 134) qui pourrait les orienter vers « un nationalisme classique comme on en voit

dans les autres pays ». À travers ce qu'il appelle un « mouvement d'humanisation », le PKK s'attribue la mission de « ressusciter » l'identité kurde.

Nous avons vu dans le premier chapitre que le développement du nationalisme ethnoculturel avait été précédé, en Europe, par un courant romantique très largement inspiré des thèses de Herder sur l'existence de « l'âme des peuples » : les paysans étaient devenus, sous la plume de nombreux écrivains, les « dépositaires de l'âme nationale », ceci s'inscrivant dans un phénomène plus large d'esthétisation des cultures populaires. Le peuple des campagnes avait une fonction « fossile », explique Anne-Marie Thiesse. De nombreuses institutions avaient vu le jour pour recueillir et cataloguer les éléments de ce trésor, la « culture nationale ». Dans une certaine mesure, cette phase manque déjà chez la première génération de nationalistes kurdes. Elle n'a pas été entreprise de manière claire par des intellectuels avant l'avènement du nationalisme, ni plus tard, alors que les travaux de la première génération de nationalistes et leur collaboration avec les orientalistes français (ligue Khoyboun) étaient prometteurs. L'idéologie marxiste a renforcé cette tendance : avant d'être considéré comme dépositaire de l'« âme du peuple », encore fallait-il que le paysan ait acquis le statut d'être humain dans le discours du mouvement national. Or les écrits se répètent sur ce point : les structures féodales qui aliènent le paysan du fruit de sa production participent à le maintenir hors de l'humanité. On pourrait arguer que les critiques du PKK sur la « petite-bourgeoisie urbaine » ont finalement conduit à valoriser les classes inférieures de la société, en particulier la paysannerie, et à les promouvoir, sur ce critère, à d'importants postes dans la hiérarchie²¹⁸. Mais plus que valoriser le statut de paysan *per se*, il se serait agi d'écarter « les militants fondateurs éduqués et/ou expérimentés pouvant contester le leadership d'Öcalan » (Grojean, 1998 : 32). Par ailleurs, entre membres du parti, c'est le mot *Gundi*, « villageois », qu'on utilise souvent pour charrier ses camarades, signe d'une certaine dévalorisation du monde rural et de la figure du paysan.

²¹⁸ Olivier Grojean rappelle : « À l'origine pensé comme un parti de et pour la classe ouvrière, le PKK oriente en effet davantage son discours vers les paysans après le début de la lutte armée. Le slogan du 3^e Congrès est révélateur de cette évolution : les participants réunis dans la Bekaa proclament « les paysans au pouvoir » (Grojean, 2008 : 32).

Dans le courant romantique européen, la figure exaltée du paysan cohabite avec des représentations de « sauvagerie ²¹⁹ », ce double schème de la valorisation/dévalorisation du paysan (qui reproduit celui du primitif barbare/bon sauvage) étant en quelque sorte constitutif du regard sur l'autre au XIX^e siècle. À ce titre il est intéressant de noter que lorsque le paysan est valorisé au sein du mouvement national kurde, c'est par la place qu'il occupe dans l'échelle sociale et non parce qu'il serait le réceptacle de la culture originaire. La figure du paysan gagne en prestige parce qu'elle n'est pas parmi les oppresseurs, mais représente par excellence les « opprimés ».

L'adoption de l'idéologie marxiste par le PKK a en quelque sorte freiné le développement de l'idéologie nationaliste et l'articulation d'un discours structuré sur la spécificité du peuple kurde. Cela ne signifie pas que le PKK ait totalement ignoré l'ensemble des caractéristiques culturelles du peuple dont il défend l'existence. Mais, comme c'est le cas chez les théoriciens de l'URSS, la culture pour le PKK doit être « révolutionnaire » et accompagner l'émergence de l'homme nouveau. C'est pourquoi le parti s'attelle à la tâche de créer un « folklore révolutionnaire », principalement basé sur la musique et la danse. Concentrons-nous désormais sur ce que l'on pourrait appeler « les politiques culturelles du PKK ».

2. Un folklore révolutionnaire au service de la lutte nationale et socialiste

Il faut d'abord se pencher sur le discours très particulier de l'organisation à propos du rôle de l'art. Abdullah Öcalan dit:

« Le PKK dans son ensemble est une action artistique. L'action du PKK se concentre sur un art nouveau pour le Kurdistan [...] Dans un Kurdistan sans le PKK, l'art est mort et ce qu'il reste ne peut être appelé de l'art. L'art de la République turque est un acte d'invasion. L'art de la République turque est un acte de suffocation, d'assimilation, de liquidation des traditions existantes et des activités des gens du Kurdistan par les bourgeois. Donc, l'art est mort. En conséquence, l'émergence du PKK est la résurrection de l'art » (Öcalan, 2008: 11).

²¹⁹ Pour le cas de la France, la statistique des préfets constitue un angle privilégié d'observation de la coexistence de ces deux schèmes.

C'est ainsi que la musique et la danse prennent un nouveau rôle : pour donner au folklore sa dimension révolutionnaire, un répertoire de chansons militantes se constitue et des danses folkloriques sont progressivement érigées en symboles par excellence de la culture kurde.

Dans les contextes ruraux, la musique est présente dans les domaines profanes de la vie sociale (du moins chez la grande majorité des populations kurdes shaféites, l'alévisme comme les courants soufis présentant quelques spécificités), comme le travail dans les champs et avec les animaux. Le travail quotidien des femmes s'accompagne souvent des lamentations, récits musicaux mémorisés ou improvisés sur différents aspects de la vie sociale. En dehors de ces pratiques ordinaires, la musique est un élément des rituels de passage (naissance, circoncision, mariage), et s'invite aux célébrations qui ponctuent le calendrier agraire et pastoral dans les communautés villageoises (par exemple pendant le *zozan*, départ et retour des troupeaux des pâturages), pour lesquelles on sollicite des musiciens locaux.

La musique chantée en kurde s'est politisée bien avant l'avènement du PKK. Elle s'est affirmée au gré des interdictions d'usage des différents dialectes kurdes, elles-mêmes dépendantes de la conjoncture complexe et mouvante de la scène politique turque. Jusque dans les années 1960, en dehors de celle jouée en direct, la seule musique chantée en kurde qui soit enregistrée et écoutée par les populations villageoises est diffusée par la radio arménienne Erevan et d'autres stations émettant du Kurdistan irakien et iranien. Le coup d'État du 27 mai 1960 est suivi, nous l'avons vu, de l'adoption d'une Constitution plus permissive à l'égard de l'usage de la langue kurde et donc de la musique chantée en kurde. Dans la décennie qui suit, une chaîne de distribution de disques vinyles se met timidement en place, mais le coût de l'enregistrement en studio et des phonographes permettant la reproduction des œuvres reste prohibitif, ce qui représente un important frein à l'essor du secteur. Avec la montée des mouvements politiques de gauche, le genre musical contestataire a le vent en poupe en Turquie. Rasim Özgür Dönmez explique :

« Pendant cette période, de nombreux musiciens marxistes d'origine turque et kurde ont modernisé la musique folklorique turque en utilisant des instruments occidentaux, comme la guitare électrique et le piano, en changeant les paroles et en usant des paroles basées sur l'idéologie marxiste, évoquant "la domination du villageois" et le

“prolétariat subordonné” qui menaient une “lutte contre l’injustice” »
(Dönmez, 2012 : 326 s’appuyant sur Gündoğar, 2005 : 28-35).

L’artiste Siwan Perver, dont les textes mêlent les thématiques de lutte nationale et de lutte des classes, instaure une pratique particulière qui sera reprise par la plupart des chanteurs proches du mouvement national : il explore la tradition orale kurde et s’inspire des chants des Dengbejs, ou Stranbejs, figures importantes du paysage musical local et agents de la transmission des récits épiques des grands poètes de la région. Siwan Perwer actualise ce corpus et chante les révoltes de cheikh Saïd et Dersim. Une autre modification constitutionnelle intervient après le coup d’État militaire du 12 mars 1971 et l’usage du kurde, parlé et chanté, se trouve de nouveau interdit. Le climat se durcit pour les artistes et les professions périphériques : les producteurs qui enregistrent les albums et les commercialisent, les diffuseurs des stations de radio, les organisateurs de concerts, toute personne faisant partie de la chaîne de production de cette musique chantée en kurde devient passible de poursuites judiciaires. S’amorce alors une nouvelle phase : devant l’impossibilité de commercialiser dans le circuit légal, de nouvelles pratiques de consommation apparaissent et la musique se diffuse par des canaux illégaux, l’apparition de la cassette audio facilitant l’essor d’un véritable marché noir. La manufacture de cassettes vierges a commencé en Allemagne au milieu des années 1960 et atteint le marché turc dix ans plus tard (Kurugulu, 2013, cité par Reigle, 2013). Les autoradios avec lecteurs de cassettes intégrés équipent de plus en plus de voitures individuelles et de minibus qui sillonnent les villes et desservent les petites villes et villages de l’Est, et de manière générale, grâce à ce nouveau support, la musique s’invite dans de plus nombreuses situations sociales. Posséder des cassettes de musique chantée en kurde était interdit et sanctionné. On m’a maintes fois expliqué pendant les enquêtes de terrain que dès que la police arrivait dans une maison, on envoyait les enfants jeter, cacher ou enterrer les cassettes dans le jardin. Cela a considérablement renforcé les représentations sociales qui relient ce genre musical à un acte de résistance. On peut dire qu’à la fin de la décennie 1970, il s’était constitué un répertoire de chansons partagé par un grand nombre d’habitants du Sud-Est et aussi de Kurdes vivant dans les grandes métropoles de l’Ouest de la Turquie.

C’est dans ce contexte qu’apparaît le groupe Koma Berxwedan (Musique de la Résistance), fondé en Allemagne en 1981 et fréquemment désigné comme « groupe du

PKK ». Ses chansons, dont les paroles reprennent les thématiques du mouvement national, trouvent rapidement leur public en Europe et en Turquie. Cengiz Güneş explique :

« *Koma Berxwedan* s'est établi comme le véhicule principal de la musique de la résistance et devient un trait prééminent de la lutte kurde. Même si les spectacles et activités musicales sont principalement organisés en Europe, les cassettes et CD du groupe parviennent secrètement jusqu'aux Kurdes de Turquie [...] De plus, les membres du groupe ont joué un rôle fondamental dans l'établissement en 1983, aussi en Allemagne, de l'organisation *Humerkom* (associations d'artistes), liée au PKK, qui avait pour but de promouvoir le développement et la renaissance culturelle kurde » (Güneş, 2013 : 113).

Cette première association d'artistes servira d'exemple à la formation d'un centre culturel appelé le *Mezopotamya Kültür Merkezi*, MKM, soit « Centre culturel de Mésopotamie », en 1991. Le débat fut vif lors de sa fondation, entre les tenants d'une approche classique de collecte et d'archivage de chants, danses folkloriques et littérature orale, et ceux qui privilégiaient une définition révolutionnaire de la culture. Clémence Scalbert-Yücel explique :

« Within the Kurdish movement, and certainly within the NÇM itself, Kurdish activists cultivated a somewhat different definition of culture, grounded not in folklore and "ancient tradition" but in the party and the guerrilla struggle. The NÇM held a 5-day Kurdish conference on culture [*Konferansa Çandê ya Kurdî*], for instance, in November 1992. The report published in *Rewşen* after the meeting seems to include two competing views on culture. On the one hand, Abdurrahman Durre and Feqi Hüseyin Sağniç (two of the oldest representatives of the movement, who came from the medrese and pre-PKK political trends) stressed the importance of language and oral literature (*Rewşen* 8, 1992: 23-24). On the other hand, even though amateur folklorists participated in the conference, the main abstracts discussed a new culture to be built on the ground of the guerrilla struggle » (Scalbert-Yücel, 2009 : § 22).

Dans ces divergences de projets, on peut bien sûr lire toute la tension qui entoure la définition de la culture, entre une idéologie nationaliste de glorification du passé et des cultures populaires, et une idéologie socialiste qui se propose de construire un homme nouveau par la création d'une culture révolutionnaire. C'est finalement la

seconde qui l'emporte et, comme le montre l'extrait ci-dessous, l'influence de l'idéologie marxiste est très claire dans le premier discours tenu par le directeur de la nouvelle institution :

« Our art, our culture and our literature must rise from this revolution. Our music, literature, painting must talk about this revolution. Today in our country each act of resistance is a heroic example. This heroism must be written down. In order to break the influence of the colonialist and occupier, culture and art, alternative art and culture must be created. In order to do this a body politic must be discovered. The characteristics and particularities of this polity are the following: national, democratic, scientific, universal, egalitarian, social. That is to say that the form and the shell of our culture and art must be national, and its content must be democratic and socialist » (« Konferansa Çanda ya Kurdî », Rewşen 8, 1992 : 22, cité par Scalbert-Yücel, *ibid.*) .

Le programme est très clairement énoncé : le centre ouvert à Istanbul ainsi que les différentes branches de l'institution progressivement inaugurées dans les villes de l'Est seront un relais important pour promouvoir cette nouvelle « culture kurde » au contenu « démocratique et socialiste ». Précisons tout de même qu'il n'a jamais été question de faire table rase du passé pour créer de toutes pièces une culture nationale, mais plutôt d'une édification du folklore à la soviétique, bien « ancré dans le peuple » mais « purifié » et rendu « révolutionnaire ».

Il faut veiller à ne pas extrapoler cette idéologie révolutionnaire de création de l'homme nouveau à l'ensemble des acteurs du MKM et à considérer l'articulation du discours individuel avec le discours institutionnel. Je me suis entretenue en 2004 et en 2005 avec des membres de cette organisation et j'ai notamment travaillé sur les causes de leur engagement militant en retraçant leurs trajectoires biographiques. De ces entretiens se dégage l'idée que l'engagement dans les activités du centre culturel répond à la volonté de « protéger la culture kurde », « ne pas la laisser mourir », plutôt qu'à un objectif de création d'une « culture révolutionnaire ».

Lors d'un entretien réalisé en 2004 dans la branche stambouliote du MKM, S., une chanteuse d'un groupe KOM, revient sur ses motivations à rejoindre l'organisation dès sa fondation en 1991²²⁰ :

« Je me suis engagée au MKM parce que je voulais apprendre des choses sur ma culture d'origine, sur l'identité et la culture, et il n'y avait pas beaucoup d'associations qui travaillaient pour cela. Je voulais pouvoir apprendre des choses sur mon passé [...] j'avais la sensation de ne pas connaître mes racines, de ne pas appartenir à ma propre vie, alors j'ai décidé de développer cela, de développer la culture, l'identité ».

Elle définit comme suit le but du MKM :

« Le but de la fondation de ce centre était de faire de la musique en kurde, du théâtre, du cinéma. Ce centre veut montrer l'originalité de la culture kurde ».

Lors d'un entretien avec T²²¹., professeur de théâtre, qui lui aussi a rejoint le MKM dès sa fondation, je recueille des propos similaires :

« Yani, en Turquie, " un turc vaut le monde " . À Ankara, le Président, le Premier ministre, les députés... on dit qu'il n'y a pas une telle langue, un tel peuple, qu'une telle chose n'existe pas. Mais

²²⁰ Elle est née en 1973 à Istanbul au sein d'une famille alévie, ses parents (qui sont cousins éloignés) parlent le dialecte zaza. Son parents sont cousins éloignés, tout deux originaires de la province de Dersim. Son père y a grandi, mais sa mère, dont la famille s'est « exilée », selon ses termes, est née à l'Ouest de la Turquie. Elle fait partie d'une fratrie de trois. Son père a travaillé dans la construction, puis « comme cuisinier pour une famille aristocratique », avant de devenir chauffeur de taxi puis de monter un commerce de matériaux de constructions. Sa mère était femme au foyer. Elle dit ne pas avoir appris à parler zaza, parce que sa famille, qui habitait à l'Ouest, a adopté « la culture turque ». Elle a quelques notions de zaza, mais depuis son engagement politique, elle apprend le kurmandji et le parle désormais bien mieux que le zaza, qu'elle ne comprend « qu'un peu, des mots, des expressions ». Lorsque le MKM est créé en 1991, S. rejoint l'initiative. Cet engagement fait suite à l'arrestation de son cousin en 1989, arrestation qui l'a « beaucoup marquée ». La famille, en désaccord avec son engagement politique, n'allait pas le voir en prison, mais S. lui a rendu de nombreuses visites, ce qui l'a rapprochée de lui et de son « idéologie ». Elle m'explique : « Je me suis rendu compte que je ne savais rien de mon identité, que je n'avais rien appris sur cela à l'école. » Elle a commencé alors à lire des livres et des journaux « de la lutte de la gauche turque », puis s'est intéressée à la musique militante turque, puis à la musique kurde.

²²¹ T. est originaire d'un village de la province de Bingöl, village où il vit jusqu'à l'âge de 20 ans. Il rejoint une première association culturelle à Istanbul, avant d'intégrer le MKM peu de temps après sa fondation.

nous, on sait, on pense qu'on existe, qu'une telle langue est parlée, qu'il y a une culture de cette langue, et de ce peuple. Il y a des livres, une écriture, et il est possible qu'il y ait de l'art aussi. Moi personnellement, je me suis dit : si tout cela existe, il peut y avoir de l'art aussi. Et j'ai voulu faire quelque chose pour mon peuple par le théâtre, par l'art. Pour faire naître de l'art d'un peuple, qui n'existait à peine, qui n'existait plus, et que plusieurs peuples puissent voir la beauté de cet art, en tant que personnes. Après cette prise de conscience, on s'est rendu compte qu'il fallait faire exister les valeurs culturelles qui nous appartenaient. [...] Une assimilation, comme le changement des noms de notre géographie, le changement des noms de nos villages, comme l'interdiction de parler kurde, m'a beaucoup influencé psychologiquement. Je pensais qu'une telle interdiction ne devait pas exister. Je pensais qu'une culture ne devait pas mourir » (Entretien avec T., MKM, Istanbul, mars 2004).

Ces entretiens permettent donc de voir que si « la création d'une culture révolutionnaire » fait bien partie du projet édicté par le MKM à sa fondation, dans le cas des enquêtés présentés ici, l'engagement militant dans l'association n'est pas expliqué en ces termes, mais bien dans la perspective d'une « redécouverte des origines », une « sauvegarde d'une culture de la mort ». S. se décrit comme « une révolutionnaire », son combat s'inscrit pour elle dans la lutte générale des Kurdes pour la liberté. Elle rapporte par ailleurs qu'au début des années 1990, certains membres du MKM voulaient rejoindre les rangs de la guérilla, mais qu'elle a choisi de « développer la musique », parce que « l'Art joue un rôle important dans la lutte ». Revenant sur sa trajectoire personnelle, elle m'explique son cheminement vers le MKM. Certains membres de sa famille étaient proches de la gauche turque, et elle trouve, chez son cousin incarcéré, des livres et des journaux de la lutte de gauche en Turquie. Elle s'intéresse alors à la musique protestataire turque, puis s'intéresse à la musique kurde. Lorsqu'elle rejoint le MKM, elle voulait tout d'abord faire du théâtre, mais elle a finalement choisi la musique. Elle m'explique :

« La plupart des gens qui sont venus ici, n'étaient pas des artistes. Ils étaient des gens politisés qui voulaient devenir des artistes ».

Ainsi, le MKM attire des individus déjà politisés qui ne disposent, la plupart du temps, d'aucune formation dans le domaine artistique. T., le professeur de théâtre explique :

« Quand le MKM a été créé en 1991, j'ai décidé d'y participer parce que c'était une grande organisation avec une vision plus nationale. Les premières années, on tâtonnait... on avait aucun enseignant. On enseignait nous même, et on apprenait nous même²²² ».

L'institution rassemble à ses débuts des individus d'origine sociale hétérogène, certains ayant quitté récemment leur village avec seulement un diplôme de l'école primaire aussi bien que des pharmaciens, des étudiants en sciences humaines ou en droit. Certains sont diplômés d'écoles de musique et ont reçu une formation artistique, mais ils représentent une minorité. Ils font leur la définition de la culture révolutionnaire et l'idée que « l'Art joue un rôle important dans la lutte » : leur engagement auprès de la défense de la culture kurde est clairement un engagement politique et il s'aligne donc avec les objectifs définis dans le texte fondateur de l'institution cité plus tôt, « l'Art doit servir la révolution ». Mais, c'est le cas pour ces deux enquêtés, leur engagement est plus souvent motivé par la protection de la culture que par sa « régénération révolutionnaire ».

Concentrons-nous désormais sur les activités du MKM. Au cours des années 1990, le MKM crée son propre label, KOM Muzik, et se dote d'un studio qui lui permet d'assurer toute la chaîne de production, de l'enregistrement à la commercialisation : le MKM joue ainsi le rôle de pépinière, en participant à la création de divers groupes de musique du genre « Kom ». On peut définir ce genre comme un syncrétisme de rythmes rock et pop, de mélodies parfois empruntées au répertoire local, accompagnées de textes politiques au lexique nationaliste. Rasim Özgür Donmez analyse une trentaine de chansons militantes kurdes appartenant à ce genre et en dégage les thèmes suivants : le sentiment d'injustice et la nécessité de fonder un « homeland », l'appel à l'indépendance et la mobilisation nationaliste à travers la glorification de la figure du martyr, le rôle des femmes dans la lutte de libération et le socialisme kurde (Donmez, 2012 : 328). À côté des groupes promus par le MKM, d'autres apparaissent au sein même de la guérilla. Les guérilleros, lors des descentes dans les villages, emportent avec eux des cassettes de musique qu'ils laissent dans les

²²² Il continue : « Au début, on a travaillé comme ça, plus tard, c'est devenu un système d'éducation, et on a commencé à utiliser les autres systèmes d'éducation qui existent. Donc Brecht, Berthold Brecht... quelques systèmes d'éducation de Stanislavski. On a essayé de choisir ceux qui sont le plus proche de nous, ceux qu'on peut montrer au peuple, ce qui convenait. Yani, les vieux y sont passés, aussi, on a même utilisé la *Comédia dell' arte*, et ça nous a beaucoup plu » (T. entretien Istanbul, MKM, 2004).

maisons visitées. Les cassettes de ces groupes circulent également au sein des villages et des villes, et cette musique est simplement connue comme « musique du PKK ». Réfléchissant sur le rôle joué par la musique contestataire chantée en kurde, Cengiz Güneş explique :

« Music played a significant role in the sedimentation of the PKK's national liberation discourse in practice by narrating the story of PKK's struggle and resistance through a medium that was accessible to many people. The cultural representation of the struggle, through music, enables the PKK to reach out to wider Kurdish communities. The resistance music used and recreated popular folk melodies that many Kurdish people were familiar with and that were used in folk dancing, which added a performative aspect to commemoration practices » (Güneş, 2012 : 119).

Cet aspect performatif, nous le verrons plus tard, est central dans les célébrations du Newroz.

Après le cas de la musique, nous allons maintenant aborder celui des danses folkloriques. En dehors du contexte politique, on danse évidemment lors des festivités qui accompagnent des rituels de passage, telles les fêtes de circoncision, les mariages, mais aussi lors de réunions familiales ou amicales. Il existe des danses réservées aux hommes, d'autres exclusivement féminines, et d'autres encore mixtes. Les pas et les noms des danses diffèrent d'une région à l'autre, où ils se sont transmis prioritairement au sein de la famille et des milieux d'interconnaissance, lors des différents événements cités. Ces danses sont appelées *halay* et *govende*. Les différents types de danse sont désignés soit par leur région d'origine, soit par le type de mouvements exécutés. Lors d'un entretien réalisé à Diyarbakır, un informateur m'explique :

« Mon grand-père au village, il adorait danser. Mais il me disait que les danses avaient changé, qu'avant, danser c'était comme faire du théâtre » (Entretien avec Erhan Y., 2014).

Il semble que chaque danse, dans son contexte originel, ait eu une signification particulière qui renvoie à des actes de la vie quotidienne – la traite, la conduite des bêtes aux pâturages, le fait d'écraser un serpent sous son pied –, mais servent également à mettre en scène des relations sociales. Suivant ce même informateur et

toujours dans leur contexte originel, ces danses relèvent de l'improvisation autant que de chorégraphies préétablies. À partir des années 1980, et avec une force toute particulière dans les années 1990, les danses folkloriques deviennent un élément central du discours des nationalistes sur la culture kurde : leur transmission, auparavant réalisée dans le groupe de socialisation primaire, tend à être de plus en plus assurée par les branches d'enseignement du « folklore » des instituts culturels ouverts dans le Sud-Est de la Turquie, dans les grandes métropoles de l'Ouest comme dans la diaspora. Cela nous amène bien sûr à poser la question du processus de standardisation de ces danses définies comme « traditionnelles kurdes » : sont-elles le résultat d'un processus de formalisation entrepris par le mouvement national ? Ou bien le résultat du processus de standardisation du folklore mené à la création de la République turque²²³ ? Il semble qu'au début des années 1990, les instituts aient voulu organiser des campagnes de collecte et se soient heurtés à une insuffisance de moyens. L'intensité des conflits entre le PKK et l'armée régulière d'Ankara constituait bien évidemment un frein au développement d'une telle entreprise. Les autorités turques elles aussi ont mené des campagnes de recueil des éléments folkloriques, qui ont tendu à faire adopter des formes standardisées de danses traditionnelles, leurs différences étant marquées du sceau de leurs diverses provenances géographiques. Cette déclinaison de l'identité nationale en identités régionales, inhérente à toute campagne de standardisation du folklore, fournit un principe fort utile pour le mouvement national kurde : il lui permet de penser les discontinuités culturelles comme des discontinuités géographiques et de minimiser ainsi les importantes diversités culturelles infrarégionales du public qu'il tente de convaincre de sa « kurdicité ». Qu'ils soient sunnites, chaféites, alévis ou

²²³ Au lendemain de la création de la République turque, une carte des différentes danses du pays est édictée : les danses de la partie kurde de la Turquie seront dénommées *halay*. Elles se subdivisent en différentes branches qui porte le nom de la région d'où elles émergent. Peu après la création de ce folklore, des compétitions de groupes folkloriques commencent. En 1952, les maisons du peuple sont fermées, marquant la fin de ce qu'Arzu Özturkmen appelle la phase institutionnelle du champ du folklore. Elles laissent un corpus désormais constitué, grâce aux différentes expéditions de collecte de données, publiées dans différents journaux et revues académiques (Özturkmen, 2012 : 305). L'engouement pour le folklore perdure au sein des universités turques. En 1966, des étudiants fondent l'Institut national de folklore, qui sera intégré plus tard au ministère de la Culture. Il faut cependant attendre les années 1980 pour que voient le jour de véritables programmes dédiés au folklore comme discipline académique, avec notamment l'établissement de programme à l'université d'Ankara et de Hacettepe, et l'ouverture de départements de danses folkloriques dans les conservatoires nationaux à Istanbul et à Izmir (*ibid.*). Cette dernière phase du processus de standardisation des danses folkloriques « turques » se développe donc en parallèle de l'établissement et de la codification du folklore kurde.

chrétiens, qu'ils parlent zaza ou kurmandji, tous les Kurdes dansent soit le Diyarbakır Halay soit le Mardin Halay, etc. Créés au début des années 1990, les cours de danse folklorique deviennent l'une des activités phares du MKM et les professeurs reprennent les différents Halay de l'Est en affirmant : « Ce ne sont pas des danses turques, ce sont des danses kurdes²²⁴ ! ». Cela leur permet de porter le combat directement au cœur des processus d'assimilation : danser devient un acte politique, un acte de résistance. Un ami étudiant à l'université de Diyarbakır dans les années 1990 m'explique ainsi :

« Moi à l'université, j'ai fait des cours de folklore, mais c'était juste pour emmerder la police. En fait tout le monde faisait du folklore pour ça, et comme il y avait beaucoup de monde qui dansait, la police ne pouvait rien faire, ils nous regardaient juste » (Entretien avec Erhan Y., 2014).

Ce statut d'« acte de résistance » est notamment renforcé par les représentations diffusées par la musique Kom : « former la ligne de danse » devient progressivement une métaphore pour « rejoindre la lutte armée », « participer à la résistance » (nous reviendrons sur ce point dans la section suivante).

Plusieurs textes du PKK soulignent le lien entre le folklore révolutionnaire et la création de l'homme nouveau. En voici un exemple, tiré des résolutions du cinquième congrès du PKK tenu en 1995. On peut y lire :

« Il est important d'éduquer les enfants avec une culture révolutionnaire et nationale pour façonner l'identité de l'enfant afin de créer l'homme nouveau [...] Il faut faire participer les enfants aux activités culturelles comme le folklore et la musique en prenant en considération leur intérêt personnel et leur niveau et en éduquant

²²⁴ La danse que j'ai observée le plus souvent lors de mes enquêtes de terrain est une danse appelée *Delilo*. Elle semble être la forme la plus simple de la danse de ronde, dans laquelle les danseurs se tiennent par l'auriculaire. Elle consiste en un mouvement répété de trois pas vers l'avant puis trois pas vers l'arrière, qui représente selon Karacilik, chorégraphe kurde exerçant au Canada, un mouvement de bienvenue dans le groupe. Les nouveaux danseurs peuvent s'insérer dans la ligne ainsi formée mais seulement entre deux autres danseurs. Ceux placés aux extrémités sont appelés *Serchopí*, ils tiennent dans leur main libre un foulard ou autre objet qu'ils agitent. Cette version minimale de la danse est probablement la première que les enfants apprennent, et la première que l'on enseigne aux novices étrangers. De par sa grande simplicité, c'est encore elle qui fédère le plus, qui rassemble le plus de danseurs. Souvent, lorsqu'une danse plus difficile commence, on note que le groupe de danseurs se réduit.

pour servir la lutte d'indépendance nationale » («PKK 5. Kongresi'ne sunulan politik rapor », Weşanên Serxwebun 73: 93)

Ce texte confirme les éléments mentionnés précédemment, mais il laisse aussi entrevoir le début d'un virage dans le discours du PKK, qui semble s'orienter progressivement vers des politiques nationalistes plus classiques²²⁵. Par exemple, on note une nouvelle insistance sur la promotion de la langue kurde, qui doit « être utilisée régulièrement dans la vie et dans les relations personnelles » (*ibid.*). Lors de ce cinquième congrès du PKK, le marteau et la faucille communistes sont retirés du drapeau du parti (Özcan, 2006 : 106)²²⁶ au profit d'une torche symbolisant « le feu de Newroz » (Aydın, 2014 : 78), ce qui témoigne, ici aussi, de l'importance centrale de la fête de Newroz dans l'idéologie du parti.

Dans les années 1980, le PKK s'est donc donné pour mission de « ressusciter » l'identité kurde. C'est donc dans ce cadre général de la « création d'une culture révolutionnaire » qui rappelle fortement le réalisme socialiste soviétique, qu'aura lieu la transformation de Newroz en fête révolutionnaire. Penchons-nous désormais sur ce processus.

²²⁵ Le cinquième congrès marque aussi un virage important dans le discours du PKK sur l'islam. Nous reviendrons en temps voulu sur ce volet religieux.

²²⁶ Ali Özcan mentionne une interview réalisée par Gunter avec Abdullah Öcalan. À la question « Que répondez-vous à ceux qui disent qu'il [le retrait des emblèmes communistes] ne s'agit que d'un changement cosmétique, mais qu'au fond vous êtes toujours un marxiste, un communiste ? », Öcalan aurait répondu : « C'est juste de la propagande. Ce n'est pas possible pour nous d'être communistes. Pourquoi l'Union soviétique s'est-elle écroulée, contrairement aux États-Unis ? » Il ajoute que c'est parce que le communisme « made the government everything but human being nothing » (Gunter, 1998 : 82). En somme, la distance prise par le parti avec l'idéologie communiste n'a pas sonné le glas du projet de construction d'un homme nouveau, Öcalan expliquant ici que l'URSS s'est effondrée pour n'avoir pas assez pris en compte « la dimension humaine » au détriment de la construction de l'État. Le discours d'Öcalan s'est de nouveau profondément modifié après son arrestation, nous y reviendrons dans un chapitre ultérieur.

III. Newroz, (re)naissance d'une tradition kurde révolutionnaire

A. La transformation du nouvel an Newroz en « fête révolutionnaire » dans le discours du PKK

Nous savons qu'il existe des mécanismes d'emprunt qui permettent aux nationalistes kurdes des différents États du Moyen-Orient de faire évoluer conjointement le répertoire symbolique balisant l'appartenance à une kurdicité transétatique : les développements idéologiques des mouvements kurdes d'Irak, d'Iran et de Syrie circulent en Turquie via des médias écrits et radiophoniques. Le nouvel an Newroz, intégré dans le répertoire symbolique par la KTJ et repris par la ligue Khoyboun, reste un élément important du répertoire symbolique du nationalisme kurde. À ce titre, il est célébré par les différents groupes nationalistes kurdes qui émergent dans les décennies suivantes en Iraq et en Iran, et qui militent pour des délégations de pouvoir des États concernés en leur faveur. Lorsque les différents mouvements kurdes ont pu obtenir le droit de « dire le monde social et ses divisions » pour parler comme Bourdieu, le Newroz a partout été institué comme « fête nationale ». Dans les régions autonomes de Barzani, la fête était l'occasion d'exhiber publiquement les symboles de la nation kurde (drapeaux, hymnes nationaux, etc.). Pendant la courte République de Mahābād en Iran, on rapporte que des festivités de Newroz furent également organisées. La nouveauté consiste en réalité dans la connexion établie entre la date du nouvel an et la bataille entre Kawa et Dehak. Cet ajout, suivant Aksoy, aurait été d'abord réalisé par le Parti démocratique du Kurdistan d'Iran (PDKI) (Aksoy, 1998 : 16), puis repris parmi les différentes branches du mouvement national, pour finir par atteindre les groupes nationalistes kurdes en Turquie. Martin Van Bruinessen explique :

« Dès mars 1970 et les accords de paix entre Barzani et le régime de Baghdad, Newroz était reconnue comme un jour férié. Şêrko Bêkes écrit une pièce sur Kawe, qui fut présentée cette année-là, et dans laquelle Kawe était devenu un champion de la libération nationale. En 1971, la première grande organisation populaire en Turquie, les DDKO, célébrait le Newroz. Dans les années suivantes, plusieurs partis kurdes et organisations kurdes ont adopté la figure de Kawe (Kava en turc). Puisque la plupart des partis kurdes étaient

socialistes, il n'est pas surprenant que l'on ait mis l'accent sur ce héros national » (Van Bruinessen, 1998 : 11).

Aussi, notons qu'en 1966, le 21 mars est déclaré « journée internationale pour l'élimination de la discrimination raciale » par l'Organisation des Nations unies. Cela fait suite aux événements de Sharpville, Afrique du Sud, qui, le 21 mars 1960, virent la police sud-africaine ouvrir le feu sur une foule rassemblée pour contester un ensemble de lois venant renforcer le système de ségrégation à l'encontre des populations noires. Des traces de cet événement puis de sa commémoration en journée de lutte contre le racisme sont perceptibles dans les écrits des nationalistes kurdes des années 1970.

Concentrons-nous désormais sur le discours des mouvements de la gauche kurde des années 1970 à propos de la fête de Newroz, afin d'y discerner l'héritage du PKK.

1. L'héritage des précédents mouvements marxistes kurdes

Parmi les différentes organisations de gauche des années 1970, on trouve le Parti socialiste du Kurdistan de Turquie (PSKT), l'Association démocratique des travailleurs du Kurdistan (KKDK), le Parti ouvrier pionnier du Kurdistan (PPKK), la formation nommée Ala Rizgari, ainsi qu'un groupe qui reprend le nom du héros mythique : Kawacilar. Les travaux de Delal Aydın sont précieux pour explorer leurs différents positionnements. Les citations suivantes sont extraites de son mémoire de fin d'année (Aydın, 2005).

À la création du groupe Kawacilar en 1974, les activistes expliquent ainsi leur objectif :

« En maintenant en vie l'esprit de la lutte et de la résistance du forgeron de Kawa, le forgeron révolutionnaire duquel il [le groupe] tire son nom, il mènera une lutte déterminée et sans merci contre les Dehaks de notre temps, les colonialistes, les impérialistes, et une poignée de traîtres nationaux » (Kava, 1978, cité par Aydın, 2005 : 75).

Ils décrivent Kawa comme le « Spartacus du Kurdistan » :

« [...] le prolétariat révolutionnaire doit imiter le révolutionnaire Spartacus, de la même manière que ceux qui l'ont imité ont mené les ouvriers allemands depuis quelque temps... c'est notre but, en décrivant Kawa comme le Spartacus du Kurdistan, et en disant que seuls les prolétaires révolutionnaires du Kurdistan peuvent l'imiter de telle sorte que sa gloire soit honorée ! » (Kava, 1978, cité par Aydın, 2005 : 75).

En 1976, Cigerxwin, un poète nationaliste proche du socialisme révolutionnaire contemporain, publie le texte suivant, intitulé « Kimim Ben » (« Qui suis-je ? ») dans le journal du Parti socialiste du Kurdistan de Turquie :

« Kawa le forgeron est mon ancêtre,
Il a écrasé la tête du tyran Dehak
Des cous des Kurdes
Il a rompu les chaînes
Protégé nos têtes
Du gouffre, de l'épée
Le jour où il est mort, lui au cœur cruel,
L'exploiteur sans merci,
Alors ils appellent, ce jour, le jour de "Newroz"
Que l'hiver s'estompe et avec lui les jours d'agonie
Les Kurdes sont libérés. »
(Cigerxwin, cité dans Özgürlük Yolu, 1976)

Citons un autre article, toujours dans le journal du Parti socialiste du Kurdistan de Turquie :

« Selon une croyance et une tradition établies il y a des milliers d'années, le 21 mars, le peuple kurde, sous le leadership d'un forgeron nommé Kawa, s'est révolté contre Dehak le tyran et a mis fin à sa tyrannie. Aujourd'hui les Kurdes souffrent de nouveau d'une grande tyrannie nationale, en Turquie, en Iran et en Irak. Les ouvriers, les révolutionnaires et les démocrates d'origine kurde et turque, en célébrant simultanément la journée pour l'élimination de la discrimination raciale et Newroz, se sont opposés au racisme comme à l'intimidation, aux assauts du fascisme, de la tyrannie nationale et de la discrimination raciale envers le peuple kurde, qui se sont multipliés ces dernières années et ont ainsi fourni un bon exemple de la solidarité internationaliste » (Özgürlük Yolu, Avril 1977, cité par Aydın, 2005 : 76).

À la même époque, le groupe Ala Rizgari publie le texte suivant :

« Pour beaucoup de raisons, le Newroz a fourni une orientation pour la rébellion contre la barbarie et la tyrannie. Newroz est un symbole mythologique qui a des traces profondes dans la vie sociale. Newroz n'incarne pas à lui seul la pression et la tyrannie exercée par les impérialistes-colonialistes. C'est une cible à attaquer, un vide à combler. Cela est dû au fait que les Kurdes se rappellent que derrière Newroz il y a un despote cruel. Ce despote est Dahak. Ils savent que tous les jours, les bourreaux de Dahak arrachent les têtes de deux jeunes gens pour les serpents des épaules de Dahak. Et donc ils savent que pas un seul tyran ne parviendra à maintenir le peuple enchaîné éternellement. Un Kawa apparaît, Kawa le forgeron, qui détruit les chaînes du tyran Dahak. Élevant son tablier comme drapeau, il érige le pouvoir inégalable du peuple en haut des tours du château » (Article paru dans la revue *Rizgari*, 1976, cité par Aydın, 2005 : 73).

Ces différents textes montrent comment la bataille mythique de Kawa et Dehak fournit un repère historique et identitaire à la contestation kurde, mais également un puissant outil de contestation sociale. Il apparaît évident que la construction sémantique du nouvel an kurde comme fête révolutionnaire n'est pas le résultat exclusif du Parti des travailleurs du Kurdistan, mais bien une construction partagée menée par différentes factions marxistes du mouvement national kurde en Turquie. L'imposition du PKK comme acteur principal du mouvement national kurde dans la décennie 1980 met fin à cette polyphonie : le Parti, avec Abdullah Öcalan à sa tête, devient le producteur presque exclusif du discours sur la fête de Newroz.

2. Appel à la mobilisation pour la célébration de Newroz

La fête de Newroz pouvant être considérée comme un héritage des mouvements de gauche, elle est donc intégrée très tôt dans le discours du PKK. Ainsi, Newroz et la bataille mythique entre Kawa et Dehak sont citées dans le premier texte fondateur du PKK, *Kurdistan Devrimin Yolu*, manifeste publié en 1978. La mention du nouvel an vient clore un paragraphe sur l'identité originalement mède du peuple kurde. On peut y lire :

« Les Assyriens, qui voulaient empêcher les Mèdes (nos premiers ancêtres) de naître en tant que peuple et d'avoir leur pays et qui voulaient les détruire, étaient les impérialistes esclavagistes les plus destructeurs de l'époque. Les Mèdes, contre un tel ennemi, si sauvage et qui était devenu le cauchemar des peuples du Moyen-

Orient, ont décidé de résister en s'autoproclamant le peuple aryen (d'origine feu). S'ils avaient accepté la soumission, ils seraient restés coincés là où ils étaient et probablement n'auraient jamais pu devenir un peuple. Comme le fer battu sous l'épée de Kawa, les Mèdes sont devenus acier au sein de la guerre pour la défense de leur pays, pour exister en tant que peuple, durant 300 ans, et ont réussi à poser les bases pour la création du peuple kurde en détruisant les Assyriens. *Les Mèdes qui ont sauvé tous les peuples du Moyen-Orient ont fêté ces jours de libération en allumant des feux, sous le nom de "Newroz". Les peuples du Moyen-Orient n'ont toujours pas oublié la mémoire de ce jour et le fêtent en allumant du feu.* On a voulu détruire les Mèdes avant qu'ils rentrent dans la société des classes, aujourd'hui les Kurdes se confrontent au danger d'être exterminés sans sortir de la société des classes. L'ennemi n'est pas plus fort que l'Assyrien. Les Kurdes qui ont réussi à devenir peuple en perçant l'aube de la société de classe, avec la haine qu'ils ont envers la société de classes dans laquelle ils ont beaucoup souffert, vont trouver l'aube de la société sans classe et cette fois-ci en étant plus indépendants et libres, ils vont reconstruire leur existence nationale. Et cela est possible en ayant la conscience de devenir un "peuple aryen", et en menant la guerre sacrée d'indépendance et de libération, en somme en commençant un nouveau Mouvement mède qui correspondrait mieux aux conditions actuelles ».

Le nouvel an Newroz et l'allumage du feu sont donc conçus comme une célébration de la victoire des Mèdes sur les Assyriens, mais aussi comme le point de connexion entre la situation actuelle des Kurdes et le peuple ancêtre mède. Maintenant que Newroz est intégré au répertoire symbolique du PKK, le parti s'attelle à l'organisation des festivités. Dans le numéro 3 du journal *Serxwebun*, paru au mois de mars 1982, le PKK appelle les lecteurs à organiser et participer aux organisations des festivités de Newroz :

- « Nous appelons tous les révolutionnaires et les patriotes à jouer un rôle actif dans notre campagne de solidarité :
- A) Distribuer massivement toutes nos publications.
 - B) Faire parvenir des nouvelles au journal.
 - C) Faire participer le plus grand nombre de personnes à tous les regroupements et manifestations de Newroz pour la solidarité avec la lutte nationale.
 - D) Fournir une aide matérielle et financière [...] faire preuve des plus grands sacrifices et participer activement, pour la liberté, l'indépendance.
 - E) Protester contre l'arrestation de tous les révolutionnaires avec une campagne de solidarité [en majuscules]
- À bas le colonialisme fasciste turc et les réactionnaires. Vive

l'indépendance et l'internationalisme prolétaire ! Vive notre lutte révolutionnaire ! » (*Serxwebun*, n. 3, mars 1982 : 17).

Dans le numéro suivant, en avril 1982, plusieurs articles reviennent sur les célébrations qui ont eu lieu, principalement dans la diaspora.

« Depuis 2500 ans notre tradition de résistance “Newroz”, devenue une lutte militante contre la junte fasciste et coloniale, a été fêtée dans divers endroits d'Europe. Pendant la semaine de Newroz, les militants ont mené plusieurs actions d'agitation et de propagande dans les endroits où vivent les populations kurdes » (*Serxwebun*, n. 4, avril 1982 : 9).

L'article énumère ensuite les différents lieux où se sont tenus les célébrations, citant notamment les festivités du 13 mars à Hambourg, du 19 mars en Suisse, du 20 mars à Francfort, du 21 mars à Paris et du 27 mars à Stuttgart, en précisant que les festivités continueront jusqu'à la fin du mois d'avril. On peut lire :

« Il y a eu une forte participation de nombreux camarades d'origine turque, kurde et d'autres nations. Il y a eu 1500 personnes à Hambourg, en Suisse 3000, à Frankfort 700, Paris 1700 et Stuttgart 2000 [...] Siwan Perwer a chanté des chansons révolutionnaires et populaires [...] Les participants ont visionné des diapositives, écouté une chorale et vu un spectacle de danses folkloriques. À la fin, une troupe de théâtre a mis en scène une pièce qui parle de la torture au Kurdistan » (*ibid.*).

La description des célébrations ici réalisée met en évidence l'importance qu'y prennent les représentations folkloriques et la musique révolutionnaire.

Chaque année, le journal *Serxwebun* détaille ainsi les différents événements organisés dans la diaspora, au Moyen-Orient, en Europe, mais aussi en Australie. Les célébrations organisées dans les campus universitaires en Turquie les rejoindront dans ces mêmes colonnes, au fur et à mesure de leur apparition. Lorsque, dans les zones rurales, des villageois allument des feux dans les montagnes, ils reçoivent aussi l'attention du journal. Cette large couverture médiatique de l'événement Newroz à partir des années 1980 renforce l'impression d'une simultanéité, des milliers d'individus s'adonnant aux mêmes pratiques dans un cadre temporel conçu comme

unifié²²⁷. Bien sûr, le rappel des festivités de l'année précédente accentue l'idée d'une répétition dans le temps, et participe à créer l'idée d'une mémoire collective.

3. Newroz et la « cité commune entre les morts et les vivants »

La pierre d'angle du discours du PKK sur la fête du nouvel an Newroz reste cependant la mort de Mazlum Doğan en mars 1982. Dans la vague d'arrestations qui suit le coup d'État du 12 septembre 1980, de nombreux activistes politiques sont arrêtés et emprisonnés. Abdullah Öcalan échappe de peu à la rafle : il vient de quitter la Turquie pour organiser l'entraînement en Syrie des premiers guérilleros du PKK par des soldats syriens et palestiniens (Mügge, 2009 : 182). Mazlum Doğan, lui, est arrêté et envoyé en détention à la prison de Diyarbakır. Il est un des plus jeunes membres du parti mais déjà secrétaire de la propagande. Le recours à la torture dans les prisons est systématique et, dans le courant du mois de mars, Mazlum Doğan est retrouvé sans vie dans la cellule qu'il partage avec d'autres détenus²²⁸. Sa mort est aujourd'hui présentée par le mouvement national kurde comme un ultime sacrifice : le jeune homme se serait immolé le 21 mars pour « rallumer la flamme de Newroz », devenant ainsi le « Kawa moderne » (*Cagdas Kawa*). Or, comme nous allons le voir rapidement, la mort de Mazlum Doğan n'a pas toujours fait l'objet de cette interprétation. Les colonnes du journal *Serxwebun* sont un lieu privilégié pour observer le glissement qu'elle a suivi au cours de la décennie 1980.

²²⁷ Dans *L'Imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme* (1996), Benedict Anderson insistait sur le rôle de l'imprimerie dans le développement de la conscience nationale. Dans ses écrits cependant, l'invention de cette communauté nationale reste liée à l'utilisation d'une langue standardisée spécifique. Dans le cas de *Serxwebun*, la très grande majorité des articles sont écrits en turc, le kurde n'apparaissant que pour quelques articles, souvent dans les dernières pages du journal. L'imagination de la communauté nationale repose ici plus sur une communauté de pratiques que sur une communauté de langue.

²²⁸ Afin d'éviter les affrontements entre détenus, l'administration pénitentiaire décide de regrouper les prisonniers suivant leurs tendances politiques dans des cellules collectives, sortes de « dortoirs politiques », un procédé qui s'approche, pour Élise Massicard, d'une forme de sous-traitance de l'ordre carcéral aux organisations politiques (Massicard, 2002 : 170-171, citée par Grojean, 2008 : § 29). Cette configuration permet aux détenus de poursuivre leur formation idéologique au sein de la prison, en même temps qu'elle facilite l'organisation de formes d'action collectives orientées vers l'amélioration des conditions de détention dans ces prisons où le recours à la torture est systématique. C'est ainsi que, s'inspirant des formes de résistances mises en place par les membres de l'Irish Republican Army dans les prisons d'Irlande, les prisonniers politiques de la prison de Diyarbakır organisent des grèves de la faim qui doivent être comprises comme des formes de violence auto-sacrificielle.

Les premiers articles du PKK sur le décès de Mazlum Doğan paraissent dans *Serxwebun* en mai 1982. On y rapporte qu'il est mort « asphixié », le terme ne permettant pas de distinguer entre un suicide par pendaison et la mort sous la torture. Le terme de « massacre » est cependant employé.

« Le membre du comité central du PKK Mazlum Doğan a été pris au cours de la deuxième semaine de mars dans sa cellule. Il a subi une lourde torture. Jusqu'au 21 mars, il a résisté [...] il a été massacré, asphyxié dans sa cellule » (*Serxwebun*, mai 1982, n. 5 :1).

Plus loin dans la même édition, on peut lire que le parti est sans nouvelles de plusieurs autres membres du PKK avec qui Mazlum Doğan partageait sa cellule. On parle du massacre, pendant « la soirée de Newroz », de plusieurs militants, d'un « massacre consciencieux de masse » (*ibid.* : 13).

En mars 1988 dans *Serxwebun*, un parallèle est établi entre la mort de Mazlum Doğan et la résistance de Kawa le forgeron (*Serxwebun*, mars 1988 : 5) et on qualifie la mort de Mazlum de « sacrifice personnel » pour « faire avancer le parti », alimentant l'hypothèse selon laquelle le jeune homme se serait suicidé. Il est en tous les cas présenté comme à l'origine d'une résistance, dans la prison comme dans les rues. Un discours d'Öcalan publié dans ce même numéro fait également référence à lui comme au « Kawa moderne ». On peut y lire :

« Pour notre peuple, Newroz est un nouveau jour, c'est le début du printemps, on s'habille avec des vêtements traditionnels et nationaux, c'est une fête. C'est une journée où l'on rejoint notre âme populaire. C'est la journée où le feu de la liberté grandit, où on devrait se rassembler pour allumer un feu et rejoindre le nouveau jour. Notre plus grand martyr résistant, le camarade Mazlum Doğan, s'est transformé en chef de file des martyrs de la résistance du 21 mars. Dans un moment très difficile, il a accompli cet acte pour montrer que l'on pouvait résister dans n'importe quelle situation » (*Serxwebun*, mars 1988).

Öcalan présente donc la mort de Mazlum comme volontaire, un acte conscient de résistance. En mars 1989, Mazlum Doğan est toujours décrit comme l'artisan d'une résistance, et cette fois, l'auteur file la métaphore de l'allumage du feu.

« Le 21 mars 1982, le camarade Mazlum Doğan a allumé le feu de la résistance dans la geôle de Diyarbakır, planté comme une dague contre la soumission et la trahison, et il a continué la tradition de résistance [...] il est devenu le Kawa moderne » (*Serxwebun*, mars 1989 : 3).

Un an plus tard, dans le numéro de mars 1990, le feu s'est « matérialisé » et a été intégré au récit des événements : avec « trois allumettes », le jeune homme aurait « allumé le feu de la liberté » :

« Newroz, nouveau jour, a gagné beaucoup de sens avec le nouveau mouvement mède moderne du PKK. Le 21 mars 1982, le Kawa moderne, le camarade Mazlum Doğan, a allumé le feu de la liberté dans l'obscurité de la prison de Diyarbakır en allumant trois allumettes » (*Serxwebun*, n. 99, mars 1990 : 27).

Cette année-là survient un événement tout à fait particulier qui vient nourrir le discours sur l'immolation. Une jeune étudiante en médecine à l'université de Diyarbakır, Zekiye Alkan, se jette dans un feu lors des festivités du 21 mars en déclarant : « Il nous faut plus de feu pour Newroz » (je reviendrai plus tard sur le contexte particulier de cet événement). Le mois suivant, ce geste est cité dans plusieurs articles comme un acte d'héroïsme. Enfin, dans l'édition d'avril 1990, la mort de Mazlum Doğan est clairement présentée comme une immolation.

« Le camarade Kawa contemporain Mazlum Doğan s'est enflammé. Il a allumé le feu de Newroz avec trois allumettes, contre la brutalité impérialiste [...] Ce feu s'est revigoré avec les quatre autres personnes, Halil, Kemal, Akif et Ali (le 28 mars), ils ont quitté la prison, sont montés vers le sommet des montagnes et ils ont créé ce jour pour rassembler notre peuple » (*Serxwebun*, avril 1990).

Par un glissement progressif qui s'étend sur plusieurs années, la mort de Mazlum Doğan est devenue « une immolation », Mazlum lui-même, un « héros positif », incarnation moderne de Kawa, ce transfert symbolique renforçant le sens de résistance et de lutte contre l'oppression de Newroz. Lors de mes différentes enquêtes de terrain réalisées dans le Sud-Est turc, les interviewés m'ont toujours raconté la mort de Mazlum Doğan comme étant une immolation. Par ailleurs, les supports visuels diffusés par le parti (tracts, posters, montages photos) participent à la diffusion de cette

perception : le jeune homme est très souvent représenté entouré de flammes ou des « trois allumettes » qu'il aurait allumées dans sa cellule²²⁹. Le mythe se renforce encore dans les années 1990 avec l'immolation par le feu de plusieurs personnes, en particulier des femmes, geste décrit par Öcalan comme « un acte national » et par le parti comme la continuation de celui de Mazlum Doğan. Les violences auto-sacrificielles (Grosjean, 2005) vont ainsi devenir un mode d'action à part entière pour le mouvement national kurde²³⁰. Les mouvements de résistance dans les prisons de Diyarbakır, notamment des grèves de la faim, se soldent par la mort de plusieurs militants, incitant d'autant plus le PKK à développer un discours structuré sur les « martyrs » de la lutte. Olivier Grosjean explique :

« Débutée dans les années 1930, la “fabrique des martyrs” héroïques est un phénomène complexe qui obéit tout autant à des considérations stratégiques (volonté de mettre en valeur certains héros à des fins de mobilisation) qu'à des processus davantage socio-historiques, indépendants des acteurs nationalistes (tradition orale, mémoire locale des révoltes et de leur répression) [...] Les fondateurs du PKK, fortement influencés par le marxisme-léninisme, semblent bien davantage mettre en avant les “structures objectives” de la domination turque, aux dépens des événements et des personnages héroïques. Ce n'est en fait qu'après les morts violentes de la prison de Diyarbakır qu'une véritable martyrologie “partisane” se met en place » (Grosjean, 2000 : 5).

Penchons-nous sommairement sur les influences extérieures qui expliquent ce virage vers la martyrologie.

Avant les événements de la prison de Diyarbakır, le PKK avait déjà identifié le mois de mai comme « mois des martyrs », et le 18 mai comme « journée des martyrs ». C'est ce jour-là de 1977 que Haki Karer, un militant socialiste turc proche d'Abdullah Öcalan, est tué à Antep par une organisation kurde rivale²³¹ (Tezcür, 2009 : 11). La mort de Haki Karer aurait été un élément déclencheur de la restructuration du groupe

²²⁹ Pour citer un exemple, lors du concert organisé en Allemagne (Nuremberg) le 21 mars 1988, la scène qui accueille le groupe Koma Berwedan (« Musique de résistance »), fréquemment désigné comme « groupe du PKK », est décorée d'un montage photographique comportant le portrait de Mazlum Doğan sur un arrière-plan de flammes.

²³⁰ Olivier Grosjean avance le nombre de 174 personnes qui se seraient immolées par le feu entre 1982 et 2006 (Grosjean, 2005 : § 2).

²³¹ C'est ce qu'affirme Ali Haydar Kaytan, un commandant de la guérilla déjà actif à cette époque. Dans une interview réalisée en 2003, il déclare : « La fondation du PKK a été un pas fondamental qui a été pris sous l'influence du martyr de Haki Karer » (Cité par Jongerden et Akkaya, 2012 : 9).

de révolutionnaires en parti à proprement parler²³². Pour comprendre pourquoi le PKK élève le mois de mai en mois des martyrs, il faut revenir sur les contacts qu'il entretient avec les fedayins palestiniens et l'Organisation de libération de la Palestine, créé en 1964. Celle-ci s'est orientée vers des actions de guérilla à la fin des années 1960, après la débâcle dans la guerre des Six-Jours contre l'État d'Israël. Dès cette époque, des militants d'extrême gauche, en particulier des étudiants des différentes factions évoquées dans la section précédente, partaient de Turquie pour rejoindre des camps palestiniens au Liban, dans le but de se former à la lutte armée qu'ils pensaient éminente (Akkaya, 2015 : 47). Selon Akkaya, une cinquantaine de militants du PKK sont envoyés dans les camps palestiniens des environs de Beyrouth vers la fin de 1979 (Akkaya, 2015 : 58), où ils sont entraînés avec d'autres militants révolutionnaires venus du Yémen, d'Iran et même du Congo²³³ (*ibid.*). Ces rapprochements fournissent aux militants du PKK un solide entraînement militaire, une première expérience de terrain²³⁴ (les militants sont envoyés patrouiller dans le Sud du Liban (Akkaya, 2015 : 58), en même temps qu'ils leur permettent d'entreprendre de rallier les Kurdes établis dans ces régions²³⁵. Le PKK en tire aussi d'importantes ressources symboliques. S. Çelik explique :

« En plus de nous permettre de nous réorganiser dans les camps où le mouvement palestinien nous offrait refuge, nous avons appris des choses des Palestiniens. Nous avons appris des choses sur la réalisation de manifestations pour les martyrs, et sur les cérémonies. Nous avons lu beaucoup sur la guerre populaire, et en plus nous avons un entraînement militaire. En fait, nous devons beaucoup aux Palestiniens » (S. Çelik, interview, 18 novembre 2013, cité par Akkaya, 2015 : 61).

²³² Pour une analyse détaillée du discours du PKK sur Haki Karer, voir l'article de Jongerden et Akkaya, « The Kurdistan Workers Party and a New Left in Turkey: Analysis of the revolutionary movement in Turkey through the PKK's memorial text on Haki Karer » (Jongerden et Akkaya, 2012).

²³³ La lutte des fedayin présente alors une possibilité d'affrontement direct avec l'impérialisme. A la différence des luttes qui se développent en Amérique latine ou au Vietnam, celle-ci prend place, pour reprendre les termes du journaliste Cengiz Çandar, « in Turkey's own backyard » (Cengiz Çandar, 2000 : 69, cité par Akkaya, 2015 : 50).

²³⁴ Les premières armes du PKK, principalement des AK-47 russes, appartenaient bien souvent à des groupes palestiniens ayant déposé les armes après l'invasion d'Israël au Liban en 1982 (Interview avec S. Çelik, 18 novembre 2013, cité par Akkaya, 2015 : 60).

²³⁵ Les militants organisent notamment un concert où se produit Siwan Perver, qui rassemblera 2000 personnes (Akkaya, 2015 : 58-59).

Ainsi, si la martyrologie partisane du PKK commence à monter en puissance après la mort de Mazlum Doğan dans la prison de Diyarbakır, sa mise en place semble bien héritée, au moins en partie, des contacts entretenus par le noyau dur des militants avec les groupes palestiniens. Le culte des martyrs se développe avec les premières victimes tombées au combat lors des opérations menées contre l'armée régulière d'Ankara. Un des premiers commandants de la guérilla, Mahsum Korkmaz, est tué le 28 mars 1986, date reprise par le PKK pour délimiter une fenêtre temporelle qui balise, avec la mort de Mazlum Doğan, une *Kahramanlık Haftası*, « semaine de l'héroïsme ». Dès 1987, les articles publiés sur le nouvel an Newroz font la part belle aux deux héros et incitent les lecteurs à ne pas oublier « la valeur de leur acte ». Dans l'édition de 1987, trois doubles pages sont consacrées à la mémoire « des martyrs de la résistance », dans lesquelles on insiste sur l'« importance du sacrifice pour la lutte nationale ». On peut y lire :

« Notre parti répète son attachement à tous les martyrs, mais particulièrement ceux qui ont une place spéciale, les martyrs de la résistance du mois de mars » (*Serxwebun*, n. 75, mars 1987 : 7) .

Tous les partisans sont « appelés à endosser les valeurs des martyrs », à s'attacher aux « valeurs héroïques » (*ibid.*) de ces « morts sacrificielles ». La « semaine de l'héroïsme » coexiste avec la semaine de commémoration des martyrs du mois de mai, toutes deux théâtres de pratiques rituelles spécifiques. À titre d'exemple, chaque martyr guérillero mort au combat voyait sa photo publiée dans la presse pro-kurde²³⁶. Une chanson était également composée pour chacun, mais bientôt, en raison de la hausse du nombre de recrues et la multiplication des décès, cette pratique individualisée devient impossible : un hymne à la gloire de tous les martyrs, « Ey Şehid », est composé en 1992 par Xêlil Xemgin, membre du groupe Koma Berwedan. Les portraits de Mazlum Doğan et de Mahsum Korkmaz réapparaissent dans les premières célébrations de Newroz et sont diffusées très largement dans les éditions des mois de mars et d'avril de la presse pro-PKK. Toutes ces pratiques ont contribué à faire de Newroz, dès le début des années 1980, une sorte de « cité commune entre les morts et les vivants », pour reprendre les termes de Michelet.

²³⁶ En effet, dans les premiers temps, chaque nouvelle recrue était photographiée aux côtés d'Öcalan à la fin de son entraînement dans les camps militaires. Cette photo était communiquée par le parti lors du décès du combattant.

Par ailleurs, cette référence constante aux martyrs de la résistance établit un lien solide entre la fête et la violence. Cette dernière, qui jusqu'alors n'était présente que dans le mythe de Kawa et Dehak, fait irruption dans la réalité vécue par les militants. Ce lien est également favorisé par d'autres développements discursifs qui concernent les pratiques militaires du PKK, que nous allons étudier maintenant.

4. Newroz, un « processus politique et militaire »

Le 21 mars 1985 est la date choisie par le parti pour annoncer la création du *Enîya Rizgarîya Netewa Kurdistan* (ERNK), « Front national de libération du Kurdistan », nouvel acronyme de la faction politique du parti. La déclaration officielle est publiée dans le *Serxwebun* de mars 1985, illustrée par une image d'Abdullah Öcalan devant les portraits des premiers martyrs, où l'on distingue le visage de Mazlum Doğan. Dans *Serxwebun*, chaque mois de mars et d'avril, la fondation de l'ERNK sera rappelée, avec une insistance particulière sur le lien entre la lutte armée et la résistance de Newroz, contre le « fascisme impérialiste de la République turque ».

En étudiant sur plusieurs années les publications de *Serxwebun* ces mois précis, on remarque que dès 1987, l'accent est mis sur la recrudescence des opérations armées menées contre l'armée turque juste après Newroz. En effet, la plupart des unités de guérilla sont basées dans les montagnes du Kurdistan, couvertes de neige pendant l'hiver. Cet environnement complique les déplacements des guérilleros, et si certaines opérations sont tout de même menées dans cette saison, leur nombre reste inférieur. Quand la neige commence à fondre, les opérations se multiplient.

Dans le numéro d'avril 1987, « l'élan de Newroz » est décrit comme « politique et militaire ». Les différentes actions menées le 21 mars sont désignées comme « processus d'attaques de Newroz ». En couverture de l'édition d'avril de *Serxwebun*, on peut lire :

« Nos unités de guérilla ont infligé de lourdes pertes aux troupes des fascistes armés aux quatre coins du Kurdistan » (*Serxwebun*, avril 1987 : 1).

Plus loin, on trouve des détails sur ces opérations:

« Le 21 mars 1987, dans le hameau de Balveren, à Sirnak, les guérillas ont attaqué la gendarmerie, infligeant de lourdes peines à l'ennemi sans en subir aucune » (*Serxwebun*, avril 1987 : 2).

On assiste également à la réactualisation du mythe de Kawa et Dehak comme grille de lecture du conflit: « Kawa va frapper fort la TC [République turque] avec son marteau », l'armée et l'État étant désignés comme les « Dehaks ».

Le dessin d'un guérillero fait la couverture de l'édition de mars 1989, sous le titre : « Au Newroz 1989, notre peuple est plus rebelle, l'ERNK a frappé plus fort ! » L'article en deuxième page explique que, malgré des mesures spéciales prises par l'État turc, les forces armées kurdes ont remporté des victoires: « Les colonialistes impérialistes fascistes turcs nous ont attaqués avec leurs forces armées, tanks, hélicoptères et armement lourd. » L'article revient sur les opérations menées le jour de Newroz:

« Le jour de Newroz, les guérillas de l'ARGK ont pris l'armée turque en embuscade à proximité du village de Hisar, dans les montagnes de Gavit, et ont tué un sous-officier et blessé plusieurs soldats. L'embuscade de la montagne de Gabit prouve que l'impérialisme, malgré toutes les mesures spéciales prises par l'État turc, ne peut pas arrêter notre force nationale d'indépendance » (*Serxwebun*, mars 1989 : 2).

On y trouve aussi une liste détaillée des opérations militaires menées par la guérilla dans le courant de l'année 1987 dans les villes, les villages et les montagnes du Kurdistan.

Le regain de l'activité militaire du PKK dans la période de Newroz a, par contrecoup, participé à donner à cette date un sens particulier pour l'État et les forces armées turques. Les articles de *Serxwebun* insistent sur le fait que l'État s'y prépare.

« Nous avons été informés que la République fasciste et coloniale turque, qui n'a pas bien préparé ses opérations d'hiver, commence les préparatifs pour l'élan du printemps qui va débiter avec le Newroz » (*Serxwebun*, mars 1987).

Dans l'édition d'avril 1987, un journaliste transcrit des extraits des journaux *Cumhurriyet* et *Millet* (presse turque) parus le 21 mars de la même année. *Cumhurriyet*

et *Millet* auraient ainsi titré respectivement « Les forces armées déclenchent l’alarme de Nevruz » et « L’alarme de Nevruz ». Des mesures spéciales sont prises, explique *Cumhuriyet*, « sachant que les organisations kurdes vont mener des manifestations aujourd’hui qui est le jour de Nevruz » – que l’on ne décrit évidemment pas comme une fête de résistance kurde, mais comme « la journée internationale de lutte contre le racisme ». *Millet* rapporte que « toutes les permissions des soldats sont suspendues » et que « tous les complexes industriels ayant une importance stratégique vont tripler leur procédure de sécurité ». La préparation est aussi militaire, l’armée turque ayant diffusé une consigne spéciale pour que ses soldats fassent « attention le jour de Newroz ». Selon le journaliste de *Serxwebun*, le nombre d’arrestations et de placements en garde à vue de « patriotes, dans la montagne et dans les villes », aurait augmenté pendant la période de Newroz. Le succès des opérations du PKK, malgré ces mesures particulières, semble d’autant plus prestigieux.

Comme nous venons de la voir, les années 1980 sont une décennie particulièrement importante pour la construction de l’ordre symbolique de la fête de Newroz. En partant d’un héritage des mouvements kurdes hors de Turquie, retravaillé par les groupes marxistes de la gauche kurde des années 1970, le PKK « personnalise » la fête de Newroz dans les années 1980. La narration parallèle de l’organisation des célébrations à caractère folklorique en Turquie et dans la diaspora, et celle des opérations militaires de la guérilla crée l’idée d’une communauté de pratiques, à la fois dans la sphère civile et militaire.

La présence répétée, dans *Serxwebun*, des figures de Mazlum Doğan en Kawa contemporain, de Mahsum Korkmaz et d’autres « martyrs de la résistance » participe à créer autour de la fête l’idée d’une « cité commune entre les morts et les vivants ». Ces significations s’enchevêtrent jusque dans la mise en pages du journal qui présente, au milieu des articles sur les célébrations civiles dans la diaspora et en Turquie, des photos des guérilleros à l’entraînement, d’Abdullah Öcalan passant les troupes en revue, et des photos de martyrs. En somme, Newroz apparaît peu à peu comme un rituel d’intégration, qui agit sur les propriétés relationnelles du groupe en resserrant les mailles entre les différents acteurs du mouvement national, le civil et le militaire, l’ici-bas et le monde des martyrs.

Plusieurs éléments de cette section éclairent l'étape suivante de l'histoire contemporaine de Newroz, celle de sa transformation en théâtre de violences ritualisées avec les forces de l'ordre dans les villes du Sud-Est turc. D'autre part, comme nous allons le voir, les premières célébrations de Newroz sont mêlées à des mobilisations autour des funérailles de guérilléros du PKK dans la ville de Cizre, en mars 1990, événement qui s'intègre particulièrement bien à la structure symbolique échafaudée par le PKK et explique en partie l'incroyable succès populaire que connaît la fête de Newroz dans les années 1990. Bien sûr, la structure symbolique construite par le PKK autour du nouvel an Newroz dans la décennie 1980 ne suffit pas à expliquer les mobilisations massives des années 1990. Il faut aussi prendre en compte le contexte politique, économique et social particulier d'où elles émergent. Il ne faut pas oublier non plus l'existence, dans les régions du Sud-Est turc, d'un ensemble de pratiques liées à la célébration du printemps qui, si elles sont largement apolitiques, n'en constituent pas moins une base précieuse de travail pour le PKK.

B. Le contexte des premières grandes célébrations populaires du nouvel an

Il est tentant de dire simplement que les Kurdes, « devenus conscients que Newroz était une fête kurde, ont donc commencé à la célébrer » et que, à cause des violences qu'ils ont subies de la part de l'armée, ils ont actualisé le sens de Newroz.

Mais cette affirmation pose plusieurs problèmes : tout d'abord, la date du 21 mars est déjà liée à un certain nombre de pratiques rituelles associées au début du printemps dans les communautés rurales. La signification politique du Newroz n'est pas endossée ex nihilo, elle se greffe sur quelque chose de déjà existant qu'il est important de rappeler, sans toutefois vouloir à tout prix y voir une continuité. De plus, les célébrations massives des années 1990 sont en partie le résultat de nombreux bouleversements économiques et sociaux sur lesquels il est important de revenir.

1. Représentations, croyances et pratiques associées à la date du 21 mars en contexte rural

Avant que la signification politique de la fête de Newroz ne soit adoptée par la population du Sud-Est turc, il existait déjà des représentations, des croyances et des pratiques marquant le début du printemps associées à la date du 21 mars. Toutes ces festivités ne portent pas le même : si elles sont appelées Newroz dans certaines parties du Kurdistan, ce n'est pas le cas par exemple dans la région de Dersim.

Dans les communautés villageoises agricoles du Sud-Est turc, comme dans la plupart de celles de l'hémisphère Nord, l'arrivée du printemps marque le début d'un nouveau cycle agricole. Dans les communautés pastorales, qu'elles soient sédentaires ou nomades, les périodes de reproduction du bétail sont planifiées pour que les agnelages arrivent à la fin de l'hiver. Chez les nomades, le printemps marque aussi le début des préparatifs pour la migration saisonnière. Ces différents événements sont accompagnés de pratiques qui varient fortement d'une région à l'autre et qui sont souvent liées à la fertilité des sols, des troupeaux et des hommes. La littérature kurde a également véhiculé, nous l'avons vu, une conception de Newroz en lien avec l'amour et la fertilité. Nous pensons notamment aux œuvres du poète Ahmed Khani, qui situait à cette date la rencontre des amants mythiques *Mem et Zin*, au milieu des villageois rassemblés²³⁷.

Lors d'un entretien réalisé à Montpellier avec Zeycan, une femme de 65 ans originaire de la région de Dersim (Tunceli), j'ai pu recueillir le récit d'une de ces célébrations de printemps appelée « Garant ». Zeycan a grandi dans un petit village situé non loin de la ville de Pertek, au sein d'une famille alévie. Ses parents étaient agriculteurs et éleveurs. Elle a suivi des études primaires mais un rapt, suivi d'un

²³⁷ Rappelons aussi que les repères temporels de la majorité des populations villageoises sont structurés autour des activités agraires ou pastorales plutôt qu'autour du calendrier grégorien. Ainsi, beaucoup d'individus ne connaissent pas leurs dates de naissances exactes, leurs mères leur disant souvent : « Tu es né pendant la transhumance » ou « Tu es né pendant les récoltes ». C'est ainsi que, sur la carte d'identité de centaines de milliers de Kurdes, le 1^{er} janvier est donné par la préfecture comme date de naissance par défaut. Cela a inspiré un célèbre humoriste kurde pour cette blague que me rapporte un ami : « Vous ne vous êtes jamais demandé pourquoi presque tous les Kurdes sont nés le premier janvier ? Eh bien, remontez neuf mois en arrière et vous aurez la réponse ! Leur parents ont bien fait la fête pour Newroz, ça c'est sûr ! ».

mariage forcé, vint interrompre sa scolarité (le jeune homme avait vu sa première demande refusée par le père d'une autre jeune fille, qui espérait un meilleur mariage). Avant cet événement et au sein de sa famille d'origine, elle participait à toutes les activités, notamment la gestion du cycle du lait (les garçons et les hommes en sont exclus). Son père se rendait fréquemment à Pertek pour vendre le surplus de production (yaourt, fromages, fruits secs et légumes) et la famille avait une situation confortable. Lorsque je la questionne sur l'existence d'une éventuelle célébration dans le village au début du printemps, elle me répond :

« Nous avons une fête de printemps, oui, mais elle ne s'appelait pas Newroz, elle s'appelait "Garant". Ce n'était pas une chose politique. Tout le village se rassemblait dehors et il y avait de la musique et des danses, des choses comme ça. Chaque famille préparait des plats spécialement pour la fête. Et on faisait un feu, on jouait, certains dansaient autour ».

Lorsque je lui demande si les villageois portaient des vêtements particuliers, elle m'explique :

« Oui, mais cela dépendait des familles. Moi je venais d'une famille assez riche, alors avant la fête nous allions en ville à Pertek pour chercher du tissu, et avec mes sœurs nous fabriquions des jolies robes avec des broderies. Cela prenait du temps. Mais ce n'était pas le cas de tout le monde au village. Ceux qui étaient pauvres mettaient leurs habits normaux ».

Ma question suivante porte sur un éventuel « grand ménage de printemps » à cette époque et suscite son enthousiasme :

« Oh, oui ! Il fallait tout laver dans la maison au début du printemps. On nettoyait tout et on repeignait les murs en blanc, je me rappelle. Vous savez, dans les maisons au village, il y a des poêles à bois. Et pendant tout l'hiver, la fumée noircit les murs. Lorsqu'il commence à faire beau, on sort tout de la maison et on repeint les murs avec de la chaux ».

Lors d'un autre entretien avec Nevin, une femme du même âge originaire de la région de Gaziantep, la même question réveille également des souvenirs. Là encore, le

récit mentionne les murs noircis par la fumée des poêles et qu'il faut repeindre, ainsi que d'autres tâches ménagères :

« Il fallait tout laver. On sortait les matelas, on enlevait la laine de mouton qui était dedans, on la lavait et on la faisait sécher. Quand elle était sèche, on la remettait dans les matelas. On faisait pareil pour les coussins. Je me rappelle que les femmes s'aidaient au village. La voisine venait aider ma mère et ensuite ma mère aidait la voisine à faire sa maison. En plus, les femmes faisaient ça pour préparer la maison parce que, après, on partait pour la transhumance. Comme ça, lorsque l'on revenait, la maison était toute propre ».

Cette personne m'explique qu'une fête se déroulait bien au printemps, mais elle marquait le départ pour la transhumance et se tenait lorsque la neige avait fondu (suivant les années et les régions, quelques semaines après le début du printemps). Ces différentes pratiques (fêtes, grands nettoyages) liées à l'arrivée du printemps se placent dans un contexte largement apolitique et déconnecté, il me semble, de tout symbolisme religieux. À ce titre, on peut imaginer qu'elles aient transcendé les différences culturelles observables dans le Sud-Est turc.

Rappelons également la mention, dans les travaux de Thomas Blois, de la survivance de pratiques de taxation au printemps. Il cite notamment un article écrit par Herekol Azizan, paru dans le journal *Hawar* :

« L'Agha des Jeliyan (région de Botan), par exemple, faisait argent de tout. Au printemps, chaque village devait le *dosanî*, un mouton ou deux, suivant la richesse et, à l'automne, le *kêsim*, une charge ou deux de raisiné, de riz et de blé. Au moment des fêtes, le cadeau, *êdanî*, consiste également en produits des troupeaux et des récoltes. L'agha se réservait aussi le droit d'affermage des terres, *deman*, refusé aux citoyens. Pour chaque lot, *tof*, de 300 à 500 peupliers, il recevait une redevance, *spîndarî*, qui s'élevait jusqu'à cinq *meddî*. Lorsque les agents du gouvernement venaient recenser et percevoir le droit sur le bétail, l'agha aidait à cacher le nombre exact des bêtes, mais, en revanche, les paysans lui payaient le *dûvikê qemcûrê* en compensation de ses bons services » (Blois, 162 : 49, s'appuyant sur Herekol Azizan, *Hawar*, n. 34 : 544-545).

Il serait intéressant d'explorer cette piste lors de prochaines recherches, dans la mesure où elle expliquerait également la facilité avec laquelle Newroz devient un symbole de résistance à l'oppression. Il faudrait par exemple effectuer des entretiens

pour savoir si les guérilléros du PKK, lors de leurs descentes dans les villages au cours des années 1980, en plus d'expliquer le nouveau sens révolutionnaire de la fête aux villageois, les incitaient aussi à ne plus payer cette taxe due à l'agha au début du printemps. Un militant du parti m'explique :

« Nous sommes un mouvement de gauche, nous sommes contre l'exploitation. Nous sommes contre le système tribal. Alors oui, nous on disait aux gens de ne pas payer les taxes à l'agha, parce que c'était de l'exploitation » (A. M., entretien, 2015).

Je ne suis cependant pas parvenue, d'une part à sonder l'importance des taxes *dosanî* ou autres dans les régions kurdes à la fin des années 1980, ni à déterminer si leur existence a un quelconque rapport avec la politisation de la fête.

2. Contexte social et économique du Sud-Est turc

La décennie 1990 marque réellement la transformation du PKK en mouvement populaire de masse. Il est important de revenir sur le contexte social et économique de ces régions kurdes pour comprendre l'essor du mouvement identitaire et les mécanismes de l'adhésion individuelle.

Commençons par voir comment les structures sociales traditionnelles perdent de leur influence sur l'individu. Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean se sont attachés à montrer que les vagues de recrutement par le PKK surviennent dans une période de remise en cause des institutions villageoises. Ils écrivent :

« L'exemple d'un village au Sud de Diyarbakır peut nous aider à comprendre comment les adhésions *individuelles* cette fois peuvent survenir dans une période de remise en cause des institutions villageoises. Sept clans, regroupés en deux groupes concurrents, représentent l'organisation de base du village. Chacun va de préférence à sa mosquée et les deux groupes se regroupent respectivement à l'est et à l'ouest du village. Des vendettas entre familles renforcent l'appartenance au groupe. Les hommes mariés sont tenus de se rendre tous les jours aux réunions des sept *oda* (une par clan), ce qui les occupe pratiquement toute la journée en hiver. La politisation est inexistante avant la fin des années 1970. Les hommes politiques passent uniquement au moment des élections et parlent (en

kurde) aux villageois, mais il n'y a pas véritablement de système clientéliste car ils n'offrent rien de très concret. Très peu de villageois, une dizaine sur plusieurs centaines de votants possibles, se déplacent pour aller voter. La pression démographique à partir des années 1960 va conduire à des migrations, aux départs saisonniers, et à l'apparition d'une population très peu intégrée dans les structures villageoises qui perdent de leur centralité. La disparition des *oda* date des années 1970 ; l'appartenance au clan ne fait plus sens de la même manière dans les générations montantes. Les jeunes hommes et femmes (entre 15 et 20 ans) constituent dès lors une population plus mobile géographiquement et moins intégrée économiquement et socialement au village qui ne représente plus nécessairement leur cadre de vie futur. Les militants PKK du village se recrutent dans ce milieu, apparemment sans exception. Dans ce cas, le militantisme, comme acte individuel, est rendu possible par un relâchement du contrôle clanique » (Dorronsoro et Grojean, 2004 : 22).

Les bouleversements socio-économiques qui interviennent en Turquie à partir des années 1950 ont donc favorisé le recul de la coercition exercée par le clan sur l'individu, qui à son tour facilite le recrutement des individus par le PKK (on pourrait avancer que ce recul des institutions claniques profite aussi à d'autres formes d'identification collectives, concurrentes du nationalisme kurde proposé par le PKK, sur lesquelles nous reviendrons dans un instant). Si Newroz devient un lieu de mobilisation populaire, c'est aussi que le terrain est prêt pour l'adoption de ce mode d'action, et notamment parce que les villes deviennent les lieux prioritaires de contestation. Essayons de comprendre ces évolutions.

Dès la fin des années 1980 et au début des années 1990, les affrontements dans le Sud-Est turc entre le PKK et l'armée régulière d'Ankara augmentent dramatiquement les interactions entre la population civile et les forces armées. Les mesures prises par l'armée pour empêcher le ravitaillement des guérillas dans les villages (mesures guidées par la maxime « pour tuer le poisson, il faut vider le lac ») ont bouleversé le quotidien des populations rurales : l'interdiction du pâturage dans certaines zones, la limitation des cheptels et de l'activité agricole entraînent une modification complète de l'organisation pastorale et agricole. Les habitants qui vivaient souvent en autosuffisance et échangeaient leurs surplus de production avec d'autres villageois se retrouvent quasiment dans l'incapacité de subvenir à leurs propres besoins. Avec la chute de la production céréalière et bovine vient l'effritement des relations mercantiles avec les populations extérieures.

Je vais ici présenter différents extraits d'entretiens réalisés dans la région de Beytussebab (province de Sirnak), non loin de la frontière irakienne. Après l'éclatement du conflit armé en 1984, cette région a été placée sous état d'urgence et un ensemble de prérogatives ont été transférées vers les préfectures et les forces armées, jusqu'en 2002, soit trois ans avant le début de l'enquête. Je me suis entretenue avec des villageois d'Ilicak, qui m'ont tous fait part de cette détérioration générale de leurs conditions de vie. Ayse, née dans le village et âgée d'environ 75 ans au moment de l'entretien, m'explique :

« Lorsque j'étais enfant, il y avait 150, 200 familles dans le village. On gagnait notre vie avec l'élevage, on avait plus de 700 moutons. C'était si bien à l'époque, il n'y avait pas de pression sur les gens. Les troupeaux appartenaient à la famille élargie. On avait des animaux mais aussi des légumes, on avait tout ce qu'il fallait pour survivre pour tout le monde dans le village. Et il y avait des relations avec d'autres villages. Autour de Uludere, il y avait de l'échange, à cette époque, il y avait du commerce aux frontières, on apportait des produits et on les échangeait » (Ayse B., Ilicak Koy, 2005).

Daoud, également résident du village, tient des propos similaires :

« Nous avons des cultures, des céréales, des fruits. Nous avons des ovins, on les emmenait dans les pâturages, on vivait bien, quoi. Quand on avait besoin de quelque chose, on vendait un mouton et on l'achetait. On avait une bonne situation, on avait du bétail. On n'avait pas de problèmes ».

Dans ce village, la situation se détériore dès la fin des années 1980, lorsque l'armée accuse les villageois de ravitailler le PKK. Parmi les premières mesures prises alors, le minage de certains terrains sur les collines environnantes, pour empêcher les déplacements des guérilléros, interdisent aussi ceux des villageois et l'accès aux pâturages, désormais restreint à une zone clairement délimitée par les autorités. L'agriculture elle aussi est affectée : l'armée instaure des prélèvements sur les récoltes. Les villageois, qui vivaient jusqu'alors en autosuffisance, peinent désormais à subvenir à leurs propres besoins. Cette situation entraîne aussi la disparition des relations mercantiles avec les villages alentour et le commerce aux frontières. Après ces premières mesures, l'armée impose le système des protecteurs de villages, système dit

« korucu²³⁸ ». Il s'agit de miliciens sélectionnés et placés sous l'autorité du ministère de l'Intérieur, qui reçoivent un salaire en échange de leur mission de garder le village et ses infrastructures, renseigner les autorités sur les éventuels déplacements de guérilleros dans les villages. Daoud explique :

« En 1989, on nous a forcés à devenir protecteurs. On nous a dit : “Si tu n'es pas protecteur, tu ne peux pas emmener tes troupeaux aux pâturages”, donc on a été obligés d'accepter. En 1989, ils nous ont coupé tous nos moyens économiques ».

Rasit A., chef du village, explique :

« Avant d'être protecteurs, nous étions bien. Mais après, nous avons dû vendre une partie du bétail, on ne pouvait plus s'en occuper ».

Au cours d'un entretien, Cihan Demirhan, le sous-préfet en poste à Beytussebap (Ilicak se trouve dans sa zone d'influence), explique :

« L'organisation [le PKK] veut développer ses réseaux ici, dans les montagnes derrière Ilicak. Ils font pression sur les villageois pour avoir des produits alimentaires » (Cihan Demirhan, sous-préfet de Beytussebap, 2005).

Pour lui, le départ des villageois est lié au terrorisme et aux difficultés économiques :

²³⁸ Ce système est très largement installé dans le Sud-Est turc. J'ai observé au Kurdistan plusieurs configurations. Dans certains cas, les villageois demandent à être protecteurs, en particulier s'il existe dans la famille une tradition de collaboration (clientélisme pour les élections par exemple). Dans d'autres cas, l'armée le propose à certains habitants et dans d'autres encore, les contraint. L'institutionnalisation de ce système a profondément bouleversé les structures sociales, non seulement parce qu'il a provoqué une immigration notable, mais parce qu'il est venu modifier l'équilibre des pouvoirs au sein des villages, favorisant par exemple un lignage au profit d'un autre. Faik Dursun, alors maire de Beytussebap, raconte : « Selon moi, le problème, c'est que la politique de l'État consiste à forcer les Kurdes à se battre contre d'autres Kurdes. Nous connaissons beaucoup de familles où le fils est dans la guérilla, et le père est protecteur de village ». Ce système est toujours en place : lorsque certains villageois quittent leur village pour aller s'installer en ville, leurs terres sont accaparées par le protecteur qui les exploite à son profit. Cette institution constitue aujourd'hui (en dehors bien sûr des épisodes de reprises de la lutte armée) un des principaux obstacles aux politiques de « retour au village ».

« C'est à cause du terrorisme que les gens ont dû fuir leurs villages, il y a eu beaucoup de morts à cause du terrorisme [...] C'est très difficile de développer des emplois ici, mais le tourisme est développable. La hausse démographique et la situation économique font que la population est tentée d'aller dans les grandes villes pour trouver des emplois [...] nous, nous voulons que la situation s'améliore, il y a des lois qui sont passées, il y a beaucoup de démocrates ».

Accompagnant la mise en place du système des korucu, un village bâti par les autorités sort de terre, la trentaine de maisons neuves qui trônent sur une colline contrastant avec les constructions de pierres irrégulières des villages environnants. Les habitants d'Ilicak l'appellent « village des protecteurs », car seuls les volontaires qui collaborent avec l'État y habitent. Cette politique à deux vitesses favorise les clivages et les animosités entre villageois²³⁹.

La nouvelle atmosphère générale provoque une immigration massive des villages vers les villes qui vient bouleverser profondément les structures sociales traditionnelles. Kaze nous explique :

« À Ilicak, il y a quatre tribus du clan Gevdan. On vient tous de Gevdan, Gevdan avait des frères et Mamxura est allé au village de Mesra, Giravyan à Beytussebap et Kirki à Ayvalik. Gevdan (à Ilicak) est séparé en quatre Malas, Mala Xazi, Mala Xazimseri, Mala

²³⁹ Le maire Faik Dursun, appartenant au parti pro-kurde légal, explique quant à lui : « Depuis que je suis maire, les autorités ne sont jamais venues dialoguer avec moi, alors que plusieurs fois, on aurait dû travailler ensemble. Nous n'avons pas de véhicule, ni de matériel techniquement développé. Récemment, j'ai demandé au sous-préfet de déblayer les routes. Quand il y a un malade, on le transporte sur le dos à cause des routes qui sont impraticables ». La préfecture met donc en place des projets qui favorisent les intérêts des forces armées mais ne coopère pas avec le maire élu de la ville. Cette situation se répète dans d'autres villes où je me suis rendue, et semble être une récurrence dans le champ politique du Sud-Est turc. La préfecture et les forces armées en contexte rural sont aussi directement impliquées dans le processus électoral. Précisons également, j'ai pu l'observer moi-même lors de la surveillance de deux séries d'élections municipales (2005 et 2009), que les forces de l'ordre intimident les villageois pour orienter leur vote. Cela se traduit concrètement par des manœuvres militaires devant les bureaux de vote, la présence d'hommes armés parfois même dans les isoires. Dans certains cas, les militaires s'immiscent dans le processus en forçant les villageois à voter pour des partis spécifiques. L'avocat de l'IHD qui accompagnait notre délégation rappelait au préfet les lois électorales interdisant la présence des militaires dans les bureaux de vote. À cause de son insistance et de la présence d'Européens, les militaires s'exécutaient parfois péniblement. D'autres fois, ils restaient impassibles. En 2009, je me suis entendu dire que des nouvelles lois électorales « empêchaient les non-turcs de s'approcher des bureaux de vote »... Les forces de l'ordre et la préfecture sont donc manifestement des acteurs politiques engagés dans le processus électoral : lorsque la victoire du parti légal pro-kurde est inévitable, ces deux institutions publiques deviennent clairement concurrentes.

Mustafa, Mala Bahrem. [...] Dans les anciens temps, ce sont ces maisons qui prenaient ensemble la décision de faire la guerre. S'il y avait un conflit, ces quatre groupes se mettaient ensemble et attaquaient l'autre. En cas de problème, tous les Gevdan se réunissaient. Parfois il y avait des problèmes entre les maisons mais ils étaient résolus. [...] Toutes ces familles se mariaient entre elles. On pouvait se marier à l'intérieur d'une tribu, entre cousins, ce n'était pas un problème. Les parents décidaient des mariages même si les jeunes gens ne se connaissaient pas. Quand je suis née, j'appartenais à la maison de mon père, Mala Mustafa, et quand une fille se marie avec un garçon, elle change de groupe. [...] Mais depuis ça s'est distribué dans toute la Turquie. Des Mala Xazi, avant, il y en avait beaucoup, mais il n'en reste presque plus, ils sont partis il y a dix ans je crois (donc environ en 1995). Des Mala Mustafa, beaucoup sont partis aussi [...] Tout le monde est parti parce qu'on a dû vendre nos moutons. Certaines sont parties avant la pression, mais les autres, à cause des problèmes. L'État a tyrannisé cet endroit, ils nous ont forcés à être protecteurs, ils nous ont forcés. C'est pour ça que les tribus sont parties ».

Si la description des ensembles claniques plus vastes reste assez vague et parfois contradictoire dans les différents entretiens, tous les habitants du village avec qui je me suis entretenue étaient capables de dire spontanément à quelle famille ils appartenaient, y compris les plus jeunes enfants, ce qui montre que ces catégories sont toujours utilisées dans la pratique. Dans le village, Resit A. est le chef de la plus grande famille, Mala Xazi, et chef du village. Il déplore le fait que tant de familles soient parties, tout en critiquant l'organisation tribale²⁴⁰. Le maire Fayik Dursun revient sur l'augmentation de la population de la ville de Beytussebap :

« Le recensement réalisé il y a sept ans ferait état de 6663 habitants à l'époque. Aujourd'hui, il y a plus de 10 000 personnes. Dans le centre du district, le niveau d'éducation est élevé. Il y a beaucoup de jeunes diplômés du lycée, mais sans travail²⁴¹ ».

²⁴⁰ Il dit : « Je veux que ce système prenne fin, je veux que la démocratie grandisse. Dans ce village, mon père était agha. Je suis le plus important et je ne veux plus de ce système, je veux la démocratie, que mes enfants aillent à l'école. Puisque l'on dépend de ces tribus, ce n'est pas démocratique, on n'avait pas de relations avec les autres gens, la communication était faible. On ne pouvait pas agir librement, on ne pouvait pas s'exprimer librement. Maintenant on pense que plus nos adolescents vont à l'école, mieux on comprend la situation du monde ».

²⁴¹ Il ajoute : « Si le projet d'élevage et d'industrialisation progresse, ça permettra à beaucoup de gens de manger à leur faim. Si on développe l'élevage, on pourra alors exporter la viande hors de ma région, mais aussi le lait et la fourrure. Aujourd'hui, les produits qu'on en tire ne suffisent qu'à la population ou bien ils sont insuffisants ».

J'ai pu également observer cette situation, à plus grande échelle, dans la ville de Sirnak où le maire pro-kurde faisait état du même problème. Si certains déplacements ont été imposés aux habitants du village d'Ilicak, il n'a toutefois jamais été vidé. Selahattin Corban, alors président de l'association Mazlum Der de Diyarbakır, m'explique lors d'un entretien en 2005 :

« Selon les chiffres officiels, il y a eu 3524 villages détruits. Dans cette région, les affrontements ont duré plus de quinze ans. Les gens ont dû bouger dans les grandes villes. Au niveau des tribus, la plupart des gens se sont réunis dans le même quartier, mais ils ont eu du mal à faire suivre le système de tribu. À Elazig par exemple, il y a un quartier entier avec seulement des gens de la région de Dersim. Il y a une augmentation des crimes à cause des problèmes socio-économiques. [...] Ici, pour vivre, on a besoin de 550 euros par mois. Beaucoup d'emplois sont payés environ 75 euros par mois. Le loyer est de 100 euros. Quand ils étaient au village, ces gens fabriquaient leurs produits, ici ils doivent les acheter. Ils sont cireurs de chaussures, ils travaillent dans le bâtiment, ils sont en fait une main-d'œuvre bon marché. Il n'y a pas de sécurité, pas de système sanitaire, l'éducation est limitée, les enfants travaillent ».

Les entretiens réalisés avec les membres d'autres associations de déplacés internes racontent la même histoire : les villageois qui immigrent vers les villes forment un sous-prolétariat urbain et les perspectives d'avenir pour leurs enfants sont moindres.

Sans compter que dans de nombreux cas, les départs des villages ont été accompagnés de regains de violences à l'encontre des habitants. Des villageois m'ont raconté les troupeaux brûlés, les tortures et les exécutions arbitraires, les viols et les disparitions pures et simples (encore aujourd'hui). Ces exactions jettent sur les routes de l'exode des milliers de villageois qui viennent grossir considérablement la population des villes. La répression, souvent indiscriminée, les a radicalisées, en particulier les jeunes hommes dont le statut social n'est plus assuré. La « loi spéciale » en vigueur dans les régions de l'Est (villes et villages) limite les droits de l'ensemble de la population²⁴². Les auteurs travaillant sur la question s'accordent à dire que ces

²⁴² Pour ne citer qu'un exemple, afin d'initier une action en justice contre un représentant de l'État, il est nécessaire d'obtenir l'autorisation du préfet de la région, alors que cela n'est pas le cas dans l'Ouest (Le Ray, 2009 :6). De plus, alors que des législations plus permissives autorisent par exemple l'attribution d'un prénom kurde à un enfant, dans l'Est et dans les faits,

politiques répressives ont participé à favoriser la sympathie envers le PKK dans les régions de l'Est et du Sud-Est. Il me semble important d'insister sur le fait que le choix, par le PKK, de la lutte armée comme mode d'action est à l'origine de l'ensemble de ces bouleversements. D'ailleurs, dans un premier temps, la sympathie à l'égard du mouvement marxiste reste limitée, en particulier à cause des violences perpétrées par les premières unités de guérilla dans les villages. Mais il ressort des différents entretiens menés avec des villageois, que la politique menée par l'État a contraint les populations du Sud-Est à choisir leur camp.

Le développement de la lutte armée a à la fois accru la prédominance des institutions détenant le monopole de la violence légitime, et provoqué un repli des autres fonctionnaires (instituteurs, médecins, imams, etc.). L'article de David Romano, Içduygo et Sirkeci intitulé « The ethnic question in an environment of insecurity: the Kurds in Turkey » mérite d'être signalé. Il se base sur un ensemble de données économiques et sociales publiées et recensées dans une enquête officielle, *Rapport démographique et sanitaire de la Turquie*, réalisée en 1993 afin de montrer que le niveau socio-économique des populations de l'Est reste largement inférieur en comparaison de l'Ouest, et comment cela contribue à créer « un environnement d'insécurité » exploitable par différents mouvements sociaux.

Concentrons-nous désormais sur deux mouvements concurrents au mouvement national kurde.

3. Le mouvement national kurde face à des formes concurrentes d'identifications collectives : le mouvement identitaire alévi et le Hizbollah

Dans les années 1990, deux autres mouvements identitaires concurrencent le nationalisme kurde et se disputent, en partie, la même base sociale : le mouvement alévi et le Hizbollah. Les profondes transformations sociales et économiques des années 1950 (abordées précédemment) et l'exode rural affectent les populations aléviées et conduit à « la perte des structures socioreligieuses, à l'interruption de la transmission orale traditionnelle et à l'affaiblissement des pratiques » (Massicard, 2013 : 61). Élise Massicard explique :

les autorités préfectorales bloquent les demandes. Il s'agit donc d'un État schizophrène à deux vitesses où, in fine, l'autorité incombe au ministère de l'Intérieur, à la gendarmerie et à l'armée.

« À la fin des années 1980, on observe l'articulation publique massive comme identité collective d'un alévisme longtemps caché et marginalisé, dont les facteurs principaux sont les suivants : l'effondrement de l'union soviétique et ses conséquences sur les groupes de gauche, la formation d'un fort mouvement identitaire kurde susceptible de diviser les Alévis, et l'affirmation d'un islam politique ainsi que des mesures étatiques d'islamisation souvent ressenties comme menace d'assimilation par les Alévis » (Massicard, 2001 : 2).

Le discours sur l'identité alévie n'est pas mené par des dignitaires religieux, mais par « une nouvelle élite éduquée, souvent à gauche » (*ibid.* : 2). Ce mouvement qui émerge dans les années 1980 entre en concurrence avec le mouvement national kurde. Si ce dernier tente de convaincre les Alévis que leur identité première est l'identité kurde, le premier rejette cette identification à une communauté définie en termes nationaux.

À la même époque, différents mouvements réalisent une synthèse entre nationalisme kurde et islamisme, en intégrant l'identité religieuse comme élément fondamental de l'identité kurde. C'est le cas du *Kurdistan Islam Partisi* et du *Kurdistan Islami Hareket*, fondés respectivement en 1980 et en 1992. Ces mouvements méritent d'être mentionnés bien qu'ils soient numériquement très peu importants, à l'inverse du Hizbollah (malgré son nom, celui-ci n'a pas de liens organisationnels directs avec le Hezbollah libanais). Le Hizbollah est un mouvement islamiste qui, sans être ouvertement nationaliste, a toutefois développé un discours sur la spécificité de l'identité kurde. Gilles Dorronsoro explique :

« L'identité kurde est de facto importante dans le mouvement qui ne recrute que marginalement en dehors du Sud-Est. En particulier, le kurde est utilisé dans la propagande (notamment les cassettes) et les références à cheikh Saïd sont nombreuses, ce qui confirme son rôle central dans l'idéologie de tous les mouvements kurdes, en raison notamment de son ambivalence (nationaliste et religieux) » (Dorronsoro, 2004 : 9).

Il y a donc des divisions idéologiques entre le Hizbollah et le PKK (islamisme vs marxisme-léninisme) en même temps qu'un partage d'une partie du répertoire symbolique (la « révolte » de cheikh Saïd). Apparues dans la région de Diyarbakır au début des années 1980, différentes factions du mouvement s'installent progressivement

dans des villes plus petites et le mouvement parvient à établir son influence particulièrement autour des villes de Batman et Bingol. Selon Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean, le développement de la guérilla dans ces régions entraîne le repli des institutions étatiques et par conséquent un déficit de personnel religieux. Le Hizbollah s'engouffre dans ce vide (2004 : § 26). Il place progressivement ses imams et instituteurs dans les mosquées et recrute parmi une population sunnite chaféite, affiliation de la majorité des Kurdes, sans se fermer pour autant radicalement aux autres communautés religieuses. Au début des années 1990, le Hizbollah est une force concurrente au PKK, principalement en milieu urbain. Ses ressources et son soutien organisationnels viennent des forces de l'ordre turques, qui ont vu l'intérêt d'armer et d'utiliser une de ses branches, le Hizbullah İlim, contre le PKK.

Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean expliquent :

« De nombreux documents permettent aujourd'hui de valider l'hypothèse d'un mouvement initial clandestin, mais peu violent, qui change de mode d'action à la fin des années 80 sous l'impulsion d'une partie de l'appareil de sécurité, notamment certains services de la gendarmerie (JITEM, *Jandarma İstihbarat ve Terorle Mucadete*) et les services secrets (MİT, *Milli İstihbarat Teşkilatı*) (Dorronsoro, 2004). La branche İlim du Hizbullah pratique alors une violence orientée contre le reste du Hizbullah (la branche Menzil) et surtout contre le PKK. Les opérations contre les institutions d'État sont inexistantes jusqu'au moment où le gouvernement lance des opérations pour démanteler le mouvement, à la fin des années 1990 » (Dorronsoro et Grojean, 2004 : 15).

La rivalité entre le Hizbollah et le PKK, si elle émane de prises de positions idéologiques antagonistes, est aussi pragmatique : tout deux tentent au même moment de conquérir la même base sociale.

N'oublions pas non plus que la fameuse synthèse turco-islamique est devenue une sorte « d'idéologie d'État » après le coup d'État de 1980, même si elle n'est jamais explicitement reconnue comme telle. Dans le but de contrer la montée de l'islamisme, une nouvelle Constitution redéfinissant le rôle de l'islam dans la société avait été promulguée au lendemain du coup d'État de 1980. Le trait le plus saillant de la restructuration de la relation de l'État à la religion est la mise en place d'un enseignement religieux obligatoire à l'école. Une nouvelle politique culturelle promue

par une institution nommée *Devlet Planlama Teskili* est lancée et sera bientôt décrite par la presse comme « la consécration des idées du Foyer des intellectuels ²⁴³ » (Copeaux, *ibid.*). L'islam politique de son côté ne se porte pas mal. En 1989, le *Refah Partisi*, mené par Erbakan, réalise un score de 9,8 % aux élections locales, correspondant à 2 millions de voix. Aux élections législatives de 1991, il s'allie avec le parti de droite ultra-nationaliste d'Alparslan Türkeş dans le but de dépasser la barre des 10 %. La coalition recueille 16 % des voix : le parti islamiste est de retour au parlement ²⁴⁴. Il ne tardera pas à devenir, nous le verrons, la principale force concurrente du nationalisme kurde dans les régions de l'Est. Cette montée progressive de l'islamisme politique en Turquie affecte le mouvement national kurde et, dans une certaine mesure, le contraint à édulcorer son discours sur l'islam. Le nationalisme turc disait que les Kurdes étaient Turcs et cherche leur allégeance à cette forme d'identification collective. L'islamisme politique insiste : Est ou Ouest, tout le monde est musulman. Ce discours sur l'islamité du peuple est donc également une forme concurrente au nationalisme kurde : cela apparaît très clairement lorsque le Refah remporte plusieurs mairies du Sud-est, dont l'emblématique mairie de Diyarbakır en 1994 (son score au niveau national est de 19 %).

L'objectif de cette section était de présenter la situation économique et sociale dans le Sud-Est turc avant d'aborder en détails la transformation du Newroz en manifestation populaire violente. Au moment où Newroz s'apprête à devenir un symbole de l'identité kurde et de résistance à l'oppression, les villes du Kurdistan turc sont peuplées par un véritable sous-prolétariat qui voit dans l'État le responsable de sa situation. Le gain de popularité de Newroz dans la décennie 1990 coïncide avec la liquidation de nombreuses sociétés villageoises, ou par les restrictions drastiques

²⁴³ Etienne Copeaux explique : « Selon divers auteurs, l'officialisation de l'idéologie du Foyer des intellectuels est chose faite à partir de 1983. D'après le rapport de l'organisation du plan, la politique culturelle de l'État doit reposer sur cinq principes : 1.- la Turquie subit des assauts culturels de la part de ses ennemis intérieurs et extérieurs ; il faut donc élaborer un plan pour la culture nationale, prise en charge vigoureusement par l'État ; 2.- la culture doit être nationale ; 3.- ses deux fondements sont les valeurs authentiques d'Asie centrale et l'islam ; 4.- à l'instar des Japonais, il ne faut emprunter à l'Occident que sa technique, utile au développement économique ; 5.- la culture nationale, qui est malade, doit être rétablie et protégée par l'État ». Etienne Copeaux précise : « Les rapports entre culture et religion sont formulés ainsi : "La religion est l'essence de la culture, tandis que la culture est une forme de la religion" ». (Copeaux, *ibid.*).

²⁴⁴ Il y restera jusqu'en 1998, année de sa dissolution par la cour constitutionnelle, puis renaîtra sous le nouveau nom d'AKP.

imposées aux pâturages et à l'agriculture, modifiant l'ensemble de l'activité économique (et sociale). Ainsi, Newroz comme événement politique devient prééminent en même temps que ses significations premières tendent à disparaître en même temps que leur contexte d'origine. Présentant l'avantage de n'appartenir à aucune tradition culturelle observable *hic et nunc* (ni fête islamique, ni rituel sunnite, chaféite ou alévi), Newroz permet de surpasser les différents clivages de la société kurde et s'avère être un puissant élément rassembleur, en particulier dans un contexte marqué par la consolidation de forces politiques proposant des formes d'identifications collectives concurrentes.

Lors d'une enquête de terrain réalisée à l'occasion de la célébration du Newroz à Montpellier en 2015, je me suis entretenue avec trois personnes rencontrées au centre culturel kurde de la ville, avant le début du défilé. Un jeune homme m'explique :

« Moi je suis yézidi ; elle, elle est sunnite et elle, alévi, mais on vient tous aujourd'hui pour fêter le Newroz. C'est comme ça. C'est comme une nation » (Y., Montpellier, 2015).

Cette caractéristique du nouvel an kurde Newroz, adoptable par tous dans le Sud-Est de la Turquie, est un élément central pour comprendre le succès de la tradition inventée.

Pour conclure cette section et avant d'aborder de front les célébrations de Newroz dans les années 1990, il me semble important d'esquisser la politique pro-européenne du parti de l'Anavatan Partisi, parti de la mère patrie, ci-après ANAP, au pouvoir depuis 1983, dans le sens où celle-ci va avoir des effets sur l'« épaissement » du mouvement national kurde dans cette même décennie.

Le rapprochement de la Turquie avec la Communauté économique européenne date des années 1960 et doit être replacé dans le cadre plus général du positionnement de la Turquie dans le bloc occidental au cours de la guerre froide. La candidature de la Turquie pour devenir un État membre, déposée en avril 1987, marque le début d'une nouvelle phase de la politique extérieure et son rapprochement avec l'Europe. Le contexte est fortement marqué par l'accession au pouvoir de l'ANAP, vainqueurs des élections législatives de 1983 et qui écartent du pouvoir civil les militaires du coup

d'État de 1980. Turgut Özal devient Premier ministre et, en 1987, le parti remporte de nouveau les élections. Le rapprochement européen se traduit rapidement par un événement de taille : la Turquie reconnaît les plaintes individuelles déposées auprès de la Commission européenne des droits de l'homme. Cette nouveauté permet aux militants des droits de l'homme de faire pression pour que la Turquie s'aligne avec les normes internationales en matière de droits humains, et permet également de légitimer les revendications kurdes dans l'arène internationale (Watts, 2010 : 58). En effet, dans le contexte de la fin de la guerre froide marquée par la chute du mur de Berlin en 1989, par l'effondrement de l'URSS, l'implosion de la Yougoslavie en 1991, et généralement la modification des équilibres en place, la question des minorités nationales s'installe sur le devant de la scène dans les diverses institutions européennes et paneuropéennes. C'est le cas pour la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe²⁴⁵ qui inscrit à son agenda la nécessité de prévenir et résoudre les conflits « minoritaires » cadrés comme des conflits ethniques, en même temps que sa forme même et sa fonction sont modifiées par les bouleversements politiques en cours. Tout ces éléments expliquent en partie les modifications juridiques importantes relatives à la reconnaissance de la diversité ethnique en Turquie, qui débouchent sur la modification de certains articles du code pénal turc relatifs aux débats sur l'identité et la culture (Watts, 2010 : 58), et faciliteront notamment la création du premier parti légal pro-kurde. C'est dans ce climat particulier de libéralisation de la société turque sous la présidence de Turgut Özal qu'il faut situer l'autorisation inédite accordée au HEP d'organiser les célébrations du Newroz dans l'espace public, marquant ainsi le début d'une nouvelle phase dans la célébration du Newroz en Turquie.

Penchons-nous désormais sur les premières célébrations violentes de la décennie 1990, appelées, dans le mouvement national kurde, les *Newroz Serhildan* soit « soulèvements de Newroz ».

²⁴⁵ Éric Remacle écrit en 1993 : « Née en 1973 dans le contexte de l'affrontement Est-Ouest et avec l'objectif de transcender celui-ci, la CSCE se transforma en effet à partir de 1990 en creuset de la réconciliation paneuropéenne. La question des minorités nationales, qui s'y voyait initialement réduite à sa plus simple expression, y devient progressivement l'objet d'une attention plus soutenue pour former aujourd'hui l'un des enjeux cardinaux de ses débats » (Remacle, 1993 : 142).

C. « Newroz Serhildan » : mouvement social et intifada

C'est dans la ville de Cizre en 1990 que se tient le premier rassemblement populaire important de Newroz, évènement central dans la transformation de la fête en manifestation populaire. Il serait tentant d'expliquer ces mobilisations par une soudaine « prise de conscience » de l'identité kurde. J'ai indiqué le contexte économique et social précaire des populations néo-citadines et les raisons pour lesquelles ces populations confrontées à la répression de l'État – représenté par l'armée et les protecteurs de villages – étaient largement mobilisables pour participer à un mouvement social contestataire. Il est important, cependant, de ne pas nier l'influence du PKK dans la ville de Cizre : le parti s'y est bel et bien implanté, favorisant un soutien populaire progressif, suscité par le travail de propagande des cadres et militants à travers de nombreuses réunions organisées tout au long des années 80. Chaque année, dans la décennie 90, la célébration de Newroz est le théâtre d'affrontements avec les forces de l'ordre. Je ne détaillerai pas l'ensemble des célébrations et me concentrerai exclusivement sur les festivités de Newroz des années 1990, 1991, 1992 et 1993, les suivantes ne présentant pas d'innovations majeures dans les pratiques associées à la fête. J'ai choisi de présenter une analyse événementielle du déroulement de ces diverses célébrations, en incluant les faits relatifs à l'évolution du champ politique du mouvement national (tant PKK que Parti pro-kurde). Ceci m'a paru nécessaire dans la mesure où il est impossible de saisir les modalités de la transformation de la fête de Newroz sans aborder les mutations importantes du champ politique où elle prend place. Je montrerai aussi le cadrage médiatique élaboré par la presse pro-kurde afin de comprendre les éventuelles évolutions dans la signification de la fête, parfois en réaction aux évènements survenus au cours des festivités.

1. Newroz 1990

Le premier évènement se déroule dans la ville de Nusaybin, à proximité des frontières syriennes et irakiennes. Au début du mois de mars 1990, un jeune guérillero de 20 ans, Kamuran Dundar, est tué dans une embuscade à proximité de la ville. La guérilla parvient à alerter la famille, des notables locaux sympathisants du mouvement, qui habite Nusaybin. Le père du jeune homme se présente donc aux autorités qui

acceptent, après quelques hésitations, de rendre le corps. Marcus rapporte les dires d'une proche du défunt :

« Il y avait des centaines de personnes [dans la maison de ces proches des parents de Kamuran] qui s'arrachaient les cheveux et pleuraient. Nous les enfants, on nous a dit de cacher toutes les cassettes de musique kurde, ce n'était pas des cassettes du PKK, juste de la musique kurde, parce que la police allait sûrement venir maintenant qu'ils savaient qui avait été tué » (Témoignage cité par Marcus, 2007 : 141).

Marcus continue le récit de cette jeune fille. Le père de Kamuran ramène le corps de son fils à 4 heures du matin, avec pour consigne donnée par les autorités de l'enterrer avant 7 heures, et discrètement. Cependant, il faut attendre l'arrivée de la mère du défunt, qui arrive d'Izmir. Puis, les enfants sortent pour prévenir les proches de la famille que le cortège va partir. Détail significatif : alors qu'il y a une mosquée à côté de la maison, la décision est prise de traverser toute la ville pour se rendre dans une autre mosquée, donnant ainsi au cortège le temps de grossir ses rangs. Ce type de mobilisation populaire pour les funérailles d'un guérillero est une première dans l'histoire du conflit. Dans la ville, suivant les codes utilisés lors de l'intifada palestinienne qui est très largement suivie dans la région, les propriétaires de certaines boutiques abaissent leur rideau en signe de soutien. Après la cérémonie à la mosquée et l'enterrement, des tensions se font jour à l'intérieur du cortège. Des pierres sont jetées sur la police, des tanks interviennent. Les représailles des forces de l'ordre sont très violentes et se prolongent durant plusieurs jours et près de 5 000 personnes y prennent part (Marcus, 2007 : 142). Il est important ici de signaler que la décision d'intervention est souvent prise de manière unilatérale par l'institution militaire, et critiquée par la suite par les autorités locales qui appellent à plus de clémence. Devant les manœuvres de l'armée, certains individus scandent des slogans pro-kurdes et refusent de quitter les lieux. Les forces armées ouvrent le feu sur la foule, faisant un mort et des dizaines de blessés. Environ 500 personnes sont arrêtées. Les funérailles de cette dernière victime sont l'occasion de nouveaux rassemblements, d'autant que les récits des tortures pratiquées sur les individus incarcérés se propagent dans la ville comme une traînée de poudre. Quelques jours plus tard, la ville mitoyenne de Cizre est elle aussi en proie à des émeutes. On parle de 10 000 personnes cette fois. Les tirs des forces de l'ordre sur

la foule font cinq nouvelles victimes et des marches de protestation sont organisées à Diyarbakır (Van Bruinessen, 2000 : 7).

La première célébration massive de Newroz a donc lieu dans un contexte très particulier. Le 20 mars, environ 10 000 personnes se réunissent à Cizre pour célébrer la fête de Newroz, pour danser autour du feu. C'est la première célébration massive de Newroz dans l'ensemble du Kurdistan. Les années précédentes avaient certes réuni quelques dizaines ou centaines de personnes, mais toutes gravitaient autour du noyau central de militants gauchistes. Les 10 000 participants de Cizre font la preuve que le noyau dur militant est ici largement dépassé. Les forces de l'ordre dispersent la foule à grand renfort de tanks. Des individus au visage cachés par des keffiehs lancent des pierres sur les chars. Dans le journal *Serxwebun*, organe de presse du parti, publié alors en Allemagne et diffusé clandestinement en Turquie, ces événements sont décrits comme marquant le début d'une « intifada kurde ».



SERXWEBÛN

JI SERXWEBÛN Û AZADIYÊ BI RÛMETTIR TIŞTEK NÎNE

Yıl 9 / Sayı 99 / Mart 1990 / 3 .***

KÛRDİSTAN'DA HALK AYAKLANMASI

NUSAYBİN "İNTİFADA" SINDAN CİZRE'DE HALK İKTİDARI DENEMESİNE



Cizre "İntifada"sı başlıyor...

Kutsal Newroz isyan ateşi harlandı. Kürdistan'ın dörtbir yanında alevleri göğü sardı. Ulusal birlik, direniş ve isyan günümüz Newroz, ulusal kurtuluşçu askeri ve siyasi eylemleri kullanıyor. Mart ayının ilk haftalarında başlayan Newroz kutlama hazırlıkları, ARGK'nin sert ve etkin vuruşlarıyla düşmanı durma uğratmış. Şırnak, Şemdinli, Eruh, Pa-zarcık, Diyarbakır, Silopi başta olmak üzere, Kürdistan'ın genelinde TC'nin askeri birlikleri, kurum ve çetelerine karşı çok sayıda eylem gerçekleştirildi. ARGK'nin yeni atılım hamlesinde 100'e yakın düşman askeri ve 15'i aşkın çete öldürüldü. Düşmanın çok sayıda askeri tesisi ve kurumu, gerçekleştirilen eylemlerle tahrip edildi. TC'ye on milyarlarca liralık maddi zarar verildi.

Gerillanın bu isabetli vuruşları, Newroz yaklaşıpça Kürdistan halkı-

nın sömürgecilere duyduğu asırlık kin ve öfkesini kaına sığmaz kıldı. Nusaybîn'de başlayan isyan, Kürdistan'ı sardı. Silopi, Midyat, İdi, Diyarbakır ve Elazığ'a yayılan isyan, Cizre'de halk iktidarı denemesine ulaştı. İsyân, Kürdistan'ı ayaklanma noktasına ulaştırdı; her an topyekûn gelişebilecek "İntifada" potansiyeli oluştu. Kısacası Kürdistan, Kürt "İntifada"sına yürüyor.

Nusaybîn halk ayaklanmasından Kürt halkının topyekûn "İntifada"sına nasıl geçiyor? 12 Mart 1990 günü, bir inbar alan sömürgeci askeri birlikler, Mardin'in Savur ilçesine bağlı Serenli köyü Girsörê mıntıkasında konuşulanan bir ARGK gerilla birliğini çembere aldılar. Düşmanın kullandığı askeri güç; helikopterler desteğinde yüzlerce özel harekât timi, asker ve polis timinden müteşekkildi. Saat 14.00

sıralarında çemberi daraltan düşmanın "teslim ol" çağısına gerillalar ateşe cevap verdiler. Başlayan çatışma giderek şiddetlendi. Düşman güçleri, gerillaların üstün vuruşma yeteneği karşısında sürekli kayıplar verdiler. Kayıpları artan düşman, helikopterlerle savaş alanına yeni güçler takviye etti. Buna rağmen düşman, kayıplar vermeye devam etti. Bunun üzerine sömürgeciler, akşam saat 19.00 sıralarında havadan helikopterlerle ve karadan havan toplarıyla savaş alanını bombaladılar.

En az 50 düşman askerinin öldürüldüğü muharebeye, 13 ARGK gerillası da şehit düştü. Henüz kesin olmamakla birlikte, şehit düşen gerillalardan 10'unun ismi şöyle: **Abdullah AVCI (Salah), Abdürrezzak TEMEL (Zinar), Süleyman ASLAN (Sarı Hüseyin), Abdulkadir ALP-TUĞ (Bedran), Zeki DOĞAN (İsa), Devamı 4. sayfada**

Kürdistan; 1990 Newroz'unda, ERNK'nin 6. mücadele yılında kölelik diyarından özgürlük diyarına yürüyor

Her zamankinden daha büyük loşku ve umutla yeni bir 21 Mart Newroz'a ulaşmış bulunuyoruz. 21 Mart Newroz'un her yeni yıldönümü halk ve Parti tarihimize anlamlı bir zirveye olmuştur. Olmuştur. Direniş tarihimiz 21 Mart'ta ilerli adimlerle doruğa ulaşmış; sevinç ve coşku zirveye çıkmış ve umutlar tazelenmiş olarak Newroz'lara ulaşmıştır. Dört bin yıllık halk tarihimize, Newroz geleneği elden ele, nesilden nesile ulaştırılan bir **Devamı 27. sayfada**

Faşizmin siyasi ortamı bulandırma çabaları ve devrimcilerin görevleri
23. Sayfada

A. ÖCALAN yoldaş değerlendirdi: "Kadın-erkek ilişkilerinde uygulanan devrimcilik, tamamen bir devrimcinin kapasitesini ve biçimlenişini belirler"
28. Sayfada

1990 Bahar Atılımı Türk rejimini çatırdatıyor

Yazısı 2. sayfada

PKK Genel Sekreteri Abdullah ÖCALAN yoldaş değerlendirdi: Gerçekleşen sosyalizmin dönüm noktasında yeni sosyalizm arayışları üzerine

"Bilimsel sosyalizmin nerede tıkandığı, nerede hangi gerçeklerle zorlandığı, onları gözden geçirmeye açığa çıkarılacak, bunun yaratıcılığı özülü ifadeye tekrar kavuşturulacaktır. Dolayısıyla bilimsel sosyalizmin, günümüz gerçeklerini ve onun daha yakın gelecekteki dönemlerinde gerçekleşen sosyalizm dönemlerini de göz önüne getirerek, kendisini sıkı gözden geçirmesi, bu anlamda kendisini yetkinleştirilmesi gerekmektedir ki, bu bir ideolojik-teorik faaliyettir. Şüphesiz bunu böyle bırakmak doğru değildir; arayışlar sadece ideolojik-teorik düzeyde kalmaz, hızla politik bir programa kavuşturulmak durumundadır. Bu çok açıktır. Hem reel sosyalizmin yaşandığı ülkelerde, hem emperyalist-kapitalist ülkelerde ve daha çok da sıcak devrim süreçlerini yaşamaya karşı karşıya bulunan, geri bırakılan ülke ve halklar bölgesinde bu siyasal programa ulaşma işi başlanmak durumundadır..."

YAZISI 16. SAYFADA

90'lı yıllar atılımının kilometre taşı Hasan BİNDAL yoldaşın anısını zafer gerekçemiz yapacağız.



Partimizin önderliğinde yürütülen ulusal kurtuluş mücadelemize karşı girişilen birçok kompluya bir yenisi eklendi. Partimizin devrimci ruhunu şahsında şekillenen **Hamza (Hasan BINDAL)** yoldaşın şahadetli ortaya çıkan komplou, Parti tarihimize sıkça görülen; mücadelenin atılımı hazırladığı dönemlerde gerçekleştirilen dağcı, tasfiyeci, komplocu siyasetin yeni bir pratiği oluyordu. 30'lu yıllarda en yoğun bir hazırlık dönemine girdiğimizde, böyle bir olayla faaliyetleri boşa çıkarmayı amaçlayan bu girişimi; Partide sadakat, çalışkanlığı ve bir bütün olarak militan özellikleri şahsında somutlaştırılan **Hamza** arkadaşın katledilmesi olayını anlayabilmek için, Parti hareketimizin ortaya çıktığından bugüne kadar gelen komplocu faaliyetlere kısaca bir bakmak gerekmektedir.

Toplumsal altüst oluş olan devrim mücadelelerinde sınıf kavgasının bireyciliği göz önüne alındığında, her devrimde uç noktaya varılan olaylar yaşanmaktadır. Bu olaylar mevcut döneme damga vuracak boyutta olur. Sınıflar kendi egemenliklerini sağlamak amacıyla gi-

riştileri kıyasıyla kavga da kendi ideolojilerine denk düşen mücadele yöntem ve araçları geliştirirler. Sınıflı toplumlarda egemen güçler kendi otoritelerini tesis etmek veya iktidarlarını korumak amacıyla en ince sömürü yönteminden tutulmuş da, toplu katliamlara kadar her türlü yöntem ve araç kullanımlardan geri kalmazlar. Dünya devrimler tarihi, egemenlerin bu yönü kattıkları, yokedici pratikleriyle doludur.

İnsanların yaratmış olduğu değerlere karşı girişilen vahşete karşı, kendisini sınırlı olarak örgütlenme becerisini ilk gösteren proletarya oldu. Proletarya ezilenler adına ilk defa iktidarı ele alırken, çoğunluğun çıkarlarını temsil etti. Proletarya iktidarı yürüştü; egemen güçlerle **Devamı 8. sayfada**

1989 ATILIMI ŞEHİTLERİMİZİN ANILARI ÖLÜMSÜZDÜR
Yazıları 10-15. sayfalarda

PKK Genel Sekreteri Abdullah ÖCALAN yoldaşın Kasım 1989 çözümlerinden alınmıştır.

1990 yılına yönelik perspektifler

90'lar perspektifi hakkında bazı hususlara değinmekte yarar vardır. Bu olası genel gelişmelere yer verme ve bir perspektif kazandırma olacaktır daha çok. Sık sık yaptığımız gibi, geleceğe sağlıklı yaklaşım için gerekli olan doğru bir durum değerlendirmesidir.

Her şeyden önce, düşmanın olası yönelimi ne olabilir? Tabii ki, bir de zamanlama süreci var. Düşman önümüzdeki dönem kabataslak nasıl planlamış? Ki bu, taktik bir dendir. Dönemin üzerine hangi tür politikalar ve güçlerle yönelmek istiyor? Ona bakmamız gerekiyor. Şüphesiz, TC'nin kuruluşundan beri, hatta daha önceki imparatorluk politikalarında da, egemen sömürgeci güçler Kürdistan'a her türlü baskı ve sömürgeci politikayı ailaibildiğine yaymayı hedef alır. TC bunu imhaya kadar sürdürmektedir. Yönelimi odur. Özünde bu ilke vardır. Yani bizim halk gerçekliğini, ülke gerçekliğini kabul etme yok. İkisi imhadır ve günümüzde dek uygulanmıştır. Ve şimdi geleceğe yönelik de bu böyledir. Yani, bu bir devlet politikasıdır. Ancak devlet politikası böyledir diye, genel politikası böyledir diye günlük politikası da böyledir sonucu çıkmaz. Yine, özelliklerini daha ayrıntılı incelemeye gerek yoktur denemez. Hayır! Böyle yaklaşmak düz yaklaşmaktır. Somut durumun içinde bulunduğu özellikleri kavramaktır. Ki bunları da kavrayamayanlar yaratıcı taktikler geliştirmezler.

O halde, cumhuriyetin genel devlet politikasının, günümüzde nasıl uygulandığına bakmamız gerekiyor. Özellikle de cumhuriyet tarihinde geliştiğimiz dönem önemli bir aşamayı ifade eder. Faşist rejimin içine girdiği son durumu, cumhuriyetin en tepe noktasında, hükümet düzeyinde, meclis düzeyinde ve daha alt düzeylerde içine girdiği yeni yönetimi iyi değerlendirmek gerekiyor. Ki, bunu çeşitli detaylar değerlendirdik. Dolayısıyla burada bir kez daha açmamız lazım. 12 Eylül'ü Özetin sürdürdüğü kuşkusuzdur. Şimdi meclisten tutalım, en alt anayasal kuruluşuna kadar, hükümetinden tutalım cumhurbaşkanına kadar her şey özel olarak oluşturulmuştur. Faşist klik, devlette bu araçlarla kendini yeniden restore etmenin uğraşını içinde bulunmaktadır. Ve yine, bu temelde özel savaş sürdürmek, ona kan, can vermeye çalışmaktır.

Devamı 5. sayfada

La mobilisation est en première page. Le texte au dessus de la photo rapporte : « L'Intifada de Nusaybin arrive aussi à Cizre ». La légende de la photo informe que : « L'intifada commence à Cizre ». Dans le texte, on peut lire :

«Le feu sacré de la rébellion de Newroz brûle ardemment (...). On a célébré l'unité nationale, la résistance, la rébellion, la lutte nationale militaire et politique. Pour préparer la fête de Newroz, la première semaine de mars, l'ARNK a frappé fort et efficacement l'ennemi » (Serwebun, mars 1990 : 1).

L'article continue en énumérant les différentes attaques menées par la guérilla dans les localités du Kurdistan où elle est active. L'auteur pose ensuite la question « Comment a commencé l'intifada de Nusaybin ? » et y répond en évoquant l'opération de l'armée turque qui a causé la mort des guérilleros originaires de la ville de Nusaybin, dont il cite les noms en gras dans l'article. Un encart affirme ensuite : « Le Newroz de 1990 marque le 6ème anniversaire de ERNK dans sa lutte pour la liberté ». L'auteur précise que l'origine de Newroz remonte à des milliers d'années.

On voit donc à travers ce cadrage médiatique que le PKK utilise clairement le vocable « d'Intifada », renvoyant directement au mode d'action alors utilisé en Palestine contre les forces de l'ordre israélienne. Rappelons ici que les contacts entre le PKK et le mouvement politique palestinien sont nombreux. Martin Van Bruinessen explique :

« By early 1990, the PKK gave several signals that it intended to follow the example of the Palestinians and move on from guerrilla war and occasional terror to diplomacy on the one hand and urban popular rebellion on the other » (Van Bruinessen, 1996 : 7²⁴⁶).

Il n'est cependant pas aisé de déterminer si le PKK a réellement organisé ces manifestations. Dans son ouvrage « Blood and belief, the Kurdish fight for independence », Aliza Marcus explique que 1988 et 1989 ont été des années difficiles pour le PKK, de nombreux affrontements se soldant par la mort de dizaines de

²⁴⁶Originally published as 'Historical background' and 'Developments since Newroz 1993', in: Violations of Human Rights in Turkish Kurdistan. Report of a Fact-finding Mission of Pax Christi and the Netherlands Kurdistan Society to Newroz 1993. Amsterdam: Netherlands Kurdistan Society, 1996, pp. 1-8 and 22-33. Reprinted under the current title in: Martin van Bruinessen, Kurdish Ethno-Nationalism versus Nation-Building States. Collected Articles, Istanbul: ISIS, 2000.

guérilleros : le PKK craignait que ces défaites ne le coupent d'un soutien effectif des populations de l'Est et n'était pas confiant en sa capacité à mobiliser les masses. C'est pour cela que les commandants du PKK, explique-t-elle, ont été aussi surpris que les commandants de l'armée turque de l'ampleur des démonstrations populaires. Elle rapporte les propos de Sari Baran, commandant du PKK :

« The demonstrations broke out without any involvement of the PKK (...) We had influence, but we were not organized (...) We thought of doing something [after the demonstration started] but in the end we did nothing » (Said Baran, cité par Marcus, 2007 :143).

Un autre commandant aurait dit « These protests saved the PKK ». Que le PKK ait organisé ou non ces mobilisations, le cadrage des événements est immédiat : Newroz est une *intifada*. Dans le discours du parti, comme on le voit bien dans l'article cité précédemment, ces *intifadas* sont mises en parallèle avec les actions militaires du PKK, créant par là l'image d'une lutte menée sur plusieurs fronts par les militaires ...et par les civils. Cette idée que la lutte peut-être menée dans le coeur des villes, et que donc les individus peuvent participer au conflit sans s'engager dans la guérilla, produit son effet en particulier chez la jeunesse masculine en mal de statut social et oisive dans son nouvel environnement urbain. Le fait que les personnes ayant perdu la vie lors des heurts aient été traités comme des "martyrs" par le mouvement national participe à considérer l'affrontement épisodique contre les forces de l'ordre comme faisant partie intégrante de la lutte nationale.

Diyarbakır

Reprenons le cours des événements. A Diyarbakır, la nouvelle de ces violences provoque l'organisation de nouveaux rassemblements dans l'espace public. Dans les prisons de Diyarbakır, des détenus entament une grève de la faim. La presse pro-kurde inclut ces événements dans la lignée de la « résistance historique du Newroz ». Dans les universités et les lycées, des étudiants organisent des célébrations de la fête²⁴⁷. Le 21 mars 1990, à Diyarbakır, une jeune étudiante en médecine, Zekiye Alkan, se jette dans un feu allumé pour les festivités. Avant de s'immoler, elle aurait dit : « Il est

²⁴⁷ C'est aussi le cas à Istanbul, Ankara, Izmir, Adana et Erzurum (Aydın, 2005, 86).

temps d'alimenter le feu de Newroz avec de la chair humaine et non du bois » (Polat 1991 : 65, cité par Demirer, 2005 :144). La presse, ici aussi, couvre l'évènement et le sacrifice de Zekiye Alkan est incorporé à l'arsenal symbolique du PKK. Son geste sera imité tout au long de la décennie et des jeunes hommes et jeunes filles s'immoleront le jour de Newroz au Kurdistan turc, dans le reste de la Turquie et dans la diaspora, amenant le PKK et la presse pro-kurde à insister sur le rôle du feu dans la célébration ainsi qu'à renforcer le lien entre la fête et les martyrs de la lutte.

Création du HEP

C'est dans ce climat très particulier qu'apparaît le parti légal pro-kurde HEP fondé le 7 juin 1990, soit quelques mois après les premières célébrations massives du Newroz. J'ai rapidement souligné dans le chapitre précédent, que des nationalistes kurdes prenaient part au jeu politique turque, principalement dans les factions de gauche²⁴⁸. Après le coup d'état de 1980, la plupart des élus nationalistes intègrent le SHP– *Socyaldemokrat Halk Partisi*, parti social démocrate du peuple (Doronsoro, 2005 : 15) à orientation socialiste, reproduisant ainsi la tendance du mouvement national kurde à s'allier avec la gauche turque. Ce parti réussit à obtenir 24 % des voix aux élections législatives, ce qui lui permet d'envoyer 99 députés au parlement et de se placer comme deuxième force politique derrière le parti ANAP dirigé par Turgut Ozal. Une partie des nationalistes décident cependant de rejoindre le *Refah*, parti à tendance islamiste présidé par le leader Necmettin Erbakan et proposant une fraternité entre Kurdes et Turcs basée sur leur islamité commune. La participation de certains députés kurdes à une conférence organisée à l'Institut kurde de Paris a provoqué une crise au sein du SHP²⁴⁹. Un vote a lieu au sein du SHP et les députés kurdes en sont exclus. Cette exclusion provoque par ailleurs une crise au sein du parti, à propos de laquelle certains comme le député Aydın Güven Gürkan déclarent par la suite : « C'était une très mauvaise décision, la plus grosse erreur qu'ait commis le parti » (Watts, 2009 : 62).

²⁴⁸ mais aussi dans d'autres factions, comme par exemple le député Serfatin Elci qui milite au sein du CHP, Parti républicain du peuple (Doronsoro, 2005 : 15).

²⁴⁹ C'est le cas par exemple du député Ibrahim Aksoy, député SHP de Malatya, qui est exclu du parti après avoir prononcé un discours devant le parlement européen à Strasbourg dans lequel il appelle à la reconnaissance de l'existence des Kurdes en Turquie. D'autres députés du SHP d'origine kurde sont également exclus après avoir participé à une réunion à l'Institut kurde de Paris.

Les exclus du SHP fondent le HEP, *Halkin Emek Partisis*, Parti des travailleurs du peuple, quelques mois après les mobilisations massives du Newroz. Pour Nicole Watts, la corrélation est claire :

« Clearly, any party that could successfully position itself as a legal surrogate for the PKK had the potential to become an attractive political offering and do better at the ballot box in the Kurdish regions than any pro-Kurdish organization had done in the past » (Watts, 2009 : 57).

Elle explique les réticences des députés fondateurs à apparaître comme un parti pro-kurde. Elle cite le député Aydın Güven Gürkan :

« The Kurds themselves didn't want an ethnic party. But the press kept on very strongly labeling us as a Kurdish movement » (Watts, *ibid.*).

La presse pro-turque ne tarde pas à décrire le HEP comme le résultat d'une stratégie du PKK pour s'immiscer à l'Assemblée (Mac Dougall cité par Watts). Le fait qu'Öcalan ait accueilli cette initiative favorablement et les mentions du parti HEP dans la presse pro-kurde n'a fait que renforcer l'imbroglio.

2. Newroz 1991

C'est dans cette ambiance délétère que le HEP demande l'autorisation d'organiser les célébrations de Newroz dans l'espace public, accordée par l'ANAP au pouvoir. La célébration d'Istanbul rassemble environ 15 000 personnes mais certains participants décrochent et brûlent des drapeaux turcs en scandant des slogans en l'honneur d'Öcalan. La presse turque utilise ces événements pour renforcer l'accusation portée contre le HEP d'être une « vitrine du PKK ». Les autres célébrations de Newroz 1991 tenues dans le Kurdistan turc sont également le lieu de mobilisations populaires et d'affrontements avec les forces de l'ordre. Cette fois encore, le journal *Serxwebun* insiste sur ces incidents. Il propose une couverture extensive du Newroz célébré à Qamislo (en Syrie), publie aussi des photos des célébrations en Allemagne. Il est écrit que partout, les participants crient « biji Apo, biji PKK », « vive Apo, vive le PKK ». Or, cette insistance médiatique sur le « leader

Apo » doit être mesurée à sa juste valeur, comme un ricochet des dissensions internes au PKK à ce moment précis : l'autorité d'Öcalan est remise en cause pour la première fois au sein du parti.

Les tensions au sein de la direction du PKK

Abdullah Öcalan, il est aujourd'hui le premier à l'admettre, glisse à partir du milieu des années 1980 vers un modèle dictatorial et totalitaire : « Öcalan » devient synonyme de « comité central », lui-même synonyme de « PKK ». Imitant Staline, un modèle qui lui est cher, il s'érige en leader éternel et use de la purge : les interminables sessions d'autocritique se soldent parfois par des exécutions, méthode de contrôle limitant l'apparition de toute opposition ou concurrence. De nombreux témoignages de guérilleros et d'anciens cadres confirment ce tournant dictatorial (voir à ce sujet les travaux de Chris Kutschera). L'arrivée dans le parti d'un certain Mehmet Sener, ancien prisonnier politique sortant de six années de détention à Diyarbakır, est déterminante pour l'émergence d'une critique structurée de l'autorité d'Öcalan (Marcus, 2007 : 150). Installé dans les nouvelles bases irakiennes du parti alors qu'Öcalan est resté en Syrie, Mehmet Sener dispose d'une marge de manœuvre pour développer sa critique de l'organisation auprès des cadres qui l'entourent. En 1991, il profite notamment de l'agitation provoquée par la guerre du Golfe pour fonder une nouvelle faction du PKK, avec un autre membre du comité central, Baran. Celle-ci prend le nom de « PKK Vejin », soit « PKK renaissance » (*ibid.* : 149). Mehmet Sener est assassiné sur ordre de la direction peu de temps après, sous l'accusation d'être un agent turc envoyé par Ankara pour venir à bout du PKK. Cemal Bayik, cadre du PKK et responsable de l'arrestation de Sener, dira qu'il n'a jamais cru à cette affirmation... , mais que « tels étaient les ordres ». Dans ce contexte, on imagine bien que pour Öcalan, les grandes manifestations populaires de Newroz arrivent à point nommé. Les slogans chantés et repris par la presse qui insistent sur la figure du leader « Apo » doivent être mises en relation avec le besoin d'Öcalan et du parti d'apparaître comme uni et stable.

*Mobilisations populaires à Diyarbakır et assassinat de Vedat Aydın,
député du HEP et fondateur de la branche de Diyarbakır de l'Association
des Droits de l'homme*

Au même moment, la guerre du Golfe provoque l'arrivée en Turquie d'environ 100 000 réfugiés kurdes irakiens. Le déferlement à Diyarbakır de ces populations kurdes fuyant la répression a un grand impact sur la population locale et donne lieu à l'organisation d'événements publics qui promeuvent la solidarité envers ces « frères kurdes ». Le HEP, parti légal pro-kurde cité précédemment, s'implique dans l'organisation de ces rassemblements. Lors de l'un d'eux, Vedat Aydın, député du HEP, prend la parole. Le rassemblement est dispersé par la police et Vedat Aydın disparaît mystérieusement dans les jours qui suivent. Son corps sera retrouvé dans un fossé non loin de Diyarbakır quelques jours plus tard. Ces événements ont eu une influence importante sur la formation de la conscience politique de toute une génération de Diyarbakır, qui forme aujourd'hui les élites du mouvement national kurde. Voici ce que m'a expliqué S., présidente d'une fondation pour les études légales, collaborant avec l'Institut des Droits de l'homme et de nombreuses associations pro-kurdes²⁵⁰ :

« Je m'en souviendrai toujours, il y a eu une manifestation, c'était une très grande manifestation, et à l'époque, beaucoup d'étudiants de l'université y sont allés. C'était à Diyarbakır et Vedat Aydın – après cela, il a été tué – a fait un discours sur une place, il y avait une grande foule, et par exemple il y avait beaucoup de gens, des *peshmergas*, des Irakiens, des étudiants, des femmes au foyer. C'est comme une composition, ce n'est pas qu'un groupe ou une classe, pas seulement des étudiants, pas seulement des villageois, mais une grande composition de groupes et il a fait un discours, c'était très... Ce discours m'a beaucoup influencé. Après cela, la police a attaqué tout le monde, et j'ai été blessée à la tête, on a commencé à fuir la police, et la police m'a attrapée. Un *peshmerga*, c'était un Irakien avec ses vêtements nationaux, il m'a prise à la police, je me souviendrai toujours de ça, c'est... Et ces événements montrent que même si on a des idées politiques différentes, même si on est riche ou pauvre, même si on est éduqué ou pas, on fait partie d'une nation, c'est le plus fort, c'est le lien, relié, je pense que c'est comme ça » (Entretien Sehnaz T., Istanbul, mars 2004).

Il est très clair dans l'entretien avec Sehnaz que cette mobilisation a joué un rôle-clé dans son engagement militant. Il apparaît aussi que ce rassemblement a fait

²⁵⁰ Sehnaz est née à Diyarbakır en 1974, ses parents sont originaires de la province d'Urfa, mais ils déménagent à cause de problèmes économiques. Son père est fonctionnaire (« on peut dire que mon père est une personne éduquée »), sa mère est femme au foyer. En mars 2004, quand a lieu l'entretien, elle est avocate depuis environ sept ans à Istanbul et préside le Toplum ve Hukuk Arastirmalari Vakfi, Foundation pour les études sociales et légales.

naître chez elle l'idée de l'existence de la « nation » kurde. Un autre entretien réalisé à Diyarbakır avec *Selahattin Demirtaş*²⁵¹, alors président de la section des Droits de l'homme, marque aussi l'importance de ces manifestations dans la prise de conscience de son identité kurde et son engagement militant subséquent :

« Jusqu'au lycée, pour moi, il n'y avait rien. J'étais apolitique et je ne pensais pas que j'étais kurde [...] Lorsque j'étais au lycée, à cette époque-là, il y a eu Halepce, il y a eu ici des manifestations contre Halepce. J'ai ressenti quelque chose parce qu'ils sont kurdes, qu'ils sont morts là-bas. Après, dans cette période, j'ai appris que j'étais kurde. [...] Il y a eu un discours de Vedat Aydın et après la police a tabassé des étudiants. Je peux dire qu'après la manifestation, j'étais une personne politique » (Entretien Selahattin Demirtaş , Diyarbakır, mars 2005).

Les funérailles de Vedat Aydın donnent lieu à d'importants rassemblements qui, eux aussi, dégénèrent en affrontements avec les forces de l'ordre. Au moment de sa mort, Vedat Aydın n'est pas uniquement un membre du HEP, il est aussi un membre fondateur de la branche de Diyarbakır de l'Institut des Droits de l'homme (ci-après IHD) en 1988 (le bureau central est ouvert à Ankara en 1986). Dans un premier temps, la création de cette organisation répond à la vague d'incarcérations massive qui suit le coup d'État, et à la volonté pour les proches des détenus de ne pas laisser impuni le recours automatique à la torture dans l'institution pénitentiaire. Comme le formule Selahattin Demirtaş : « Au début, quand elle a été créée, c'était une association pour les prisonniers politiques, mais petit à petit, c'est devenu une association pour les Droits de l'Homme. Maintenant, c'est une création internationale. Le but est de faire respecter les Droits de l'Homme, de les développer, de prévenir leur violation ».

L'« épaissement du mouvement national kurde »

²⁵¹ *Selahattin Demirtaş* est né à Diyarbakır en 1973. Il est le second d'une famille de sept enfants. Son père travaille comme et sa mère est femme au foyer. Il suit des études d'économie et d'anglais à Izmir où il est déjà politiquement actif, ce qui lui vaut une première garde à vue de quinze jours. À cette même époque, un de ses frères, également étudiant en faculté d'économie et politiquement actif, écope d'une peine de vingt ans d'emprisonnement. Selahattin lui rend souvent visite et commence des études de droit à l'université d'Ankara. Il obtient son diplôme en 1998 et s'établit comme avocat à Diyarbakır. Osman Baydemir et Reyhan Yalcindag lui proposent alors de rejoindre l'IHD, ce qu'il accepte. Il dit : « J'ai tout de suite accepté, pour moi, c'est un très grand moment, une grande expérience. Dans ma vie, c'est ma première action, et comme Veydat Aydın, maintenant, c'est moi le président. » Selahattin Demirtaş est actuellement le président du parti pro-kurde HDP.

Au début de la décennie 1990, le poids et l'action de cette organisation se voient renforcés par plusieurs développements sur lesquels nous sommes revenus dans la section précédente, qui ont permis l'« épaissement du mouvement national kurde ». Son rôle dans l'organisation du Newroz se renforce au fil de la décennie. L'IHD n'est pas à proprement parler l'organisateur de la fête, mais dans les faits, elle n'est jamais loin du comité d'organisation : elle encadre parfois les demandes légales pour la célébration déposées auprès de la préfecture, et au cours de toute la décennie, elle joue un rôle central dans le traitement des dossiers des victimes de la violence de l'État et fournit un appui juridique dans les procédures pénales engagées contre les organisateurs du HEP.

Un autre développement important de cette année 1991 est la fondation du Centre culturel de Mésopotamie, le MKM, que nous avons également abordé dans une section précédente. La nature de ses relations avec le mouvement national est complexe. Les trajectoires des personnes qui fondent et intègrent le centre sont variées, et il n'est pas rare de voir naître à plus long terme des passerelles entre le MKM et le parti légal kurde ou les autres associations pro-kurdes qui éclosent dans la même période, voire jusque dans les rangs de la guérilla. Pour le parti, ceux qui militent pour la lutte pour la culture sont redevables au PKK d'avoir ressuscité la lutte pour l'identité kurde. Sans lui, en quelque sorte, il n'y aurait pas eu d'intérêt pour la culture kurde. De leur côté, les membres du MKM partagent la Weltanschauung du parti, celle de la lutte contre l'oppression et l'assimilation menée à l'encontre du peuple kurde en Turquie. Cela ne veut pas pour autant dire qu'ils partagent tous les points de vue et toutes les décisions tactiques du parti. Le PKK ne distribue pas des cartes de membres, et l'appartenance est diffuse et relationnelle, du moins en ce qui concerne les militants lambdas et les sympathisants, les cadres constituant bien sûr des cas particuliers. Malgré ces nuances, leur engagement fait d'eux des cibles pour les autorités en place, qui les accusent régulièrement d'être membres de l'« organisation terroriste du PKK » et entament des procédures pénales à leur rencontre²⁵², ce qui favorise l'imbroglio entre

²⁵² Les conditions de travail sont donc compliquées et la tension au sein des bureaux est palpable tout au long des années 1990. Il est ressorti pendant les entretiens que les membres prennent des précautions particulières (prévenir leurs collègues lorsqu'ils quittent le centre et appeler leurs proches pour prévenir de leur arrivée). Si quelqu'un n'arrivait pas à bon port, les collègues prévenaient les avocats de l'IHD qui commençaient alors les recherches. Ici, l'oppression de l'État renforce les liens entre les différents maillons du mouvement national kurde. Les gardes à vue comme les détentions sont fréquentes.

ces différents acteurs. La coopération entre le MKM et le parti légal pro-kurde est une constante des années 1990 et 2000. Lors d'un entretien, un professeur d'arts dramatiques m'explique que le MKM a organisé de nombreuses représentations et spectacles dans les locaux du HADEP (un des successeurs du HEP), notamment parce qu'il lui était impossible d'obtenir des autorisations pour jouer ailleurs. Les propriétaires des salles de spectacle étaient réticents à l'idée de louer leurs locaux, craignant des représailles de l'État. (Entretien avec T., MKM, Istanbul, 2004). Le MKM participe, dès sa fondation, aux festivités du nouvel an Newroz organisées par le HEP, et fournit les musiciens qui se produisent alors dans les grandes villes. Le Newroz apparaît donc comme un rendez-vous annuel qui fait apparaître clairement la position du centre culturel vis-à-vis du mouvement national : le MKM collabore et participe à l'organisation de la « fête kurde ». À ce titre, la répression de l'État s'abat également sur ses membres.

3. Newroz 1992

Le Newroz de 1992 est une date fondatrice dans la mémoire collective, mise en avant et diffusée par le mouvement national kurde. Les premiers incidents ont lieu à Cizre. Les participants sont venus à la célébration avec des bannières, drapeaux kurdes et certaines femmes sont vêtues aux couleurs kurdes (vert-jaune-rouge). L'armée attaque le cortège. D'autres célébrations organisées dans des villes du Kurdistan se terminent aussi dans la violence : des centaines de personnes sont tuées le 21 mars et les jours suivants. C'est dans la ville de Sirnak que les affrontements sont les plus meurtriers. L'armée déclare la ville « infestée par le PKK » et tire des mortiers pendant trois jours, faisant des milliers de victimes. Des manifestations de protestation dans tous le Kurdistan turc s'ensuivent, elles aussi seront matées par la force. Le lendemain, Resan Demirel, une jeune femme kurde vivant en Allemagne, s'immole en signe de protestation. Les portraits de martyrs et de disparus commencent à apparaître dans les cortèges, ce qui marque l'ancrage dans l'esprit de la population du lien entre la fête de Newroz et le culte des martyrs. L'Institut des Droits de l'Homme turc, où militent de nombreux kurdes, incite les victimes à porter plainte et s'assure du suivi juridique des dossiers. L'IHD s'occupait déjà, par ailleurs, de suivre les dossiers des membres du HEP, constamment accusés d'apologie du PKK et régulièrement, cibles d'attaques meurtrières.

Conséquences de Newroz 1992 sur le mouvement légal pro-kurde

Après les violences de mars 1992, Öcalan appelle les députés du parti à démissionner. Des avis contraires s'élèvent, mettant en lumière des lignes de division quant à l'utilisation des ressources stratégiques permises par l'intégration au jeu politique. Mahmut Alinak, alors député du HEP, insiste pour que le parti reste au sein du SHP : il pourrait alors mettre « le dossier Newroz » sur l'agenda du parti et organiser ainsi un débat parlementaire avec l'ensemble des forces politiques siégeant à l'Assemblée. Une démission, pour les députés HEP, risquerait à la fois de les marginaliser et d'être interprétée comme une obéissance aux ordres d'Öcalan (Watts, 2010 : 92). C'est pourtant ce choix qui sera retenu : la majorité des députés décident de se séparer du SHP. Comme c'était attendu, l'establishment et la presse turque utilisent cette scission pour accuser les membres de HEP d'être « des soldats d'Öcalan ». À la même époque, des avocats d'Öcalan qui sont également membres du HEP sont arrêtés, et ces arrestations contribuent à la perpétration du discours selon lequel « HEP = PKK ». Le HEP est finalement interdit en 1993 et l'immunité parlementaire de la députée Leyla Zana est levée. Elle est arrêtée en décembre 1994 avec trois autres députés, Hatip Dicle, Selim Sadak et Orhan Doğan, et tous sont condamnés à 15 ans de prison pour « appartenance à un groupe armé et apologie du terrorisme »²⁵³. Les autres députés HEP qui jouissent toujours de leur immunité restent au Parlement sous la bannière du DEP, nouvellement créé en remplacement du HEP, ouvrant ainsi le bal des changements de noms du parti au gré des interdictions²⁵⁴.

Newroz 1993 : Öcalan appelle au calme pour le Newroz.

La célébration du Newroz 1993 n'est pas le théâtre d'affrontements, Abdullah Öcalan ayant lancé un appel pour fêter ce jour paisiblement et ne pas se réunir dans l'espace public. Cette invitation au calme trouve sa place dans le cadre du cessez-le-feu déclaré quelques mois plus tôt, et du début de négociations timides avec le président

²⁵³ Leyla Zana est la femme (et la jeune cousine) de Mehdi Zana, ancien maire de Diyarbakır emprisonné après le coup d'État de 1980. Elle était dans la ligne de mire de l'establishment depuis 1991, lorsqu'elle prononça son serment d'intégration à l'Assemblée en turc et en kurde, arborant un serre-tête aux couleurs kurdes vert-jaune-rouge. La levée de son immunité parlementaire l'a donc envoyée directement en prison.

²⁵⁴ En 1994, le DEP devient HADEP, puis DEHAP, DTP, BDP et enfin HDP, son avatar actuel.

Turgut Özal (négociations interrompues par la mort brutale de ce dernier). Il est important de noter que le bon déroulement de ce Newroz a renforcé le leadership d'Öcalan, qui a prouvé sa capacité à contrôler les masses du Sud-Est turc. Je ne reviendrai pas sur toutes les célébrations de la décennie 1990, puisqu'elles suivent toutes le même modèle de 1990, 1991 et 1992, et ne divergent que peu dans leurs formes. Ce n'est qu'après l'arrestation d'Öcalan en 1999 que les représentations, pratiques et croyances associées à la fête de Newroz commencent à se modifier de nouveau : Newroz devient progressivement un festival culturel, lieu de mise en avant d'une « culture kurde ». Notons toutefois que lors du cinquième congrès du PKK, le marteau et la faucille communistes sont retirés du drapeau du parti (Özcan, 2006 : 106) au profit d'une torche symbolisant « le feu de Newroz » (Aydın, 2014 : 78), ce qui témoigne, ici aussi, de l'importance centrale de la fête de Newroz dans l'idéologie du parti.

4. Le cadrage médiatique des célébrations de Newroz par la presse pro-kurde dans les années 1990

La libéralisation progressive du discours sur la diversité ethnique en Turquie diffèrences permet la mise sur pied de différents périodiques comme *Yeni Ülke*, *Özgür Gündem*, *Özgür Halk*, mais aussi de journaux plus locaux comme le « *Diyarbakır Söz* » -la voix de Diyarbakır-. Ces différents journaux sont les nouveaux supports de la diffusion de la signification politique de Newroz, prenant largement le relai de la revue *Serxwebun*. Les articles suivants sont cités par Delal Aydın dans une recherche intitulée « *Mobilizing the Kurds in Turkey: Newroz as a Myth* » (Aydın, 2005).

Plusieurs articles insistent sur l'existence de la fête de Newroz dans la culture populaire, mais rappelle qu'elle doit acquérir son sens révolutionnaire.

« Puisque Newroz a toujours été un élément de notre culture populaire, il a toujours eu une fonction intégratrice unifiante. Dans le processus de libération nationale, Newroz a progressivement incorporé un contenu plus riche et apparaît comme une valeur nationalisante, unifiante très forte » (*Özgür Halk*, Mars 1997, cité par Delal Aydın, 2005 : 81).

C'est aussi notable dans l'article suivant de Mehmet Karaca publié dans le journal Özgür Halk :

« Alors que notre pays continue à demeurer dans une situation coloniale, chaque jour de cette situation requiert une forme différente de lutte... Depuis des siècles, le peuple kurde s'est battu sans sa propre puissance révolutionnaire. Cependant, dans les conditions actuelles, nous devons insister sur cette nouvelle compréhension des célébrations de Newroz comme résistance. Et nous devons le faire en accord avec cette nouvelle période. Cela ne signifie pas que nous ne devrions plus participer dans les sentiments et le délice des "fêtes" du jour de Newroz –ressenties –quoique plus vraiment– par notre peuple. Newroz est le jour de libération de notre peuple de la captivité il y a des milliers d'années. Aujourd'hui, nous sommes encore une fois en captivité. En même temps qu'ils doivent commémorer les valeurs historiques passées de notre peuple, et en partager les sentiments, les révolutionnaires ont l'obligation, en même temps, de faire acquérir rapidement à ces valeurs une essence organisée et rationnelle » (Mehmet Karaca, Karaca, M., Özgür Halk, Vol 5, cité par Aydın, 2005 : 81).

La presse pro-kurde insiste lourdement sur la signification du feu dans la fête de Newroz, qui est décrit comme un feu « purificateur » : il nettoie et lave l'âme et le corps des Kurdes. Voyons un exemple représentatif :

« Newroz joue un rôle historique dans la nationalisation des Kurdes... Newroz devient le lavage, le nettoyage des Kurdes, consolide sa libération, d'abord dans son corps et dans son esprit, par le feu. Les Kurdes n'aurait pu nettoyer la saleté et les sédiments des siècles par le feu de Newroz ! Seul le feu de Newroz peut nettoyer la saleté et les sédiments des siècles ! » (Özgür Halk, Mars 1995 cité par Aydın, 2005 : 103).

Je n'ai malheureusement pas exploré les représentations associées au feu lors des enquêtes de terrain au Kurdistan. J'ai cependant posé quelques questions à ce sujet lors de la dernière célébration de Newroz à laquelle j'ai participé à Montpellier en 2015. Une femme d'une soixantaine d'année, originaire de la région de Gaziantep et installée en France depuis des décennies m'explique :

« Dans les villages, on allumait souvent des feux. Quand il y avait un mariage ou une fête, on allumait un feu. Mais il ne fallait pas

l'éteindre avec de l'eau parce que ça portait malheur. Il fallait l'éteindre avec autre chose, mais jamais avec de l'eau ».

Ces propos tendent à indiquer la persistance de représentations associées au feu héritées très probablement d'un substrat religieux préislamique²⁵⁵. Cependant, je suis incapable d'évaluer la nature et la diffusion exacte de ces représentations liée au feu ni le degrés d'observation des prescriptions associées. Lorsque tous les participants avaient quittés la place de la Comédie à Montpellier où avait lieu la célébration de Newroz, seuls quelques hommes restaient debout autour du feu allumé pour l'occasion. Lorsque je leur demande si ils l'éteindraient avec de l'eau, l'un d'eux me répond : « Si on avait de l'eau, on l'éteindrait avec de l'eau. Tout ça c'est vieux c'était avant, moi ce n'est pas un problème pour moi de l'éteindre avec de l'eau ». Tout ceci indique cependant des pistes de recherche heuristiques.

Le discours sur le feu de Newroz comme « agent de purification » est renforcé par les immolations successives et leur couverture médiatique.

« Pendant les défilés, fidèles à l'âme de Newroz qui symbolise la convivialité, la résistance et la rébellion dans l'histoire des Kurdes, les patriotes kurdes ont dit : « le feu de Newroz s'alimente des corps humain, pas de branches et de brindilles » et ont unit leur corps avec le feu de Newroz » (Özgür Halk, Avril 1994, cité par Aydın , 2005 : 103) .

Plusieurs articles narrent l'histoire de Newroz dans les années 80 et reviennent sur la transformation du nouvel an en fête révolutionnaire. Le suivant est un bon exemple.

« Le 21 mars dans la prison de Diyarbakır, Mazlum Doğan devint un jalon de l'histoire de l'UKM [Ulusal Kurtuluş Mücadelesi – Lutte de libération nationale]. Dès lors, il fut commémoré comme le “Kawa moderne”. En fait, le 21 mars représente une date cruciale pour notre peuple et l'histoire de notre lutte. A l'époque, c'était une question de vie ou de mort. Quelque chose devait être fait absolument être fait. Ou sinon les Kurdes auraient été enterré à jamais sous une chape de

²⁵⁵ Nous savons que le feu tient une place centrale dans le zoroastrisme et le mithraïsme dont les croyances et les cultes sont largement diffusés dans la région avant la conquête de l'islam, comme nous l'avons abordé dans la première partie de ce travail. Il faudrait par ailleurs voir si ces représentations ne sont pas elles-mêmes issues de la pratique de l'agriculture sur brûlis destinée à augmenter la fertilité des sols.

plomb. La résistance était nécessaire et impérative. Mais comment ? C'est cette question que se sont posés ceux dont les cœurs brulaient du feu pour le parti, le peuple et la révolution. Dans une période si critique, le jour du printemps, le jour de la fête des Kurdes du 21 mars, NEwroz, Mazlum Doğan mit fin à cette quête et aux débats : il transforma le Newroz historique en un jour de progrès pour l'UKM. L'étincelle était allumée ; l'obscurité totale s'est éclairée. Les cœurs ont été emplis d'espoir pour la libération. Cette étincelle allait enflammer la « plaine » des Kurdes, en la transformer en serhildan, s'élevant comme des vagues. Ce qui était nécessaire c'était de mettre le feu aux cœurs. L'action de Mazlum Doğan l'a fait. Il était un manifeste pour la résistance dans les goelles, dans la guérilla et dans les serhildans ; il détermina la marche à suivre » (Mehmet Can Yüce, Özgür Halk, Mars 1997, cite par Aydın, 2005 : 80).

Les années 90 marquent la transformation de Newroz en fête révolutionnaire, non dans le discours du PKK et dans les actions armées des guérilléros mais dans les pratiques des sympathisants du mouvement national kurde : les mobilisations sont désormais appelées « serhildan » soit « soulèvement » en kurde, qui devient l'équivalent du terme arabe d'« intifada ». L'analyse événementielle des célébrations montre bien que cette transformation de la fête en manifestation violente prend place dans une période de mutation du mouvement national kurde. L'apparition de nouvelles organisations légales pro-kurdes, politiques et culturelles, les violences à l'égard des élites civiles du mouvement national kurde, la contestation du leadership d'Öcalan et l'annonce du premier cessez-le-feu, L'ordre symbolique échafaudé par le PKK autour du nouvel an Newroz se trouve bien évidemment renforcé par les violences généralisées à l'encontre des populations et des élites.

Or, pour continuer la diffusion des nouvelles significations associées à la fête de Newroz, et poursuivre la construction de celle-ci comme symbole de l'identité kurde, le mouvement national kurde peut désormais compter sur un puissant outil : la presse audiovisuelle. L'objectif de la prochaine section est de réfléchir au rôle joué par les médias télévisuels kurdes dans la propagation du discours sur Newroz, et dans la formation de représentations et croyances particulières relatives à la fête.

D. Un acteur incontournable de la construction du sens de la célébration et de sa diffusion : Roj TV

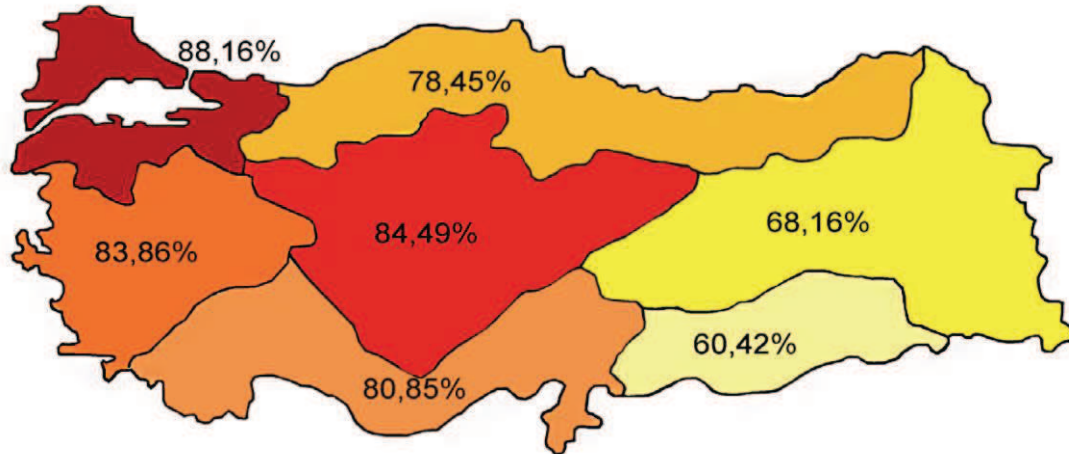
Lors de la période de Newroz, la chaîne de télévision Roj TV réalise une couverture extensive de l'événement. Ayant observé ceci au cours de mes enquêtes de terrain, j'ai décidé de me rendre dans les studios de Roj TV afin d'observer de l'intérieur la fabrication de la couverture médiatique de la célébration. Je présenterai les matériaux recueillis pendant cette enquête de terrain et proposerai ensuite une analyse de la chaîne de télévision kurde Roj TV comme relai de la construction de la signification politique de la fête de Newroz et comme producteur d'un imaginaire national diffusé dans tout le Moyen-Orient. Je réfléchirai à la manière avec laquelle la télévision kurde par satellite construit un sentiment d'appartenance à une communauté culturelle et politique conçue comme évoluant dans un espace-temps unifié. Analysant dans le détail un « jingle » monté et diffusé par les journalistes de la télévision dans la période de Newroz, je réfléchirai à la création d'énoncés visuels sur le nouvel an, en argumentant que ces productions alimentent et renforcent des schèmes de perception associés à la célébration.

1. Analphabétisme et audio-visuel

Les journaux pro-kurdes ont joué un rôle important dans la mobilisation politique des populations kurdes de Turquie autour d'un message identitaire et cela depuis la renaissance du mouvement national dans les années 1970. Au travers de nombreuses publications en langue kurde, imprimées clandestinement depuis la Turquie ou depuis l'étranger, la presse a fonctionné comme relai du discours identitaire. La diffusion de la presse a été confortée par l'augmentation constante du taux d'alphabétisation en Turquie depuis la création de la république grâce à l'instauration d'un système scolaire obligatoire. Ainsi, le taux d'analphabétisme est passé de 80,8 % en 1935 à 43,8 % en 1970, puis à 14,9 % en 2000 et à 11,8 % en 2005 (Trabelsi, Unsaldi, Vérez, 2009 : 3). Cependant, lorsqu'on introduit une variable géographique, on s'aperçoit qu'il existe de grandes disparités régionales. Observons par exemple cette carte qui date des années 1990²⁵⁶ sur l'ensemble de la Turquie. Plus

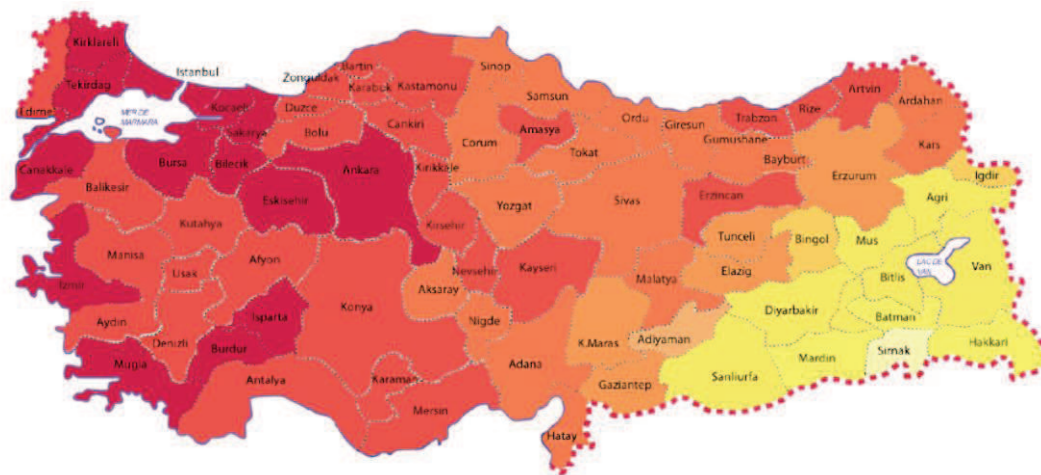
²⁵⁶ Le choix d'une carte datant de 1990 est intentionnel, la chaîne ayant été créée en 1995.

on se déplace vers l'Est du pays, plus le taux d'alphabétisation décroît. Ainsi, dans les départements de Sanliurfa, Diyarbakır, Mardin, Sirnak, Batman, Bitlis, Mus, Ari Van, Hakkari et Agri, où une grande partie de la population se définit comme kurde, le pourcentage d'adultes lettrés ne dépasse pas les 70 %.



Carte : *Taux d'alphabétisation par régions (1990).*

Source : *Carte élaborée à partir des données de « Devlet Planlama Teşkilatı » (Organisation d'État de planification) : İller ve Bölgeler İtibariyle Çeşitli Göstergeler, www.dpt.gov.tr.*



40-50%	de la population totale, soit le niveau de la moyenne nationale	du Bangladesh
50-55%	“ “ “ “	de Madagascar
55-60%	“ “ “ “	du Cameroun
60-65%	“ “ “ “	du Congo
65-70%	“ “ “ “	de la Syrie
70-75%	“ “ “ “	de l'Albanie
75-80%	“ “ “ “	de la Chine
80-85%	“ “ “ “	du Brésil
85-90%	“ “ “ “	du Portugal

Carte : *Taux d'alphabétisation par départements (1990).*

Source : *Les Inégalités dans le domaine de l'éducation en Turquie, Jamel Trabelsi, Levent*

Unaldi, Jean-Claude Vérez, 2009. Carte élaborée à partir des données de « Devlet Planlama Teşkilatı » (Organisation d'État de planification). Les comparaisons concernent l'année 1990 et sont faites d'après les chiffres fournis par l'Institut de statistique de l'UNESCO.

La même carte à l'échelle départementale montre bien que cette situation concerne principalement les régions où la population kurde est majoritaire et que les disparités à l'intérieur même des régions sont fortes. Dans le département de Sirnak, celui qui apparaît en jaune clair, le taux d'alphabétisation ne dépasse pas 50 %, ce qui équivaut à la moyenne nationale du Bangladesh. Dans les trois départements limitrophes de Sirnak, soit Mardin, Batman et Hakkari, le taux oscille entre 50 et 55 %, ce qui équivaut à la moyenne nationale de Madagascar. Dans le reste des départements en jaune, le taux d'alphabétisation se situe entre 55 et 60 %, soit au niveau de la moyenne nationale du Congo.

On comprend bien les limites de la portée de la presse écrite dans ce tissu social. Vers le milieu des années 1990, un groupe de journalistes kurdes en exil, largement conscient de la difficile diffusion des journaux et revues parmi un tel public, se penche sur la mise en place d'un autre type de diffusion : la télévision par satellite²⁵⁷.

2. Création de Med TV

La télévision par satellite est accessible à tous, en ce sens qu'il n'est pas nécessaire d'être lettré pour accéder à ses contenus. Les programmes sont diffusés en turc, en kurde kurmandji, zazaki mais aussi en sorani (dialecte majoritaire au Kurdistan irakien). Avant l'apparition de Med TV, les seuls programmes disponibles en kurde étaient des émissions de radios émises depuis Erevan, Bagdad ou le Liban²⁵⁸. La mise en place de la télévision Med TV par des journalistes kurdes réfugiés en Europe a été suivie de l'éclosion d'une pléiade de chaînes satellites en langue kurde, mais a

²⁵⁷ Dans les années 1990, les journalistes exerçant en Turquie font l'objet d'une forte répression, leurs activités sont contrôlées et les arrestations sont fréquentes. La création de chaînes satellite en Europe permet de contourner cette répression.

²⁵⁸ Depuis les années 1950, la radio Erevan diffusait un programme quotidien en langue kurde pour les populations kurdes d'Arménie. Les ondes traversant les frontières, ces programmes étaient écoutés dans les régions kurdes de Turquie, de même que ceux d'autres radios comme Radio Bagdad et Radio Levant, diffusant depuis Beyrouth.

également forcé la main de la Turquie qui ouvrira dans les années 2000 une chaîne de télévision satellite publique qui émet en langue kurde.

En 1994, une vingtaine de journalistes kurdes en exil en Europe créent une société de production baptisée *Roj S.A.* (signifiant le jour en Perse). Cette société de production signe un contrat d'une durée d'un an avec France Telecom, à ce moment-là le principal actionnaire d'Eutelsat, premier opérateur européen de services fixés par satellite. Les questions techniques réglées, Med TV a désormais besoin d'une licence : elle lui sera accordée par le *Independent Television Council*, l'équivalent britannique du Conseil supérieur de l'audio-visuel. Les studios sont principalement en Belgique, mais aussi en Suède et en Allemagne²⁵⁹.

Un jeune homme d'origine kurde ayant grandi en banlieue parisienne me raconte l'impact des débuts de la chaîne. Il m'explique que les premiers programmes diffusés étaient de courts dessins animés doublés en kurde, mettant en scène des animaux de la ferme. Il me dit :

« C'était incroyable parce que les gens regardaient pendant des heures ces petits dessins animés. Tout le monde les regardait. On les connaissait par cœur à la fin ! ».

L'apparition de ces premières images en kurde fait également sensation à Qamislo, ville kurde de Syrie. Une jeune fille m'explique :

« Oui, je me rappelle que les premières images étaient des dessins animés. On était choqués. Je me rappelle qu'il n'y avait qu'un homme dans le village qui avait une télévision, ce n'était pas dans notre quartier. Il avait transformé son salon en salle de réception et tout le quartier venait voir Med TV chez lui. Plus tard, mes parents se sont endettés pour acheter une parabole et une télévision. À l'époque, cela représentait beaucoup d'argent ».

Dans les régions kurdes de Turquie, les familles élargies et le voisinage se cotisent pour acheter le fameux matériel qui donne accès à la télévision kurde : le

²⁵⁹ Cette organisation transnationale du travail est décrite par Ayata Bilgin comme une technique pour échapper à l'emprise du pouvoir turc. « Dans un effort pour échapper à la portée de l'État turc, la chaîne était, depuis le début, un projet transnational. » (Bilgin, 2011 : 523)

journal *Yeni Politika* rapporte que, dans les six semaines après la première émission de Med TV, les ventes de paraboles ont augmenté de 40 % dans la région d'Elazig (*Yeni Politika*, 1995, cité par Kosnick, 2008 : 8). C'est ainsi que les paraboles fleurissent dans les villages les plus reculés du Kurdistan turc. Le paysage de ces villes et villages kurdes devient cocasse : alors qu'on peut clairement lire la parcimonie des investissements de l'État dans la vétusté des infrastructures publiques (installations sanitaires et électriques, réseaux routiers, etc.), on est frappé par le foisonnement des paraboles, plantées sur les toits des maisons, toutes tournées vers un point identique du ciel. Petit à petit, les émissions se diversifient, avec un accent tout particulier mis sur les programmes d'actualité politique, les émissions de société et les documentaires, réalisés ou doublés dans les différentes langues kurdes (kurmandji, sorani, zazaki) mais aussi en turc, arabe et araméen (Regioni, 2000 : 45). Dès le début de son histoire, la chaîne réservait une place importante aux interventions téléphoniques des téléspectateurs en Europe et au Kurdistan turc (Van Bruinessen, 1997 : 43). La musique kurde tient également une place importante dans la programmation de Med TV, avec la diffusion de clips musicaux de chansons militantes kurdes qui évoquent la résistance à l'oppression et la lutte pour la liberté. Le contenu politique de Med TV commence à poser problème à France Telecom qui, arrivé à la fin de son contrat avec la chaîne, décide de ne pas renouveler la mise à disposition du transcodeur. Ainsi, Med TV passera de contrats en contrats²⁶⁰ mais parviendra tout de même à émettre de manière presque continue jusqu'en 1999, lorsque le *Independent Television Council* décide de révoquer sa licence : le 22 avril 1999, le ITC annonce que Med TV a enfreint la section 6 du Broadcasting Act 1990²⁶¹ et affirme que la chaîne a diffusé des contenus « susceptibles d'inciter à la violence et de mener au désordre ». De nombreux journalistes critiquent cette décision et crient au conflit d'intérêt : le président de l'ITC, Sir Robin Biggam, est aussi membre du comité de direction de *British Aeronautics*, fabricant d'armes et de munitions... Effectivement, l'année qui suit la révocation de la licence de Med TV, les ventes d'armes de British Aeronautics à la Turquie s'envolent²⁶². Après la perte de sa licence, la chaîne finit par décrocher une nouvelle

²⁶⁰ Pour des détails sur cette période, voir le rapport de Kira Kosnick, « Exit and Voice Revisited: the Challenge of Migrant Media » (Kosnick, 2008).

²⁶¹ Le texte en question est consultable sur <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/1990/42/section/6>

²⁶² Voir par exemple la tribune de Nick Cohen dans le *guardian*, le dimanche 16 mai 1999, consultable en ligne : <http://www.guardian.co.uk/Columnists/Column/0,,294941,00>

licence française, puis danoise, avec laquelle elle émet depuis lors sous le nouveau nom de Roj TV (2004).

La création de cette chaîne de télévision kurde a ouvert la voie à une dizaine d'autres chaînes de télévision kurdes dans les années 1990 et 2000 : Kurdsat, Kurdistan TV, Newroz TV, Komala TV, Zagros TV. Leurs fondateurs viennent des quatre parties du Kurdistan et leurs allégeances politiques se reflètent assez clairement dans la programmation. Ainsi, alors que Med TV est souvent définie comme la « télévision du PKK », Kurdistan TV appartient au KDP Irakien et fait donc la part belle à Barzani et à ses partisans²⁶³. Mon étude portant sur le mouvement national de Turquie, je me concentrerai uniquement sur Med TV. Il est cependant important de savoir que les paraboles orientées vers Hotbird, le satellite utilisé par Med TV, permettent aux téléspectateurs de capter les fréquences d'autres chaînes kurdes. Depuis 2004, les populations kurdes de Turquie peuvent suivre des programmes en kurmandji sur les chaînes de télévision nationales turque : dans le cadre des négociations en vue de l'adhésion à l'Union européenne, la Turquie autorise ainsi 30 minutes d'émission quotidienne en kurde sur la radio publique Radio 1 et la chaîne de télévision publique TRT 3, Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu. Ensuite, le 1^{er} janvier 2009, on assiste au lancement de la chaîne TRT 6, sixième chaîne publique qui émettra uniquement en kurde. Selon Ayata Bilgin, l'émergence de TRT 6 peut s'expliquer aussi comme une réaction des autorités qui ne peuvent pas fermer Roj TV²⁶⁴. La relation du mouvement national kurde à la création de cette chaîne kurde par les autorités turques est complexe : les réactions reflètent bien l'hétérogénéité de la mouvance nationaliste kurde de Turquie elle-même. Certains individus jugent qu'il s'agit d'une tentative d'intégrer la contestation, de montrer au monde qu'il n'y a pas de problème kurde et que les Kurdes jouissent de droits culturels en Turquie. Des officiels du parti légal pro-kurde ont déclaré que cette initiative était destinée à récupérer des voix pour l'AKP

²⁶³ Meme si Kurdistan TV est propriété du PDK, parti irakien, elle se cherche une audience de l'autre côté de la frontière parmi les Kurdes de Turquie. Son site internet est en kurde écrit avec l'alphabet arabe, mais une traduction est proposée en kurmandji alphabet latin et en turc. Voir le site de la chaîne <http://www.kurdistantv.net/>

²⁶⁴ Ayata Bilgin écrit : « Plutôt que de combattre Roj TV par la voie diplomatique – ce qui n'avait eu aucun succès dans les quinze années précédentes –, l'État turc est désormais entré en compétition avec Roj TV à travers de TRT 6. En effet, plusieurs politiciens en Turquie pensaient que le meilleur moyen de contrer Roj TV était de proposer une autre chaîne de television kurde en Turquie » (Bilgin, *ibid.*).

dans la course aux élections municipales qui se déroulaient la même année (2004). Un ami musicien, à qui il arrivait de se produire sur Roj TV, m'a rapporté que son intention de se rendre également sur les plateaux de cette nouvelle chaîne lui avait valu des critiques de la part de certains journalistes de Roj TV. Les journalistes sont allés jusqu'à dénoncer ouvertement, dans les différents programmes qu'ils animaient, les musiciens qui participaient aux programmes de TRT 6. Ayata Bilgin explique :

« Les musiciens kurdes qui acceptaient de se produire sur la TRT 6 étaient accusés de trahir le peuple kurde dans les émissions de Roj TV et les producteurs de TRT 6 avaient des difficultés à recruter des locuteurs kurdes pour leur programmes » (Bilgin, 2011 : 250).

Il va sans dire que les autorités turques œuvrent toujours pour obtenir la fermeture de Roj TV par du lobbying politique et économique qui porte parfois ses fruits : les descentes de police et les arrestations de journalistes dans les studios sont régulières. Parmi les sujets qui fâchent, le mode de financement de la chaîne : les directeurs de Roj TV affirment qu'il est garanti par les donations de membres de la diaspora européenne, alors que les autorités turques dénoncent racket et trafic de stupéfiants.

3. Enquête de terrain à Roj TV

Les studios de Roj TV sont situés à Denderleeuw, petite ville de Flandres orientale d'environ 18 000 habitants. À la sortie de la ville, à côté d'un supermarché, se dresse un grand bâtiment gris qui accueille les 200 journalistes de la chaîne. Un gardien à l'entrée surveille les allées et venues.

Le bâtiment comporte plusieurs ailes. Une d'elles, que j'appellerai le bâtiment central, se distribue comme suit, au moment où je réalise mon enquête, en 2008 : un long couloir distribue différentes loges où sont maquillés et coiffés les présentateurs et présentatrices. Sur les murs, des photos des villageois du Kurdistan, des guérilleros dans les montagnes. Sur la droite s'ouvre un grand espace, la cafétéria. Plusieurs postes de télévision y sont installés et les journalistes peuvent suivre les émissions. De petits groupes épars d'hommes et de femmes discutent autour de verres de thé préparés sur place, fument des cigarettes (les studios sont depuis devenus non fumeurs). Au bout du couloir, sur la gauche, on trouve le réfectoire. La plupart des employés y mangent

quotidiennement. Là aussi, il y a une télévision et, entre deux conversations, on suit les programmes. Dans un coin de la pièce, au-dessus d'une porte, un voyant rouge « on air ». Passé cette porte, on trouve la rédaction, une grande salle équipée de nombreux ordinateurs. Sur un des murs sont installés une vingtaine d'écrans qui diffusent des images de différentes chaînes comme CNN, BBC, Al Jazeera, etc. Devant ces écrans, une trentaine de journalistes rédigent des pîges à partir des communiqués d'agences de presse kurdes et internationales. Au fond de la pièce, un studio où s'enregistrent les flashes d'information, jouxtant la salle de régîe d'où le direct est orchestré. En revenant vers la porte d'entrée, sur la droite, quelques bureaux où des jeunes montent les images qui seront diffusées pendant le flash info. Ils trient les images venant d'agences de presse comme Reuters et les adaptent pour une diffusion à Roj TV²⁶⁵. Dans ce bâtiment central s'en imbrique un second qui abrite plusieurs plateaux de tournage. Un plateau décoré de couleurs vives sert au tournage de l'émission destinée aux enfants, un autre accueille les émissions culturelles, un autre encore est réservé à une émission animée par une jeune femme qui traite des problèmes sociaux des femmes kurdes (alphabétisation, maltraitance, crimes d'honneur, etc). Enfin, une grande salle pouvant accueillir un public d'environ 200 personnes, avec une scène où sont filmées les émissions de musique et de danse. Lors de mon enquête en mars 2008, une de ces émissions rassemble un large public, probablement une grande partie de la communauté kurde de Bruxelles. Le matériel est imposant : ce jour-là, une jeune femme réalise des plans glissants du public et des chanteurs grâce à un long bras articulé. Un dernier bâtiment, cette fois indépendant, abrite les bureaux, mais aussi le plateau de Roj Aktuel sur lequel je reviendrai plus en détails plus tard. On y trouve un salon meublé de canapés et d'un écran, qui sert à la fois d'espace d'accueil pour les visiteurs et de salle de pause pour les journalistes. Café et thé sont préparés dans une petite pièce adjacente qui donne sur une rue très peu fréquentée, sinon par la brume, percée de temps à autre par un habitant de Denderleeuw. On trouve encore des sanitaires équipés d'une douche utile en cas de sessions de travail prolongées. Ce bâtiment abrite également les locaux d'une radio, ainsi qu'une autre pièce que les journalistes utilisent souvent : les archives. Un homme d'une quarantaine d'années, timide et méthodique, y travaille. Les journalistes lui fournissent des listes d'images à

²⁶⁵ Roj TV a souscrit un abonnement à Reuters, et reçoit donc toutes les images du groupe sur son serveur.

rechercher dans sa banque de données, qu'il livre ensuite sous forme de cassettes Bétacam rangées sur un petit chariot pour être distribuées. Des posters d'Amnesty International sont accrochés aux murs de la première salle de visionnage, qui donne accès à celle des archives. Sur une centaine de mètres carrés sont répertoriés des milliers de vidéocassettes, archives audio-visuelles du Kurdistan. Depuis la salle de visionnage, on peut accéder au toit du bâtiment principal où sont installées une grande parabole et plusieurs autres plus petites : elles envoient les images vers le satellite. Au sol, un fourmillement de câbles relie ces paraboles et disparaît à l'intérieur du bâtiment.

Les studios de télévision sont avant tout un lieu de travail. Environ deux cents salariés y travaillent quotidiennement. Les journées de travail sont longues, les heures supplémentaires, monnaie courante. Tous les employés touchent le même salaire, et sont par ailleurs incités (mais pas contraints) à en reverser une partie à la chaîne. Le logement est assuré sur place, dans des appartements loués dans la ville de Denderleuw. Le principe le plus courant est la colocation, cependant sexuellement organisée sans mixité. J'ai eu l'occasion à plusieurs reprises²⁶⁶ d'entrer dans des logements occupés par les journalistes, et j'ai toujours été frappée par la neutralité des espaces : les appartements sont aménagés de façon impersonnelle, il n'y a généralement pas de décorations dans les chambres à coucher. Par exemple, chez un un ami journaliste qui travaillait depuis des années pour la chaîne : un lit, une armoire, un bureau. Pas de photos, ni de posters, ni de couleur de peinture personnalisée. J'ai observé la même chose dans un logement occupé par trois jeunes femmes. Certaines chambres paraissaient plus décorées que d'autres, mais l'impression générale qui se dégageait de ces lieux de vie était qu'ils n'étaient pas totalement investis par leurs occupants. Cet ascétisme est favorisé par un roulement des colocataires, à une période déterminée, les occupants d'une maison en changeant pour une autre, avec d'autres journalistes²⁶⁷. Lorsqu'ils s'apostrophent entre eux, c'est par le terme général de « hewal », soit « camarade », aussi employé dans les relations interpersonnelles au sein du parti. La rotation des journalistes sur différents postes est un autre trait singulier de l'organisation du travail. De nombreuses personnes avec qui je me suis entretenue et

²⁶⁶ En dehors de l'enquête de terrain de 2008, j'avais déjà passé du temps dans les studios de la télévision.

²⁶⁷ Il me semble que cette rotation n'est pas obligatoire, elle est juste « recommandée » par la direction.

qui avaient passé entre trois et quatre ans au sein de la chaîne ont expliqué avoir changé plusieurs fois de poste de travail, et par là, acquis beaucoup de qualifications différentes : la comparaison entre ce fonctionnement et celui d'une école, un centre de formation, est souvent revenue dans leurs propos. Au sein des équipes, les différentes responsabilités ne sont pas censées produire des différences hiérarchiques et le discours égalitariste place, par exemple, les membres du comité de rédaction sur le même plan que les techniciens. Les employés des studios pratiquent l'autocritique collective, particulièrement forte au sein du PKK²⁶⁸, même si elle tend progressivement à diminuer au sein du parti comme de la chaîne.

Les célébrations débutent dès le 17 mars, pour permettre aux intervenants de participer à plusieurs événements. Ce 21 mars 2008, la chaîne va retransmettre pour la première fois en direct la célébration du Newroz à Diyarbakır et c'est cette retransmission qui va recevoir le plus d'attention. Tous les journalistes et techniciens qui m'entourent soulignent avec émotion la prouesse technique, mais aussi :

« Malgré tous les barrages à la télévision kurde, malgré toute la politique répressive de la Turquie envers les militants kurdes, on a pu mettre en place un direct de Diyarbakır²⁶⁹ ».

L'ambiance dans les studios et la programmation va changer assez rapidement, quand commencent les heurts entre la population et les forces de police, notamment à Van, ville du Sud-Est d'environ 280 000 habitants : les images et les discours sur la répression vont occuper la plus grande part des émissions de la chaîne. Deux montages illustrant la violence policière sont diffusés les jours qui suivent le Newroz. Le premier est un clip où l'on voit un policier casser le bras d'un adolescent d'une quinzaine d'années devant la caméra. L'adolescent a un bandeau blanc dans la bouche, taché de sang. Les policiers se moquent de lui et disent : « Tu ne les cries plus si fort tes slogans, maintenant ! » L'image du policier cassant son bras a été diffusée en direct. Le deuxième clip est filmé à Van : un groupe d'une dizaine de femmes se retrouvent encerclées, mises à terre par les policiers. Ces femmes, dont certaines visiblement

²⁶⁸ Voir l'article d'Olivier Grojean, « La production de l'Homme nouveau au sein du PKK » (Grojean, 2008).

²⁶⁹ Technicien de Roj TV, originaire du Kurdistan de Turquie.

âgées, sont au sol, les policiers tournent autour d'elles en leur assenant des coups de matraque. Un tank est garé juste à côté, et le son d'une sirène retentit²⁷⁰.

Ces deux montages apparaissent dans les programmes d'informations, les programmes d'actualité politique et les clips-jingles du Newroz qui ponctuent les émissions. Le débat s'installe cependant parmi les journalistes, entre ceux qui pensent que la diffusion de ces images violentes est excessive, et ceux qui défendent leur capacité à mobiliser la population et créer de l'agitation politique. Derrière ce qui peut ressembler à des querelles de rédaction, c'est en réalité tout le rôle de Roj TV qui est négocié : la chaîne doit-elle créer de l'agitation politique pendant le Newroz ? Ou essayer d'éviter d'attiser de nouveaux épisodes violents dans d'autres villes ? Car tous sont conscients que montrer en continu les images des violences peut inciter la population, en particulier les jeunes hommes, à sortir s'affronter aux forces de l'ordre... Mais tous ne sont pas d'accord, et la programmation résulte de ces négociations.

Quoi qu'il en soit, ils s'accordent à dire que ce Newroz 2008 est le plus violent de la décennie. Dans les couloirs, à la cafétéria, j'ai entendu dire à plusieurs reprises « Newroz 92 gibi », « C'est comme Newroz 92 », quand les participants de Cizre, Sirnak, étaient attaqués par des chars anti-émeutes. Le bilan de cette année est de cinq morts, des centaines de blessés et des mises en garde à vue, notamment des élus du DTP des villes kurdes du Sud-Est. Roj TV a diffusé à de nombreuses reprises les images des cérémonies de funérailles de ces « nouveaux martyrs de Newroz ». Les

²⁷⁰ Ces dernières images ont été réceptionnées via Reuters. Un journaliste me montre cette séquence qu'il a téléchargée sur le serveur de Reuters, classée dans un dossier intitulé « Turkey clash ». La première image que l'on voit est une phrase en lettres majuscules : « NOT FOR ROJ TV ». Le fait que les images qui alimentent la couverture médiatique des violences de l'État viennent de Reuters pointe la complexité de leur circulation. Le message prohibitif suggère que celles-ci ont été filmées par une agence de presse turque qui les met à disposition de Reuters, moyennant la reconnaissance d'une interdiction d'utilisation par Roj TV. Ces images, bien sûr ne seront pas diffusées par la presse turque, tant il est évident que le matraquage de personnes âgées au sol ne peut s'inscrire dans la lutte anti-terroriste. Il y a cependant des cas où la presse télévisuelle turque diffuse des images de violences étatiques après que Roj TV les aient montrées, ce qui est interprété par les journalistes de la chaîne comme une victoire, une preuve que Roj TV force la main des médias turcs. Les relations entre la chaîne pro-kurde, les agences de presses turques et Reuters montrent bien que la chaîne est incontestablement intégrée dans le paysage médiatique global et que, ici aussi, l'aventure audio-visuelle dans laquelle s'est embarquée le mouvement national renforce certes le lien social entre différentes parties du mouvement national (parti légal, guérilla, groupes culturels) mais a aussi permis l'établissement de relations avec l'extérieur.

cercueils étaient enveloppés de drapeaux kurdes, et la foule reprenait les slogans de la veille. Des slogans à la gloire du PKK et d'Abdullah Öcalan. Je me rappelle notamment les images de la veuve d'un des défunts, qui pleurait en disant « Erdoğan est un âne », slogan répété à de nombreuses reprises et inscrits sur des pancartes pendant la célébration. Selon des sources locales pro-DTP, le cortège de Van a rassemblé plus de 50 000 personnes. Les cérémonies de funérailles ont été une nouvelle plateforme pour les revendications politiques.

4. Newroz, Roj TV et l'imagination de la communauté nationale

Pour les journalistes, Roj TV donne une voix aux Kurdes. Mais que fait-elle réellement, en particulier lors de la célébration de Newroz ?.

Mon argument ici est que la chaîne participe à la création d'une communauté imaginée, dans le sens défini par Benedict Anderson (Anderson : 1983). Dans son ouvrage, *L'Imaginaire national, réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Benedict Anderson décrit la nation comme une communauté politique imaginaire et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine. Imaginaire parce qu'il est impossible pour le membre d'une nation de connaître tous ces concitoyens (Anderson, 1996 : 19). Il produit donc une image de ce groupe dont il fait partie. La nation est imaginée comme limitée, car ce groupe a des frontières finies derrière lesquelles vivent des membres d'autres nations. Elle est imaginée comme souveraine. La nation s' imagine comme une communauté parce que « indépendamment des inégalités et de l'exploitation qui y règne, la nation est toujours conçue comme une camaraderie profonde, horizontale » (Anderson, 1996 : 20). Anderson mentionne le rôle tout particulier de la « cérémonie » de lecture du journal dans l'imagination d'une communauté. Citant Hegel pour qui « la lecture du journal est pour l'homme moderne un substitut de la prière matinale », il énumère ses ambiguïtés : s'accomplissant en privé, cette cérémonie se réalise dans les méandres du cerveau, par un individu conscient que des milliers d'autres individus « dont il connaît parfaitement l'existence, même s'il n'a pas la moindre idée de leur identité font la même chose au même moment » (*ibid.*). Appliquons le cadre proposé par Anderson à la chaîne Roj TV.

Tout d'abord, elle participe à l'imagination d'une « communauté linguistique ». Les langues d'imprimerie, nous dit Anderson, ont permis de jeter les bases de la

conscience nationale, notamment via la prise de conscience des locuteurs d'une langue que « des centaines de milliers, voire des millions de personnes appartenaient à leur champ linguistique particulier, mais que ce champ se limitait à celles-là ». La remarque me semble valable pour la télévision : écouter des programmes en kurmandji ou en zazaki donne la sensation d'appartenir à une communauté de locuteurs, à un champ linguistique particulier, ici au-delà des clivages linguistiques. À ce sujet, Jean-François Pérouse écrit :

« L'action de Med TV [...] met en échec ceux qui posent la diversité linguistique comme foncièrement antinomique de l'émergence d'une conscience (nationale) kurde unifiée aspirant à une unique souveraineté territoriale » (Pérouse, 1999 : 26).

En ce sens, on peut dire que cette chaîne a joué un rôle important dans l'intercompréhension des différents dialectes kurdes, car les langues d'émission sont nombreuses (zazaki, kurmandji, sorani, etc.), jouant un rôle dans l'imagination de la communauté nationale comme entité englobant les clivages culturels observables.

Lors du Newroz, Roj TV participe aussi à l'imagination d'une « communauté de culture ». Lors des retransmissions de la fête, le spectateur regarde des centaines d'anonymes faire les mêmes choses que lui, porter les mêmes vêtements, fredonner les mêmes chansons et exécuter les mêmes pas de danse : quelqu'un qui participe à la célébration de Bingöl peut ensuite regarder à la télévision celles de Van, de Hakkari, de Yüksekova et de Diyarbakır et y voir des anonymes s'adonner aux mêmes pratiques, porter les mêmes signes extérieurs et standardisés de la culture kurde. Au-delà de la programmation spéciale de Newroz, la télévision joue un rôle important dans la standardisation de certaines formes culturelles, en tant que relai de la diffusion du « folklore national ». Roj TV consacre des programmes spéciaux au folklore, mais elle programme aussi de nombreux clips musicaux, où les guérillas ou des civils exécutent des danses : on peut apprendre les « danses traditionnelles kurdes » devant son poste de télévision, les images parvenant par satellite jusque dans les villages les plus reculés. Cette fonction « culturelle » est mise en avant par les journalistes de la chaîne comme par les artistes qui s'y produisent. J'ai pu m'entretenir dans les studios avec le chanteur du groupe Agire Jiyar, du label KOM (label évoqué précédemment, principal producteur et diffuseur des groupes de musique proches du mouvement national kurde

en Turquie). Pour lui, il est très clair que la chaîne permet de « transmettre la culture kurde ». Il m'explique :

« Nous voulons jouer notre musique dans toutes les émissions possibles, on veut aller partout, par notre musique, on veut être les porte-paroles des revendications de notre peuple, transmettre notre culture. C'est pour ça que nous travaillons, mais de ce côté-là aussi, nous avons beaucoup de difficultés. Par exemple, des interdictions à la télé [turque]. Justement à cause de cela, pour les Kurdes, Roj TV est notre œil, notre langue. C'est notre seul moyen pour faire connaître notre culture et notre art [...] Franchement, nous voulons de l'État turc que des chaînes kurdes de langue kurde soient ouvertes, qu'ils fassent des émissions en kurde, parce que la télé, c'est comme une éducation. La télé turque, c'est trop people, trop magazine. Et nous avons besoin d'éducation, au niveau culturel, au niveau artistique [...]. Si on ferme la télé, notre culture, notre art, notre langue, tout ce qui nous appartient, notre sang, comme l'eau va couler ».

Comme toute démarche de formalisation culturelle, la volonté affichée de préserver des formes comme le chant et la danse va avoir l'effet contraire, c'est-à-dire l'uniformisation des différences culturelles. Ainsi, j'ai également recueilli des propos d'artistes qui déplorent le fait que cette culture diffusée supplante les formes musicales locales.

« Que la musique aide la lutte, c'est bien, mais quand je vais à un mariage dans un village et que j'entends notre musique, ça me rend triste, ça me rend triste de savoir qu'ils écoutent notre musique plutôt que de jouer leur musique locale » (S., entretien, 2004, Istanbul).

Cet artiste déplore en fait ce que Gellner appelait la « duperie fondamentale » du nationalisme (Gellner, 1989 : 177). Le fait est que pour créer un sentiment d'appartenance à une communauté culturelle, le nationalisme a besoin de pouvoir se reposer sur des formes standardisées de la culture, il ne peut parvenir à créer un sentiment de « mêmeté » si chacun continue à vivre dans des formes culturelles hétéroclites localisées. Roj TV, en ce sens et au même titre que les nombreux centres culturels kurdes, est donc un acteur de la diffusion de ces formes culturelles standardisées qui impose, au nom de la défense de la société populaire et de sa

diversité, une homogénéité sur laquelle doit pouvoir se construire le sentiment d'appartenance à « une communauté de culture ».

Les retransmissions du Newroz sur Roj TV imaginent aussi ce que l'on pourrait appeler « une communauté politique » : le spectateur voit et revoit les signes de l'allégeance au mouvement national kurde, la même symbolique étant déployée d'une fête à l'autre. Les mêmes drapeaux sont agités par les participants, les mêmes slogans retentissent. La télévision et son flux d'images permettent donc de voir les anonymes « semblables » et par métonymie, la partie pour le tout, d'inscrire le téléspectateur dans une communauté politique. Roj TV est ainsi souvent décrite comme « la télévision du PKK ». Un journaliste m'explique : « C'est vrai que la programmation insiste plus sur Abdullah Öcalan, mais nous retransmettons aussi les discours de Barzani, Talabani, et rapportons les événements, l'actualité du Kurdistan irakien par exemple. Alors que Kurd Sat ne parle pas de ce qui se passe en Turquie. » L'objectif de Roj serait plus « national » et dépasserait donc, selon l'enquêté, les politiques « tribales » de ces concurrents²⁷¹.

Le Newroz sert de plateforme aux revendications politiques du mouvement national : chaque année, les pancartes suivent l'actualité. Un journaliste m'explique les nombreuses références, pendant les célébrations de 2008, au « pack d'Erdoğan » :

« Au Kurdistan de Turquie, l'électorat se partage entre le DTP et l'AKP. L'AKP, pendant sa campagne dans les régions kurdes, a dit qu'il avait “un pack de solutions”, qu'il apporterait une solution pacifique à la question kurde, et les gens l'ont cru. Maintenant les gens ont vu, pendant le Newroz, ce qu'était la solution pacifique d'Erdoğan, et la prochaine fois, ils voteront pour le DTP. Cette année, les gens ont critiqué le pack de l'AKP pendant le Newroz. À Sirnak, les habitants ont confectionné un cercueil noir en carton, où ils ont écrit “le pack de l'AKP” ».

Outre les drapeaux et les slogans en l'honneur du Kurdistan et des martyrs, l'imagination de la communauté politique passe également par ce type de pratique.

²⁷¹ Il me semble que cette notion de « chaîne concurrente » est parfaitement adaptée. En effet, si il y a une « guerre des médias » pour reprendre les mots d'un journaliste, entre les médias pro-kurdes et les médias turcs, il semble qu'il y ait aussi un phénomène similaire entre les différents médias kurdes, reprenant les lignes de divisions politiques.

Cette communauté linguistique, culturelle et politique est représentée comme évoluant dans un espace temporel et spatial unifié. Dans la période de Newroz, on observe de nombreux montages qui reprennent successivement les images de célébrations dans différentes villes du Kurdistan turc. Les villes défilent les unes après les autres, créant ainsi une continuité spatiale.

Ceci n'est pas propre à la période de Newroz, et on peut avancer que tout le travail de la télévision kurde est de créer une continuité spatio-temporelle entre les membres d'une communauté, suivant des processus parfois très subtils. Lors de mon enquête de terrain en 2008, j'ai été fascinée par les bulletins météo produits par la chaîne, ce qui a beaucoup étonné les journalistes, qui ne comprenaient pas ce vif intérêt pour un programme pour eux banal et apolitique. Mais rien de moins banal que la carte du Kurdistan²⁷²... Dans ce programme court, on donne les températures pour le « Grand Kurdistan » : les bulletins météo pour Diyarbakır, Sulemanye, Kirkouk, Mahabad se succèdent, créant en quelque sorte un Kurdistan météorologique.

Au cours de l'enquête, les journalistes ont énormément insisté sur la retransmission en direct des images de Newroz, une information à laquelle j'ai prêté attention à force d'insistance. Nous avons vus précédemment que pour eux, ce direct est la marque de la ténacité du mouvement kurde à lutter contre les politiques répressives de la Turquie. Il s'agit également d'un défi technique, mais plus encore, il est chargé de la force toute particulière de la simultanéité : lors des retransmissions en direct du Newroz, le spectateur perçoit les mêmes signes émotionnellement investis de l'appartenance au groupe, il entend les mêmes slogans. L'action se déroule sans décalage. Les discours sont prononcés par des leaders haletants au même moment où lui respire. Les leaders, les membres et les symboles sont là, vivants, ils bougent, s'agitent et sont agités maintenant sous ses yeux. Le recours au « split screen » semble l'outil paroxystique de cette construction de l'idée de simultanéité : l'écran, divisé en plusieurs zones, montre simultanément différentes célébrations. En 2013, les retransmissions des célébrations de Diyarbakır et du Kurdistan turc étaient entrecoupées par des images de celles de Kobané, ville syrienne à proximité de la frontière turque, alors sous contrôle des forces kurdes des YPG (proches du PKK), ou bien mêlées à elles. Au Kurdistan turc à la gauche de l'écran, et à Kobané à droite, des

²⁷² A ce sujet voir les travaux de Maria O'Shea (1992, 1994 et 2004).

discours politiques enflammés et des représentations folkloriques. Cette division de l'écran induit une idée de synchronie d'autant plus intéressante qu'elle intègre une célébration sur le sol syrien, au-delà des frontières turques, et renforce le sentiment d'appartenance à un groupe kurde au-delà des frontières existantes.

Lors de mon enquête, j'ai concentré mon attention sur une des émissions de la chaîne où le recours au direct est constant. Roj Aktuel traite l'actualité politique chaque jour, à midi. Son rédacteur en chef et présentateur, B., fait le point sur l'actualité internationale puis se concentre sur la Turquie, commentant des reportages provenant pour la plupart de journalistes indépendants ou appartenant à des agences de presse proches du mouvement national kurde. L'émission réserve une place importante aux appels téléphoniques du public des villes et villages du Kurdistan turc. Lors de la célébration du Newroz 2008, les habitants de Van décrivaient ainsi en direct les heurts entre manifestants et forces de l'ordre, sur des images fournies par des journalistes sur place ou achetées à Reuters. B. explique :

« Le Newroz, pour les Kurdes, c'est une période, un jour spécial. Bien avant le Newroz, surtout au Kurdistan de Turquie et de Syrie, il y avait une ambiance particulière qui pouvait présager de tels événements, et à quoi ces événements pouvaient conduire. On les suit jour par jour, dans les villages, les districts et les villes du Kurdistan du Sud, du Nord, les célébrations, les différents incidents. Par exemple, récemment les événements qui se sont déroulés à Yüksekova et Van se sont transformés en affrontements qui durent des jours [...] Ce que nous avons vécu ces derniers jours, on peut le nommer de différentes façons, on peut dire "guerre", "terrorisme", ou "rébellion civile", ou "provocation", mais c'est une réalité. Beaucoup de médias internationaux se sont informés à travers notre télévision [...]. On peut dire que c'est comme une sorte de journalisme de guerre » (Entretien avec B., mars 2008, Roj TV).

Ce « journalisme de guerre » couvre les représentés autant que les représentants du mouvement national kurde. Dans certaines villes de l'Est de la Turquie, les leaders du parti pro-kurde DTP ont été arrêtés et mis en garde à vue dans cette période du mois de mars. Ces images étaient elles aussi diffusées presque en temps réel par Roj TV, de la même manière que celles de commandants de la guérilla annonçant que des opérations « punitives » seraient menées, en protestation contre la violence étatique à

l'occasion du Newroz. Un autre journaliste, M., présentateur de l'édition turque du journal, m'explique :

« La télé, c'est l'œil et l'oreille du peuple kurde en quelque sorte. Parce que les médias turcs ne disent pas la vérité et ne parlent pas des vraies réclamations du peuple kurde. C'est pour ça que la télévision est une opportunité pour le peuple kurde de diffuser les revendications du peuple kurde lors des célébrations de Newroz. Les délégations viennent d'Europe jusqu'au Kurdistan, et de partout dans le monde, ils font des grandes activités. Il y a des milliers de gens dans la rue, ils revendiquent la paix, la liberté, et tout ça est diffusé via Roj TV. Donc nous sommes là pour diffuser ce qui n'a pas été diffusé. Les années précédentes, il y a eu des massacres, des manifestations, et cela se répète tous les ans. Mais cela ce n'est pas dit en Turquie, dans les médias turcs. C'est la raison pour laquelle nous essayons de diffuser toutes les images de Newroz » (Entretien avec M., mars 2008, Roj TV).

Ce temps court de l'événement s'intègre dans le temps long de l'Histoire avec un grand H. Ainsi, lorsque les violences apparaissent lors du Newroz 2008 à Van, les journalistes font en direct la comparaison avec Newroz 1992, théâtre d'une répression militaire accrue, avec pour bilan une dizaine de morts. La référence à des événements antérieurs, le fait d'y faire recours pour lire les événements actuels participe à la constitution de représentations socialement partagées du passé qui structurent un temps « vide et homogène ». Chaque année au moment du Newroz, la télévision diffuse des documentaires historiques avec pour sujets la bataille mythique entre Kawa et Dehak (il existe plusieurs reconstitutions théâtrales du mythe), les immolations successives de jeunes filles lors des Newroz de la décennie 1990, et Mazlum Doğan. Ces derniers sont composés d'interviews des membres de sa famille, des photos de son enfance, du récit des débuts de son engagement politique comme membre fondateur du PKK, son arrestation, les images de son corps affaibli par la torture et finalement, sa mort. Nous avons dans une section antérieure comment s'est construit le discours selon lequel, il aurait « rallumé la flamme de Newroz ». Pour produire ces documentaires, les journalistes puisent dans une banque d'images extensive constituée au fil des années et précieusement entretenue par l'archiviste O.

Lors d'un entretien réalisé entre les rayons garnis de milliers de petites boîtes noires contenant autant de cassettes vidéo, O. m'explique que la télévision possède des milliers d'heures d'archives. Celles-ci étaient d'abord envoyées de Turquie sur des

cassettes, mais la très grande majorité des images transitent désormais par internet au travers d'un serveur FTP. Pour lui, travailler comme archiviste est une grande fierté. Il m'explique :

« Pour nous, c'est une grande responsabilité, mais quand on travaille dans un tel endroit on peut être fier de soi. C'est un beau travail, une bonne ambiance de travail, j'en retire du plaisir. C'est une chance d'être dans l'histoire récente du Kurdistan. Mais c'est aussi une responsabilité kurde, parce que j'ai des inquiétudes. Par exemple, on a un seul exemplaire de toutes les archives, il faut en prendre soin, mais j'ai peur qu'il arrive quelque chose... De ce côté-là, on a des inquiétudes, on a peur de perdre quelque chose » (Entretien avec O., archiviste, mars 2008, Roj TV).

Cette banque d'images permet aux journalistes de monter des documentaires historiques traitant par exemple du soulèvement de cheikh Saïd, de la renaissance du nationalisme dans les années 50, de la création du PKK et du début de la lutte armée (etc.). La constitution progressive de ces archives relève d'une logique que l'on pourrait qualifier de « patrimonialisation virtuelle », qui gagne à être pensée comme un aspect de ce qu'Anne-Marie Thiesse nommait la « check-list identitaire », feuille de route pour la constitution des nationalismes ethno-culturels (Thiesse, 2000 : 59). L'utilisation quotidienne des images d'archives dans les programmes de la chaîne participe à consolider l'idée d'une mémoire collective, d'un groupe réuni par le partage de repères temporels précis : en inscrivant les téléspectateurs dans une histoire récente du Kurdistan, on renforce le sentiment d'appartenance à une communauté kurde, fondée sur le partage d'un passé commun qui oriente le présent comme l'avenir. Regarder un reportage sur Newroz 2015 dans lequel sont insérées des images d'archives de Newroz 1992, produit le même effet et assure la même fonction qu'une déambulation dans un musée qui serait dédié à l'histoire de la nation kurde. La télévision diffuse l'historiographie nationale mais participe en même temps à sa création. En parlant de l'image du jeune garçon qui se fait casser le bras en direct, une journaliste de Roj Aktuel me dit qu'elle est « l'image de Newroz de cette année ». La répétition sur les ondes de cette séquence pendant toute la période de Newroz, pour des centaines de milliers de téléspectateurs sympathisants du mouvement national kurde, assure sa construction comme « image de Newroz ». Pour résumer, je dirai que la chaîne Roj TV favorise l'imagination d'une communauté linguistique, culturelle et

politique évoluant dans un espace-temps unifié, et que le traitement médiatique des célébrations sont un point d'observation privilégié pour saisir cette fonction de la chaîne.

Il semble heuristique de considérer que tout ceci constitue, *in fine*, ce que l'on pourrait appeler « une communauté de savoirs » : Roj TV permet de créer et réaffirmer des connexions logiques entre des éléments de catégories disparates, participant à la création de schèmes et donc d'habitus particuliers.

Prenons pour exemple un « jingle » de Newroz, monté dans les studios de télévision et diffusé plusieurs fois par jour pendant toute la période de Newroz 2008. Voici la description chronologique de l'apparition des séquences qui composent le clip.

Déroulage jingle

00:00 – 00:06 Image de Mazlum Doğan sur un fond noir. Devant son visage, trois allumettes en feu. Une boule de feu traverse l'écran de gauche à droite, dévoilant le texte “Newroz Piroz Be”, puis passe encore une fois pour dévoiler le mot “Newroz Serhildane” (soulèvement de Newroz). La musique commence.

00:06 - 00:10 Un plan de la foule, sur la partie en bas à gauche de l'écran, il y a un feu. Ce feu accompagne tous les plans suivants. Le mot Newroz défile de gauche à droite. Les mots “Piroz Be” défilent de haut en bas. On entend le bruit de la foule.

00:10 - 00:12 Une jeune enfant, drapée des couleurs kurdes, forme de chaque main le V de la victoire. Le mot Newroz continue à apparaître.

00:12 - 00:14 On observe la foule pendant le Newroz autour d'un feu allumé. Au premier plan, des personnes agitent les drapeaux du DTP.

00:14 - 00:16 On observe un jeune homme debout sur les épaules d'un autre homme. Il agite les bras avec les doigts en signe de V. Le plan continue, on voit un foulard aux couleurs kurdes.

00:16 - 00:17 Plan d'une femme avec un bandeau sur le front, brodé de couleurs kurdes et ou on lit « Biji Serok Apo » (Vive le président Öcalan)

00:17 - 00:20 Au premier plan, un homme qui frappe un tambour. Devant le tambour, un homme danse, derrière l'homme, une ligne de danseurs. La séquence se termine par un plan d'un homme passant devant la caméra avec un foulard vert, drapeau du Kurdistan.

00:20 - 00:23 Le même drapeau vert que dans la séquence précédente, au milieu d'une foule et derrière un autre foulard vert-jaune-rouge.

00:20 - 00:23 Un plan de la foule, une femme montée sur les épaules de quelqu'un agite un parapluie aux couleurs kurdes.

00:24 - 00:25 Une femme brandit un poster d'Abdullah Öcalan

00:26 - 00:29 Des jeunes hommes souriants en train de danser en ligne, énergiquement.

00:29 - 00:32 Des femmes vêtues de robes « traditionnelles » agitent des foulards et dansent.

00:32 - 00:34 : Un homme couvert d'un keffieh est hissé au-dessus de la foule et agite un drapeau.

00:34 - 00:35 Une petite fille agite un drapeau vert du Kurdistan.

00:35 - 00:37 Un jeune homme debout sur les épaules de quelqu'un agite un drapeau.

00:37 - 00:40 Un tambour en premier plan, frappé par un homme.

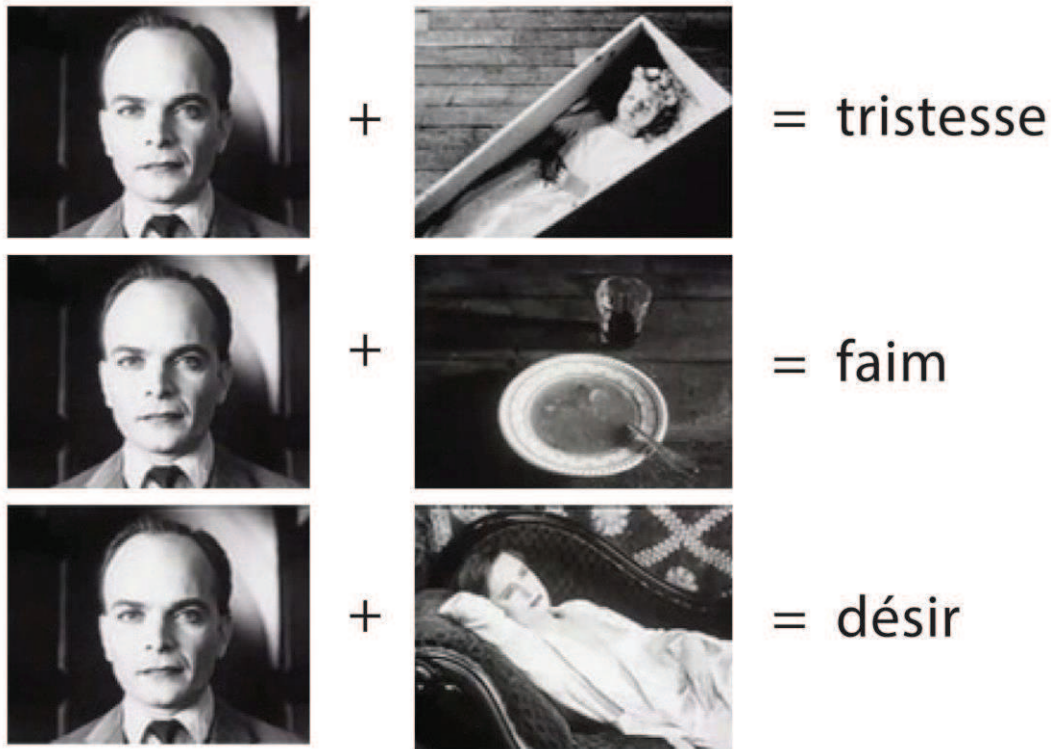
00:40 - 00:41 Plan sur la foule, on y voit des portraits d'Abdullah Öcalan et des drapeaux du DTP.

00:43 - 00:48 Autre plan de la foule, éloigné.

00:53 Écran noir, la musique continue.

Ce montage est un clip musical inséré entre deux programmes. Tous les énoncés, tout l'arsenal symbolique construit autour de la fête de Newroz par les producteurs de discours du mouvement national est réuni dans un condensé visuel de 53 secondes. L'intelligibilité de cet énoncé particulier fait appel aux connaissances de l'individu : elle nécessite la mobilisation d'un certain savoir et met en jeu des compétences particulières du spectateur. Ces montages établissent et renforcent des connexions logiques entre des éléments disparates, réactivant des catégories, des schèmes de pensées, des chemins du raisonnement.

Les réflexions sur la nature des opérations réalisées par l'esprit humain devant la projection d'une succession d'images ont accompagné au cours du XX^e siècle l'apparition du cinéma et des images en mouvement. Les formalistes russes accordaient une place cruciale au montage dans le processus de construction du film et déjà, des théoriciens s'interrogeaient sur ce « courant d'induction » qui relie deux images quelles qu'elles soient, créant un fil entre elles. C'est ce courant que Lev Koulechov, réalisateur et théoricien russe, mettait en évidence dans ses illustres expérimentations, ou la juxtaposition d'un plan d'un homme sans expression avec trois différents plans (un enfant dans un cercueil, un bol de soupe et une femme étendue sur un sofa) conduisent le spectateur à lire des émotions différentes sur le visage de l'homme.



Le déchiffrement d'une succession d'images fait appel à certaines fonctions cognitives. La compréhension d'un film narratif ou documentaire, expliquent Jean-Pierre Meunier et Daniel Peraya, repose avant tout sur des opérations cognitives de comparaison effectuées naturellement par l'esprit humain, qui

« traverse les plans à la recherche des formes possibles d'unité : unité de lieu et/ou temps, unité d'une ou plusieurs actions, unité d'une évolution, unité de processus, unité de catégorie subsumant les éléments perçus dans différents plans, les caractéristiques unitaires d'un élément spécifique, etc. » (Meunier et Peraya, 2010 : 262).

Dans le cas du jingle de Newroz, l'axe narratif est simple, il consiste en une succession d'images prises lors de la célébration, dont le cadrage laisse voir toujours une action particulière, ou deux actions simultanées : femmes avec un bandeau *biji serok apo*, enfants vêtus de couleurs kurdes, hommes agitant un poster du leader, hommes jouant du tambour accompagnés d'hommes dansant. Ces différents plans apparaissent très peu de temps (de 1 seconde à 4 secondes pour les plus longs), ils sont comme des « flashes », des images prélevées parmi d'autres possibles, et qui reconstituent dans l'esprit du spectateur l'ensemble de la chaîne des possibles par un

mouvement d'ordre métonymique. Le linguiste Roman Jakobson disait dans un entretien en 1967 :

« Par principe, le montage du film implique toujours, nécessairement, la métonymie ; le montage est avant tout une contiguïté, c'est l'utilisation la plus élaborée de la contiguïté qu'on puisse faire » (Jakobson, 1978 : 63).

Il est donc logique de présupposer que la vue de ces images par les spectateurs de Roj TV active un ensemble plus vaste d'autres images qui appartiennent à la « catégorie » de Newroz. Pour aller plus loin dans la description de ce que peuvent être ces « catégories », qui tiennent le rôle de réceptacles d'images, travaillons avec le concept de « schèmes », emprunté à la littérature des sciences cognitives et déjà mentionné dans l'introduction de ce travail. Brubaker, Loveman et Stamatov en avancement la définition suivante :

« Schemes are mental structures in which knowledge is represented. They range from universal to idiosyncratic [...] as mental structures, schemes are of course not directly observable. Rather they are posited to account for evidence – experimental, observational, and historical – about how people perceive and interpret the world and about how knowledge is acquired, stored, recalled, activated, and extended to new domains [...] Not simply representations of information, schemas are also, simultaneously, “processors” of information. They guide perception and recall, interpret experience, generate inferences and expectations, and organize action » (Brubaker, Loveman, Stamatov 2004 : 41).

On peut donc avancer que les multiples images du Newroz diffusées par les chaînes de télévision proches du mouvement national alimentent des « schèmes » particuliers partagés par les sympathisants du mouvement. Ces images sont autant de « constitués constituants », pour le dire comme Pierre Bourdieu, qui participeront à l'avenir dans les actes de perception, devenant à leur tour processeurs d'informations. Dans *Le Sens pratique*, Bourdieu expose une théorie de l'action qui repose sur un dispositif particulier fonctionnant comme gouvernail pour les acteurs sociaux, « l'habitus », qu'il définit de la manière suivante :

« Principe générateur durablement monté d'improvisations réglées, l'habitus comme sens pratique opère la réactivation du sens objectivé dans les institutions : produit du travail d'inculcation et d'appropriation qui est nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives parviennent à se reproduire sous la forme de dispositions durables et ajustées qui sont la condition de leur fonctionnement, l'habitus, qui se constitue au cours d'une histoire particulière, imposant sa logique particulière à l'incorporation, et par qui les agents participent de l'histoire objectivée des institutions, est ce qui permet d'habiter les institutions, de se les approprier pratiquement, et par là de maintenir en activité, en vie, en vigueur, de les arracher continuellement à l'état de lettre morte, de langue morte, de faire revivre le sens qui s'y trouve déposé, mais en leur imposant les révisions et les transformations qui sont la contrepartie et la condition de la réactivation » (Bourdieu, 1980 : 97).

Les participants au Newroz partagent déjà un ensemble de représentations et de croyances qui ont été diffusées par le PKK et le parti légal pro-kurde. Or, il est important de souligner que les journalistes proches du mouvement national partagent aussi ces représentations et croyances : les montages vidéo qu'ils produisent sont des condensés visuels de l'arsenal symbolique mis en place autour de la fête, condensés transportés dans des milliers de situations sociales différentes, réactualisant des grilles de lecture et participant à construire le groupe imaginé (pour lequel on meurt, pour lequel sont morts les martyrs, pour lequel le leader est en prison). Mais les journalistes disposent de ce « gouvernail » dont parle Bourdieu. Lorsqu'ils montent les séquences de la fête de Newroz, ils font eux-mêmes appel à des schèmes particuliers. Voici, à titre d'exemples, quelques extraits d'entretiens où différents journalistes m'expliquent ce que Newroz représente pour eux. M., présentateur de l'édition turque du journal :

« Newroz est un nouveau jour, une nouvelle année, une renaissance. Pour moi, c'est une résistance, une lutte, c'est la liberté. Chez les Kurdes, Newroz est un symbole, c'est le symbole de la résistance et pour moi aussi, c'est la même chose ».

B, rédacteur en chef et présentateur de Roj Aktuel :

« Le Newroz aussi devrait être célébré comme un carnaval, mais par exemple maintenant, c'est célébré comme une tradition de rébellion, une tradition politique. Newroz peut être considéré comme la lutte du peuple kurde dans son ensemble pour l'identité, la culture, et la politique. Aujourd'hui, dans toutes les parties du Kurdistan et partout

dans le monde, c'est comme si on extériorisait la rébellion et la politique kurde, et une politique intensifié (idée que dans certains endroits c'est tes politique, très intense). C'est très politique. La politique s'extériorise à travers le Newroz ».

O., un des monteurs de cette même émission :

« Newroz pour moi, c'est une résistance, c'est la conscience identitaire. Quand on était petits, on allumait un feu ; mais on ne savait pas pourquoi. Après, on s'est rendu compte que c'était une fête du peuple kurde, petit à petit, on a eu la conscience. Et depuis, on attend le 21 mars avec impatience. Le 21 mars, c'est le Newroz et il faut qu'on le célèbre. Pour moi, c'est une fête de résistance avant tout. Et en même temps, c'est le printemps, ça donne un renouvellement dans le sang, ça m'excite ».

C., autre présentateur du journal télévisé :

« Le 21 mars, c'est le jour du début du printemps, pour toutes les nations. Presque pour toutes les nations que j'ai vues, c'est le printemps, la beauté, etc. C'est comme ça en Allemagne, en Russie, toutes les nations célèbrent une fête le 21 mars. Pour moi aussi, c'est un nouveau jour, une renaissance, c'est comme si je me renouvelais. C'est le commencement d'un nouvel espoir, un nouveau jour, je me sens renouvelé ».

Ces différentes représentations des journalistes participent à formater l'information, dans la mesure où elles orientent la couverture médiatique. Plutôt que de s'intéresser, par exemple, aux pique-niques qui se tiennent à la périphérie des célébrations et à répertorier les différentes mets préparés pour l'occasion, on insiste sur le renouvellement (insistance perceptible dans le discours des journalistes : « yeni bir gün » « yeni bir dönem » – un nouveau jour, une nouvelle période –), et sur la tradition de la résistance et de la rébellion (insistance sur les violences de l'État, etc.). Ce même processus s'applique à l'ensemble de la production et de la post-production des images, des caméramans qui « cadrent » les images, aux monteurs, aux présentateurs : les mêmes logiques font sens pour tous les maillons de la chaîne.

Je n'ai pas pu m'entretenir avec la personne qui a monté le « jingle de Newroz ». Je me suis cependant entretenue avec d'autres monteurs qui travaillaient

dans les studios de Roj TV, et les ai questionnés : Pourquoi cette image de la foule ? Pourquoi ce portrait de Mazlum Doğan ? Pourquoi ce plan de coupe ? Le premier monteur paraissait surpris et agacé par mes questions et répondait rapidement : « parce qu'on voit beaucoup de gens », « parce que les gens aiment bien Mazlum Doğan ». Moins qu'un choix méticuleux en fonction d'éventuels effets recherchés, il y avait « l'évidence de la transparence », une volonté esthétique de monter « de belles images » qui « montraient bien » le Newroz... D'autres entretiens ont révélé la même chose : le travail de construction sémantique effectué par les monteurs dans les studios de Roj TV est souvent automatique, inconscient. Je n'ai pas observé de volonté clairement définie de construire de l'appartenance, de construire du lien par la mobilisation d'images précises. Au contraire, le choix des images est rapide, non problématisé, les propriétés intrinsèques des images étant très vite classées selon des modalités préétablies qui font sens pour les monteurs. Pendant cette enquête de terrain, un autre des jingles monté et diffusé a retenu mon attention, car il était digne d'une bande annonce de film d'action hollywoodien. De la musique entraînante, de coups de feu, des plans accélérés, le produit fini avait la forme d'un produit de l'industrie du cinéma blockbuster. Le monteur était un jeune homme, E., qui a grandi en Allemagne, avec deux parents d'origine kurde. Il est très friand de films d'action et de science-fiction. Il me demandait tous les jours si j'avais vu son clip. « Il est bien hein ? » D'un monteur à l'autre, des perspectives différentes. E. était cinéphile, il aimait réfléchir sur l'image. Il venait d'arriver à Roj, son box était décoré de posters et de traces personnelles, à l'encontre du mot d'ordre général et tacite de ne pas s'installer, ne pas personnaliser son espace, une sorte d'ascétisme du militant qui fait l'objet d'un contrôle mutuel implicite. Les autres monteurs y travaillaient depuis des années et avaient eu le temps d'en endosser l'habitus : leur travail « allait de soi ».

Pour conclure cette section, je dirai que les célébrations annuelles de Newroz font l'objet d'une couverture médiatique extensive : journaux, chaînes de télévision, tout le monde « couvre l'événement ». Roj TV est un relai fondamental de la création d'un sentiment d'appartenance au groupe kurde de Turquie, parce qu'elle participe à l'imagination d'une communauté linguistique culturelle et politique évoluant dans un espace-temps unifié. En ce sens, elle assure donc le même rôle que la lecture du journal décrite par Benedict Anderson. Mais j'espère avoir montré au terme de cet exposé qu'une des modalités fondamentales de la création de la communauté imaginée par la

télévision lors de la célébration de Newroz réside tout autant dans le discours relayé que dans les principes d'organisation logique des éléments qui composent ce discours : les enchaînements rapides d'images de la célébration renforce des schèmes de perception, réactivant et participant au maintien des constructions symboliques autour de la fête de Newroz, schèmes qui participent à former « l'habitus » du sympathisant au mouvement national.

Conclusion de la deuxième partie

L'objectif de cette deuxième partie était d'étudier la modification des représentations, croyances et pratiques associées au nouvel an Newroz lors de sa transformation en fête révolutionnaire.

J'ai évoqué tout d'abord les opportunités offertes par l'ouverture du jeu politique en Turquie après 27 ans de parti unique, en rappelant que cette ouverture était largement le résultat du rapprochement avec les États-Unis au lendemain de la guerre froide. Je suis revenue sur les stratégies clientélistes développées par le Parti démocrate pour capter les votes des électeurs du Sud-Est, en évoquant tour à tour l'intégration des aghas, des chefs de tribus et des leaders religieux à l'Assemblée et dans les instances de gouvernement locales. Nous avons vu avec le sociologue turc Ismail Besikçi que cette dynamique clientéliste n'avait assez logiquement pas accouché d'une politique concrète d'investissements publics à l'Est, mais j'ai souligné que la nouvelle logique électorale compétitive avait tout de même fait naître de nouvelles relations, dans les régions kurdes, entre le centre et la périphérie. Rappelant, encore une fois, que la renaissance postérieure d'une contestation kurde à l'Est ne pouvait être comprise dans le cadre d'un affrontement de « la société contre l'État ».

J'ai ensuite expliqué les dynamiques qui ont mené au coup d'État de 1960 et rappelé comment, paradoxalement, celui-ci s'était soldé par l'adoption d'une Constitution libérale garantissant plus de libertés civiles et autorisant la création de syndicats indépendants. Je me suis ensuite concentrée sur la (re)naissance de la gauche turque en évoquant principalement la formation du Parti des travailleurs de Turquie (TIP) et la scission de la principale confédération syndicale turque, ayant donné naissance à un mouvement syndicaliste à l'orientation marxiste-léniniste claire. J'ai

ensuite rappelé les opportunités offertes par le TIP à la nouvelle génération de nationalistes que j'avais décrite dans le chapitre précédent, notamment à Musa Anter et ses compagnons du foyer d'étudiants d'Istanbul. Ces individus, déjà très actifs dans la publication de revues et de journaux, parviennent ainsi à accéder à des postes de députés ou de directeurs des branches locales du parti. À côté de cette implication dans le jeu politique légal, j'ai signalé l'apparition d'un parti nationaliste clandestin, en insistant sur le fait que ses fondateurs avaient été exclus d'une participation à la vie politique turque. Rappelant que ce parti clandestin était largement influencé par le Parti démocratique du Kurdistan d'Irak de Mustafa Barzani, j'en ai profité pour signaler le rôle qu'avaient joué à cette époque les exploits de ce leader kurde de l'autre côté de la frontière. Enfin, j'ai abordé les premières mobilisations de masse au Kurdistan turc, qui se déroulent très largement dans un contexte urbain. Je suis revenue sur les facteurs déclencheurs de ces mobilisations et j'ai cherché, dans la situation économique et sociale du Sud-Est turc, des facteurs explicatifs. J'ai enfin abordé la radicalisation du mouvement kurde, qui se fait en parallèle de celle de la gauche turque, notamment en rappelant l'influence du contexte international et l'apparition sur le marché de l'édition de toute une littérature révolutionnaire où chacun ira chercher son bonheur. Je suis revenue sur la formation, dans les années 1970, de différents groupes étudiants (légaux et clandestins, pacifistes et armés) et j'y ai situé l'apparition du PKK. Ce parti d'orientation marxiste-léniniste décrit le Kurdistan comme une colonie de la Turquie et accuse la gauche turque d'être incapable de se libérer du « social-chauvinisme » et du kémalisme : il projette de mener une lutte armée depuis les campagnes, pour renverser par la force le système féodal et provoquer une révolution socialiste des paysans et des prolétaires en Turquie. Ce parti devient, après le coup d'État de 1980, le principal producteur du discours sur l'identité et la culture kurdes. Il est le principal artisan de la transformation de Newroz en fête révolutionnaire et de la modification importante de l'ensemble des représentations, croyances et pratiques qui lui sont attachées.

Afin de saisir la spécificité du discours du PKK sur la culture et l'identité, il m'a semblé intéressant de proposer une réflexion sur le dialogue entre socialisme et nationalisme, dans les textes de Marx et Engels, puis sur la relation entre ces deux idéologies en URSS. J'ai expliqué comment, in fine, le Parti communiste était devenu le principal producteur du discours sur les identités nationales, et les modalités de la construction d'un folklore servant la cause communiste.

Cette exploration a permis de comprendre quelles étaient les influences soviétiques dans le discours du PKK sur la culture et l'identité kurdes. Influencé par l'idée de la construction d'une culture et d'un folklore révolutionnaires, le PKK jette les bases de la culture kurde révolutionnaire qui doit « régénérer l'homme kurde » dans les années 1980. Je me suis donc attachée, à travers une exploration des textes fondateurs du PKK et de la revue *Serxwebun*, sa principale tribune dans les années 1980, à mettre en lumière toute la spécificité du discours du PKK sur la culture et sur l'identité ethnique. C'est dans le cadre de la construction d'un folklore révolutionnaire que Newroz acquiert tout son nouveau sens, et j'ai proposé une analyse de la construction de cet ordre symbolique autour de la fête dans la décennie des années 1980. La prise en compte de l'ordre symbolique échafaudé par le PKK autour de Newroz permet de mieux saisir les pratiques qui l'accompagnent dans la décennie 1990, caractérisée par de nombreux affrontements avec les forces de l'ordre. J'ai veillé à replacer ces événements dans leur contexte économique et social particulier. J'ai ensuite proposé une analyse des retransmissions audiovisuelles de la fête de Newroz, un nouvel outil du mouvement national pour propager la nouvelle signification révolutionnaire de la tradition Newroz.

Il est important de souligner que la transformation de Newroz, « fête culturelle kurde », en rituel de confrontation entre forces de l'ordre et populations urbaines et villageoises du Sud-Est dans les années 1990, a contribué à une lecture du problème kurde en Turquie en termes « ethniques ». Cette lecture sert finalement les deux parties du conflit : elle permet au PKK de renforcer son discours sur l'existence d'un peuple kurde culturellement homogène et opprimé, sur cette base, par le pouvoir central, comme elle sert aux autorités turques à renforcer l'équation Kurdes = terroristes.

Le succès du mouvement national à ériger la tradition inventée Newroz en symbole par excellence de l'identité kurde a déclenché deux mécanismes distincts de réinterprétation : récupération de la fête et intégration dans la mythologie nationale turque par les autorités d'Ankara, mais aussi réintégration de la fête dans la définition de l'identité collective alévie produite par le mouvement identitaire précédemment décrit.

Comme nous le verrons dans le détail dans la troisième partie de cette thèse, l'État turc commence dès 1985 à entreprendre un travail de récupération de Nevruz, et

charge un universitaire nommé Abdullah Çay, proche des cercles ultranationalistes du MHP, de réécrire l'histoire du nouvel an. L'État s'assure ainsi de la création d'une nouvelle ligne officielle : Nevruz est une fête turque qui marque le départ des anciens Turcs des steppes de l'Asie centrale et leur lente migration vers l'ouest, migration au cours de laquelle ils apporteront la civilisation à l'ensemble des peuples qu'ils croiseront sur leur chemin. Nevruz marque donc le début de la grande histoire des Turcs et de leur mission civilisatrice. Cette intégration de la tradition inventée dans la mythologie nationale a lieu au milieu des années 1980, sans toutefois déboucher sur l'organisation de célébrations publiques. Ce n'est qu'au milieu de la décennie 1990 que l'État organise les premières festivités, auxquelles participent des élus, des dirigeants de l'armée et quelques groupes folkloriques venus d'Asie centrale : les frères turcs auxquels les anciens Turcs auraient apporté la civilisation, et dont l'État désire se rapprocher après la chute de l'URSS en 1991 et la recherche par ces nouveaux États d'une identité nationale... et d'une nouvelle intégration économique. Ces célébrations ne sont bien sûr pas du goût des nationalistes kurdes, mais elles attirent aussi les critiques d'une partie de l'establishment turc, comme nous le verrons dans une section ultérieure.

À côté de cette récupération officielle, le mouvement identitaire alévi commence au milieu de la décennie 1990 à produire un discours sur la fête de Nevruz, appelée *Nevruz bayrami*, le terme *bayrami* ayant une connotation religieuse : ici Nevruz est connecté avec la naissance d'Ali. Dans son ouvrage intitulé *L'Autre Turquie, le mouvement aléviste et ses territoires*, Élise Massicard revient sur la genèse de cette récupération qui débute, comme pour le mouvement national kurde, dans la diaspora allemande :

« Le 19 mars 1994, les associations aléviennes du Land de Rhénanie du Nord Westphalie liées à l'AABF, la principale fédération aléviste d'Allemagne, organisent une commémoration d'Ali à Doortmund. En 1997, la fondation CEM commémore également l'anniversaire de la naissance d'Ali et son directeur déclare que “désormais, le 21 mars sera célébré comme l'anniversaire d'Ali”. Certaines associations le fêtent par un *cem* [cérémonie religieuse]. Cette célébration aléviennne *nevruz* n'est pas une innovation complète : elle est attestée chez certains alévis en Anatolie de l'Est, avérée chez les bektachis au début du siècle, et a été confirmée par un dirigeant de la branche *babagan* (celle des derviches célibataires) des bektachis. Cependant sa réinterprétation en anniversaire d'Ali indique une réappropriation

qui, elle, est nouvelle. Elle a probablement été effectuée pour désamorcer les conflits entre alévis kurdes et turcs. Certains ressentent un besoin de justification à ce sujet. Le directeur d'une association alévie de Berlin explique : "Nous fêtons (le nevrüz) depuis deux ans. C'est nouveau dans les associations. Mais il se fêtait avant, traditionnellement. Attention (...) nous fêtons nevrüz comme anniversaire d'Ali, pas comme les Kurdes. D'ailleurs, nous parlons de nevrüz bayrami" » (Massicard, 2005b: 142).

La transformation de la tradition inventée Newroz en symbole de l'identification collective au groupe kurde dans les années 1990 a déclenché deux mécanismes d'insertion de la tradition dans des formes concurrentes d'identifications collectives, montrant ici encore la malléabilité de la tradition inventée. La récupération de la fête par les autorités turques signe le désir d'affirmer que la fête est turque et ne peut donc symboliser l'identité kurde, alors que dans le cas du mouvement alévi, comme le suggère Élise Massicard, la récupération tend à éviter des divisions au sein de la communauté qui, rappelons, vit tant dans l'Ouest de la Turquie que dans les provinces de l'Est, où les populations alévies parlant parfois le dialecte zaza ou kurmandji. Ici, il s'agit donc plutôt d'affirmer que la célébration n'est ni une fête turque, ni une fête kurde, mais une fête religieuse alévie. Tout ceci témoigne, *in fine*, de la réussite de la tradition inventée Newroz à s'ériger comme symbole de l'identité kurde dans les années 1990.

La prochaine partie s'attachera à évoquer la troisième phase de la transformation de la fête de Newroz : son institutionnalisation par deux nationalismes concurrents et sa transformation en « spectacle culturel ».

Troisième partie:
L'institutionnalisation d'une fête révolutionnaire par deux
nationalismes concurrents

I. De l'intifada au patrimoine culturel : institutionnalisation d'une fête révolutionnaire et sa diffusion à grande échelle

A. Retour sur les mutations dans le champ politique kurde

Les célébrations de Newroz vont de nouveau être soumises à une transformation importante dans les années 2000. Alors que, nous l'avons vu, les célébrations publiques de Newroz avait été définies comme des intifidas et le traitement médiatique de celles-ci en faisait des luttes parallèles à la lutte armée, dans les années 2000 le PKK ne va plus appeler à l'affrontement urbain avec les forces de l'ordre. Le discours du PKK sur Newroz se modifie : Newroz est désormais présentée comme un symbole de « paix » et de « fraternité ». C'est ce changement qualitatif qui ouvrira la voie à un autre changement conséquent dans la célébration de la fête : la fête, qui n'est pas dépolitisée, est transformée en véritable spectacle culturel.

Ici aussi, cette nouvelle modification des représentations, des croyances et des pratiques liées à la fête de Newroz est le reflet de modifications conséquentes du champ politique du mouvement national kurde sur lequel il est important de s'attarder. Un événement fondamental de cette modification est l'arrestation d'Öcalan en 1999 et son incarcération dans la prison d'Imrali. Cette arrestation sera suivie d'un cessez-le feu et d'une réorientation idéologique profonde du mouvement. Le second point que j'aborderai sera celui de l'accès du parti pro-kurde au pouvoir municipal dans les métropoles et communes du Sud-Est turc. Cette situation de *activists in office* (Watts, 2005) est un élément fondamental de la métamorphose de la fête de Newroz dans les années 2000. Enfin, au terme de l'analyse séparée de ces deux composantes principales du mouvement national kurde de Turquie, j'aborderai la question des liens qui unissent le PKK et le parti légal pro-kurde, en pointant leur complémentarité mais aussi leur concurrence. En somme, l'objectif de cette section est d'aborder les mutations au sein du mouvement national kurde afin de comprendre dans la section suivante les modifications des représentations et des pratiques associées à la fête de Newroz.

1. Du stalinisme à la « démocratie radicale » : la reconfiguration du PKK dans les années 2000 suite à l'arrestation d'Abdullah Öcalan

Le périple d'Abdullah Öcalan commence lorsqu'il est expulsé de Damas par les autorités syriennes le 9 octobre 1998, mettant ainsi fin à la longue coopération entre le PKK et les autorités syriennes. Comme mentionné précédemment, la première génération de guérilleros du PKK avait été formée en Syrie dès le début des années 80 avec la participation de l'armée syrienne. La Syrie d'Hafiz Al Asad (père de Bachar Al Asad) a alors une grande sympathie pour ce groupe armé qui déstabilise son voisin turc avec qui elle entretient des relations envenimées : pour la Syrie, soutenir l'effort de guerre du PKK faisait partie d'une stratégie de déstabilisation de son voisin turc. Rappelons quelques griefs qui opposent les deux États : tout d'abord, la Syrie continue à contester le rattachement du Sandjak d'Alexandrette à la Turquie, cédé à celle-ci par les alliés à la veille de la Seconde Guerre mondiale. Ensuite la Syrie critique la gestion turque du débit des eaux de l'Euphrate, ressource primordiale pour l'irrigation des terres mais aussi pour l'approvisionnement électrique du pays²⁷³. Enfin, les deux pays se retrouvent dans des camps opposés lors de la guerre froide : la Turquie, nous avons eu l'occasion de le voir, s'est alignée sur le bloc occidental, alors que la Syrie s'est rapprochée de l'URSS. Ainsi, Plusieurs facteurs expliquent un virage dans la politique pro-kurde de la Syrie d'Hafiz Al-Asad. Tout d'abord, les autorités commencent à être effrayées par la popularité croissante du PKK parmi sa population kurde : si la Syrie a permis l'installation de bases militaires du PKK au Nord du pays, elle continue à mener des politiques discriminatoires à l'égard de sa propre minorité kurde²⁷⁴. Il existe une pléiade de partis pro-kurde en Syrie, 13 partis pour 1.5 million de kurdes (Tejel Gorgas, 2006a : § 21), mais les revendications fondées sur l'affirmation d'une différence culturelle sont formellement interdites et sanctionnées. Cette impossibilité de formuler des revendications politiques et culturelles dans le jeu politique syrien va progressivement drainer une partie des élites kurdes syriennes vers le PKK²⁷⁵. Ceci

²⁷³ La Syrie a développé son secteur hydro-électrique avec l'appui financier et technique de l'URSS. Pour un article sur la question des relations diplomatiques liées au Tigre et à l'Euphrate, voir Georges Mutin, « Le Tigre et l'Euphrate de la discorde » (Mutin, 2003).

²⁷⁴ À titre d'exemple, les autorités syriennes autorisent les célébrations de Newroz organisées par le PKK, mais refusent de délivrer les autorisations à d'autres groupes kurdes.

²⁷⁵ Nous connaissons la suite de cette histoire : les groupes kurdes syriens pro-PKK parviennent en 2004 à sécuriser une zone au Nord de la Syrie, Rojava. Cette région a été sous

n'est bien sûr pas du goût des autorités syriennes. La perspective d'une intégration de l'économie syrienne dans le marché local et international va également jouer un rôle important, et, dans une certaine mesure, la politique pro-PKK de la Syrie représente un frein à ce processus. Il faut aussi noter que la Turquie exerce de nombreuses pressions militaires et économiques sur la Syrie. C'est ainsi que les autorités syriennes finissent par déclarer Abdullah Öcalan *persona non grata* en Syrie et il sera expulsé de Damas le 9 octobre 1999²⁷⁶, date qui marque le début de son long périple en Russie, puis en Europe et enfin à l'ambassade grecque de Nairobi. Le refus de la part des différents États européens d'accorder le statut de réfugié politique à Abdullah Öcalan a provoqué une vague de contestation au sein de de la diaspora kurde européenne : de nombreuses mobilisations collectives ont en effet pris place à Rome mais aussi à Paris et à Berlin. Il va sans dire que ces mobilisations se sont amplifiées lorsque, le 16 février 1999, la Turquie déclare qu'elle a rapatrié le leader du PKK sur le sol national, et qu'il y est sujet à la peine de mort. Les images d'Öcalan les yeux bandés et visiblement désorienté sont passées en boucle sur les chaînes de télévision turque mais également sur la principale chaîne de télévision pro-kurde *Medya TV*. De nombreuses manifestations de protestations sont organisées en Europe et d'importants rassemblements ont lieu en Turquie. D'abord condamné à mort, Öcalan est finalement condamné à une peine de prison à vie, peine qu'il purgera dans la prison d'Imrali, au large d'Istanbul. Ces événements s'accompagnent de « la plus grande vague de violences sacrificielles de l'histoire du mouvement » (Grojean, 2006 : 7) La capture d'Abdullah Öcalan par les services secrets turcs va créer un vide d'autorité dans le mouvement, d'autant plus important que ce dernier avait déployé de nombreux efforts dans les années 90 pour s'ériger comme leader unique de l'organisation. Le Parti était

le feu des médias lorsque les troupes de DAESH se sont emparées de la ville avant d'en être repoussées par les troupes kurdes.

²⁷⁶ Une dizaine de jours plus tard, la Syrie signe l'accord d'Adana avec la Turquie, dans lequel elle déclare officiellement retirer son soutien au PKK et ne plus ouvrir son territoire à la formation des militants de l'organisation (Kaya et Yankaya, 2013 : 36). Avec la mort du président Hafiz Al Asad et la succession de son fils Bachar, la Syrie montre une volonté de s'intégrer au système mondial. Son système bancaire, auparavant nationalisé, s'ouvre de nouveau aux prêts internationaux. Le journal *Hürriyet* publie une déclaration de Gassan El Refai, ministre de l'économie et du commerce extérieur : « La Turquie est pour nous la clé de la porte de l'Europe. Les relations turco-syriennes vont consolider le potentiel d'une région qui lie l'Europe, en passant par la Turquie, au Liban et à la Jordanie ». (Feraï Tınç, *Hürriyet*, 17 mai 2002 cité par Kaya et Yankaya, 2013 : 28). C'est ainsi que le déminage de la frontière turco-syrienne s'accompagne du développement des relations mercantiles entre ces voisins qui, débarrassés du dossier Öcalan, peuvent entreprendre de nouer de nouvelles relations moins belliqueuses.

progressivement tombé entre ses mains, les différentes tentatives, parfois même impulsées par Öcalan, de mise en place d'institutions décisionnaires civiles ne parvinrent jamais à desserrer sa poigne de fer sur le Parti. Le désarroi parmi les cadres et les militants sera d'autant plus grand que les premières déclarations du leader en captivité ressemblent à des excuses et à un repentir général. C'est dans ces conditions particulières qu'Öcalan appelle la guérilla à un cessez-le-feu. Dorénavant, le mot « paix » devient un leitmotiv de ses déclarations. Il est ici important de comprendre que les mutations du mouvement ne se limitent pas au simple cessez-le-feu : au cours des années 2000, de nombreuses mutations idéologiques prennent place. Dans les années qui suivent, Abdullah Öcalan profite de son incarcération dans la prison d'Imrali pour redéfinir les nouvelles doctrines théoriques du parti : inspiré par les travaux de l'anarchiste libertaire américain Murray Bookchin, Öcalan délaisse le projet de création d'un État-nation, mais aussi la doctrine léniniste et professe désormais l'adoption de la « démocratie radicale » et du « confédéralisme démocratique ». Öcalan écrit :

« Depuis des décennies, les Kurdes luttent non seulement contre l'oppression exercée par les puissances dominantes et pour la reconnaissance de leur existence, mais également dans le but de libérer leur société de l'emprise du féodalisme. Il serait donc illogique de se libérer pour s'enchaîner à nouveau, voire augmenter l'oppression. Dans la modernité capitaliste, c'est pourtant à cela qu'équivaudrait la fondation d'un État-nation. Tant que l'on ne s'opposera pas à la modernité capitaliste, la libération des peuples demeurera impossible. Voilà pourquoi la fondation d'un État-nation kurde est, pour moi, inenvisageable. L'appel à la création d'un État-nation séparé représente les intérêts de la classe dirigeante et ceux de la bourgeoisie, mais ne reflète en aucun cas les intérêts du peuple ; en effet, un État supplémentaire ne ferait que renforcer l'injustice et entraver plus encore le droit à la liberté » (Öcalan, *Le confédéralisme démocratique* : 21).

Ce nouveau système, Abdullah Öcalan le nomme le « confédéralisme démocratique ». Il écrit :

« Contrastant avec l'interprétation centraliste et bureaucratique de l'administration et de l'exercice du pouvoir, le confédéralisme propose un type d'auto-administration politique dans lequel tous les groupes de la société, ainsi que toutes les identités culturelles, ont la

possibilité de s'exprimer par le biais de réunions locales, de conventions générales et de conseils. (...) Le confédéralisme démocratique est un paradigme social et non-étatique. Il n'est pas contrôlé par un État. Le confédéralisme démocratique représente également les aspects organisationnels et culturels d'une nation démocratique. (...) Le confédéralisme démocratique au Kurdistan est également un mouvement antinationaliste. Il vise à accomplir le droit à l'autodéfense des peuples en contribuant à la progression de la démocratie dans toutes les parties du Kurdistan, sans toutefois remettre en cause les frontières politiques existantes. La fondation d'un État-nation kurde ne fait pas partie de ses objectifs. Le mouvement a pour but d'établir des structures fédérales en Iran, en Turquie, en Syrie et en Irak, structures ouvertes à tous les Kurdes et formant, dans le même temps, une confédération globale pour les quatre parties du Kurdistan » (Öcalan, *ibid.* : 28).

Ces nouvelles orientations idéologiques sont donc loin d'être superficielles : la création d'un Kurdistan indépendant avait été mis au centre de la formation des cadres et du discours de propagande du parti. Les recrues qui s'engageaient dans la guérilla étaient séduites par cet idéal d'un État kurde. Aussi la doctrine léniniste avait été centrale dans la formation des cadres comme dans la légitimation du recours à la violence pour atteindre le but ultime de la création d'un État. L'idée de collaborer avec la Turquie et de trouver une solution « démocratique » sans remettre en cause les frontières fait l'effet d'une douche froide pour toute une partie des militants : certains membres de longue date du PKK n'acceptèrent pas ce qui fut souvent décrit comme « une trahison envers ceux qui ont donné leur vie pour un Kurdistan indépendant ». Dans son ouvrage *Blood and Belief*, Aliza Marcus rapporte quelques exemples de défections du parti entre 1999 et 2000 (Marcus, 2007), motivées par ces réajustements idéologiques. À côté de cette instabilité interne du mouvement, apparaît ce que je nommerai ici une « effervescence organisationnelle du PKK ». Nous avons vu que le PKK avait déjà opéré une distinction organisationnelle entre sa branche armée et sa branche politique. Les forces armées sont par la suite rebaptisées « HPG », soit « force de défense du peuple », même si elles continuent d'être largement désignées comme « PKK ». En 2001, le PKK prend le nom de KADEK, *Kongreya Azadi, Kongreya Azadî û Demokrasiya Kurdistanê*, soit « Congrès pour la liberté et la démocratie au Kurdistan », organisation qui renonce clairement à la lutte armée. En 2003, Kadek devient « Kongra Gel ». Deux ans plus tard, en 2005, le PKK crée le « Koma Civaken Kurdistan » ou « Union des comités du Kurdistan ». Enfin, en 2008, le PKK fonde le

Demokratik Toplum Kongresi, « Congrès de la société démocratique ». Toutes ces organisations rassemblent différentes associations en Turquie et en Europe, elles incluent le parti légal pro-kurde, et se fondent aussi sur des assemblées de citoyens organisées dans les villes du Sud-Est turc. Le PKK cherche à rassembler l'ensemble des acteurs du mouvement kurde, partis politiques, organisations culturelles, instituts et civils en général dans une organisation... dont il reste cependant un acteur incontournable. Abdullah Öcalan est successivement placé à la tête de ces différentes organisations civiles, ce qui a, dans les faits, tué dans l'œuf ces différentes initiatives en les condamnant à être classées presque toutes comme des « organisations terroristes » par la Turquie mais aussi par les États-Unis et l'Union européenne.

Il me semble donc qu'il faut être vigilant et ne pas s'empresse d'analyser ce processus comme celui d'une « démocratisation du PKK » ou d'une « intégration du PKK dans la société civile », comme le fait la presse pro-kurde ou même les associations de solidarité européennes ou internationales avec le Kurdistan. Il ne faut pas se leurrer sur les processus décisionnaires au sein de ces institutions hybrides : les cadres du PKK y conservent souvent un poids important, que cette autorité soit clairement affirmée ou qu'elle soit une conséquence insidieuse de l'autorité charismatique des membres de l'organisation²⁷⁷. Une analyse du contexte général dans lequel prend place cette volonté du PKK d'organiser la société civile s'avère heuristique : cette effervescence organisationnelle survient au moment où les nouvelles orientations idéologiques du parti provoquent des débats au sein de l'organisation, mais aussi au moment exact où le parti légal pro-kurde gagne du terrain... ce qui ne me paraît pas être fortuit. Revenons donc sur l'évolution de ce parti légal pro-kurde avant d'aborder la question épineuse des liens qui l'unissent au PKK.

²⁷⁷ Il serait cependant faux de penser que le PKK est un bloc monolithique : l'organisation est elle-même traversée par des mouvements différents : c'est ainsi que j'ai pu observer personnellement lors d'un congrès important, qu'alors que les jeunes votaient massivement en faveur d'un quota de jeunes et de femmes dans l'organe décisionnaire, les hommes plus âgés votaient majoritairement contre... Dans la même veine, je me rappelle clairement la désillusion d'une militante cadre du Parti qui, si elle était théoriquement l'égale hiérarchique des autres cadres, était toujours désignée pour préparer le thé des invités. En faisant chauffer la bouilloire et en préparant les tasses, elle m'expliquait sa lassitude à être constamment envoyée dans la cuisine, ce qu'elle considérait comme une contradiction fondamentale entre le discours et la pratique de ses collègues.

2. Le développement du parti légal pro-kurde dans les années 2000, contraintes structurelles et concurrents politiques, pouvoir municipal et ressources symboliques

J'ai signalé dans la section précédente la formation du premier parti légal pro-kurde « HEP » en 1990, qui rassemblait les élus du Sud-Est ayant été expulsés ou ayant démissionné du SHP (formation de gauche turque) suite notamment à leur participation à une conférence sur la question kurde organisée par l'Institut kurde de Paris. Nous avons vu comment ce parti était progressivement devenu un parti « ethnique » sous l'influence de facteurs internes et externes et qu'il cherchait à se faire accepter comme « représentant » légitime des populations du Sud-Est.

En 1991, le HEP s'était présenté aux élections législatives sous la bannière du SHP. La coalition ainsi formée avait recueilli 20.75 % des votes, devenant ainsi la troisième force politique du pays, derrière le DYP et l'ANAP, et permettant donc au SHP d'envoyer de nombreux députés au Parlement : 22 de ces députés sont rattachés au HEP et représentent désormais les circonscriptions du Sud-Est. Au Parlement, ces députés forment un groupe parlementaire avec des caractéristiques sociales particulières : seulement 7 d'entre eux avaient déjà été élus au Parlement, pour les autres, c'est une première. 6 d'entre eux avaient un niveau d'étude légal ou inférieur au lycée²⁷⁸ et leur capital social et économique était assez réduit : la grande majorité n'était pas issus des grandes familles notables kurdes mais des classes moyennes récemment urbanisées.

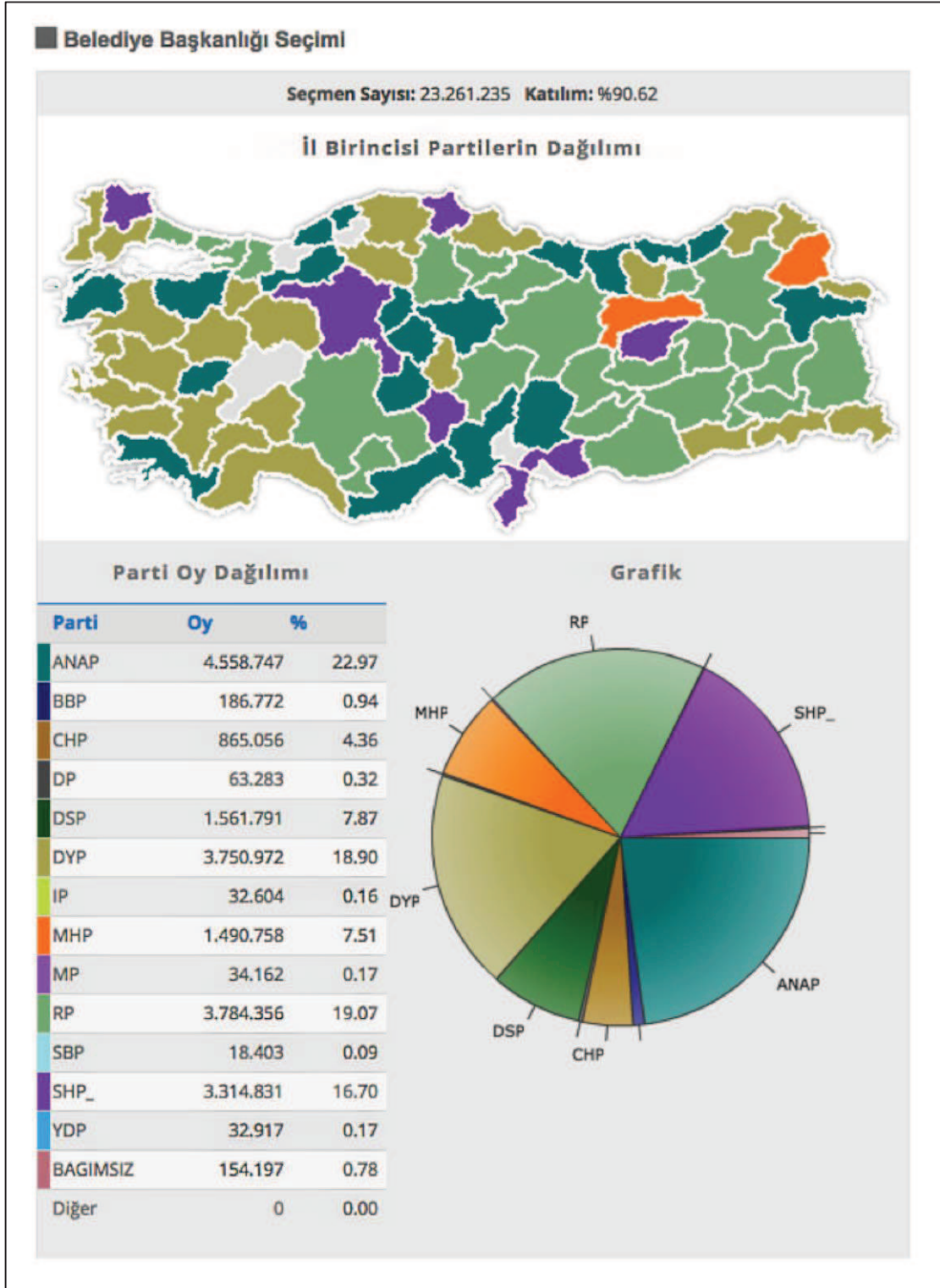
Le score du HEP permet au parti de toucher des fonds de l'État relatif au financement des partis politiques : en 1991, le HEP reçoit 817 millions de livres turques, soit environ 197 000 dollars américains (Watts, 2010 : 79), puis 12 milliards de livres turques, soit environ 900 000 dollars américains en 1992 (*ibid.*). Le HEP sera fermé, et c'est le DEP (Demokrasi Partisi), fondé le 7 mai 1993, qui prend la relève avec ici aussi des financements de l'État à hauteur de 43 milliards de livres turques, soit entre 2,5 et 3 millions de dollars (*ibid.*). Il sera lui-même fermé en juin 1994, et remplacé par le HADEP, créé le 11 mai 1994. Le fait que le parti soit financé par l'État est simplement l'application de la législation financière électorale, mais ne signifie pas

²⁷⁸ Voir ANNEXE 8.

que les députés soient à l'abri de la répression. Pendant la campagne électorale municipale de 1994, des milliers de candidats DEP ou militants du parti sont assassinés dans d'obscures circonstances par des militants du Hezbollah, armés par les forces de l'ordre ou directement par les services JITEM (milices étatiques oeuvrant souvent en toute impunité). La violence politique est telle que le DEP décide d'annuler sa participation aux élections. Comme l'explique Martin Van Bruinessen :

« Le 27 mars 1994 ont eu lieu des élections municipales en Turquie. Dans les mois qui précèdent les élections, les attaques des bureaux du DEP et des attaques armées sur ses candidats se sont intensifiées. Plusieurs bureaux du DEP furent bombardés et des candidats assassinés. Le 18 février, une bombe explose dans le bureau central du parti à Ankara, faisant un mort et vingt blessés. A la fin du mois de février, le parti décide de se retirer des élections à cause de cette insécurité importante pour ses candidats et son électorat. Cela signifia, qu'encore une fois, la force électorale réelle du parti ne pu être testée » (Van Bruinessen, 2000 : 17).

Avec le retrait de la candidature du DEP, le parti islamiste, Refah Partisi (Parti de la prospérité), remporte le pouvoir dans de très nombreuses municipalités du Sud-Est et en devient la première force politique, comme le montre la carte ci-dessous.



Pour le Refah, on le voit bien, l'Est de la Turquie est un bastion. Cela n'est pas nouveau en soi : le parti islamiste en Turquie ayant fédéré, depuis sa formation dans les années 70, à la fois la nouvelle génération de nationalistes attirée par un certain islamisme kurde mais aussi les élites locales, propriétaires terriens et leaders religieux auparavant captés par le Parti démocrate. Parmi les nationalistes kurdes membres du

Refah, on trouve par exemple Ahmet Bilgin, maire de Diyarbakır de 1995 à 1999, qui fut un temps proche du PDK de Barzani (Doronsorro, 2000 : 19). À l'approche des élections de 1994, Recep Tayyip Erdoğan, qui s'apprête à diriger la mairie d'Istanbul, avait multiplié les discours en faveur d'une solution démocratique de la question kurde, définissant ainsi la nouvelle orientation du parti :

« Interroger, à voix haute, l'idéologie officielle, négationniste, basée sur l'assimilation, défendre la nécessité d'abroger toutes les lois interdisant la reconnaissance et le développement de la culture kurde, développer des politiques plus sensibles que celles de tous les autres (partis) sur les droits de l'homme, envoyer des missions d'enquêtes de haut niveau dans la région pour évaluer rapidement les événements, condamner autant la terreur du PKK que celle de l'État, s'opposer unanimement au racisme kurde et au racisme turc » (Recep Tayyip Erdoğan, cité par Bozarslan, 1997 :137).

Si le Refah adopte donc une position « ouverte » sur la question kurde, sa politique reste cependant principalement concentrée sur l'amélioration économique, sanitaire et sociale de l'Est : les politiques culturelles pro-kurdes ne sont pas au programme. Le discours du Refah se structure autour de l'idée de la communauté de mœurs qui unit les Turcs et les Kurdes autour de l'islam, ce qui est difficilement conciliable avec un discours fondé sur les différences culturelles entre l'Est et le reste... Rappelons aussi que ce parti entretient déjà des relations tumultueuses avec le Conseil national de sécurité en raison de sa distance avec la laïcité kémaliste, cela expliquant partiellement la timidité des politiques culturelles menées dans les municipalités remportées. Quoiqu'il en soit, l'hégémonie du Refah dans le Sud-Est turc est bel et bien remise en question lors des élections locales et générales de 1999 : les élections municipales se soldent par d'excellents scores du parti pro-kurde dans de très nombreuses municipalités de l'Est et le score du même parti aux élections législatives, plus mitigé, reste tout de même conséquent.

Contraintes structurelles et nouvelles stratégies

Globalement, on peut dire que les membres du parti légal pro-kurde cherchent à obtenir une représentation à deux niveaux distincts : au niveau national, via l'élection de députés au Parlement, et au niveau local, via l'élection de maires et de conseillers

municipaux. Son principal opposant dans la décennie 90 comme dans les années 2000 et le Rehaf / AKP. Penchons-nous rapidement sur les contraintes structurelles dans le jeu politique turc et sur l'effet des réformes de 2004 relatives à la décentralisation, sur le mouvement politique national kurde.

La caractéristique fondamentale du système électoral turc au niveau national est l'instauration en 1980 d'un barrage national fixé à 10 % au niveau national pour obtenir une représentation parlementaire : cela signifie que si le score du parti pro-kurde est en deçà de ce chiffre, il ne peut envoyer des députés au Parlement, quel que soit son score dans les différentes provinces de l'Est. Cela bien sûr ne concerne pas que le parti légal pro-kurde, mais s'applique à l'ensemble des partis politiques turcs et aboutit en 2002 à une crise de légitimité du système représentatif. Elise Massicard explique :

« Depuis les années 1980 et l'introduction du barrage national, on remarque une différence importante entre le nombre des partis se présentant aux élections, qui ne cesse de croître, et le nombre de ceux représentés au Parlement, qui reste stable. En 1987, 43 % des partis en course sont représentés ; en 1995, 41,6 % ; et en 1999, 25 % ; et en 2002, 12,5 %. Le barrage de 10 % pour obtenir une représentation parlementaire a également eu pour effet, depuis 1987, de priver de représentation une partie importante des suffrages exprimés. La plus grande proportion de suffrages non représentés avait été atteinte avec 19,4 % en 1987. En 1991, la coalition préélectorale entre le RP et le MHP a permis de réduire le taux de suffrages non représentés. Mais en 2002, quelque 45 % des suffrages exprimés ne sont pas représentés au Parlement, et près de 58 % des électeurs inscrits. Le Parlement est de ce fait le moins représentatif de la période multipartite, et sa légitimité est largement remise en cause, surtout dans le Sud-Est du pays » (Massicard, 2003 : 29).

Face à ce barrage des 10 %, le parti pro-kurde a deux possibilités. La première consiste à s'allier avec d'autres partis pour former une coalition permettant de dépasser le seuil rédhibitoire, et ainsi entrer au Parlement pour y former a posteriori un groupe parlementaire. La seconde consiste à présenter ses maires en « indépendant », permettant là aussi l'accès au Parlement à la condition d'obtenir 20 % des voix du département dans lequel ils se présentent (Massicard, 2003 : 31). Le parti légal pro-kurde alternera entre ces deux stratégies.

Au niveau local, l'accès au pouvoir municipal permet de mener des politiques in situ. Or, il est important de préciser ici que la levée de l'état d'urgence dans les provinces de l'Est (la dernière province retrouve un fonctionnement civil normal en 2002) accroît de manière conséquente les prérogatives des conseils municipaux face au pouvoir des préfetures qui décline progressivement. Le processus d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne a joué un rôle dans cette passation de l'autorité aux institutions civiles, tout comme il a encouragé les lois sur la décentralisation de 2004. Ces modifications dans l'administration territoriale sont cependant principalement le fruit de dynamiques internes, comme le rappelle Elise Massicard :

« Depuis les années 1980, différents gouvernements dominés par des partis libéraux ont tenté de réformer les pouvoirs locaux. Cette fois, des réformes ont pu voir le jour tout d'abord, parce que le mouvement islamique, avant d'accéder au pouvoir central, a construit son assise au niveau municipal. Les municipalités dominées par ce parti islamique ont constitué un vivier pour les futures élites politiques nationales de fait sensibilisées à la question des pouvoirs locaux. Celle-ci a acquis une importance spécifique pour les élus du Parti de la Justice et du Développement (AKP) en raison de leur positionnement dans le champ politique : considéré comme "paria" par certaines institutions de l'État, à commencer par l'armée, l'AKP a opté pour "moins d'État" et partant, pour la dévolution de plus de compétences au niveau local. Dès sa création, en 2001, ce parti avait d'ailleurs inscrit dans son programme une réforme des pouvoirs locaux. Enfin, depuis son arrivée au pouvoir, il dispose d'une confortable majorité parlementaire, suffisante pour faire passer des réformes de cette ampleur » (Massicard, 2013 : 1).

Il est donc important de ne pas surestimer le rôle du processus d'adhésion à l'Union européenne dans les modifications de l'administration territoriale de la Turquie. Il semble bien que les stratégies de l'AKP et du parti légal pro-kurde se rejoignent sur ce point : la conquête du pouvoir municipal devient un véritable terrain d'affrontement entre ces deux principales forces politiques du Sud-Est turc. Concentrons-nous sur l'évolution et le poids électoral du parti pro-kurde dans la décennie 2000.

Au scrutin d'avril 1999, le HADEP remporte 37 municipalités dans le Sud-Est turc, arrivant en tête dans 13 provinces du Sud-Est. Gilles Doronsoro explique :

« La carte électorale du HADEP fait apparaître des zones de force marquées, en particulier Diyarbakır, Hakkari, Siirt, Batman, Agri, Mardin, Mus, Sirnak et Van. À l'inverse, les résultats sont faibles dans les régions comme Gaziantep et Sanliurfa, où la présence de grands propriétaires terriens fait probablement obstacle à une pénétration du mouvement » (Dorronsoro, 2000 : 21).

La plus grande victoire du HADEP reste la ville de Diyarbakır, la plus grande ville du Kurdistan turc, qui devient l'épicentre des politiques culturelles menées par les municipalités pro-kurdes : à ce titre, je vais donc lui accorder une attention toute particulière. À Diyarbakır, le candidat HADEP Feridun Çelik remporte 62, 5 % des voix. Ahmet Bilgin, le maire islamiste sortant (Refah) recueille 24, 1 % des voix, le reste étant partagé entre les grands partis dominant au niveau national. Quelques mois plus tard, le HADEP arrive en tête des élections législatives (45.9 % des votes), loin devant le Refah (14.6 %). Voici les résultats des élections municipales et législatives pour la ville de Diyarbakır²⁷⁹ :

Candidate / Party for Metropolitan Mayor	Votes	Party for Parliament	Votes
Feifun Çelik / HADEP	62.5	HADEP	45.9
Ahmet Bilgin / FP	24.1	FP	14.6
Nedim Alhas / ANAP	3.5	DYP	11.2
Mustafa Yakut / DSP	2.4	ANAP	11.1
Baran İnceoğlu / DYP	2.4	DSP	4.9

Légende : *Pourcentage des votes aux élections municipales et législatives de 1999 à Diyarbakır.*
 Source : *Nihal Incioğlu, 2002 : 88. Computed from DIE (1999b; 1999d).*

Depuis lors et sans interruptions, la mairie de Diyarbakır est aux mains du parti légal pro-kurde. Or, le pouvoir des municipalités turques est renforcé par un ensemble de lois sur la décentralisation proposées par l'AKP et votées en 2004 qui ont considérablement élargi les prérogatives des maires et des conseils municipaux. L'accès des nationalistes kurdes aux postes clefs des municipalités leur a permis de mener tout un ensemble de politiques culturelles en faveur de la promotion de la

²⁷⁹ La différence entre le vote HADEP dans les élections municipales et législatives peut être expliquée selon Gilles Dorronsoro par le barrage des 10 % au niveau national requis pour pouvoir envoyer des députés à l'Assemblée (Dorronsoro, 2000 : 23).

culture kurde. Cette promotion culturelle a plusieurs facettes : affichages bilingues dans l'espace public, changements de noms de rues, aménagement général du mobilier urbain, organisations de festivals des « Arts et de la Culture », publications sur l'histoire de la ville à partir d'une historiographie nationaliste. Avant d'aborder la place de Newroz dans ce dispositif culturel, explorons rapidement différentes facettes de ces politiques culturelles.

Le conseil municipal a autorité sur l'aménagement de l'espace urbain. Ainsi, depuis que la mairie de Diyarbakır est entre les mains des nationalistes, une double politique de « dé-turquification » et « re-kurdification » de l'espace public a pris place (Güvenç, 2011 : 38). La mairie de Diyarbakır a par exemple financé l'aménagement d'un parc baptisé « Medya Park », référence directe au peuple désigné comme « ancêtre des Kurdes ». Muna Güvenç explique :

« Construit par la municipalité de Kayapınar, il (Medya Park) a immédiatement provoqué un conflit entre la municipalité et le préfet nommé par l'État à cause de la forme de sa piscine décorative, conçue pour ressembler à une carte imaginaire du Kurdistan [voir la photo de Güvenç ci après]. En fait, pendant sa construction, la préfecture de Diyarbakır a interdit l'ouverture du parc et a ouvert une action en justice contre la municipalité de Kayapınar pour la promotion d'idées séparatistes. Une fois que les différents procès aient été réglés et que la forme de la piscine ait été déformée, le parc fut finalement ouvert le 5 juin 2007, en présence de nombreux membres pro-kurdes du parlement, d'officiels du parti et des représentants de la société civile. Encore une fois, les discours d'ouverture étaient fortement politisés et insistait sur l'idée de l'identité kurde et la liberté. De plus, bien que la forme de la piscine ait été déformée, les résidents de Diyarbakır continuent à y voir la forme de la carte du Kurdistan, une indication de la continuité de son symbolisme » (Güvenç, 2011 : 35).



Légende : *Piscine décorative du « Medya Parc ».*
Source : *Güvenç, 2011 : 35 © Muna Güvenç.*

D'autres références aux Mèdes transparaissent dans les politiques culturelles. En 2011, la municipalité participe au financement d'un grand parc d'attraction nommé « Medland » dont voici une photo.



Légende : *Parc d'attraction « Medland » à Diyarbakır. © Emin Eşin*

Un troisième exemple pourrait être celui du grand centre commercial, construit avec le soutien de la mairie mais aussi avec des investissements privés, et nommé « Ninova Park ». Voici quelques photos de ce « mall » ultra-moderne :



Légende : *centre commercial Ninova Park à Diyarbakır.*

Le nom choisi pour le centre commercial « Ninova » est aussi ancré dans l'historiographie du mouvement national kurde. Ninova, soit Ninive, est une référence directe à une bataille décisive pour l'Empire Mède, celle de la prise de Ninive alors sous domination assyrienne en -612 av JC, date citée comme la victoire du forgeron Kawa sur le dragon despote assyrien Dehak...

Concentrons-nous maintenant sur le mobilier urbain. Il existe plusieurs lieux à Diyarbakir qui ont une importance particulière dans l'historiographie du mouvement national. La place centrale de Dağkapı qui jouxte les murailles romaines de la ville est un de ces lieux emblématiques du mouvement national kurde : son importance dans l'historiographie du mouvement national tient au fait que c'est là que furent exécutés cheikh Saïd et ses compagnons après le soulèvement armé. C'est ainsi que la municipalité décide de rebaptiser la place « Place de cheikh Saïd ». Cette décision s'est accompagnée d'un réaménagement urbain conséquent : la statue d'Atatürk qui y trônait

depuis des décennies a été arrachée de son socle, comme le montre la photographie ci-dessous.



Légende : *déplacement de la statue d'Atatürk sur la place centrale de Dağkapı à Diyarbakır.* © Pasurun Sesi.

Une vidéo de l'événement montre que l'action s'est déroulée dans un calme relatif et qu'elle n'a pas donné lieu à des rassemblements particuliers. Quelques personnes prennent des photos, mais il ne semble pas y avoir eu de volonté de la part de la municipalité de transformer ce geste hautement symbolique en rassemblement politique. La nouvelle toutefois n'est pas passée inaperçue dans les médias turcs, et certains politiciens et journalistes ont crié au scandale : mais l'aménagement du mobilier urbain est une prérogative de la municipalité et il n'y a donc pas de recours possible aux décisions du conseil municipal en la matière. Une mosquée est actuellement en cours de construction qui portera également le nom de cheikh Saïd, comme le montre le panneau ci-dessous :



Légende : *affichage public annonçant la création de la mosquée cheikh Saïd.*

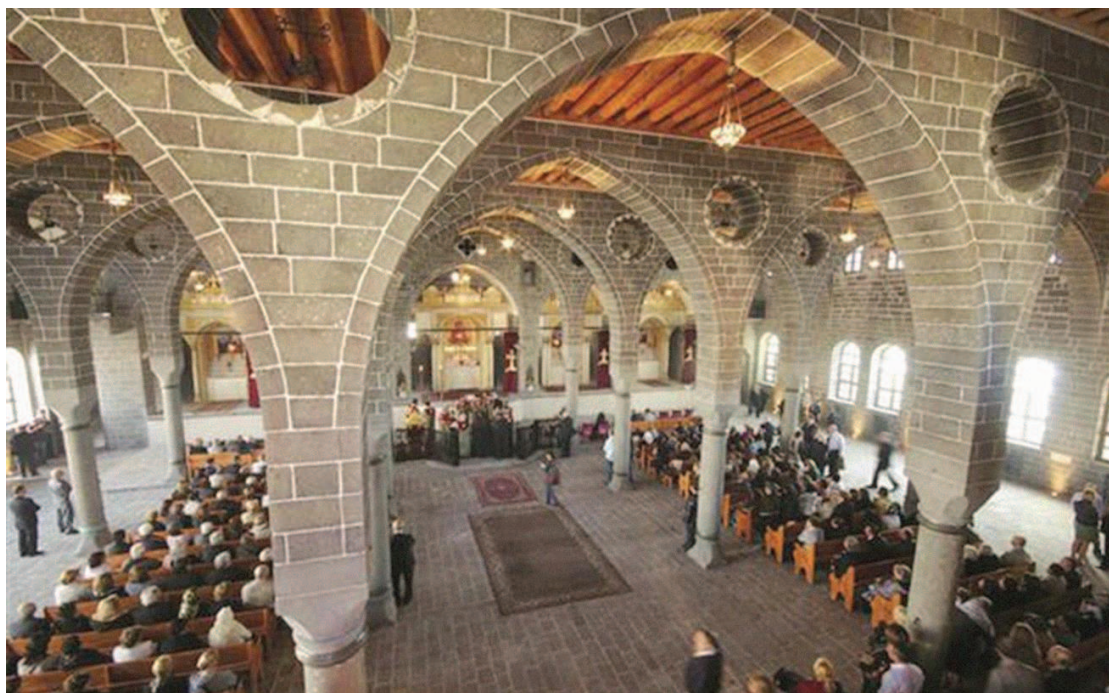
Certains noms de rue ont également été changés et la municipalité a fait la part belle à des intellectuels arméniens, vivants ou défunts, ce dans une démarche de multiculturalisme clairement affiché²⁸⁰. Dans le cadre de ce multiculturalisme, la municipalité de Diyarbakır a financé aux côtés d'autres bailleurs de fonds la restauration d'une vieille église arménienne (très réussie par ailleurs) « Surp Giragos » dont voici quelques photos. Le toit de l'édifice a été entièrement remplacé et les pierres de basaltes utilisées pour la construction ont été nettoyées ou remplacées par de nouvelles roches volcaniques, les mêmes utilisées pour la construction et la restauration de la muraille romaine de Diyarbakır. Les restaurations en pierre

²⁸⁰ Ce multiculturalisme est clairement affiché dans les supports de communication du parti HDP. Voir Annexe 9.

basaltique sont très largement incitées par la mairie, celle-ci faisant partie du « patrimoine culturel local » de la ville.



Légende : *Affichage public de la municipalité de Diyarbakir. © İlke Haber Ajansı Basın Yayın A.Ş.*



Légende : *L'intérieur de l'Eglise Surp Giragos. © Vercihan Ziflioglu, Hürriyet Gazetecilik ve Matbaacılık A.Ş.*

La municipalité a financé la restauration à hauteur d'un tiers du budget total, le reste ayant été pris en charge par des fonds émanant de la diaspora arménienne et la Turquie a participé à hauteur d'une dizaine de milliers d'euros²⁸¹. La coordination de la restauration de l'église était assurée par la Fondation arménienne d'Istanbul. Pour la municipalité, l'investissement d'une somme conséquente dans la restauration de cette église présente des risques : au regard de la situation sanitaire alarmante de certains immigrés, elle prend le risque d'être accusée de ne pas s'occuper « des siens » en priorité. Mais, en contrepartie, la restauration de l'église permet son intégration dans le circuit touristique de la ville ce qui peut stimuler l'économie locale. Aussi, cette restauration prend place au moment où le débat sur la non-reconnaissance de la Turquie du génocide arménien fait rage : la municipalité de Diyarbakır a reconnu la participation des Kurdes dans le génocide arménien et a offert des excuses publiques à la communauté arménienne de Turquie... ce qui est très loin d'être le cas des autorités turques. Dans ce contexte, les élus pro-kurdes font en quelque sorte un pied de nez aux autorités turques : aux politiques nationalistes et négationnistes de la Turquie, les Kurdes opposent un multiculturalisme respectueux de la diversité ethnique. Lorsque le projet de restauration est lancé, Osman Baydemir déclare :

« Notre ville doit devenir un exemple de multiculturalisme, je veux réentendre le son des cloches à côté de celui des minarets ».

Restons dans le domaine religieux. Le parti kurde a de plus en plus recours au registre religieux islamique : n'oublions pas que l'AKP est le concurrent politique direct du parti politique pro-kurde. Depuis peu, le parti pro-kurde organise des prières collectives en langue kurde dans l'espace public appelées « des prières civiques »...sur la place de cheikh Saïd. Prêcher en langue kurde est devenu ces dernières années le volet central de la nouvelle politique religieuse du parti légal pro-kurde. Un autre volet de cette politique religieuse est l'organisation, depuis 2014, des célébrations publiques de l'anniversaire de la naissance du prophète Mahomet à Diyarbakır, mais dans des villes plus petites. Les célébrations étaient alors organisées par l'AKP ou par le parti Huda Par, façade politique du Hizbollah kurde et désormais troisième force politique à

²⁸¹ Le projet a reçu une distinction accordée par l'Union européenne. Voir à ce sujet l'article sur le site internet du Armenian weekly : <http://armenianweekly.com/2015/04/16/europa-nostra/>

Diyarbakır. Cette année des milliers de personnes ont assisté aux festivités organisées en grande pompe en l'honneur du prophète, festivités qui ont eu lieu sur la grande place normalement destinée à accueillir les célébrations... de Newroz. Notons cependant que se sont tenues plusieurs célébrations : celles organisées par le BDP et celles organisées par le Huda Par. Voici quelques photos de ces événements :



Légende : *La scène de Newroz, décorée pour la célébration de l'anniversaire du prophète organisée par le BDP. Source : Aktif Haber.*

La scène est la même que celle utilisée pour Newroz, l'habillage des structures étant modifié pour l'occasion. Notons la présence dominante du vert (couleur de l'islam) mais aussi des autres couleurs « nationales kudes ». Lorsqu' Ahmet Türk, un des seniors du BDP et maire de la ville de Mardin a pris la parole, il a insisté sur le fait que la lutte des Kurdes était « un acte religieux ». Il a ainsi déclaré :

« La lutte pour la libération est un acte religieux. La lutte pour la libération est une voie du Saint Coran. Le Coran nous l'a ordonné

ainsi. Il nous dit qu'il faut avoir la foi et défendre la justice et condamner l'injustice²⁸² ».

La célébration s'est clôturée par une lecture en turc et en kurde de versets du Coran. Quelques jours plus tard, c'est au tour du parti Huda-Par d'investir le même lieu pour organiser sa propre célébration de l'anniversaire du Prophète, dont les effectifs ici sont beaucoup plus importants.



Source : *Anadolu Ajensi*.

S'il apparaît assez clairement dans cet exemple que le parti légal pro-kurde joue dans la cour de l'AKP et du mouvement islamiste en général, l'inverse est également vrai. C'est ainsi que l'AKP se met à développer des politiques culturelles pro-kurdes, piochant ici et là dans le répertoire symbolique du nationalisme kurde. L'inauguration du nouvel aéroport de la ville de Yuksekokova, située dans la province de Hakkari, est à ce titre un très bon exemple : l'aéroport a été baptisé du nom du fondateur d'une des premières dynasties kurdes au XII^e siècle. Cette décision a été prise par les élus AKP dans une volonté claire de s'afficher comme étant pro-kurdes. L'inauguration de

²⁸² Özgürlük mücadelesi sünnettir. Özgürlük mücadelesi Kur'an-ı Kerim'in yolundadır. Kur'an, bize bunu emretmiştir. Adalet ve haksızlığa karşı inanç sahipleri durmalıdır diyor

cet aéroport par Recep Tayyip Erdoğan s'est transformée en meeting politique électoral, la présidentielle et les législatives approchant à grands pas (juin 2015).

Il est donc intéressant de voir à travers ces différents exemples les ressources dont disposent les élus nationalistes pour mener des politiques culturelles, que celles-ci concernent l'aménagement du mobilier urbain, la mise en place de politiques multiculturalistes ou l'organisation de célébrations religieuses. Penchons-nous maintenant sur la mise en avant de la « culture kurde ».

La municipalité de Diyarbakır organise le « Festival des Arts et Culture de Diyarbakır » tous les ans depuis son accession au pouvoir municipal. Cet événement particulier rassemble une foule de groupes de folklore, de poètes et d'écrivains derrière le slogan « l'Art malgré tout ». Il constitue un lieu de promotion de la culture kurde effectuée selon des catégories occidentales (musique, danses, vêtements etc.) et rappelle les « spectacles » organisés par la nouvelle élite politique en Océanie au lendemain de l'indépendance. Alain Babadzan explique :

« Au travers de la mise en scène des néo-traditions, des symboles identitaires (anciens et décontextualisés, ou nouveaux et inventés), au travers des festivals de folklore et de la muséographie, des objets « d'art populaire », il s'agit de faire voir et de faire croire. Faire voir les traditions, exhiber l'identité collective. Faire croire à l'existence de la nation, à la pérennité, à sa dignité en tant que (haute) culture (conforme à la définition occidentale et bourgeoise du genre). Donner à voir l'unité du peuple, par-delà ses divisions ethniques, religieuses, linguistiques et sociales, et faire croire à la légitimité des élites nationales à exercer le pouvoir d'État au nom de la nation, d'une nation représentée comme totalité harmonieuse, où la discorde et les conflits sociaux ne pourraient être allumés que par des mains étrangères. Et où les seules différences réellement reconnues, une fois réifiées en différences folkloriques régionales, seraient réduites à de simples variations sur le thème commun de la culture nationale » (Babadzan, 2009 : 163).

Le Festival des Arts et Culture de Diyarbakır est le lieu de la mise en scène d'une culture réifiée, censée représenter la diversité culturelle du Kurdistan turc. Il est important de noter ici aussi que d'autres cultures folklorisées sont mises en avant : la communauté arménienne, par exemple, a droit de cité et de présenter ses groupes.

Nous voyons bien à travers ces différents exemples que les nationalistes tirent de nombreux avantages de leur participation au jeu politique local. Arrêtons-nous un instant sur la question épineuse de la relation du parti légal avec le PKK.

3. Vitrine politique ou concurrence masquée : repenser les relations entre le parti légal pro-kurde et le PKK

Comme souvent dans un contexte de conflits ethniques violents, lorsqu'un parti légalement constitué partage certaines revendications avec le groupe menant le conflit armé, le parti légal est perçu comme une « vitrine » du groupe armé. Cette lecture peut être pertinente dans certains cas mais l'analyse des relations entre le parti légal pro-kurde et le PKK fait apparaître une réalité plus rugueuse. Cela ne signifie pas que le parti légal soit totalement indépendant du PKK, qu'il prenne des positions claires et tranchées par rapport à la politique menée par celui-ci car c'est, ici aussi, loin d'être le cas. C'est un fait : les deux organisations sont les acteurs principaux du mouvement national kurde de Turquie, mais il est important de constater qu'elles appartiennent également à des champs politiques distincts et à structuration différente. Dire que le parti légal pro-kurde est une vitrine du PKK gomme l'hétérogénéité des points de vue au sein du parti légal comme au sein du PKK, dont la structuration et les stratégies évoluent constamment. Aussi, cette qualification empêche de considérer un angle d'analyse qui me semble tout à fait pertinent : celui de l'hypothèse de la possible concurrence entre ces deux factions.

Considérons tout d'abord l'hypothèse de la complémentarité. Décrire le parti légal pro-kurde comme « une vitrine » du PKK implique automatiquement un cadrage des relations entre les deux organisations en termes de complémentarité : le parti légal pro-kurde mènerait une lutte dans l'arène politique alors que le PKK mènerait une lutte violente à la périphérie, mais les deux sont complémentaires car ils défendent un même projet politique. Comme l'explique Nicole Watts :

« Although the parties did not position themselves as competitors to the PKK and maintained close links to the group, their participation in politics nonetheless provided new depth to the Kurdish movement's organizational leadership » (Watts, *ibid.* : 164).

Il est évident que les deux organisations se nourrissent l'une l'autre : le PKK bénéficie bien sûr de l'activisme du parti légal dans le sens où celui-ci permet de poursuivre certaines de ses revendications dans l'arène légale. La professionnalisation et la popularité croissante du parti légal permet d'aller contre le cadrage de la question kurde comme un problème « terroriste », étiquette dont souffre grandement le PKK, en particulier depuis qu'il figure sur la liste des organisations terroristes par les États-Unis et l'Union européenne (2002). Ainsi, les victoires du parti pro-kurde aux élections municipales de 1999 et de 2004 vont en quelques sortes confirmer la force du mouvement national kurde après la capture d'Abdullah Öcalan. Comme l'explique Aliza Marcus :

« HADEP's control of so many municipalities in the Kurdish region was one reason why the PKK was able to retain its dominance and much of its popularity, despite Öcalan's political capitulation and the subsequent disarray within PKK ranks (...) Their stance reinforced the image of the PKK as a still-viable and relevant organization and, in turn, this helped keep it as such. In March 2004 elections, the Kurdish party (running under the name DEHAP [Democratic People's Party], after Turkey's Constitutional Court closed down HADEP in 2003 for links to the PKK) lost a few big mayoral seats and dropped about two percentage points in Diyarbakır. Privately, some party officials blamed the losses on DEHAP's convoluted positions on Kurdish rights, mirroring Öcalan's own positions. But the party's ability to retain a hold over many municipalities in the southeast — and over the unofficial regional capital Diyarbakır — was what counted » (Marcus, 2007 : 292).

De son côté, le parti légal pro-kurde ne peut ignorer le soutien des populations du Sud-Est au PKK : le parti est ainsi conscient que la très grande majorité de son électorat est acquis au PKK. Lors des rassemblements comme Newroz, mais aussi lors des nombreux rallyes politiques et dans les documents de communication du parti, le parti légal pro-kurde ne rejette pas le PKK, bien au contraire : sa lutte est décrite comme la conséquence mécanique (et donc légitime) des années d'oppression de la population kurde en Turquie. Les membres du parti pro-kurde demandent constamment l'amélioration des conditions de détention d'Abdullah Öcalan et insistent sur la nécessaire amnistie des guérilléros dans le cadre d'une solution pacifique à la question kurde. Aliza Marcus explique :

« The mayors were not directly linked to the PKK – although Turkish officials claimed otherwise – but they had to be responsive to their constituents. This meant not only dealing with the day-to-day problems of running their municipalities, but also taking on issues of broader relevance to the majority of their voters: the mayors criticized Öcalan’s imprisonment; they did not contradict Öcalan’s new political positions; and they echoed calls for a full amnesty for the armed rebels in the mountains of northern Iraq » (*ibid.*).

Il faut aussi noter que la répression de l’État envers le parti légal et ses membres se base sur des accusations de collusion entre le parti légal pro-kurde et le PKK. Ainsi, la cour constitutionnelle dissout le parti pro-kurde à plusieurs reprises dans les années 90 et 2000 en usant de cet argument, ce qui lui permet in fine d’éluder les questions de fond qu’il soulève. Députés ou militants du parti sont constamment l’objet de poursuites judiciaires pour « séparatisme », « apologie du terrorisme », lorsqu’ils ne sont pas directement accusés d’être « membres d’une organisation terroriste ». Cette violence de l’État à l’égard du parti légal, comme la violence du PKK, a selon Nicole Watts des conséquences directes sur la capacité du parti à se distancier du PKK. Elle écrit :

« The politics of polarization and violence promoted by both state authorities and the PKK made it very difficult for the (legal pro-kurdish) parties to distance themselves from the PKK and establish an alternative base of authority » (Watts, *ibid.* : 121).

Il est important de noter que les pourparlers avec Abdullah Öcalan dans le cadre du cessez-le-feu, le « processus d’Imrali », passent par les membres du parti légal. Les délégations qui se rendent sur l’île pour discuter avec le leader Öcalan font ensuite des déclarations publiques rendant compte des propos tenus par le leader ou font passer à la presse des documents rédigés par le leader emprisonné : cette situation qui favorise l’amalgame entre le parti légal et le PKK devient de plus en plus inconfortable pour le parti légal pro-kurde. En effet, le HDP qui est en pleine campagne présidentielle et législative doit se distancier du PKK dans le but de conquérir un nouvel électorat de gauche qui n’est pas proche du mouvement national kurde : les députés ne s’y présentent pas en indépendants et le parti HDP doit donc dépasser la barre des 10 % au niveau national s’il veut s’assurer une représentation parlementaire...

Après avoir abordé la question de la complémentarité et celle de l'interdépendance du PKK et du parti légal pro-kurde, il me semble important de considérer les pierres d'achoppement et l'hypothèse générale de la concurrence entre ces deux organisations. Certains membres du parti légal sont explicitement pro-PKK et désirent un rapprochement des deux organisations, quitte à présenter le parti comme simple porte-parole de l'organisation armée. D'autres membres cherchent à se distancier du PKK, même s'il est cependant très rare que des élus pro-kurdes tiennent un discours clairement anti-PKK. Le facteur générationnel explique parfois ces positionnements différents : les activistes ayant appartenu à la gauche turque et ayant suivi l'évolution historique du mouvement kurde sont parfois plus critiques à l'égard du PKK que les jeunes générations ayant été politisées dans les années 80 et 90, dans un contexte d'hégémonie du PKK. La question de la distance à entretenir avec le PKK est par ailleurs responsable d'une partie des défections des membres du parti. En somme, nous sommes en présence de positionnements différents des élus, résultats de biographies personnelles et de convictions politiques.

Nous venons de voir les avantages que représentent pour le PKK l'apparition du parti légal pro-kurde dans le champ politique. Cependant il est également important de se rappeler que, dans une certaine mesure, le parti pro-kurde constitue une menace pour l'hégémonie du PKK : nous l'avons signalé plus tôt, Öcalan et le comité central du parti avaient appelé les députés HEP à démissionner au lendemain des violences de Newroz 1992, ce qui montre bien le pouvoir que désire exercer Öcalan sur cette formation politique. Les dissensions entre les deux organisations ont notamment été observables dans le choix des candidats à présenter aux élections : au cours des années 90 et 2000, le PKK a plusieurs fois tenté d'imposer un candidat, tant dans les élections législatives que locales, mais à plusieurs reprises le parti légal est passé outre les manœuvres du PKK pour décider seul du candidat retenu. C'est ainsi qu'Osman Baydemir est présenté par le parti en 2004 alors que le PKK soutenait la candidature du maire sortant. Le parti légal passera en force.

Il est également important de considérer que les deux organisations évoluent dans des champs politiques différents et aux structurations hétérogènes. Ainsi, il me semble bien que le parti légal pro-kurde, parce qu'il est inséré dans un champ politique qui n'est pas directement contrôlé par le PKK, soit probablement l'organe du mouvement national qui dispose de la plus grande marge de manœuvre vis à vis de

celui-ci. Le fait que les membres du parti soient insérés dans le jeu politique turc, qu'ils établissent des coalitions et participent à des débats parlementaires, les autonomisent dans le sens où ils se socialisent avec le reste du monde politique turc, même si ces relations sont souvent conflictuelles. Les contacts noués avec le Parlement européen par exemple, les conférences et les invitations lancées par le parti lors des grands événements comme le Newroz ont créé une zone d'action exclusivement réservée aux membres du parti légal, zone d'action de laquelle le PKK reste exclu. De la même manière, la cohabitation dans les conseils municipaux du parti légal pro-kurde et de ses opposants politiques crée une expérience de la négociation qu'il est probablement impossible de retrouver dans les assemblées parallèles mises en place par le PKK dans le cadre de la nouvelle politique d'Öcalan liée au « confédéralisme démocratique », ces assemblées ne rassemblant principalement que des individus acquis au mouvement national. Aussi, l'accès à des postes influents dans le parti légal pro-kurde et dans la guérilla ne repose pas du tout sur les mêmes critères : on observe dans le parti légal un renouvellement des élites qui me semble bien plus important que dans la hiérarchie militaire du PKK. La grande partie des élus du parti légal avait fait carrière dans des associations de la société civile avant d'intégrer le parti. À titre d'exemple, l'IHD (Institut des droits de l'Homme) a fourni successivement Osman Baydemir et Selehattin Demirtaş, respectivement ancien maire de Diyarbakır et président du parti légal actuel HDP (2015). Ainsi, leur formation intellectuelle et leur expérience pratique leur confèrent une grande expérience relationnelle et institutionnelle, ce qui est moins le cas dans la hiérarchie du PKK qui reste, malgré des ouvertures, une organisation marquée par des années de stalinisme et de dictature du bureau central. On comprend bien que la décision d'abandonner l'ancien mode de gouvernance au profit d'un nouveau, l'injonction de passer du stalinisme à la « démocratie radicale », n'est pas tâche aisée, en particulier lorsque l'on prend en compte la formation d'habitus militant (Doronsoro et Grojean, 2004).

En somme, il est important de constater que l'intégration dans le jeu politique des nationalistes pro-kurdes a conduit à la professionnalisation de tout un ensemble d'individus jouissant d'une place dans les médias turcs et kurdes et devenus populaires auprès des habitants du Sud-Est. Or Abdullah Öcalan et le PKK « rappellent souvent à l'ordre » des représentants politiques qui se seraient trop autonomisés : c'est ainsi qu'en 2010, Öcalan reproche vivement à Osman Baydemir, alors maire de Diyarbakır, d'avoir déclaré que « la lutte armée était finie en Turquie », lui rappelant qu'il n'avait

pas autorité pour une telle déclaration²⁸³. Aussi, Leyla Zana a été critiquée à de nombreuses reprises à sa sortie de prison par Abdullah Öcalan et par les « seniors du PKK » pour avoir entrepris des actions unilatérales. Prendre en compte les antagonismes et les conflits existant entre le parti armé et le parti légal permet ainsi de repenser la pertinence de cette appellation de « vitrine du PKK », appellation qui, in fine, semble servir à la fois l'État turc qui réprime les élus au lieu de les écouter, mais aussi le PKK qui se sert de cette image pour réaffirmer son autorité sur le mouvement politique.

L'hypothèse de la concurrence permet aussi de regarder l'effervescence organisationnelle du PKK sous un autre œil. Il n'est pas inintéressant de noter que la volonté du PKK « d'organiser la société civile » émerge précisément au moment même où le parti légal pro-kurde acquiert une représentation politique importante. En ce sens, il me semble bien que l'effervescence organisationnelle du PKK dans les années 2000 puisse être lue comme une volonté de récupérer le monopole de dire le monde social et ses divisions (Bourdieu), une manœuvre du PKK pour rappeler sa position dominante à l'ensemble des acteurs du champ politique. Tout ceci prend place dans le contexte bien particulier de l'arrestation du leader et de son confinement dans la prison d'Imrali. Dans la même veine, certains affirment que les décisions tactiques du PKK dépendent plus de logiques de préservation de son autorité que d'objectifs politiques à long terme. C'est l'avis de Güneş Murat Tezcür qui explique la reprise de la lutte armée en 2004 par une perte de pouvoir du mouvement face à l'AKP. Il explique :

« While authoritarian practices persisted, legal and political opportunities for non-violent Kurdish mobilization were unprecedented. Yet, Öcalan and the PKK decided to renew armed struggle on June 1, 2004. The reescalation of violence inevitably derailed the reform process and contributed to a deterioration of the human rights situation. In this context, the PKK's decision to return to arms becomes understandable only when one analyzes how the PKK's control over its Kurdish constituency was threatened by the rising appeal of the AKP. It was not a coincidence that the PKK remobilized its armed forces few months after the March 2004 local elections when the AKP won in many Kurdish provinces. The PKK intensified its attacks after the July 2007 parliamentary elections when the AKP increased its share of the Kurdish vote at the expense

²⁸³ Notons que les hommes se connaissent : Osman Baydemir était l'un des avocats d'Öcalan après son arrestation en 1999. J'ai aussi noté qu'Öcalan et le PKK soutenaient un autre candidat que Baydemir à la mairie de Diyarbakır.

of the DTP. The PKK tactically moderated its behavior and announced ceasefires only after the 2009 local elections when the DTP made significant gains. Hence, partial democratization had the unintended consequence of radicalizing the Kurdish nationalist movement when it threatened the movement's control over its constituency » (Tezcür, 2009 : 9).

Selon Güneş Murat Tezcür, il est donc inutile d'essayer de comprendre la reprise des violences entre le PKK et l'armée turque par un rétrécissement significatif des opportunités d'intégration dans le jeu politique turc, une explication courante dans l'analyse des conflits. Pour lui, les cycles de violence du PKK suivent plutôt les résultats obtenus par la principale force politique concurrente, l'AKP. Il semble donc pertinent d'émettre l'hypothèse que certaines des décisions du PKK sur le plan purement militaire (reprise des combats, cessez-le-feu) ou politique (son agitation organisationnelle) correspondent à la volonté de ne pas perdre pignon sur rue au Kurdistan.

Finalement tout cela nous incite à poser une question centrale : Qui dirige réellement le PKK ? Comment est-il possible de continuer à diriger un mouvement militaire contre l'armée régulière d'un État lorsqu'on est incarcéré dans une cellule de quelques mètres carrés, sur une île de 25 km² étroitement surveillée et elle-même située à des milliers de kilomètres de la zone de combat ? Quels sont les intérêts pour les autorités civiles et militaires turques de laisser le leader emprisonné communiquer ses directions à l'ensemble du mouvement armé ? Quels sont les intérêts de ces mêmes autorités à placer les leaders du parti pro-kurde en position de collusion, en les incitant à être les négociateurs du processus de paix ? Quitte ensuite à les accuser de suivre les ordres d'Öcalan... La question de la légitimité d'un leader emprisonné resurgit périodiquement dans le mouvement, et la fragilité de cette situation est mise à nu à chaque fois que des analyses médicales réalisées à partir de cheveux du leader subtilisés par ses visiteurs révèlent une possible intoxication chimique d'Öcalan par les autorités carcérales... Aussi, on sait qu'il existe des divisions au sein du PKK, dont par exemple le « groupe de Dersim » qui mène des actions contre les militaires turcs sans la moindre coordination avec la direction centrale. On sait aussi qu'il existe au sein du PKK, cela m'a été confirmé par un cadre du parti, comme au sein de toute organisation, des luttes de pouvoir : les plus « Öcalanistes » du mouvement sont

souvent aussi les plus opportunistes. Finalement, cette question rappelle la complexité du champ politique kurde et la délicate situation du parti légal face à tous ses interlocuteurs.

On commence à voir aussi comment la célébration annuelle de la fête de Newroz apporte une bouffée d'air frais : rappelant la « solidarité » de tous les acteurs du mouvement national, la fête renouvelle la légitimité de chaque acteur du mouvement national kurde à « représenter » le peuple kurde, au-delà des luttes intestines et des phénomènes de concurrence. C'est ainsi que chaque composante politique du mouvement national ressort fortifier des célébrations de Newroz : les participants brandissent à la fois les drapeaux du parti pro-kurde légal, mais aussi les drapeaux du PKK et les portraits du leader Abdullah Öcalan. Voici quelques images de la célébration où l'on peut voir cette allégeance multiple.



Légende : plan serré sur la foule lors de la célébration de Diyarbakir en mars 2015. On aperçoit le drapeau du PKK, les drapeaux des couleurs kurdes, les drapeaux triangulaires jaunes et vert des JPG, forces kurdes syriennes liées au PKK, des drapeaux d'Öcalan, et au loin un drapeau violet du HDP. Au premier plan on observe le drapeau du Kurdistan adopté par le Gouvernement régional du Kurdistan Irakien de Barzani. Le PKK et le mouvement national en général n'ont pas l'habitude de recourir à ce drapeau, à cause des relations tendues entre le mouvement national kurde de Turquie et le mouvement national kurde d'Irak. Ce drapeau a été repris en Turquie par d'autres factions nationalistes proches de Barzani, comme le PDKT mais aussi par d'autres partis pro-Barzani qui émergent actuellement au Kurdistan turc. C'est aussi le drapeau utilisé par la faction islamiste kurde HUDA-PAR citée précédemment (qui organise elle,

un « défilé de Newroz ». Je n'ai pas assisté à cette célébration, je ne suis donc pas en mesure de dire qui agite ce drapeau et pourquoi.



Légende : les députés BDP Pervin Bulut et Sureyya Onder lisent le message d'Öcalan rédigé depuis sa prison, respectivement en kurde et en turc. Sur le pupitre, le drapeau d'Abdullah Öcalan. Diyarbakır, Newroz 2013. © Radikal.com .



Légende : célébration de Newroz dans la ville d'Ankara. On note ici de nombreux drapeaux du HDP. © Turk net.



Légende : *On note ici les drapeaux du HDP, mais aussi les drapeaux de la principale confédération syndicale turque et du parti communiste. Célébration du Newroz à Izmir, mars 2015. © Demokrat Haber.*



Légende : *célébration pluvieuse de Newroz 2015 à Dersim. On note ici le portrait de Mazlum Doğan, le poster officiel de Newroz 2015, les drapeaux du DTP mais aussi de la confédération syndicale. © Dersim Haber.*

Cette rapide analyse iconographique permet de montrer que le public des célébrations brandit des drapeaux différents mais que les différentes composantes du mouvement national y sont représentées. Les membres du parti légal pro-kurde sont les porte-paroles directs d'Öcalan au cours de la célébration : ils lisent le message du leader emprisonné et formulent au micro des revendications concernant sa libération, consolidant et réaffirmant ici l'union entre les différentes branches du mouvement national.

B. De l'intifada au spectacle culturel

Les années 2000 sont témoins d'une transformation importante dans les représentations, croyances et pratiques relatives à la fête de Newroz. Dans les années 90, les célébrations sont des rassemblements sporadiques dans l'espace public qui se transforment en émeutes urbaines et en affrontement généralisé avec les forces de l'ordre. Dans les années 2000, la fête est devenue progressivement le lieu d'une mise en avant du folklore et de traits culturels définis comme kurdes. Cette section propose de revenir sur ce processus.

1. Newroz devient symbole de « la paix et de la fraternité » : une production discursive conjointe des autorités turques et du mouvement national kurde

Les mutations dans l'idéologie et les stratégies du PKK provoquent, dans les années 2000, une nouvelle transformation des représentations et croyances associées à la fête de Newroz. En effet, dans la période qui suit la déclaration du cessez-le-feu, on observe une restructuration du discours sur la fête de Newroz autour de l'idée de paix et de fraternité. Delal Aydin explique :

« The council of the presidency of the PKK declared in 2000 that Newroz was the common festival of Kurdish people of the Middle East, and it demanded the transformation of the new Newroz into a festival that is to be realized through a feeling of, enthusiasm for the free democratic union of people, on the basis of peace and fraternity » (Aydin, 2013 : 81).

Cette nouvelle signification est diffusée à grande échelle dans les médias pro-kurdes. Le journal *Serxwebun*, tribune directe du PKK, insiste sur cette nouvelle signification en décrivant le processus comme « la nouvelle stratégie de Newroz ». Par ailleurs, nous avons signalé plus tôt que dans la construction symbolique de la fête de Newroz, l'idée de renouveau et de renouvellement était centrale : les nombreuses immolations des années 90 avaient renforcé cette représentation en associant le feu, la purification et le renouveau. Cette représentation facilite grandement l'élasticité sémantique des représentations qui entourent la fête. La « nouvelle stratégie de Newroz » est ainsi définie comme une nouvelle « naissance ». Dans le journal *Serxwebun* on peut lire :

« La phrase du Président Öcalan l'a affirmé : le Newroz 2000 est une naissance. Le Newroz est devenu libre et pacifique. Ensuite, comme les grandes philosophies, les religions et les prophètes qui sont sortis de cette terre, le Président Apo a donné une date digne à cette terre pour symboliser la lutte pour la démocratie et les libertés. Les Newroz sont devenus puissants et enthousiastes, ils ont renforcé la structure nationale du peuple kurde. Aujourd'hui, notre peuple invincible, nous parlons de notre force nationale, la résistance et la résurrection de la fête de Newroz a émergé de cela, la consolidation de l'unité d'un nouveau kurde lui est due » (*Serxwebun* mars 2000).

Ce changement de représentation de la fête est perçu comme un « stade » logique : Newroz a rempli sa fonction de cohésion et de consolidation de la lutte, la fête est maintenant appelée à changer. L'année suivante, en 2001, le message est le même : Newroz signifie la paix et la fraternité. Voici ce que déclare Öcalan :

« La paix sacrée a été affirmée et c'est comme une nouvelle naissance. Une troisième naissance, une nouvelle invention de soi-même. Je travaille pour que cette nouvelle naissance soit saine. La première naissance c'est l'accouchement de la mère ; la deuxième naissance c'est la guerre et la troisième naissance c'est la paix » (Öcalan, *Serxwebun*, mars 2000).

De nouveau, on observe le champ lexical du renouveau, de la renaissance. Or, à ce moment-là, le mouvement national kurde n'est plus le seul producteur du discours sur la fête de Newroz : comme nous le verrons ultérieurement en détail, les autorités

turques produisent également un discours sur cette fête²⁸⁴. Au cours de la décennie 90, la réaction des autorités turques face au Newroz a pris deux directions : face aux premières mobilisations massives au Kurdistan, nous l'avons vu, les autorités ont usé de la violence physique pour réprimer les célébrations. Or dès 1990, elles usent cette fois-ci de la violence symbolique, en récupérant la fête de Newroz et en la réintégrant dans l' « historiographie nationale turque ». C'est ainsi qu'au cours de la décennie 90, et tout au long des années 2000 jusqu'à aujourd'hui, les autorités organisent des célébrations parallèles à la fête de « Nevruz », à grands renforts de drapeaux turcs et de costumes folkloriques. Comme nous le verrons plus tard, cette reprise de la fête de Newroz par les autorités est un outil central dans le dispositif de rapprochement de la Turquie avec ses frères turcs d'Asie centrale « libérés » du joug soviétique après la chute de l'URSS en 1991. C'est ainsi que l'échafaudage symbolique des autorités turques autour de la fête de « Nevruz » s'est construit en grande partie autour de l'idée de la « fraternité » entre les peuples et de la « paix ». Delal Aydin explique :

« A ce moment là, en 2000, il semble y avoir eu une convergence du PKK et des officiels d'État dans l'insistance que les racines de Newroz étaient dans la « paix » plutôt que dans le conflit » (Aydin, 2013 : 82)

Voici les déclarations du Président Suleyman Demirel et du Premier ministre Bülent Ecevit à la veille du 21 mars 2000 :

« Pour que l'humanité soit plus heureuse et plus prospère et que les progrès soient compatibles avec la nature, il faut qu'il y ait un processus de paix. La philosophie antique est basée essentiellement sur l'harmonie avec soi-même. Nevruz est le plus bel exemple de cette harmonie avec la nature, en Anatolie, en Asie centrale, au Moyen-Orient, au Caucase, cette fête est célébrée de manière similaire dès les premiers pas de l'humanité. Nevruz est considérée comme le premier jour du printemps et le début d'une nouvelle année et les valeurs communes reflètent l'harmonie et la réconciliation, la paix, l'amitié, c'est une toile de fond parfaite pour partager et souligner des valeurs universelles comme la fraternité. Depuis des décennies, la nation turque agit dans le sens de la compréhension, de la tolérance, de l'acceptation des différences des riches civilisations

²⁸⁴ La récupération de la fête de Newroz par les autorités turques sera analysée en détail dans une section suivante de ce travail. Je soulignerai donc ici essentiellement les grandes lignes de ce phénomène.

(...) Le nouveau monde qui émerge dans notre région au XXI^{ème} siècle est en accord avec l'esprit de Nevruz de l'amitié, de la fraternité, de l'amour, notre souhait le plus grand est basé sur la paix et la tolérance. C'est de cette manière que Nevruz doit être célébrée, et on ne devrait pas laisser l'opportunité à la tension et au malaise de s'installer. Dans cet esprit et ces sentiments, j'envoie amour et salutations à tous les citoyens » (Déclaration du président de la République Suleyman Demirel, le 21 mars 2000).

Voici également la déclaration du Premier ministre Bulent Ecevit :

« Il faut renforcer l'unité nationale dans notre société. Le Nevruz symbolise la fraternité et la fête a pris sa place dans notre culture, célébrée dans une ambiance festive. Le jour de Nevruz signifie la richesse d'un pays en tant que société plurielle, l'amour entre les gens, la solidarité, la tolérance et la paix » (Déclaration du Premier ministre Bulent Ecevit le 21 mars 2000).

Nous sommes donc ici en présence d'un phénomène fort intéressant, celui de la construction symbolique des représentations associées à une tradition inventée, opérée simultanément par deux nationalismes concurrents. Il semble bien que le discours des autorités turques sur la tradition (ré)inventée Nevruz ait influencé le discours sur la tradition inventée Newroz... Nous verrons plus tard comment il est possible que les pratiques associées à la fête aient également circulé d'un nationalisme à l'autre. Concentrons-nous pour le moment sur les effets de cette « pacification » générale des célébrations de Newroz.

2. Continuités et ruptures dans les pratiques associées à la fête

Il me semble effectivement important de préciser que la modification des représentations associées à la fête ne signifie pas la remise en cause générale de la construction symbolique existante, tant sur le plan des représentations et croyances que sur le plan des pratiques.

Malgré le discours conjoint du mouvement national kurde et des autorités sur la fête de Newroz/Nevruz comme « symbole de la paix », celle-ci continue, certaines années, à être le lieu d'affrontements violents. Or cette violence engendre régulièrement des décès, ce qui signifie donc d'autres enchevêtrements avec les

funérailles des nouveaux « martyrs de Newroz ». Nous avons vu qu’au tout début de la décennie 1990, les premières manifestations populaires autour du 21 mars avaient eu lieu à la périphérie des funérailles d’un guérilléro du PKK dans les villes de Nusaybin et de Cizre. Dans la décennie suivante, cet enchevêtrement est toujours observable et le culte des martyrs reste très présent dans les festivités organisées par le parti légal prokurde.

Prenons pour exemple le récit de la mort et des funérailles d’un jeune homme, pendant la période de Newroz en 2008, dans la petite ville de Yüksekova. Celle-ci, située à l’extrême est de la Turquie et frontalière avec l’Iran²⁸⁵, compte environ 65 000 habitants. À Yüksekova, comme à son habitude, le comité d’organisation du Newroz dépose une demande officielle d’autorisation auprès de la sous-préfecture, dix jours avant la fête prévue pour le 23 mars. Le 22 mars, il reçoit une réponse négative et fait part de son intention de tenir une conférence de presse le lendemain, devant le bâtiment du DTP, à 10 heures. Le jour dit, une foule commence à se rassembler autour du DTP, mais le président de la branche municipale du parti réclame sa dispersion. En périphérie du groupe, des jeunes allument un feu et commencent à jeter des pierres sur les forces de l’ordre qui répondent par l’usage de gaz lacrymogènes et de violences physiques. Ces scènes sont filmées par des journalistes et vendues à Reuters, qui les met à son tour à disposition de tous ses abonnés, parmi lesquels Roj TV (les images des femmes âgées matraquées au sol en font partie). Après le gaz lacrymogène et les matraques, la police tire à balles réelles sur la foule des manifestants, blessant à la poitrine un jeune homme, Iqbal²⁸⁶. Celui-ci décède à l’hôpital peu de temps après et est enterré au milieu de la nuit sans cérémonie, mais apparemment en présence de quelques membres de sa famille. Le lendemain, dans les rues et devant le bâtiment du DTP, des personnes scandent : « Le corps a été volé et enterré. » La famille, par l’intermédiaire de l’*Insan Haklari Dernegi* (association des droits de l’homme) (IHD), dépose une demande d’exhumation afin de pouvoir organiser une cérémonie à la mosquée. Compte tenu du climat tendu, la demande est acceptée. Le délégué de l’IHD assiste à l’exhumation du corps, qu’il remet à la famille. Le corps est lavé et une

²⁸⁵ Comme précisé dans une section précédente, j’étais alors en Belgique, menant un travail de terrain dans les studios de la télévision Roj TV, et donc aux premières loges pour observer la couverture médiatique de l’événement.

²⁸⁶ Selon le rapport de l’IHD, l’ambulance appelée par le frère d’Iqbal n’arrivait pas et celui-ci a décidé d’emmener lui-même le blessé à l’hôpital. En chemin, ils sont arrêtés et battus par la police.

cérémonie religieuse se déroule à la mosquée, après quoi le corps est emmené vers un cimetière. Sur le chemin, la foule réunie scande des slogans dont un « Iqbal est un martyr de Newroz ». Le cercueil est drapé des couleurs du Kurdistan et des portraits d'Abdullah Öcalan. Ces funérailles rassemblent des milliers de personnes et les images sont retransmises à d'autres milliers de personnes via Roj TV. À la fin des funérailles, les heurts avec « les forces de l'ordre » s'arrêtent²⁸⁷.

À côté de cet enchevêtrement temporel et spatial des funérailles et des célébrations de Newroz qui survient à plusieurs reprises dans les années 2000, il faut également préciser que les funérailles des martyrs de guérilleros morts au combat sont fréquentes dans le Sud-Est, et qu'elles reçoivent une couverture médiatique extensive (comme par ailleurs les funérailles de soldats turcs). Dans un ouvrage intitulé *Ceux qui restent, sociologie du deuil*, Karine Roudaut décrit « une activité du deuil », qui s'appuie sur l'interaction des acteurs²⁸⁸. Elle écrit :

« Lorsque quelqu'un meurt, un système de relations se met en place ; entre les vivants et le défunt d'une part, entre les vivants d'autre part, entre l'endeuillé et le défunt (ou le vivant qu'il était) » (Roudaut, 2012 : 15).

Tout au long de l'année, en effet, les manipulations du corps défunt et les funérailles de guérilleros du PKK mettent en relation différentes institutions et différents acteurs. Les forces armées turques tout d'abord, qui détiennent souvent le corps²⁸⁹, les instances civiles du ministère de l'Intérieur, via l'intervention de la préfecture et du procureur, les médecins légistes ou expert médicaux qui doivent

²⁸⁷ On dit des martyrs que lorsqu'ils meurent, ils se marient avec la nation. La tristesse des familles est compensée par le fait que les funérailles doivent, dans l'idéal, être une fête, celle du mariage du défunt avec la nation kurde.

²⁸⁸ Dans un article intitulé « Entre psychologie des rites et anthropologie de la perte », Marc-Antoine Berthod rappelle l'approche heuristique de Renato Rosaldo qui a « attiré l'attention sur la nécessité de ne plus seulement appréhender le deuil à l'aune de ses expressions codifiées et rituelles, mais aussi à l'aune des rapports de pouvoir qui englobent les prescriptions funéraires et les manifestations explicites du deuil » (Rosaldo, 1988 : 426, cité par Berthod, 2009, § 4). Il ajoute : « Rosaldo estime ainsi que les pratiques culturelles et sociales relatives à la mort ne doivent pas être saisies comme une unité d'analyse indépendante, ni comme un système de rituels ordonné et clos sur lui-même ; ces pratiques doivent, au contraire, être comprises en fonction des chroniques sociales et interpersonnelles dans lesquelles les rites funéraires et le deuil viennent s'inscrire. » (*ibid.*)

²⁸⁹ Il existe de nombreux cas de figure. Dans certains cas, le corps est récupéré par les guérilleros mêmes, et il est enterré dans un cimetière dans les montagnes, non loin des camps des guérilleros.

constater la mort. Le traitement des dépouilles des guérilléros est particulier : lorsque le corps est entre les mains des forces armées, le processus est lent et fait clairement apparaître que le corps est traité comme impur. Comme le rappellent Luc Capdevila et Danièle Voldman : « Il est des moments paroxysmiques dans les guerres où l'agression sur les vivants a pour prolongement l'acharnement sur les morts » (Capdevila et Voldman, 2006 : 60). Ici, cela peut prendre la forme de mutilation des cadavres des guérilléros par les soldats turcs²⁹⁰, ou d'une exposition des cadavres²⁹¹, laissés sur le lieu du conflit. À cela s'ajoute la difficulté à identifier les victimes : rejoindre le PKK signifie souvent se défaire de sa carte d'identité turque (Marcus, 2007 : 140) et adopter un nouveau nom, qui reste parfois inconnu des familles²⁹². Il est important de préciser que la grande majorité des familles qui enterrent leur enfant sont croyantes et pratiquantes, et que l'islam prescrit l'enterrement dans les 24 heures après la mort. Dans le cas des guérilléros tombés au combat, on comprend bien que ce délai est presque impossible à respecter. À la douleur d'avoir perdu un proche s'ajoute le désarroi de ne pouvoir lui offrir une mort « digne », conforme aux prescriptions rituelles. Une fois que le corps est rendu aux familles, commence l'organisation des funérailles qui mobilisent un nouveau jeu de relations, de dynamiques sociales individuelles et collectives complexes. Comme précisé précédemment, la plupart des

²⁹⁰ Les techniques de photographie digitale et les téléphones mobiles avec appareils photographiques intégrés permettent aux soldats turcs de produire des images des dépouilles des guérilléros et de les diffuser facilement sur internet, sans que cette circulation soit soumise à l'approbation formelle de leurs supérieurs. Certaines familles à qui avaient été remis des corps mutilés ont porté plainte auprès de la Cour européenne des droits de l'homme pour violation de l'article 3 de la convention de Genève, le chef d'inculpation retenu contre les forces de sécurité étant la « profanation de cadavres ».

²⁹¹ Des cas ont été rapportés par la presse où les autorités laissent les corps des guérilléros dans les montagnes plusieurs jours (sans les transférer vers un centre médical ou une morgue où les familles pourraient les récupérer) et sans autoriser les familles à venir les récupérer elles-mêmes. À titre d'exemple, entre le 12 et le 14 mai 2011, 12 guérilléros kurdes sont tués par l'armée régulière d'Ankara alors qu'ils tentent de repasser la frontière turque à partir de leurs bases irakiennes. Les familles demandent à récupérer les corps des combattants, mais les autorités refusent, et les laissent exposés sur les flancs des montagnes où ils sont morts. Devant l'immobilisme des autorités, une foule de 300 personnes, accompagnée de plusieurs députés du Parti pour la paix et la démocratie BDP (avatar à cette époque du parti légal pro-kurde) force le barrage le samedi 17 mai, et récupère les corps abandonnés dans les montagnes, tout ceci sous les tirs des soldats turcs. Quelqu'un aurait dit : « Lorsqu'une femme gravit la montagne avec son bébé de six mois pour aller récupérer un corps, c'est qu'on touche le fond ».

²⁹² Quand les familles savent que leur enfant est mort au combat, certaines ne réclament pas le corps de peur des représailles de l'État. Lorsqu'elles tentent de le récupérer, elles s'exposent en effet à une suspicion étendue à tous les membres de la famille, les autorités militaires et les préfetures ne voyant pas d'un bon œil la récupération des dépouilles de ceux que l'État considère comme les « terroristes du PKK ».

familles sont musulmanes et désirent donc que soit pratiquée une cérémonie religieuse par un imam dans une mosquée. Or ces cérémonies ainsi que l'inhumation du corps dans le cimetière sont souvent le lieu de grands rassemblements qui dépassent le strict cadre familial ou milieu d'interconnaissance. C'est aux maires que revient la prérogative des démarches administratives entourant la mort et ils doivent intervenir sur un plan pratique, comme pour la gestion des services funéraires et l'administration de concessions des cimetières. À ce titre, il incombe donc à la mairie de déplacer des corps des défunts pour les emmener vers une maison mortuaire²⁹³. Récemment on a observé la création de cimetières de martyrs décorés aux couleurs kurdes, dans les mairies contrôlées par le parti pro-kurde, bien évidemment²⁹⁴. Ajoutons encore que l'arrivée aux responsabilités municipales de représentants du parti légal pro-kurde a favorisé la découverte de charniers dans plusieurs régions kurdes, découvertes largement diffusées dans les médias pro-kurdes. Ces charniers²⁹⁵ reposent directement la question des « disparus », dont le nombre est estimé à environ 1 500 individus.

Dans son ouvrage *L'Illusion identitaire*, Jean-François Bayart explique que « la capacité performative du rituel politique procède de la passion qu'il condense », et

²⁹³ L'implication de la mairie, lorsqu'elle se charge d'envoyer une ambulance pour récupérer le corps, est condamnée par les autorités centrales d'Ankara. Des procès ont été ouverts notamment contre Osman Baydemir, mais aussi contre d'autres maires, comme Burhan Aras, maire adjoint de la ville de Yakapınar, dans la province d'Adana, condamné en mai 2008 à deux ans et demi de prison pour avoir utilisé une ambulance pour transporter le corps d'un combattant du PKK de Mersin à Van. La cour pénale d'Adana l'a jugé pour « abus de pouvoir ».

²⁹⁴ Parfois les autorités interviennent dans le processus même de l'ensevelissement des corps. Cela a été le cas par exemple dans la province de Mus en 2011. Entre le 22 et le 24 octobre 2011, six combattants du PKK perdent la vie dans des bombardements de l'armée régulière. Les familles peinent à récupérer les dépouilles des défunts. Quelques jours plus tard, après l'intervention du maire BDP, les corps leur sont finalement remis. Mais lorsque ces dernières, réunies dans le cimetière local commencent à recouvrir de terre les fosses où elles ont déposé les cercueils, les autorités locales et la police interviennent, disant qu'il n'est pas possible que les corps des guérilléros soit enterrés Côte à côte, ils doivent être enterrés loin les uns des autres. Les familles sont contraintes à déterrer les cercueils pour les enterrer de nouveaux aux emplacements choisis par les autorités. Il existe une multitude d'exemples de ce type. Tous ces événements sont bien sûr largement diffusés, toute l'année par la presse pro-kurde.

²⁹⁵ L'accès du parti pro-kurde aux postes municipaux dans le Sud-Est permet parfois de faire avancer les découvertes et la mise en évidence de ces charniers. C'est ainsi que la question des disparus revient régulièrement au cœur de l'actualité et des conversations. Une déclaration d'Ahmet Türk, une des plus anciennes figures du parti légal pro-kurde, a provoqué une vive émotion : il aurait dit que si les autorités étaient prêtes à œuvrer dans la voie de la démocratie et du respect des droits de l'homme, alors les Kurdes pourraient « fermer les yeux » sur la question des charniers. Sous les critiques, il a dû se rétracter et modifier son discours.

Légende : *Des hommes portent une bannière montrant le visage de martyrs de la lutte nationale. Célébration de Van, Newroz 2015. © Baskalenews.*



Légende : *des portraits des femmes martyrs de Newroz, préparés par le parti légal pro-kurde. On y trouve notamment les trois femmes militantes du PKK assassinées à Paris en 2013. Célébration de Diyarbakır, mars 2015. © imctv.com.*



Légende : *on distingue bien Mazlum Doğan sur la droite et d'autres martyrs de Newroz sur cette scène située à Diyarbakır, mars 2015. © imctv.com.*

La présence des martyrs (martyrs de Newroz, martyrs guérilla et civils) lors de la célébration de la fête perdure; elle est manifeste dans les discours à la tribune ainsi que dans les pratiques de mise en avant des portraits. Cette « cité commune entre les morts et les vivants » (Michelet), favorise une circulation des émotions et une réactualisation de la lutte violente au sein de la célébration.

Il est un autre élément qui perdure, c'est le feu. Comme nous l'avons vu, le feu était un élément central du mazdéisme comme du zoroastrisme, dont les croyances et pratiques ont irrigué toute la région avant l'apparition de l'islam. La symbolique du feu est liée à la célébration du nouvel an dans le corpus zoroastrien et, nous l'avons vu dans la section relative à l'histoire antique de Newroz, des pratiques d'allumage de feux ont traversé les siècles et perdurent même dans la République islamique d'Iran, ce qui, il me semble, en montre bien la ténacité. Puisque le feu est un élément central du zoroastrisme, il est donc devenu essentiel dans la définition de l'identité kurde par les nationalistes : « Le feu a une importance particulière pour les Kurdes », ai-je entendu à de très nombreuses reprises. Rappelons aussi que dans la version narrée par le mouvement national kurde, le forgeron Kawa allume un feu en haut de la montagne pour signifier sa victoire aux habitants. Le feu, nous l'avons vu, en est venu à acquérir une très haute valeur symbolique pour le mouvement national kurde, notamment à la suite de la transformation progressive de la qualification de la mort de Mazlum Doğan comme « immolation », et par les immolations successives qui ont participé à donner à Newroz tout son sens politique.

Pour ce qui est du substrat culturel local, des hommes et des femmes originaires de différentes régions du Kurdistan m'ont assuré que des feux étaient allumés lors des rites liminaires et qu'il était formellement interdit de les éteindre avec de l'eau (ce qui est une survivance zoroastrienne très claire). Le fait d'allumer un feu et de danser autour n'est évidemment pas une création du PKK dans les années 1990. Mais c'est bien à cette période et sous l'influence de ce parti que cela devient synonyme de rébellion contre l'autorité, un symbole de la lutte. En effet, le feu était présent dès les premières célébrations de Newroz, comme le montre la photo suivante, prise à Nusaybin en 1992 :



Légende : *la foule forme un grand cercle autour d'un feu allumé au centre, lors d'une des premières manifestations populaires de Newroz. Nusaybin, mars 1992. ©Ahmedtoday.*

Au cours de chaque célébration, un ou plusieurs feux sont allumés, par-dessus lesquels on saute. Dans les années 1990, c'est souvent lors de l'allumage de ces feux qu'interviennent les forces de l'ordre : nombreuses sont les arrestations pour ce motif. Par ailleurs, durant toute la décennie 1990, comme bien auparavant semble-t-il, brûler des pneus était un acte fréquent dans les villes et villages lors des confrontations avec les forces de l'ordre. L'odeur et l'épaisse fumée qui se dégagent des pneus est particulièrement appréciée dans les émeutes urbaines. De plus, on m'a souvent expliqué un autre avantage : un pneu enflammé peut être lancé pour rouler vers les forces de l'ordre... du haut d'une montagne sur une caserne par exemple. Une jeune fille ayant participé aux Newroz de la fin de la décennie m'explique :

« On volait les pneus chez nos parents. Ils n'étaient pas contents parce que cela coûtait cher. En plus, au Kurdistan, ce n'est pas comme ici [elle habite désormais en France]. Les routes sont abîmées alors il faut souvent changer les pneus et, suivant la destination, on met des pneus différents. Ceux qui avaient des tracteurs avaient de la chance parce qu'ils avaient des grands pneus qui brûlaient bien... il y avait souvent des pneus qui traînaient dans les villages. Et nous, on a commencé avec des amis à les brûler lors du Newroz, et à d'autres moments aussi. Nos parents le remarquaient et en plus l'odeur est

horrible et reste sur les vêtements. Mon père n'arrêtait pas de nous gronder et de nous dire de ne pas le faire. Et finalement un jour, quand on était plus grands, il nous a avoué à mon frère et à moi qu'il faisait la même chose avec ses amis lorsqu'il était jeune. Il allumait des pneus en haut des montagnes pour les faire rouler sur les casernes en contrebas. On a bien rigolé ce jour-là ! » (Entretien avec Z., Montpellier, 2015).

Le jet de cocktail Molotov se répand également dans les affrontements violents qui accompagnent le Newroz, tout au long des années 1990. Plus qu'un renvoi à un zoroastrisme qui aurait traversé les générations, le feu semble bien avoir acquis sa place centrale à cause de l'insistance discursive du PKK, mais aussi dans la pratique : interdit par les forces de l'ordre, il devient un point de contentieux. Il est utilisé sous diverses formes comme méthode d'affrontement urbain.

L'importance du feu dans la célébration de Newroz n'a pas diminué dans la décennie suivante, même si, comme nous allons le voir, les pratiques se sont modifiées avec la pacification générale des célébrations et le « politiquement correct » écologiste...

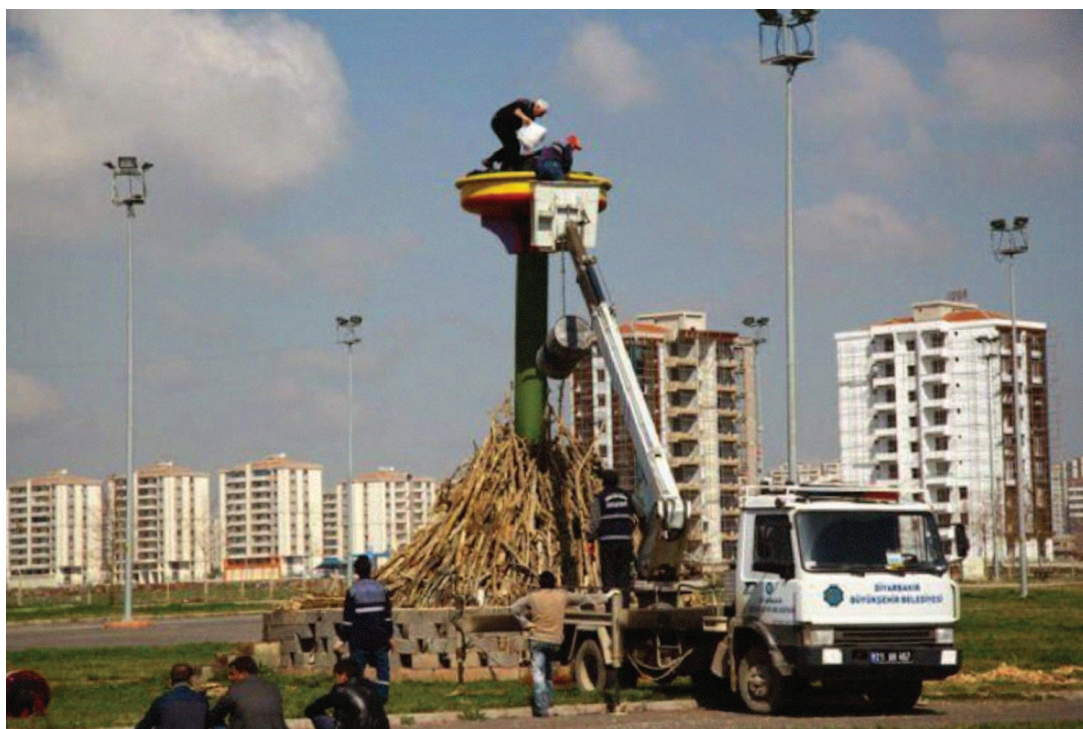
Une certaine « domestication du feu » est ainsi observable dans les célébrations contemporaines du Newroz. La photographie ci-dessous, prise au cours des festivités de 2007 dans la ville d'Adana, montre bien à quel point l'allumage du feu est désormais théâtralisé, mis en scène : c'est une femme vêtue de blanc qui allume le feu, le choix des couleurs et de la coupe rappelant les tuniques que les prêtres mazdéens et zoroastriens recevaient après leur initiation. Cette mise en scène est observable dans certaines célébrations, mais elle n'est pas la règle, le feu étant parfois allumé par les membres du parti pro-kurde vêtus de leur habits de fête, ou par des participants portant une tenue neutre. Mais ces habits blancs se retrouvent parfois dans les défilés organisés à travers les villes, ou des petits groupes d'hommes et de femmes vêtus de cette couleur portent des flambeaux dans de petites processions, qui ne sont pas ici non plus devenues la règle.



Légende : une femme vêtue de blanc allume le feu. Les vêtements blancs participent à la symbolique de la pureté régénératrice du feu. Célébration du Newroz 2007 à Adana.



Légende : un garçon hissé sur les épaules d'un homme fait le « v » de la victoire. Derrière lui, un feu est allumé et au-dessus on peut lire le mot « Newroz », en fer forgé. ©Yüksekova Haber.



Légende : *un engin de la municipalité de Diyarbakır est utilisé pour la préparation d'une des grandes torches qui trônera au-dessus de la foule lors de la célébration de Diyarbakır, mars 2015*
© *Sirnak Haber.*



Légende : *la même torche allumée lors de la célébration. Diyarbakır, mars 2015* © *Imctv.*



Légende : *une femme munie d'une torche procède à l'allumage d'un feu au sol, lors de la célébration de Diyarbakir, Newroz 2015.*

Dans les célébrations des années 2000, on continue également à sauter par-dessus les feux.



Légende : *jeune homme sautant par-dessus un feu où brûlent également des pneus. Le signe du V est fréquent pendant le saut. Précisons que si certaines femmes réalisent de tels sauts, cette pratique reste majoritairement masculine. Diyarbakir, mars 2013. © Mynet Haber.*

Récemment, les convictions écologistes du parti légal ont conduit à déconsidérer l'usage des pneus enflammés lors de la fête. C'est ainsi que la pratique va peut-être progressivement disparaître : les comités d'organisation mettent désormais du bois à disposition du public en forme d'incitation.

On commence à le voir, à travers les différentes photos présentées jusqu'à maintenant, les rassemblements de Newroz, et en particulier celui de Diyarbakır, sont devenus des événements qui nécessitent une logistique importante. L'institutionnalisation de la fête par le parti légal pro-kurde a accompagné l'accès de celui-ci au pouvoir municipal... et aux ressources financières liées. C'est ainsi qu'à l'image du feu domestiqué et des pneus enflammés perçus comme polluants, Newroz va cesser d'être une intifada pour devenir un véritable spectacle culturel. C'est ce point que je vais désormais développer.

3. Newroz devient un spectacle culturel

Le changement discursif du mouvement kurde vers la « paix » a ouvert la voie à l'apparition de nouvelles pratiques liées à la célébration. Le fait que le PKK ait cessé d'appeler à la violence chaque 21 mars a permis le développement d'autres pratiques comme celle de la promotion de la culture kurde lors des célébrations. Si les danses et la musique étaient déjà observables lors des célébrations des années 90, elles deviennent centrales dans la décennie 2000 : les associations de promotion de la culture kurde deviennent membres du comité d'organisation de la fête aux côtés du parti légal pro-kurde. L'organisation de l'événement subit de profondes transformations : du rassemblement sporadique dans l'espace urbain, on passe à des rassemblements méticuleusement organisés, prenant place devant une scène installée pour l'occasion. Sur la scène, les discours politiques sont entrecoupés par les performances de groupes de danses folkloriques et par des groupes de musique, les artistes étant invités par le MKM, principale association de promotion de la culture kurde, ou par des associations culturelles de tailles réduites. En somme, de la décennie 90 à la décennie 2000, on peut dire que la fête de Newroz est passée de l'intifada au spectacle culturel.

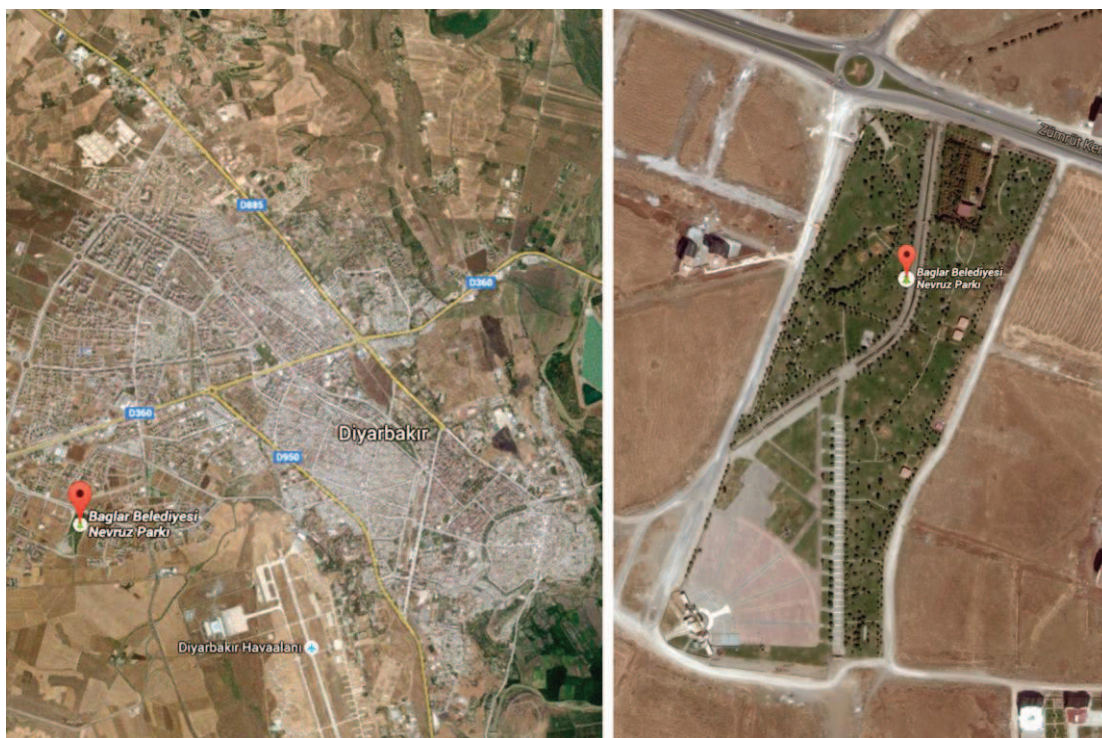
Certaines déclarations du PKK préparent le terrain aux modifications des pratiques lors de la célébration de la fête de Newroz. Dans le journal *Serxwebun* de mars 2000, on peut lire :

« Si nous voulons développer notre culture, notre caractère, et nous former d'une façon appropriée au Newroz, nous devons avoir la mission de nous équiper de telles valeurs culturelles. Ajouter à nos accumulations culturelles, à nos valeurs d'aujourd'hui, les valeurs des peuples est l'un des nouveaux besoins de notre nouveau rôle stratégique » (*Serxwebun*, mars 2000).

Le « développement culturel » devient central dans la pratique de la fête. Or, le mouvement national kurde peut désormais compter sur les nombreuses associations et instituts culturels kurdes mis en place dans la décennie précédente et devenus des organismes structurés et efficaces. Nous évoquerons ci-dessous les fruits de cette collaboration.

L'accès des membres de ce parti au pouvoir municipal leur permet d'utiliser les ressources financières de la municipalité et d'emménager ainsi des lieux destinés à accueillir les rassemblements de Newroz, de payer des bus pour véhiculer les populations ou encore de financer d'importantes campagnes d'affichage public. La ville de Diyarbakır, où les rassemblements ont les effectifs les plus importants, est idéale pour observer ce phénomène d'institutionnalisation de la fête de Newroz.

Osman Baydemir, lorsqu'il accède à la mairie de Diyarbakır en 2004, propose un projet de construction d'une zone spéciale réservée à la célébration du Newroz dans la ville. Le projet est financé sur des deniers publics. L'endroit choisi est à l'extérieur de la ville, à environ 8 km du centre : le premier Newroz y est célébré en 2009.



Légende : le point rouge désigne la localisation de la « place de Newroz », construite par la municipalité de Diyarbakir et située à l'extérieur de la ville. Le parc comprend un espace goudronné qui accueille les rassemblements. Le reste est un espace vert comprenant quelques aménagements pour les pique-niques en plein air, des sentiers aménagés pour le jogging, des aires de jeux pour enfants et des terrains de volley et de basket-ball. Le parc recouvre un total de 136 000 m² © Google maps.

Voici une photo de l'entrée du « Parc de Newroz » et des photos montrant la construction de la scène destinée à accueillir les speakers et les artistes.



Légende : entrée du parc de Newroz de la ville de Diyarbakir.



Légende : *construction de la structure qui accueille les speakers et les artistes lors du Newroz. Elle est située à l'extrémité du Parc. © Baglar Belediyesi.*



Légende : *habillage de la scène lors des festivités de Newroz 2015. On distingue le visage de plusieurs martyrs de Newroz, ainsi que Mazlum Doğan sur la gauche. La figure de ce qui semble être le forgeron Kawa avec une torche enflammée apparaît sur la gauche. En haut on peut lire « le Président Apo pour la liberté » et en bas « Joyeux Newroz » en Zazaki et en Kurmandji. On note la prédominance des couleurs vertes, jaunes et rouges. © Namik Dumakan, Aziz Fidanci.*



Légende : *des employés municipaux peignent le sol de la zone qui accueille le rassemblement. En arrière-plan, la scène décorée.*

Ces quelques photos montrent à quel point l'aménagement de ce lieu d'accueil est un projet de grande envergure : nous sommes désormais bien loin des intifadas sporadiques du début des années 90. La logistique est complexe : lumières, fournitures d'électricité, réserves d'eau potable, sanitaires, réparation de la voirie sur la zone et aux alentours, et ré-agrémentation des espaces verts (en 2015, la municipalité a planté plus de 40 000 tulipes...). Chaque année, les techniciens municipaux sont mobilisés pour réparer et améliorer l'ensemble des installations. Depuis quelques années et spécialement lorsque le Newroz est organisé le vendredi, jour saint pour la communauté musulmane, la municipalité prévoit un espace où les participants peuvent prier. Ceci aurait été impensable bien sûr il y a quelques années : comme nous l'avons signalé, le parti pro-kurde a abandonné le léninisme et adopté une certaine « realpolitik » : ses concurrents directs étant tous deux des formations islamistes (AKP et HUDA PAR), le discours du parti légal pro-kurde inclut de manière croissante des références à l'islam et à l'islamité du peuple kurde.



Légende : *prière collective lors de la célébration du Newroz, le vendredi 21 mars 2014 à Diyarbakir.*

Outre l'aménagement du lieu de la célébration, la municipalité de Diyarbakir investit dans l'affichage public annonçant la fête, comme le montrent les images ci-dessous. Les affiches et tracts annonçant la fête de Newroz doivent être perçus comme des réceptacles de l'arsenal symbolique construit autour de la fête par le mouvement national kurde. Les productions visuelles du mouvement national autour de l'événement Newroz doivent être analysées comme une forme d'énonciation particulière.



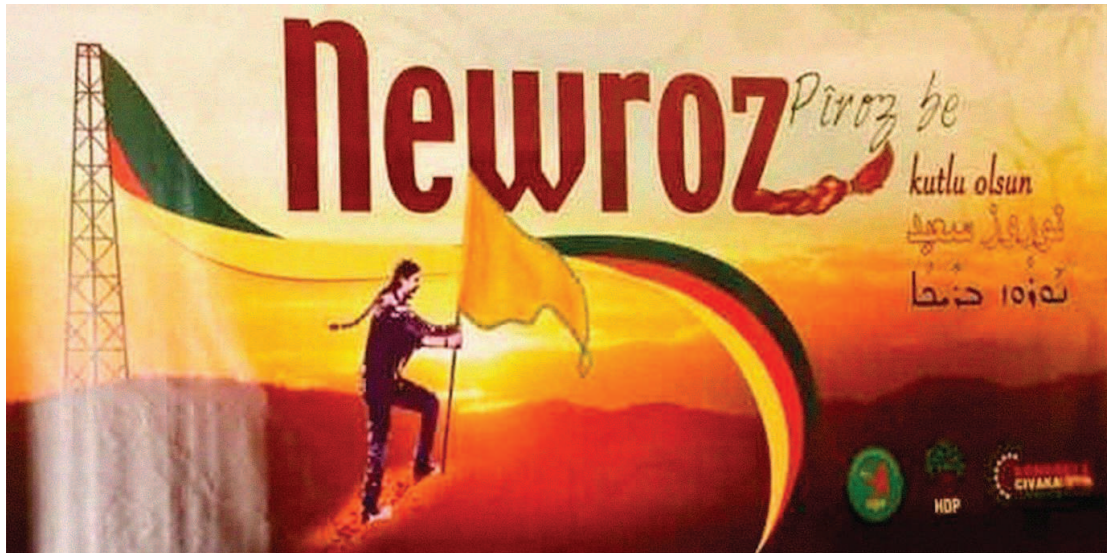
Légende : *affichage public dans les rues de Diyarbakir pour la célébration de Newroz, mars 2009. © Haber Diyarbakir.*



Légende : *affichage public dans les rues de Diyarbakir pour la célébration de Newroz, mars 2009. On note la présence d'Abdullah Öcalan sur le poster du milieu.*
© Caroline Wallis.



Légende : *affichage public dans les rues de Diyarbakir pour la célébration de Newroz, mars 2009.* © Kumru Baser BBC Turkce.



Légende : *affiche général du Newroz en Turquie 2015, diffusé par le comité d'organisation de la fête. Notons le multilinguisme et l'apparition des caractères arabes qui s'explique par la situation politique actuelle au Kurdistan syrien. L'homme qui plante un drapeau jaune est aussi une référence directe à la victoire du parti kurde syrien contre DAESH dans la région.*



Légende : *affiche annonçant les célébrations de Newroz 2014 à Diyarbakir. On note l'affichage multilingue (ici aussi en arabe) ainsi qu'un graphisme assez « arabe », peu commun jusqu'à maintenant dans les productions du parti légal pro-kurde, et influencé par l'arrivée massive de kurdes syriens arabophones.*



Légende : affiche de la célébration de Newroz 2013 de Siirt, Sud-Est de la Turquie. On retrouve le feu, ici sous la forme d'une torche tenue à bout de bras dans un geste qui rappelle celui de la statue de la liberté, mais qui semble être une figure masculine, peut-être renvoyant au héros Kawa. On annonce le speaker : Gultan Kisanak, co-présidente du parti légal pro-kurde (appelé alors BDP) avec Selhattin Demirtaş. Sur la gauche : les noms des artistes qui se produiront à l'occasion. On observe la foule brandissant des couleurs vertes, jaunes, rouges. On observe également le faisceau de couleurs qui a été ajouté à la charte graphique des campagnes de communication du parti, censé refléter ses aspirations multiculturelles et tolérantes.

**ŞENGAL VE KOBANÊ'DE
YANAN NEWROZ ATEŞİ,
ORTADOĞUYU ÖZGÜRLEŞTİRİYOR!**



MITİNG

GÜNDOĞDU MEYDANI | 22 MART PAZAR - 11.00

KATILIMCILAR	SANATÇILAR
HDP EŞ GENEL BAŞKANI FİGEN YÜKSEKDAĞ	ŞİTLEN AZADI
HDP ŞIRNAK MİLLETVEKİLİ FAYSAL SARIYILDIZ	ERDAL BAYRAKTAROĞLU
	DENGVEDAN
	SELİM GÜNAY
	(TULUMLA KARADENİZ EZGİLERİ)



TERTİP KOMİTESİ

Légende : affiche de la célébration de Newroz à Izmir, ouest de la Turquie, diffusée par le comité d'organisation de la fête. En bas à gauche, le nom des speakers : la directrice générale de la section des femmes du HDP et un député HDP de la circonscription de Sirnak. On note une image de la foule avec des drapeaux aux couleurs « kurdes » et des drapeaux du HDP. La partie basse de l'affiche reprend les couleurs vert-jaune-rouge.

FREIHEIT FÜR ÖCALAN FRIEDEN IN KURDISTAN

NEWROZ

Serkeftina Kobanê û Şengalê
Azadiya Gelan e! **PÎROZ BÊ!**

BERNAME

- Şahturna
- Simar
- Yelda Abbasi
- Ali Sizer
- Hasan Şerif
- Grup Bajar
- Silbûs û Tarî
- Bremen Çocuk Korosu
- Folklor
- Sinevizyon

AXAFTWAN

- Axaftina Vekirinê: NAV-DEM
- Nûnerê Meclîsa Êzîdiyan a Şengalê
- Nûnerê Kantona Kobanê
- Nûnerê KCD'ê
- Nûnerê HDP'ê

21.03.2015

SEMİ • CUMARTESİ • SAMSTAG
DEŞTPEK: 10.00
BEETHOVENHALLE - BONN

Légende : affiche de la célébration de Newroz organisée à Bonn par le comité « Liberté pour Öcalan ». Une photo d'Öcalan apparaît sur le poster. L'iconographie est ici plus militaire avec la présence à droite d'unités féminines du YPG et à gauche d'un soldat du YPG tenant drapeau et kalachnikov. Sur la pellicule photo qui se déroule sur le poster apparaissent des martyrs de la lutte, notamment Mazlum Doğan et Zekiye Alkan, une des jeunes filles qui s'est immolée le jour de Newroz. Le programme annonce les différents groupes qui se produiront et les speakers prévus regroupent des acteurs du HDP en Turquie mais aussi des représentants de réseaux associatifs kurdes en Allemagne (NAV-DEM par exemple).

Une analyse plus étendue pourrait montrer l'évolution générale des affiches produites par le parti légal depuis sa fondation : alors que les images des martyrs, notamment de Mazlum Doğan, et les références à la lutte armée étaient récurrentes, le parti légal pro-kurde semble maintenant adopter une iconographie plus discrète : de tous les éléments qui avaient été érigés en symboles de l'appartenance au groupe, le feu semble être l'élément de base conservé dans tous les supports de communication. L'iconographie varie suivant les organisateurs : la célébration de Bonn en Allemagne, organisée par le comité Liberté pour Öcalan, produit une affiche plus militariste que l'affiche du parti légal pro-kurde qui semble n'avoir gardé qu'un « kit minimum » dans ses affichages.

La présence des artistes est toujours signalée dans les tracts annonçant des événements particuliers : la musique et le folklore sont devenus des éléments centraux de la célébration. Concentrons-nous maintenant sur ce point.

Les associations culturelles : le boom des années 2000

Dans les années 2000, les centres culturels deviennent des acteurs importants de l'organisation de Newroz : dans les villes et métropoles du Sud-Est, ils fournissent les artistes, chanteurs, musiciens et groupes folkloriques. Le programme général des festivités de Newroz, publié début mars, permet de voir cette participation centrale des associations culturelles : dans chaque ville, le programme donne le nom du speaker et le nom des artistes qui se produisent.

L'existence d'associations de promotion de la culture kurde n'est pas en soi une nouveauté de la décennie 90 ou 2000. J'ai signalé, tout au long de ce travail de recherche, que ces associations jalonnent l'évolution du mouvement national kurde : déjà dans les années 50 et 60 à Istanbul, à Ankara mais aussi au Kurdistan des individus s'étaient réunis dans des groupes dont le but était la promotion de la culture. Ces groupes s'étaient parfois dotés d'organes de publication ou se contentaient d'organiser des « soirées », comme les fameuses « soirées de l'Est » organisées à Istanbul et auxquelles participaient les étudiants du « Dicle Taleb yordu ». Mais nous l'avons vu, les associations culturelles du mouvement national à partir des années 90 se caractérisent par une perception très particulière de la « culture kurde » : « La culture doit servir la révolution », disait le fondateur du MKM d'Istanbul en 1991. Le

personnel qui s'engage au début des années 90 dans ces différents centres est très hétéroclite : certains disposent de formation artistique de base, mais d'autres sortent d'écoles de droit ou de pharmacie et ont souvent déjà milité dans d'autres associations du mouvement national. La professionnalisation est donc dans un premier temps relativement faible et l'engagement militant motive l'investissement personnel : « je pensais qu'une culture ne devait pas mourir », m'explique ainsi un professeur de théâtre pendant une entretien à Istanbul en mars 2003. La répression de l'État s'abat sur ces militants avec la même force que sur les autres membres du mouvement national : arrestations, tortures, procès, interdictions d'exercer et embûches juridiques générales. Les pièces jouées en kurde sont interdites, les demandes d'autorisation de représentations théâtrales sont constamment rejetées. Les musiciens du centre sont poursuivis, les locaux sont fouillés etc. On l'aura compris, la surveillance et la répression des autorités sur ces centres est constante dans les années 90, elle a pour conséquence une multiplication des contacts des membres du centre avec le reste des acteurs du mouvement national (associations légales, médias, parti politique), et l'intensification des relations au sein du même groupe (procédure de vigilance mutuelle accrue). Le processus de paix va permettre un développement sans précédent de ces structures associatives culturelles dans l'ensemble du Sud-Est turc. Ces structures assurent à la fois des cours de langue kurmandji ou zazaki dans certains cas, des cours de folklore et de musique. Chaque municipalité détient désormais un ou plusieurs centres culturels : dans les centres de Sirnak et de Cizre que j'ai eu l'occasion de visiter, les locaux étaient transformés en véritables musées ethnographiques de la culture paysanne locale, exhibant des outils agricoles servant au travail dans les champs et des vêtements traditionnellement fabriqués par les femmes et parfois toujours utilisés dans la vie quotidienne.



Légende : *photo de l'enseigne du centre culturel « Mem U Zin », nommé d'après la célèbre épopée lyrique du poète Ahmed Khani, poète de l'école de poésie kurmandji de Cizre. Le récit se passe dans la ville de Cizre, et le tombeau des amants est installé dans la ville, non loin du centre culturel. © Sırnak Haber.*



Légende : *centre culturel kurde « Mem u Zin » de Cizre, mars 2009 © Caroline Wallis.*

Les centres culturels que j'ai visités étaient donc remplis de ces objets de la vie villageoise alors même que leur utilisation était en voie de liquidation à cause de l'immigration forcée des villageois. L'immigration du village à la ville a eu des conséquences profondes, nous l'avons vu, sur les structures sociales et sur la coercition des structures familiales sur les individus. Mais il faut aussi considérer que le changement de mode de production a entraîné un bouleversement dans l'ensemble des pratiques des anciens villageois. Les familles qui possédaient des moutons utilisaient la laine pour confectionner des vêtements mais aussi du linge de maison (matelas, couvertures, coussins etc.) : la perte du cheptel se traduit logiquement par la disparition de ces pratiques connexes. Nous avons vu dans la section sur le développement du nationalisme que la mise en avant d'objets issus du monde rural était une constante dans les mouvements nationaux, un héritage de la période romantique cherchant l'âme des peuples dans les chaumières des campagnes : la patrimonialisation a lieu au moment même où les sociétés villageoises sont liquidées, ce qui en soi n'est pas une nouveauté. Mais le fait que l'immigration ait été contrainte et qu'elle ait été accompagnée de violences et d'exactions ne fait qu'augmenter la charge émotionnelle de ces objets, symbole d'un passé qui, pour des millions de déplacés, n'est ni lointain ni exotique. En somme, le processus de patrimonialisation « venu du haut » est accepté par « le bas » suivant des filtres particuliers.

Mais revenons au Newroz : la fête n'est pas (encore) devenue le lieu de la mise en avant de ces différents objets. On les retrouve parfois dans les foires d'artisanat et dans les festivals artistiques et culturels organisés par les municipalités, mais à ma connaissance ils restent largement absents de la fête de Newroz. Voyons donc quels éléments de cette « culture kurde » sont mis en avant.

La promotion la culture kurde dans les célébrations

La culture révolutionnaire s'était surtout appliquée à la musique et les années 90 avaient été celles de la formation d'un répertoire musical important, diffusant les thématiques du mouvement national et reprenant les canons déjà existants de la musique contestataire des années 60 et 70 en Turquie. Les artistes qui se produisent dans les célébrations organisées par le parti légal pro-kurde sont proches du mouvement national : les groupes KOM mentionnés dans la deuxième partie sont

toujours présents, ainsi que d'autres formations moins « pop », mais dont les textes sont toujours militants. Le fait que cette musique militante ait été largement diffusée pendant les années 90 par l'intermédiaire de cassettes mais aussi plus tard par des chaînes de télévision pro-kurdes a permis de familiariser un très grand nombre d'individus avec les rythmes et paroles de ce répertoire musical particulier. L'apparition de la musique digitale a encore modifié les pratiques de consommation de la musique militante kurde. Le partage et l'échange de la musique se sont accélérés, rendant disponible aux auditeurs de ce genre musical un répertoire très vaste de chansons, directement accessible sur internet. Le temps d'antenne accordé à la musique par les chaînes de télévision pro-kurdes renforce son étendue et son rôle de politisation, et les différentes chaînes de télévisions en kurde vont jouer un rôle important dans la propagation de ce répertoire. Dès leur création, elles font la part belle à la programmation musicale. Parmi la pléiade de chaînes disponibles, certaines sont exclusivement musicales, et diffusent des clips vidéo. Des systèmes d'affichage de SMS en direct permettent aux spectateurs de réclamer des titres, ou de commenter la programmation. La généralisation des technologies mobiles permettent aujourd'hui, à ceux qui y ont accès, de transporter avec soi toujours plus de musique, de la partager avec toujours plus de facilité. Plus qu'un simple moyen de diffusion, la télévision et sa programmation de clips musicaux va changer profondément le genre discursif qu'est la musique, en le transformant en genre imagé. Désormais, les chanteurs sont vus et reconnus, ils se mettent en scène dans des vidéos. Ceci est particulièrement vrai pour les vidéo-clips de la guérilla, qui vont permettre à la population proche du mouvement national de voir et revoir ces guérillas dans les montagnes. Dans ces clips, des plans séquences montrent les musiciens devant des drapeaux d'Abdullah Öcalan ou ceux du Kurdistan, sur les plans rapprochés, on voit souvent les combattants, souriants ou attristés suivant le thème. La vie quotidienne des guérilleros apparaît également avec des plans de coupe de guérilleros préparant du thé, cherchant du bois pour le feu, cuisinant, mais on y trouve aussi des images de manœuvres militaires, tournées pendant des attaques de l'armée turque. En ce sens, la télévision a permis de rapprocher considérablement les sympathisants du mouvement national de la guérilla. Bien sûr, lors du Newroz, des reportages sont diffusés sur Roj TV, où l'on peut observer les célébrations organisées dans les montagnes.

La pratique de la danse pendant les célébrations de Newroz a jalonné toute l'histoire de la fête, dans les célébrations rurales pré-politiques comme dans les

premières célébrations urbaines « intifadas ». Les danses étaient donc déjà un élément central des célébrations dans les Newroz « Serhildan » de la décennie 90. Dans la décennie 90 et dans les années 2000, la danse était devenue un emblème particulièrement important de la « culture kurde », et j'ai déjà signalé que si les centres culturels proposaient d'autres activités artistiques, les cours de danses folkloriques avaient été leur fer de lance : réapprendre les danses kurdes était devenu une activité militante à part entière, perçue comme un acte de résistance à l'assimilation turque. Une construction symbolique du PKK diffusée dans les chansons et aussi à la télévision, nous allons le voir, avait construit une relation métaphorique entre la danse et la lutte armée : « rejoindre les danseurs » signifiait donc « rejoindre la lutte ». Il est important de noter que la presse pro-kurde (papier et télévisuelle) publie et diffuse souvent des images de la guérilla en train de danser, ce qui renforce l'idée de la danse comme acte militant.



Légende : une unité de guérilleros composée d'hommes et de femmes danse autour d'un feu près de la base de Qandil, nord du Kurdistan irakien. Les organes de presse du mouvement national diffusent très largement ce type de photo ainsi que de nombreuses vidéos de guérilleros en train de danser. © Yann Renoult – Photographies.

C'est ainsi qu'accompagnant la musique, la danse est une des principales pratiques observables sur la scène et parmi la foule.



Légende : *les femmes effectuent les danses « traditionnelles » en se tenant par l'auriculaire.*
Célébration de Newroz 2014 à Uludere, province de Sirnak © DIHA.

Vêtements traditionnels kurdes

On le voit sur la photographie précédente : certains participants portent des vêtements identifiés comme étant « des vêtements traditionnels kurdes ». Dans les différentes fêtes que j'ai observées, une évaluation approximative de ma part porterait à environ 1 / 3 le nombre de personnes arborant ces habits. Je vais m'attarder maintenant sur le port de ces vêtements dits « traditionnels ». Le costume traditionnel est souvent exhibé dans les différentes associations de promotion de la culture. Voici des clichés de ces costumes sur des mannequins de prêt-à-porter dans le centre culturel de Cizre mentionné précédemment :



Légende : *Centre culturel kurde « Mem u Zin », Cizre, 2005. © Caroline Wallis.*

Pour les hommes, le costume traditionnel kurde « şal u şepik », qui signifie « pantalon et veste », est composé d'un pantalon bouffant et d'une chemise. Il existe différentes étoffes et différentes couleurs. Le vêtement traditionnel féminin est appelé « Kiras Fistan » (ce qui signifie simplement « robe »). Il est composé de 2 ou 3 pièces : une robe et une blouse, parfois agrémentée d'un tissu noué à la taille. Cette « mode »

est une véritable aubaine pour les couturiers et couturières des villes du Sud-Est turc. Selon différents articles de journaux parus dans la presse locale de villes du Kurdistan et de Diyarbakır que j'ai pu consulter sur internet, le pic de vente de ces tenues se trouve bien au début du mois de mars, soit avant la fête de Newroz, mais aussi au début de l'été, saison des mariages : les robes sont donc portées pendant la cérémonie mais aussi pendant les fêtes de mariage. Ainsi, plus que de vêtements utilisés dans la vie quotidienne, il s'agit bien de vêtements réservés pour les occasions spéciales. Dans une interview pour le journal local, une femme qui fabrique et vend ces robes à Hakkari explique :

« Par le passé, presque toutes les femmes revêtaient une Kiras Fistan dans leur vie quotidienne. Maintenant c'est devenu un symbole culturel cher aux gens de Hakkari (...) Les robes de Kiras Fistan sont un héritage culturel de nos ancêtres. Nos mères, nos grand-mères, portent toujours ces robes. Je pense que pour garder cet héritage ancestral, il faut que toutes les femmes continuent à les mettre » (Commerçante à Hakkari).

La robe est bel et bien devenue un symbole identitaire, considéré comme un « héritage à protéger ». Considérons maintenant les propos d'un commerçant qui évoque quant à lui l'adoption de cette robe « Kiras Fistan » par de nouveaux groupes sociaux.

« Avant c'était les femmes de plus de 40 ans qui les portaient. Maintenant c'est le costume favori de 7 à 70 ans. Mais les gens ne vivent plus dans leur propre culture. Avant, ces robes étaient portées par des femmes en milieu rural mais maintenant on a une forte demande de la bourgeoisie » (Commerçant à Van).

Ainsi, « la bourgeoisie » s'intéresse aux costumes portés en milieu rural. Mais il est ici important de préciser que l'habit porté par les femmes dans les villages et l'habit de fête porté lors de la célébration sont bien différents. La coupe des tissus me semble être le seul point commun : les matières et les couleurs des habits de fête, les paillettes et les accessoires, sont loin d'avoir été portés ou d'être portés par des femmes en milieu urbain comme en milieu rural. Certains vêtements spéciaux réalisés avec des étoffes plus « nobles » étaient portés pendant les rites liminaires comme les mariages, les circoncisions ou lors des fêtes religieuses et des célébrations en contexte rural du

Newroz pré-politique par exemple. La sophistication de la tenue et de ses accessoires est un marqueur de l'appartenance sociale mais aussi de la dextérité des femmes qui dans leur grande majorité réalisaient elles-mêmes les vêtements et leurs broderies. C'est ainsi que le costume féminin mis en avant lors des célébrations de Newroz est identifié à la fois comme un habit traditionnel et un habit de fête. Voici ce qu'une jeune bloggeuse canadienne d'origine kurde écrit sur le site *medyamagazine* :

« Même si l'assimilation a produit ses effets, il y a eu un rebondissement. Nous ne portons peut-être plus nos robes dans la vie de tous les jours, mais la robe n'a pas perdu de sa valeur. Plutôt, nous avons préservé nos habits traditionnels. Nos oppresseurs voulaient que nous trouvions nos vêtements sans valeurs et dépassés. Au lieu de cela, nous nous sommes attachés à nos robes et nous les mettons pour les occasions joyeuses comme les mariages, les fêtes et les sorties. Nous n'avons pas permis que nos robes soit une chose romantique du passé. Nous l'associons avec des événements positifs parce que c'est exactement ce que sont nos robes : quelque chose de radieux » (Nissy Koye, *medyamagazine.com*).

La journaliste Elena Eilmes recueille les propos d'une allemande nommée Stefanie Ba engagée auprès de la communauté kurde depuis une quinzaine d'année.

« Lorsque que j'ai commencé à m'impliquer dans les cours de danses folkloriques Kurmanci, on ne voyait pas beaucoup de robes traditionnelles dans les mariages et les événements organisés par les kurdes du Nord. En général, c'était juste nous et quelques grand-mères déterminées. Mais à un moment, quelque chose s'est passé. Des jeunes femmes ont commencé à venir avec des costumes kurdes, d'abord dans des styles qui évoquaient leur propre région d'origine et plus tard dans des styles à la mode dans le Sud du Kurdistan [fashionable South Kurdish styles] » (Propos recueillis par Elena Eilmes, *Kurdish fashion blossoms in Europe*, *rudaw.net*).

Le « fashionable South Kurdish style » semble ainsi avoir gagné les mariages. Comme pour les fêtes de Newroz, une analyse de l'esthétique de ces vêtements féminins montre clairement qu'ils ne sauraient être issus d'un environnement rural : paillettes et strass paraissent relever bien plus d'une mode urbaine moyen-orientale que d'une mode villageoise kurde. Ainsi, les articles publiés sur les sites internet des journaux locaux mentionnent que les tissus utilisés pour confectionner les robes... sont

principalement importés d'Irak, d'Iran, et même de Dubai²⁹⁶. Une tradition bien délocalisée...

Voici quelques photographies prises lors des célébrations de Newroz où l'on observe ce costume féminin :



Légende : Leyla, la femme qui m'accueille chez elle pendant une partie de l'enquête de terrain à Diyarbakır en 2009. Faisant partie d'une association de femmes kurdes liée au DTP, elle profite de la célébration de Newroz pour vendre des galettes de pain, ce qui représente une source de revenu pour la famille. Immigrée à Diyarbakır après la destruction de son village, la famille ne dispose pas de revenus fixes. Leyla et l'ensemble de ses amies de l'association sont habillées des robes Kiras Fistan pendant le Newroz. C'est le cas de l'une de ses filles aussi, qui est par ailleurs inscrite à un cours de folklore. © Caroline Wallis.

²⁹⁶ Voir l'article dans le Cizre Postasi : <http://www.cizrepostasi.com/newroz-oncesi-sal-u-sepiklere-yogun-ilgi-27547h.htm> ; voir aussi l'article sur le site Evrensel à propos de Yüksekova : <http://www.evrensel.net/haber/107487/sal-sepikler-newroza-hazirlaniyor>



Légende : Leyla et les autres femmes membres de l'association, toutes vêtues des robes Kiras Fistan. © Caroline Wallis.



Légende : deux jeunes filles à proximité de la célébration de Newroz à Diyarbakır, mars 2015. © Carl Court – Getty Image.



Légende : groupe de femmes lors de la célébration de Newroz à Ankara, mars 2015. ©Adem Altan AFP.



Légende : *femmes et enfants, célébration de Newroz à Istanbul.* © Sirnak Times.



Légende : *femmes lors de la célébration du Newroz à Istanbul, mars 2015.* © Sirnak Times.

Les hommes aussi, quoi qu'il me semble que cela soit moins fréquent, portent le « costume traditionnel kurde », qui peut être décliné en étoffes et couleurs différentes. Il est important de préciser ici que l'uniforme des guérilléros du PKK s'est inspiré de ce costume à la manière des peshmergas irakiens. Lors de la célébration de Newroz, certains hommes portent ces costumes, ce qui participe directement à la réactualisation de la lutte armée au sein des célébrations. Voici une photo d'un groupe d'hommes vêtus du costume des guérilléros :



Légende : *hommes effectuant les danses traditionnelles. Célébration de Newroz 2014 à Uludere, province de Sirnak. © DIHA.*

Les femmes aussi décident parfois de se vêtir de ces costumes de guérilléros. Ce fut le cas en particulier cette année (2015) : les débats au parlement sur l'interdiction du port de l'uniforme de guérilléros a provoqué une mode « guérilla » et une hausse importante de la vente de ces habits, pour les hommes comme pour les femmes. Voici une photo sur laquelle l'on peut distinguer des femmes portant le costume des guérilléros :



Légende : *Un groupe de femmes vêtues de l'uniforme des guérilléros pendant la célébration de Newroz à Cizre, en 2015. © Cizre Postasi.*

C'est ainsi que de nouveau, cette « mode guérilla » fait marcher les commerces locaux. Les magasins qui vendent ces vêtements réalisent une véritable manne au mois de mars. « Les gens veulent sortir en tenue de guérilla », déclare ce commerçant de la ville qui pose ici devant sa boutique :



Légende : *Nuray Etki, commerçant de la ville d'Urfa, sur le palier de sa boutique. © Kadri Ozcan – DIHA.*



Légende : *Nuray Etki montrant sa marchandise à une cliente. On observe les costumes “guérilléros à gauche et les robes “traditionnelles” en haut à droite.*
© Kadri Ozcan – DIHA.



Légende : *Une famille qui paraît satisfaite de ses achats. Filles et garçons seront donc habillés en guérilla pour la célébration de Newroz.* © Kadri Ozcan – DIHA.

Ces vêtements identifiés comme « traditionnels » sont également portés par les speakers du parti légal pro-kurde qui prononcent des discours sur la scène. Voici

quelques photographies d'élues du parti pro-kurde faisant du shopping dans une des boutiques du centre de la ville de Yüksekova (province de Hakkari).



Légende : *Le texte de la photo dit : « Les femmes du BDP regardent des robes « Kiras Fistan » pour Newroz 2010. © Yüksekova Haber.*



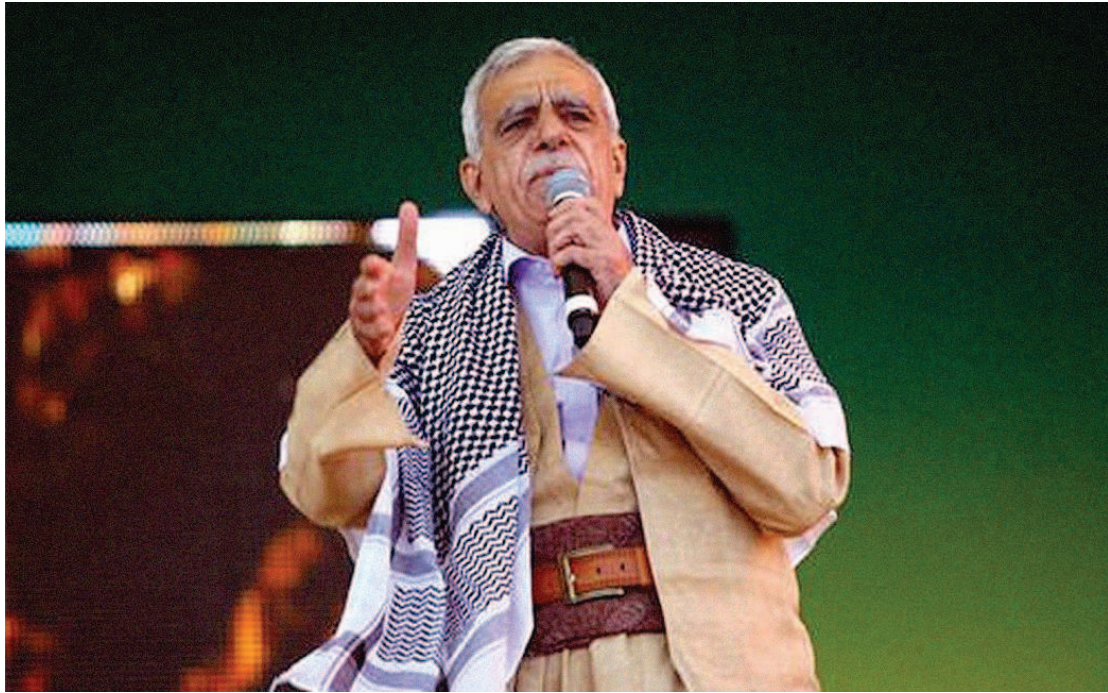
Légende : *Gültan Kışanak, alors député pour la région de Diyarbakır et maintenant co-maire de la ville avec Fırat Anlı, participe aussi à la visite commerciale. © Yüksekova Haber.*

La voici lors du Newroz 2015 en compagnie de Firat Anli, tous deux vêtus des vêtements traditionnels :



Légende : les deux maires de Diyarbakır lors de la célébration de Newroz en 2015, tous deux vêtus des habits traditionnels et d'écharpes aux couleurs vert-jaune-rouge. Dans toutes les municipalités où il s'est présenté, le parti pro-kurde a adopté ce fonctionnement : une homme et une femme se présentent en binôme et assurent ensuite l'administration de la ville ensemble. Cela permet également de présenter deux personnes de groupes culturels distincts dans le cadre de la mise en œuvre de la politique multiculturelle du parti: c'est ainsi qu'Ahmet Turc, un senior du parti qui apparaît dans la photo suivante, est co-maire de la ville de Mardin aux côtés d'une jeune femme chrétienne syriaque de 25 ans, Februniye Akyol Benno. © Diyarbakır BIA Haber Merkezi.

Certains membres du parti légal optent pour la version guérilla du vêtement traditionnel, alors que d'autres comme Selahatin Demirtaş , actuel président du parti légal a opté, tout comme comme Osman Baydemir quand il était maire de Diyarbakır, pour un coloris bleu, moins polémique...



Légende : *Ahmet Türk, actuellement co-maire de Mardin, vêtu du costume traditionnel et d'un keffieh. Newroz 2014, Diyarbakır. Nous avons vu dans la deuxième partie que l'apparition de ce keffieh dans les festivités de Newroz datait du début de la décennie 90, lorsque les jeunes hommes qui affrontaient les forces de l'ordre ou brandissaient des drapeaux d'Öcalan se cachaient le visage avec cette étoffe. Cela renforçant bien sûr l'esthétique palestinienne de ces « intifadas » kurdes. © Diyarbakır BIA Haber Merkezi.*



Légende : *Osman Baydemir, ancien maire de Diyarbakır et actuel maire d'Urfa, portant le costume traditionnel en coloris bleu et arborant lui aussi autour du cou le keffieh noir et blanc. © Diyarbakır BIA Haber Merkezi.*



Légende : *discours de Selhaddin Demirtaş au Newroz de Hakkari. Il porte une des variantes bleues du costume masculin et une écharpe aux couleurs vert-jaune-rouge autour du cou. © Huzur Sayfasi.*

Précisons aussi qu'il est possible d'acheter sur place de quoi se « kurdiser » pendant la célébration. En effet, de nombreux vendeurs proposent des écharpes et bandeaux aux couleurs vert-jaune-rouge, comme le montrent les photographies ci-dessous.



Légende : *un vendeur de bandeau à côté d'un homme portant le costume de guérilleros. © Evrensel.*

Newroz est donc devenue dans les années 2000 une fête institutionnalisée, lieux de mise en avant d'une certaine culture kurde : musique, danses, vêtements. On voit bien comment la pacification des célébrations a ouvert la voix à une certaine sédentarisation : l'organisation des festivités de Newroz acquiert une logistique complexe qui nécessite la coopération de différents acteurs, renforçant par la même les réseaux du mouvement national. Il m'a semblé intéressant d'insister sur la question des vêtements traditionnels, car il semble bien que la pratique gagne du terrain dans les célébrations. En tous cas, il semble que le processus de folklorisation de la culture kurde ait des conséquences positives sur l'économie locale...mais aussi, semble-t-il, sur celle de Dubaï. Avec la pacification et cette forme de sédentarisation de la fête de Newroz, les rassemblements sont aussi devenus des lieux d'échanges économiques. Nous avons vu le cas de Leyla, membre d'une association de femmes, qui profite de l'occasion pour vendre des galettes. Mais à Diyarbakır, des individus amènent des machines à kebab qu'ils font fonctionner avec des groupes électrogènes. J'ai été frappée par ces nombreuses installations lors de ma participation au Newroz 2009 : toute l'allée qui mène de l'entrée du parc à la scène avait été investie par des commerces vestimentaires ou alimentaires, ce que je n'avais vu auparavant dans aucune célébration. Il semble bien là aussi que cela soit une nouveauté des années 2000 : Newroz comme marché économique. Il ne sera pas étonnant que dans quelques années, les stands affirment préparer de la cuisine « traditionnelle kurde » et que des artisans ou antiquaires commencent à y exposer et à y vendre des objets typiquement « kurdes ». Les pratiques vestimentaires, nous l'avons vu, fonctionnent non seulement comme référents d'une identité kurde ancrée dans le passé, mais aussi comme référents symboliques à la guérilla du PKK.

Il apparaît assez clairement que l'institutionnalisation de la fête de Newroz n'a pas mené à sa dépolitisation. Par ailleurs, il semble ici important de préciser que les célébrations de Newroz correspondent cycliquement avec les campagnes électorales pour les élections municipales, dont nous avons souligné l'importance stratégique pour le mouvement national kurde. En effet, depuis la constitution du parti kurde légal dans les années 1990, tous les 5 ans, la dernière ligne droite des campagnes pour les élections municipales se tient à la fin du mois de mars. Les enquêtes de terrain et observations réalisées pendant le Newroz en 2004 puis en 2009 montrent que les deux événements se télescopent partiellement : l'ambiance électrique qui entoure

l'organisation et la tenue des festivités du nouvel an alimentent le zèle de la campagne électorale, en même temps que celle-ci s'introduit bien sûr dans les célébrations du Newroz (comme dans leurs couverture médiatique), les participants étant évidemment massivement appelés à soutenir le parti pro-kurde dans les discours à la tribune.

Si l'on peut étudier ce télescopage cyclique entre les campagnes électorales et les festivités de Newroz à partir de plusieurs points d'observation, j'ai choisi quant à moi la circulation d'une chanson militante, qui me semble révélatrice pour cette étude car elle montre bien le lien entre la revendication identitaire, les enjeux électoraux et le rôle joué par le folklore révolutionnaire au service de la lutte nationale.

Concentrons-nous donc sur la chanson « Oremar », omniprésente lors du travail de terrain mené à Diyarbakır en 2009. « Oremar » est le nom d'une localité où, en octobre 2007, ont eu lieu une série de clashes entre les combattants du PKK et l'armée régulière d'Ankara, qui se soldèrent par la mort de plusieurs soldats turcs et de guérilleros. Au cours de l'affrontement, huit soldats turcs seront faits prisonniers. Cet événement a bénéficié d'une large couverture médiatique, tant du côté des médias turcs que des médias pro-kurdes. Les funérailles des soldats turcs tombés pendant l'opération sont retransmises et donnent lieu à des rassemblements qui mobilisent toute la symbolique nationale turque. La même chose se produit du côté des martyrs kurdes. Peu de temps après, le groupe Koma Jiyan, composé de guérilleros, écrit la chanson « Oremar », dont les paroles comprennent les syntagmes suivants :

« Les amis se sont révoltés,
Les guérillas ont dansé le halay.
Trois jours, trois nuits, ils ont résisté, ils n'ont pas quitté le cercle de
danse,
Le halay brillait dans la montagne, il y a eu une révolte au Kurdistan,
ils ont fait bouger le trône des Turcs ».

Le refrain est consacré aux soldats du PKK tombés au combat.

« Zinar est au bout de la ligne (de danse), il est beau, il est libre ».

L'analyse des paroles de cette chanson fait apparaître un lien métaphorique entre la guérilla et l'action de danser : « Les guérillas n'ont pas quitté le cercle de la danse » signifiant ici qu'elles n'ont pas abandonné le combat. Quant aux martyrs, ils

sont « au bout de ligne de danse ». Dans les cercles de danseurs, les deux danseurs situés aux extrémités mènent la danse et agitent des foulards. Ce sont eux qui donnent le rythme et le dynamisme aux danseurs... Le clip vidéo de cette chanson est composé d'images de guérilleros chantant, dansant le halay. On les voit également recharger leur armes, tirer sur l'ennemi avec de l'armement lourd et patrouiller dans les montagnes. Certains passages intègrent le bruit (et l'image) des tirs de kalachnikov dans la structure rythmique de la musique. Ce clip sera relayé par les chaînes musicales proches du mouvement national, posté sur internet et partagé de nombreuses fois. Avec un tel succès, « Oremar » sera adoptée comme la chanson de la campagne électorale du DTP en 2009. À ce titre, elle est diffusée en continu par les véhicules électoraux qui sillonnent la Turquie avec des hauts parleurs au moment des élections. Ici, la séquence « kalachnikov » est remplacée par un « lelelelelele ». J'ai entendu cette chanson de Diyarbakır à Sirnak, puis dans les villages alentour, dans les minibus, les cafés, dans la rue, lors des meetings politiques, dans l'intimité des maisons. Lors du Newroz à Diyarbakır, elle faisait partir de ces airs qui, dès les premières mesures, « enflamment » le public. Des vidéos postées sur youtube permettent de voir qu'elle a également retentit dans de nombreuses autres célébrations de Newroz, en Turquie comme dans la diaspora. Dans le bus qui nous ramenaient de la place de Newroz vers le centre-ville, elle était chantée par Leyla, qui m'hébergeait, et fredonnée par un garçon de 8 ans qui, au moment convenu, imitait le bruit de la kalashnikov...

4. Représentations et croyances associées à la célébration du nouvel an Newroz recueillies sur le terrain.

Arrivé à ce stade et avant de conclure, j'aimerais présenter un entretien réalisé en mars 2009 avec Mehmet A, membre du DTP de Diyarbakır et coordinateur du comité d'organisation de la fête de Newroz dans cette même ville. Nous pourrions y repérer les représentations et croyances associées au nouvel an Newroz, dont la genèse a été étudiée dans les sections précédentes.

En mars 2009, j'ai réalisé un entretien avec Mehmet A., alors membre du DTP et coordonnateur du comité d'organisation de la fête dans la ville de Diyarbakır.

L'entretien se déroule un matin, dans le bureau central du parti. Dans les bureaux, des groupes épars d'hommes discutent en buvant du thé. Dans la salle de

réception, un écran de télévision diffuse des images de Roj TV. Devant le bâtiment, un groupe d'hommes ont allumé un feu et sautent par-dessus. Mehmet me fait entrer dans un petit bureau qui donne sur la salle de réception. À la question de savoir pourquoi ils organisent le Newroz, il me répond :

« C'est une question très importante. Vous savez, avant tout, Newroz a un passé, c'est une légende du peuple kurde. En 612 av. J.-C., le peuple a mené une rébellion contre Dehak, mais pas seulement pour les Kurdes, c'était une rébellion de tout le Moyen-Orient. [...] Les Assyriens opprimaient le Moyen-orient et essayaient de transformer les Kurdes en esclaves, ce que le peuple n'a jamais accepté. Alors, la pression de Dehak est devenue de plus en plus forte, et les gens ont commencé à faire une rébellion contre lui et ont gagné leur liberté. [...] Après avoir gagné cette guerre, ils ont commencé à célébrer Newroz. Vous savez, le peuple kurde et le peuple perse sont les seuls qui croyaient en Zarathustra, et donc pour cela, ils célébraient Newroz ».

Nous retrouvons donc ici la bataille mythique contre Dehak, précisément datée de 612 av. J.-C., qui correspond, nous l'avons vu, à la chute de l'Empire assyrien vaincu par une coalition de Mèdes, ici directement appelé « peuple kurde ». Nous retrouvons aussi l'ancrage de l'identité kurde dans une origine zoroastrienne, renforçant l'explication donnée à la célébration. Poursuivons avec Mehmet A. :

« Kawa et Dehak sont toujours des signes importants de notre célébration, en particulier parce que c'est une légende, mais surtout ces dernières années, parce que, comme vous le savez, il y a une guerre entre le peuple kurde et le peuple turc, et Newroz devient chaque année plus politique. En 1982, Mazlum Doğan s'est pendu dans la prison de Diyarbakır, et il a initié... Il s'est brûlé dans la prison, il a politisé le Newroz et il est devenu le Kawa moderne. Les premières années, l'État a essayé de freiner les célébrations, et les gens ne participaient pas beaucoup [...] Le mythe de Kawa et Dehak est toujours un signe très important dans notre célébration, particulièrement parce que c'est une légende, mais surtout parce que ces dernières années avec la guerre entre les Kurdes et les Turcs, le Newroz devient toujours plus politique. En 1982, Mazlum Doğan s'est pendu en prison, et cela a commencé. Il s'est brûlé dans la prison, il a politisé le Newroz et il est devenu le Kawa moderne. Dans le mythe, les assyriens opprimaient tous les peuples du Moyen-Orient et essayaient de les transformer en esclaves, alors la pression de Dehak grandit, et les kurdes ont commencé à mener une rébellion contre lui et ont gagné leur liberté. Et rien n'a changé aujourd'hui,

nous avons les mêmes problèmes, il y a la même pression sur les Kurdes, encore on essaye d'en faire des esclaves, alors Newroz devient important, Newroz devient important pour nous comme symbole de liberté ».

Nous voyons donc ici que le mythe donne de l'importance à la célébration parce qu'il sert de grille de lecture à la situation actuelle. C'est en quelque sorte, et il faudrait creuser cet aspect, un millénarisme à la fois national (le destin glorieux de la nation) et social (une société où l'oppression aura pris fin), encapsulé dans une réappropriation contemporaine du mythe. Le président du comité d'organisation souligne ici que le Newroz « devient chaque année plus politique », ce qui montre bien, encore une fois, que l'institutionnalisation du nouvel an n'est pas conçue comme une dépolitisation. Il est particulièrement intéressant de relever l'hésitation sur les causes de la mort de Mazlum Doğan, d'abord par pendaison puis par immolation par le feu. Ces hésitations, nous l'avons vu, sont fréquentes lorsqu'il s'agit de Mazlum Doğan dans le discours des sympathisants du mouvement national et de ses acteurs principaux. Lorsque je lui demande ce que le DTP attend de Newroz, Mehmet A. répond :

« Vous savez, nous attendons beaucoup de choses de Newroz. Nous parlons de l'arrière-plan historique, et vous savez, tous les peuples du monde ont des célébrations, des fêtes nationales, pendant lesquelles ils se sentent proches des autres personnes de leur pays. C'est quelque chose comme cela pour nous. Cela nous rend plus heureux, et nous fait sentir l'espoir qu'un jour, nous serons libres, que nous aurons notre liberté. Cela fait plus de 2600 ans que nous célébrons Newroz, c'est comme une tradition, et nous n'avons jamais perdu l'excitation du premier jour et cette année encore, ce sera le cas. Le plus important, c'est que Newroz était le jour du salut, de la liberté du peuple kurde, et c'est la même chose pour nous aujourd'hui [...] Nous nous disons que nous avons deux Kawa : celui qui a lutté contre Dehak et le second, Mazlum Doğan, qui s'est immolé pour protester contre la politique de l'État. »

La fête sert donc à ancrer le peuple kurde dans une définition orthodoxe de la nation. « Tous les peuples du monde ont des fêtes nationales », et la tradition kurde de Newroz perdure depuis plus de 2600 ans. L'idée d'une fortification du lien, d'une cohésion des individus lors de ces fêtes est également mise en avant. On retrouve ici encore un certain millénarisme, l'idée de l'« espoir » d'être libre, et de nouveau, un

parallèle entre le Kawa du mythe et Mazlum Doğan. Sur cette question du rôle des martyrs dans la fête, il indique :

« Pour le peuple kurde, les martyrs sont très importants. Au fil des années, plus de 30 000 personnes sont mortes. Certains sont plus importants que d'autres. Tous les martyrs sont importants, mais certains sont au premier plan. Mais ce n'est pas que pour les Kurdes, aussi pour les autres pays. Quand quelqu'un meurt pour le reste du peuple, c'est important. Abdullah Öcalan dit que nous sommes un mouvement de martyrs, nous ne sommes pas juste un mouvement de femmes, d'hommes ou d'enfants, nous sommes aussi un mouvement de martyrs. Avec Mazlum Doğan, les gens ont commencé à résister dans les prisons, et près la mort de Mahsum Korkmaz, ils ont commencé à aller dans les montagnes pour commencer la guerre contre l'État, ces individus sont très importants pour le peuple kurde ».

Mehmet pointe ici l'importance des deux martyrs associés directement à Newroz, Mazlum Doğan et Mahsum Korkmaz, dont les décès, nous l'avons vu, sont commémorés au début et à la fin d'une « semaine de l'héroïsme ». Rappelons la déclaration d'Öcalan sur le mouvement des Sehits, qui vont dans le sens de la cité commune entre les morts et les vivants : des hommes, des femmes, des enfants, et les morts pour la nation.

Interrogé sur l'organisation pratique de la célébration, Mehmet explique :

« Depuis les années 1990, nous demandons la permission de l'État, et nous obtenons cette permission ; alors qu'avant, comme je vous l'ai dit, cette célébration était interdite. Mais nous continuons à avoir des problèmes avec le W. Nous avons commencé à travailler il y a un peu plus d'un mois. Nous fondons des commissions, d'éducation, de femmes ; nous rencontrons les délégations européennes ; nous organisons la commission des véhicules pour emmener les gens sur le lieu de la fête. Tous les jours, nous nous rencontrons pour faire le point sur ce qu'il se passe [...] nous réglons les passages des speakers, les leaders du peuple qui viennent faire des discours politiques, par exemple les leaders du DTP, le maire ou Leyla Zana, des gens importants dans notre processus [...] Nous établissons les listes des invités et envoyons les invitations. Une semaine avant la fête, nous nous arrêtons ; les derniers jours, nous visitons les maisons, les entreprises et nous invitons les gens au Newroz. Notre slogan cette année est que l'État ne devrait pas nous renier et nous ignorer, essayer de nous tuer, il devrait résoudre la question kurde

d'une manière démocratique et nous donner l'autonomie. Le thème principal est que le problème kurde devrait être résolu et que les Kurdes doivent être libres ».

Comme précisé précédemment, l'organisation des célébrations de Newroz est devenue un important défi logistique, et rassemble, à ce titre, différentes branches du mouvement national, qui sont amenées à collaborer étroitement pendant toute la durée du processus. Programmes des speakers, bus, délégations étrangères, le Newroz est un *highlight* de l'année du mouvement national kurde, une occasion d'intensifier les contacts au sein du mouvement national comme avec l'extérieur.

À propos des invitations lancées par le comité organisateur, Mehmet précise :

« Cette année, nous avons invité Talabani et Barzani, mais pas juste cette année, tous les ans. Mais nous ne savons pas s'ils viendront, cela dépend de leur relation avec le gouvernement turc. Nous avons aussi invité Nelson Mandela. Parce qu'il souffre de problèmes cardiaques, il ne viendra pas, mais il a répondu qu'il aurait aimé être avec nous, qu'il enregistrera peut-être un message vidéo ».

Et à propos des deux leaders kurdes cités :

« Peut être que nous avons des différences idéologiques, mais ce sont aussi des leaders kurdes, nous devons les inviter. Si vous invitez un député européen, il faut aussi inviter les Kurdes, ils se battent depuis des années pour le peuple kurde. Bien sûr, nous avons des différences, mais ils sont importants pour nous. Plus que leur nom, ce qui importe, c'est que l'un est président de l'Irak et l'autre de la République kurde ».

Newroz est donc un moment important pour réaffirmer les connexions du mouvement national kurde avec l'extérieur : députés européens, leaders charismatiques de peuples en lutte, mais aussi leaders kurdes. Il faut cependant noter qu'en d'autres occasions, il m'a été précisé que Barzani n'est pas toujours invité aux célébrations. Ici, Newroz apparaît finalement comme un bon baromètre des relations entre les différents mouvements kurdes : si Barzani mène une politique anti-PKK par exemple, en bombardant les positions des guérilléros ou en leur retirant la permission de s'installer sur son territoire, il est assez prévisible qu'il ne sera pas invité au Newroz. Si toutefois

il est invité, son acceptation ou son refus seront également clairement des signes envoyés au mouvement national kurde. En somme, Newroz constitue bel et bien un lieu privilégié pour observer la constitution et l'évolution du réseau construit par le mouvement national kurde de Turquie. Pour clore l'entretien, je demande à Mehmet A. de me parler du Nevruz turc.

« La célébration de la République turque n'est pas nationale, c'est une célébration artificielle de Newroz. Elle n'a pas d'arrière-plan. Ils disent que c'est le début du printemps. Mais tous les gens dans le monde le célèbrent, les Iraniens par exemple. Dans les années 1930, un député de ce pays a dit : "Si nous avons besoin du communisme, nous apporterons le communisme", ça ne viendra pas des gens, mais nous le ferons. C'est pareil pour Newroz. Ils disent "Nous allons l'emmener", mais ils sont tous seuls. La République a 80 ans et elle n'a jamais célébré Newroz. Mais ces dernières années, les préfectures essayent d'organiser des célébrations. C'est assez drôle finalement ».

La célébration organisée par les autorités turques est donc vue comme artificielle, privée d'appui historique, et Mehmet insiste sur le fait qu'elle n'est pas « nationale », ni ne vient du peuple.

On voit bien ici que les représentations et croyances associées au Newroz dans les années 2000 résultent de la sédimentation de diverses couches, reflet du processus continu de construction du sens que cette thèse a souligné. Et si l'objectif de la fête consiste à « faire que les gens se sentent proches des autres membres de leur pays », il s'applique aussi à tous les acteurs du mouvement national, en interaction constante dans cette période de l'année si spéciale. Renforcer les mailles du réseau du mouvement national et tisser des liens avec l'extérieur : Newroz joue bien le rôle d'un rite d'intégration destiné à créer du lien social, de la cohésion. Avant que nous nous séparions, Mehmet A. ajoute :

« Cette année, cinq millions de personnes vont célébrer le Newroz, c'est un nombre important pour le monde. Peu importe que vous soyez un sympathisant du PKK, du DTP ou du gouvernement turc. Ce qui importe, c'est que vous soyez un Kurde sous pression. Vous savez, c'est important pour le peuple kurde, car il sent vraiment ces émotions le jour de Newroz ».

Cet aspect devrait faire l'objet de recherches futures. Le champ lexical des émotions est très largement mobilisé par les participants à la fête avec lesquels je me suis entretenue lors des différentes enquêtes de terrain : Newroz a réussi à s'imposer comme signe émotionnellement investi de l'appartenance au groupe kurde en Turquie. La circulation des émotions pendant les célébrations, auquel contribue leur aspect performatif (musique et danses) mais aussi les références constantes aux martyrs de la lutte, couvre un champ assez vaste, de la tristesse à la joie en passant par l'excitation. Mes conversations avec les participants ont fait apparaître que l'espoir d'être libre un jour y trouve également une place centrale, ce qui constitue une autre piste de recherche intéressante. Dans les entretiens et les observations de terrain de la célébration, l'idée de reconnaissance de l'existence du peuple kurde et de la lutte pour sa liberté était omniprésente. Dans les bureaux du DTP, chez les journalistes, chez les acteurs de centres culturels, les défenseurs des droits de l'homme, des bureaux d'ingénieurs, mais aussi chez les garçons de café, les conducteurs de taxi, les femmes en grande tenue croisées pendant la célébration, les jeunes exécutant des danses govend : au sein des sympathisants du mouvement, on observe un consensus autour du sens de la fête. Les propos qui suivent ne constituent pas une analyse sociologique profonde : comme je l'ai précisé dans l'introduction, j'ai choisi de me concentrer dans cette thèse sur la production du discours par le mouvement national et non sur sa réception par son public. Cependant, il me semble tout de même pertinent de retranscrire ici quelques propos recueillis pendant le travail de terrain avec des militants du mouvement national ou avec des sympathisants du mouvement.

S., l'avocate dans une association d'aide aux victimes de tortures, me dit :

« Newroz, c'est un jour traditionnel des Kurdes, et aussi Newroz est le jour, le symbole de la liberté pour les Kurdes, c'est très important Newroz, et pendant des années, Newroz a été interdit, banni par le gouvernement et beaucoup de personnes d'origine kurde sont mortes, mortes dans cette manifestation, dans cette célébration du Newroz, et... C'est une partie des Kurdes ».

Selahattin Demirtaş , président de l'Institut des Droits de l'homme au moment de l'entretien en 2005, explique :

« Quand j'entends prononcer le nom de Newroz, je m'imagine les pneus d'automobile en train de brûler, la police qui attaque les enfants, les enfants qui jettent des cailloux à la police... Pendant dix ans, Newroz a été fêté comme ça au Kurdistan. Mais ces quatre dernières années, Newroz a été fêtée pacifiquement. Newroz pour nous, c'est une résistance, c'est la fraternité dans la résistance, la solidarité dans la résistance, une manifestation contre la force, la violence ».

Pour A., journaliste à *Ozgur Gundem* :

« Newroz n'est pas une fête, c'est une déclaration d'identité, de liberté ».

Mehmet, président d'une association qui s'occupe des problèmes des villageois déplacés à la suite des conflits, explique :

« Avec Newroz, on fait accepter la présence des Kurdes ; grâce au Newroz, on montre que les Kurdes existent, qu'une telle identité existe, et que c'est impossible de ne pas voir cette identité. Beaucoup de personnes se réunissent et s'expriment, peuvent s'exprimer, avec des slogans ou des messages ».

En mars 2008, le chanteur du groupe kurde Agire Jiyan, m'expliquait :

« Le jour de Newroz pour le peuple kurde, c'est la résistance. Pas seulement maintenant, avant il y avait Kawa. Depuis cinquante ans, des Kurdes sont tués au mois de mars. Depuis cinquante ans, les Kurdes réclament la liberté et pour cette liberté, ils souffrent. Et pour leur liberté, ils résistent. Par exemple, aujourd'hui, nous avons entendu qu'à Qamislo, ils ont ouvert le feu sur le peuple kurde pendant la fête de Newroz, ils ont attaqué le peuple kurde, et beaucoup de gens ont perdu la vie. Pour le peuple kurde, Newroz, est désormais le nom de la mort. Quand on parle de Newroz... Nous voulons que Newroz soit une fête... Pour une fête, tout le monde s'habille bien, joliment, tout le monde célèbre avec ses parents. Le Newroz des Kurdes, ce n'est pas du tout comme ça, parce que lorsqu'on souffre, on est toujours dans un mouvement de résistance. Et on est tout le temps attaqués, alors on résiste. Ce n'est pas Newroz comme une fête partout dans le monde. Quand les Kurdes seront libres, on va célébrer notre Newroz comme partout dans le monde. Pour moi aussi, Newroz, c'est une bonne nouvelle ».

C., présentateur sur la chaîne Roj TV, m'explique :

« Newroz, c'est un jour de résistance, un grand jour d'existence. Normalement, ça devrait être un jour culturel, mais à cause des interdictions, Newroz pour nous est un jour de résistance nationale et démocratique ».

Un monteur de la chaîne Roj TV me dit :

« Newroz pour moi, c'est une résistance, c'est la conscience de l'identité. Quand on était petits, on allumait un feu, on ne savait pas pourquoi. Mais après on s'est rendu compte que c'était une fête du peuple kurde, petit à petit, on en a eu la conscience. Et depuis on attend le 21 mars avec impatience » .

L'archiviste de la chaîne, quant à lui déclare :

« Newroz, pour nous les Kurdes, c'est différent. Parce que Newroz pour nous, c'est une fête, tous les peuples ont des fêtes, mais nous les Kurdes, c'est quand même un peu différent des autres fêtes, parce que nous avons sacrifié beaucoup au cours de l'histoire. Quand on regarde dans le passé, depuis le début de Newroz jusqu'à aujourd'hui, on a toujours fait des sacrifices en tant que peuple. Donc c'est à la fois triste et excitant, c'est triste, mais il y a aussi beaucoup de joie ».

P., journaliste également à Roj TV, répondait :

« Newroz, c'est la résistance, le libre arbitre, pour nous, pour tous les membres de la société kurde c'est comme ça. Moi je travaille à la chaîne kurde et j'ai l'occasion de le voir partout, et pour moi, c'est un symbole de résistance, parce que dans la situation actuelle du peuple kurde, c'est le symbole de la résistance pour la liberté, c'est le feu pour la liberté, moi je le prends comme ça ».

Enfin B., présentateur à Roj TV, me dit :

« Newroz, c'est une fête qui devrait être célébrée d'une façon joyeuse comme, chez les chrétiens, on célèbre Noël, le nouvel an et les jours sacrés dans une ambiance de carnaval. Le Newroz devrait être célébré comme un carnaval, mais maintenant, c'est célébré comme

une tradition de rébellion, une tradition politique. Newroz peut être considéré comme la lutte du peuple kurde dans son ensemble pour l'identité, la culture et la politique. Aujourd'hui, dans toutes les parties du Kurdistan et partout dans le monde, c'est comme si on extériorisait la rébellion et la politique kurde, et la politique intensifiée. C'est très politique ».

Voici d'autres déclarations, principalement recueillies lors de la célébration de Newroz à Diyarbakır en 2009.

Lorsque j'arrive sur les lieux de la fête avec la famille chez qui je séjourne, M., le père de famille, me dit :

« Tu vois, il y a un million de personnes ici, ils ne peuvent pas dire que les Kurdes n'existent pas. Et là, c'est juste Diyarbakır, il y a d'autres villes aussi ».

Pendant la célébration, un groupe de jeunes hommes d'une vingtaine d'années remarque ma caméra. Un jeune homme s'approche en nouant un drapeau autour de sa tête et en brandissant un autre, où apparaît Öcalan. Avant d'entonner une série de « biji Serok Apo », vive le président Öcalan, avec ses compagnons, il me dit :

« C'est notre drapeau, celui de la liberté. Pour nous Mazlum Doğan s'est battu, et nous continuons à célébrer avec lui. Newroz, c'est la renaissance des Kurdes ».

Une femme accompagnée de sa fille adolescente me dit :

« Moi, j'habite en Hollande, je suis venue avec ma fille spécialement pour le Newroz et demain je repars. Je suis venue ici pour la culture kurde, Newroz, c'est notre nouvel an ».

Un homme qui participe avec sa famille à la fête m'explique :

« La signification du Newroz, c'est la paix. Ce n'est pas juste la Turquie, mais l'Europe et tout le monde qui jouent des tours aux Kurdes. La lutte des Kurdes n'est pas vieille de trente ans, elle a des centaines d'années. Les Kurdes veulent la paix, pas seulement pour eux, mais pour tous les peuples du monde ».

Lorsque je lui demande s'il connaît le mythe de Newroz, il me répond :

« Ça vient de Kawa, il y avait des exactions, alors il a fait une révolution, puis il a fait un feu. Ce feu est le symbole de la révolution, de la victoire. Mazlum Doğan, lui, il s'est brûlé avec le feu de Newroz dans la prison de Diyarbakır, c'est un martyr ».

Je lui demande de m'expliquer la présence des martyrs dans le Newroz.

« On parle des martyrs parce qu'ils ont lutté pour la liberté des Kurdes, c'est pour ça qu'ils sont dans Newroz, parce qu'ils ont lutté pour la paix, pour la communauté ».

Non loin, une femme portant une robe aux couleurs vives, accompagnée de ses enfants, me dit :

« Ces vêtements, ça veut dire que nous sommes kurdes ».

Elle montre son drapeau à ma caméra en déclarant : « Ce drapeau, c'est le drapeau de notre parti. » Puis elle crie « Biji Serok Apo », et enjoint ses enfants à en faire autant, leur montrant aussi comment faire avec leurs doigts le « V » de victoire.

Elle ajoute :

« Newroz, pour nous, c'est la liberté, c'est le début du printemps, c'est ça, la liberté et la fraternité ».

Son compagnon renchérit :

« Avec Newroz, on montre l'existence des Kurdes dans le Moyen-Orient ».

Un enfant d'une dizaine d'années vend des exemplaires du journal *Ozgur Gundem*. Pendant la fête m'explique :

« Ça, c'est notre journal. Le Newroz... le Newroz, c'est le début de la révolution ».

Au cours d'une discussion avec trois jeunes filles en habits « traditionnels », l'une d'elles affirme :

« Pour moi, le Newroz, c'est une fête, nous sommes très heureux pendant le Newroz, c'est la liberté, on le fête chaque année ».

Lorsque je demande où elle a appris les danses, elle me répond :

« Ce sont des danses traditionnelles, c'est pour ça que nous les connaissons, on les a apprises avec nos amis, nos parents. Comme vous voyez, la tradition est très importante pour nous ».

À côté, trois autres jeunes danseurs, dont l'un me dit :

« Je connais cette danse parce que je vais à des cours de folklore ».

Son amie renchérit :

« Oui, moi aussi je vais à des cours de folklore ».

Symbole de lutte, symbole de paix, symbole de l'identité. Ce survol de quelques déclarations permet de voir que l'on retrouve bel et bien le discours patiemment élaboré par le mouvement national kurde au gré des années dans les représentations et croyances associées à la fête par les participants. Mais derrière cette homogénéité apparente, on distingue déjà des variations dans les représentations comme dans les pratiques : exécuter des danses kurdes n'est pas la même chose que de brandir, visage masqué, un drapeau d'Ocalan. Déclarer que Newroz est un symbole de paix et de lutte pour la paix n'est pas la même chose que de dire que le Newroz est le symbole de la lutte violente. Porter un costume de guérilléros ne signifie pas la même chose que porter les vêtements dits « traditionnels ». Agiter un drapeau du HDP n'a pas la même signification qu'agiter un drapeau du PKK. C'est ainsi qu'au delà de l'apparente homogénéité de ces quelques extraits d'entretiens, se dessine la nécessité d'une étude qui s'attacherait à comprendre comment surgit l'individuation des représentations, des croyances et des pratiques associées à la fête.

II. De Newroz « fête terroriste » à Nevruz « fête turque » : patrimonialisation et institutionnalisation d'une tradition inventée par un nationalisme concurrent

A. L'invention de la tradition Nevruz

1. Newroz et l'exercice de la violence légitime

La mobilisation annuelle de millions de personnes qui se déclarent kurdes et promeuvent la culture réifiée correspondante est traumatisante pour l'État turc : il se sent à juste titre menacé dans son *ordo rerum*. Face à ces mobilisations collectives, les stratégies de l'État turc sont plurielles : il usera simultanément du monopole de la violence physique et de la violence symbolique.

Les toutes premières célébrations du Newroz sous ses nouveaux habits nationaux se déroulaient dans un cadre très restreint, souvent dans l'espace privé, loin

du regard et de la censure des autorités. La question commence à se poser de manière différente avec les premières organisations de Newroz dans l'espace public.

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la première stratégie de l'État turc pour mater les célébrations du Newroz a été le recours à la violence physique : chars anti-émeutes et soldats en armes ont été omniprésents pendant de nombreuses années aux abords de la célébration et les violences subies par les participants, régulières. mais la répression n'a pas porté ses fruits : au lieu de dissuader les participants à la fête, elle n'a fait qu'accroître sa signification de « résistance à l'oppression ».

Alors que le discours sur Newroz glisse vers le symbole de la « paix », et que les élus pro-kurdes organisent les célébrations, l'État turc continue de tenter d'empêcher les rassemblements. À partir des années 2000, les dossiers de demandes d'autorisation déposés auprès de la préfecture par les différents comités d'organisation sont refusés au motif que le nom de la fête comporte une lettre qui n'est pas « turque ». En effet, la lettre « w » est absente de l'alphabet turc, et son utilisation est donc passible de sanction. L'article 222 du code pénal turc précise :

« Les personnes qui agissent contrairement aux restrictions et aux obligations prévues par la loi n° 1353 du 1.11.1928 relative à la reconnaissance et à l'application de l'alphabet turc sont punies de deux à six mois d'emprisonnement²⁹⁷ ».

Les autorités utilisent donc ce cadre pénal pour interdire l'organisation des célébrations de Newroz dans la décennie 2000. A titre d'exemple, le bulletin de l'IHD couvrant la période de janvier 2006 au 27 juin 2007 indique que le président du DTP à Dogubeyazit devait être condamné à payer une amende pour avoir utilisé la lettre « w » dans l'organisation et sur des bannières du Newroz 2006. De même, un procès est intenté contre sept personnes, comprenant le maire de Cizre, accusées d'avoir utilisé la lettre « w » au cours des festivités de Newroz 2006 dans la ville. Un autre procès vise M. Murat Avci, président local du DTP, la lettre interdite apparaissant sur les cartons d'invitation à la célébration de 2006. Les demandes d'autorisation déposées par les comités d'organisation du Newroz à Ardahan et à Diyarbakır ont été rejetées une

²⁹⁷ Cette interdiction touche également les prénoms que les parents peuvent donner à leurs enfants.

première fois à cause de l'utilisation de cette lettre, puis acceptées après le remplacement du « w » par le « v ». Il existe une infinité d'exemples de ces batailles autour du « w ». Les avocats des organisateurs ont répliqué que si le Newroz est interdit pour cette raison, ce devrait aussi être le cas d'une des principales chaînes de télévision turque nommée « show TV ». Ils ont également suggéré que cette interdiction devrait logiquement s'étendre à l'ensemble du domaine internet. Il est amusant de constater que toutes les adresses des principales institutions turques commencent par l'incontournable « www. »...

Le caractère saugrenu de cette interdiction est raillé par de nombreux journalistes en Turquie. Voyons par exemple l'article ironique de l'éditorialiste Serdar Turgut, au quotidien turc *Hürriyet*, paru le 23 mars et intitulé « À bas la lettre W ! ». Il y écrit :

« L'opération consiste à effacer WC sur toutes les toilettes publiques et les remplacer par VC [...] Attention ! Si vous êtes de l'Est et qu'après un dur labeur, vous arrivez à vous acheter une BMW, essayez de vous en débarrasser [...] On ne peut pas connaître la position de l'ennemi [...] Chers parents, grands-parents ou toute autre personne responsable d'un enfant, prenez garde ! Ne laissez rien au hasard. Ne laissez pas les jeunes aller dans la rue avec un walkman. Une fois en marche, on ne peut pas savoir jusqu'où peut aller le mécanisme étatique [...] J'avais de toute façon des doutes sur ces walkman depuis fort longtemps [...] La vérité éclate en plein jour aujourd'hui. Ces ennemis de l'État se promènent parmi nous en silence avec leurs walkman et font la propagande séparatiste en s'affichant avec leur W [...] Nous essayons d'intégrer l'Union européenne [...] Quand ce jour-là arrivera, tous les pays de l'Union sortiront ensemble de l'UE... » (Turgut, *Hürriyet*, 23 mars 2000).

Les autorités turques ont suivi le développement du discours du PKK sur Newroz au cours de la décennie 1980 et sont progressivement inquiétées de la tournure des événements. Nous avons vu que, en réaction à la propagande du PKK autour de la fête comme à la recrudescence d'actions violentes ce jour-là, les autorités turques mettaient en place des dispositifs sécuritaires particuliers et tiraient « l'alarme de Nevruz », comme le titrait le journal *Cumhuriyet* en 1987.

2. Récupérer le monopole de dire le monde social et ses divisions : l'intégration de la fête de Nevruz dans l'historiographie nationale turque

En 1985, le ministère de l'Intérieur demande à Abdullah Cay, alors professeur à l'université Hacettepe et membre du parti nationaliste MHP²⁹⁸, de rédiger un texte qui démontre les origines turques de « Nevruz ». Le texte est publié rapidement, sous le titre de *Türk Ergenekon*. Ce livre revient sur l'épopée d'origine du peuple turc, telle que décrite dans la mythologie nationale. Les premiers Turcs habitaient les steppes de Mongolie, à la source du fleuve Orkhon, dans un lieu appelé Ergenekon. Lors de combats avec des tribus proches, une tribu proto-turque est décimée. Le seul survivant, un petit garçon, est recueilli, nourri et protégé par une louve. Par la suite, cette louve deviendra sa femme et leurs descendants seront les « Gokturks », soit « les Turcs célestes ». Ce peuple étendra son influence sur une grande partie de l'Asie centrale et c'est son histoire que racontent les « stèles de l'Orkhon », étudiées à la fin du XIX^e siècle par les orientalistes, notamment par Léon Cahun. Ce peuple entamera une migration progressive vers l'Anatolie. La fête de Nevruz, explique Abdullah Cay, marque le départ des Turcs célestes de l'Ergenekon. Alors qu'ils étaient captifs de cette vallée, un forgeron fit fondre les montagnes qui les enserraient : ils furent libérés et commencèrent ainsi leur voyage vers l'Anatolie, au fil duquel ils apporteront la « civilisation » aux peuples rencontrés en chemin. Nevruz marque donc le début de cette migration des ancêtres des Turcs.

Pour les autorités turques, la fête de Nevruz a été « oubliée » et c'est un devoir patriotique de la réhabiliter. Des photos de Mustafa Kemal assistant à ce qui serait une célébration de Nevruz sont par ailleurs publiées dans la presse à ce moment-là pour insister sur la continuité du discours.

²⁹⁸ Afin de se faire une idée du personnage, signalons que sa thèse doctorale soutient l'idée que les Kurdes sont en réalité des Turcs.



Légende : *Photo de Mustafa Kemal assistant à ce qui serait une célébration du Nevruz en 1925.*
© *yenidenergenekon.*

La première célébration officielle de Nevruz se tient à Ankara le 21 mars 1995. Depuis lors, chaque année, des célébrations sont organisées dans les différentes municipalités et métropoles de Turquie. Elles prennent souvent place devant un bâtiment officiel, mairie ou préfecture, dont les murs sont décorés des grands drapeaux turcs et de portraits de Mustafa Kemal. Des démonstrations folkloriques s’y déroulent : danses, costumes et musique turque sont mis en avant. Divers « ateliers » en relation avec la fonte du fer sont parfois proposés. Les officiels sautent souvent par-dessus le feu, reprenant une des pratiques relatives à la célébration des Kurdes de Turquie. Dans les communes de taille réduite, les drapeaux turcs et les portraits de Mustafa Kemal sont récurrents, alors que le ton des célébrations dans les grandes villes comme Ankara ou Istanbul est plus multiculturel : des délégations de Turcs venus de l’Asie centrale y prennent part. Les premières célébrations officielles de Nevruz n’attiraient pas exactement les foules. Leur premier public était d’abord essentiellement les fonctionnaires d’État, les enfants des écoles et bien sûr, les nationalistes d’extrême droite. Il semble cependant que progressivement, ces célébrations attirent un public

relativement plus nombreux en Turquie comme dans la diáspora, où elles tendent à être organisées par des groupes de droite ultra-nationaliste.

Voici quelques photos de ces événements.



Légende : *Célébration officielle de Nevruz à Dersim, Kurdistan turc, mars 2007.* © Tunceli Belediyesi.



Légende : costumes et danses folkloriques devant les drapeaux de la République turque à Dersim, Kurdistan turc, mars 2007. © Tunceli Belediyesi.



Légende : des officiels turcs équipés de marteau forgent du fer sur une enclume. Istanbul, mars 2007. ©ibb.gov.tr.



Légende : les officiels civils et militaires sautent par-dessus le feu de Nevruz. Célébration officielle à Istanbul, le 21 mars 2007. ©ibb.gov.tr.



Légende : autre saut par-dessus le feu, deux ans plus tard à Istanbul. De gauche à droite : le commandant en chef des armées turques Abdullah Dalai, le directeur municipal de la culture, Fatih Mustafa Demir, le maire d'Istanbul, Kadir Topbaş, et enfin le directeur du tourisme, Ahmet Emre Bilgili. ©ibb.gov.tr.



Légende : la manipulation d'œufs est le principal rituel associé à la fertilité. On distingue à droite le maire d'Istanbul, Kadir Topbaş, et à gauche le commandant en chef des armées turques. ©ibb.gov.tr.



Légende : Kadir Topbaş, maire AKP d'Istanbul, pose pour sa photo officielle de Nevruz. Son message : « Le printemps est symbole de fraîcheur et de renouvellement. La lumière de l'amour et de la fraternité, du partage de la beauté de la vie. Norouz est l'une des valeurs fondamentales de cette terre depuis des siècles. "Nouvelle journée", "lumière du jour". Je célèbre la fête du printemps de Norouz ».

La reprise de la fête de Nevruz et son intégration dans la mythologie nationale turque doivent être analysées comme une tentative de l'État de récupérer le monopole de dire le monde social et ses divisions. On cherche à neutraliser la force de Newroz comme emblème d'une identité contestataire en réintégrant la fête dans la mythologie nationale turque (Massicard, 2012 : 90). Un autre intérêt est à prendre en compte : le rapprochement avec les Républiques centre-asiatiques au lendemain de la chute de l'Union soviétique, dans le cadre d'un discours panturc revigoré.

B. La tradition inventée Nevruz et le rapprochement avec « les frères Turcs d'Asie centrale »

Au lendemain de la dissolution de l'URSS, les liens entre la République turque et les États nouvellement indépendants s'intensifient, notamment sur le plan de la coopération culturelle. La désintégration du bloc communiste donne lieu à la formation de nouveaux États qui doivent se recréer une identité nationale, et la Turquie tente de s'imposer dans ce processus de construction nationale. Dans cette démarche, la fête de Nevruz, fraîchement réinstallée dans l'historiographie turque, sera mise en avant comme élément culturel commun à tous les peuples turcs.

En 1991, l'Union des républiques socialistes soviétiques s'effondre et les anciennes Républiques soviétiques du Caucase du Sud (Transcaucasie) et d'Asie centrale accèdent à l'indépendance²⁹⁹. Ainsi sont créés la Géorgie, l'Arménie et l'Azerbaïdjan pour la Transcaucasie, et le Kazakhstan, l'Ouzbékistan, le Turkménistan, le Kirghizstan pour l'Asie centrale. L'apparition de ces nouvelles Républiques indépendantes représente pour de nombreux États un nouveau terrain d'influence, avec de nombreux intérêts économiques et politiques : c'est le début de ce qu'on appellera « le Nouveau Grand Jeu ».

1. Contexte de la création et de la chute des cinq Républiques socialistes soviétiques

Les bolcheviques parviennent à établir leur contrôle sur l'ancien Turkestan en 1920, et le nouveau pouvoir en place s'inquiète du panturquisme qui a pignon sur rue

²⁹⁹ Voir ANNEXE 10.

grâce à ses nombreuses écoles islamiques réformées : celles-ci, jugeaient les bolcheviques, pourraient devenir le terreau d'une contestation du pouvoir. Dans la région ouzbek, par exemple, les activistes panturcs/djadidistes³⁰⁰ : se rassemblent dans un organisme appelé « Comité de libération nationale ». Accusés de « nationalisme bourgeois contre-révolutionnaire³⁰¹ », les membres de ce comité sont incarcérés ou exécutés, et c'est la même politique qui s'applique dans tout le Turkestan. La répression des élites entraîne l'exil d'une partie des pourfendeurs du panturquisme vers l'Europe. Ils y fondent le « mouvement prométhéen », qui regroupe aussi des intellectuels exilés de Russie opposés aux bolcheviques, avec une forte proportion de musulmans de Russie³⁰². Panturquisme et djadidisme seront donc par la suite diabolisés dans l'historiographie soviétique officielle. Les Soviétiques décideront finalement de créer cinq Républiques socialistes soviétiques au Turkestan. Nous avons évoqué dans la deuxième partie de ce travail quelle avait été l'attitude de l'URSS face à la question des minorités nationales. Dans les cinq nouvelles Républiques aussi, le Parti s'octroie le pouvoir de définir les identités : il devient le producteur principal du discours sur les

³⁰⁰ Gaspirali défendait ce qu'il nommait le « djadidisme », et qui prône un renouveau de l'islam par l'inspiration du monde occidental, la « décadence » de l'islam étant entièrement attribuée au clergé (Fischer 1998 : 34). Gaspirali écrit « C'est un fait indisputable que les musulmans contemporains sont les personnes les plus arriérées. Ils ont été devancés sur tous les plans par les Arméniens, les Grecs, les Bulgares, les Juifs, les Hindous... nous sommes restés derrière eux et maintenant nous les regardons avec stupéfaction » (Gaspirali, *Tercüman*, no. 45, cité par Fischer, 1998 :34). En Asie centrale le panturquisme était étroitement lié avec cette proposition de Gaspirali de renouveler l'islam. Dans l'effusion panturque du Comité Union et Progrès, le volet religieux du panturquisme est mis de côté. Il fera son retour dans le MHP, comme nous l'avons souligné plus tôt.

³⁰¹ Turdiev explique : « À partir de la soviétisation, on fut accusé non plus de propagande panislamiste et antigouvernementale, mais du nouveau crime de nationalisme bourgeois contre-révolutionnaire » (Turdiev, 1996 : 215).

³⁰² C'est dans ce cadre qu'est fondé en 1926 la revue mensuelle *Prométhée*, très critique à l'égard de la politique communiste russe au Turkestan. Or, le rapprochement général des États européens avec la Russie devant le danger nazi et l'adhésion de l'URSS à la Société des Nations en 1936 firent perdre au mouvement prométhéen ses appuis traditionnels. Les seuls soutiens que purent alors trouver les panturcs étaient à l'extrême droite. C'est ainsi que des figures importantes du mouvement panturc au Turkestan entreprirent de collaborer avec l'Allemagne nazie, en formant la « Légion du Turkestan », réunissant des Turkmènes. Si l'Allemagne nazie venait à gagner la guerre, un Turkestan serait créé en URSS et le pouvoir y serait transféré aux élites ayant collaboré avec le Reich. Le projet n'aboutit pas, mais il montre tout de même la persistance des activités politiques du mouvement panturc de Russie. Pour une perspective approfondie du mouvement prométhéen et de son positionnement pendant la Seconde Guerre mondiale, voir l'article d'Étienne Copeaux, « Le mouvement prométhéen », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien* [en ligne], n. 16, 1993.

minorités turcophones d'Asie centrale. Le Turkestan, classé dans les nations « arriérées », sera découpé en plusieurs Républiques suivant des critères ethniques largement inventés. Ainsi, pour le vaste territoire du Turkestan, Olivier Roy explique :

« La référence identitaire spontanée, au moins jusque dans l'entre-deux-guerres (et toujours aujourd'hui en Afghanistan), se marquait non en termes ethniques ou linguistiques mais en référence à des groupes de solidarité définis en termes relationnels, quel qu'en soit le fondement sociologique réel. Il peut s'agir d'une origine géographique (vallée, village, quartier), d'une parentèle, d'un clan, d'une tribu, d'une corporation, d'une secte, d'une caste... » (Roy, 1991 : 20).

Lorsque les Soviétiques décident de créer cinq Républiques socialistes soviétiques au Turkestan, ils partent à la recherche d'identités locales plus englobantes, pouvant être érigées en « nations » socialistes et créent des « macro-ethnies ».

« L'invention des ethnies porte d'abord sur le découpage et l'isolement d'un groupe spécifique, "taillé" dans un continuum où les appartenances se faisaient traditionnellement soit en deçà de l'État-nation (groupe d'identité primaire, c'est-à-dire *qazym*), soit au-delà (panislamisme, panturquisme). Ce découpage se fit par l'invention d'une langue "littéraire moderne", par la territorialisation du groupe et son inscription dans une structure étatique (RSS, RSA) et par la reconstruction d'une ethnogenèse et d'une histoire qui font du groupe ethnique un invariant dans le temps » (Roy, *ibid.*).

C'est ainsi que les Républiques socialistes fondées au Turkestan, soit le Kazakhstan, le Turkménistan, l'Ouzbékistan, le Tadjikistan et le Kirghizstan sont censées correspondre à des ethnies kazakh, ouzbek, turkmène, tadjik et kirghiz. Or ces ethnonymes ne correspondaient pas à des taxinomies mobilisées dans la pratique et lorsqu'elles étaient utilisées, elles ne désignaient pas des espaces aussi englobants que les macro-ethnies « ressuscitées » par Moscou. Les ex-Républiques socialistes soviétiques se constituent en États-nations, et se trouvent faces à un défi de taille : se forger une identité nationale particulière permettant de cautionner leur légitimité. Le vide laissé par Moscou apparaît tout d'abord sans fond, et les nouveaux États envisagent leur indépendance sur les plans politique, géopolitique, économique et bien sûr culturel. Dans la pratique, ce vide ne durera que quelques années : les anciennes Républiques renouent rapidement des liens politiques et économiques avec Moscou.

Mais cet entre-deux sera suffisamment long pour que les autorités turques s'engouffrent dans la brèche, appelant à la fraternité des peuples turcs et désirant renouer les liens avec leurs frères éloignés. L'adoption des thèses du panturquisme et de l'idée générale d'une grande nation turque permettait à ces nouveaux États de réécrire une histoire nationale, une histoire sociale et culturelle affranchie de la domination de Moscou.

2. La place de la Turquie dans le « Nouveau Grand Jeu » : politiques économiques et culturelles

L'engouement immédiat de la Turquie pour ces nouveaux États sera facilité par différents facteurs. Tout d'abord, la classe politique turque est prête à regarder vers l'Est : à ce moment-là, la Turquie a déjà déposé une candidature d'adhésion auprès de l'Union européenne, mais les négociations sont lentes et les frustrations des dirigeants turcs commencent à se répandre également parmi l'opinion publique. L'engouement turc sera aussi nourri par l'attitude bienveillante de Washington et de l'Union européenne à son égard. Le doute sur la capacité des nouvelles élites à assurer la régulation des différentes forces politiques fait planer la menace d'une instabilité dont pourraient profiter des mouvements extrémistes, notamment islamistes religieux : dans les cercles politiques US et européens, on redoute une implication trop grande de l'Iran dans les affaires des États centre-asiatiques et on craint une radicalisation islamiste sur fond de conflit ethnique. Dans ce contexte, la Turquie, un pays à dominante musulmane à tradition laïque et doté d'un marché libre, apparaît comme « une bonne influence ». Ainsi, lors de la cérémonie de clôture de la visite officielle du Premier ministre turc Suleyman Demirel aux États-Unis, le 11 février 1992, le président George Bush déclare :

« La Turquie est une amie, un partenaire des États-Unis. Elle est aussi un modèle pour d'autres, en particulier pour ces nouvelles Républiques indépendantes en Asie centrale. Dans une région de mers mouvantes, elle se dresse comme un phare de stabilité. Et donc, je répète ce que j'ai dit au premier ministre : les États-Unis

soutiendront leur ami, dans son intégrité territoriale, sa souveraineté et, en particulier sa guerre contre le terrorisme³⁰³ ».

Le modèle politico-économique de la Turquie est rassurant à la fois pour Washington et pour l'élite émergente des nouvelles Républiques (Ruffier, 2001 : 8). Forte de ces atouts, la Turquie lance une politique de coopération économique et multiplie les investissements. Ses importations et exportations vers les nouvelles Républiques connaissent un essor notable, comme le révèle l'étude du tableau ci-dessous où l'on remarque que, de 1993 à 2002, le volume des importations et des exportations a quasiment doublé.

Le commerce extérieur de la Turquie avec les pays turcophones et la Géorgie (miller d'euros)

	Exportation			Importation		
	1993	1996	2002	1993	1996	2002
Azerbaïdjan	68.206	239.221	231.431	33.938	38.238	64.627
Kazakhstan	67.834	164.044	160.152	43.741	100.595	203.852
Kirghizistan	17.014	47.100	24.004	3.470	5.879	17.623
Turkménistan	83.848	65.657	110.021	76.892	100.314	106.349
Ouzbékistan	213.518	229.859	93.796	31.934	56.479	75.343
Géorgie		110.318	103.220		32.495	128.644
TOTAL (I)	450.420	856.199	722.624	189.975	334.000	538.238
Total Turquie (II)				43.626.000	51.270.000	
% I / II	2,9	3,6	2,0	0,6	0,7	1,1

Source : *centre du développement de l'exportation (IGEME) les rapports de pays*, <http://www.igeme.org.tr>. *Sous secrétariat du commerce extérieur (DTM)*, <http://www.dtm.gov.tr>.

De nombreuses visites officielles sont organisées dans la première partie des années 1990, qui débouchent sur la signature de contrats commerciaux entre les autorités locales et les « géants » de l'industrie turque. En parallèle de l'importation de biens de consommation turcs, les dirigeants émettent rapidement le souhait de

³⁰³ Source de la déclaration : <http://www.presidency.ucsb.edu/ws/?pid=20586>. Notons la référence à la guerre contre le terrorisme, qui est une référence directe au PKK.

développer leur propre industrie. La Turquie s'engage alors dans de vastes chantiers de construction d'infrastructures industrielles et le secteur du bâtiment connaît une expansion telle qu'il parvient parfois à concurrencer les sociétés occidentales comme la société française Bouygues. Ces contrats sont cependant ponctuels, et la grande force de la politique économique turque réside dans l'implantation de nombreuses petites et moyennes entreprises. Arnaud Ruffier explique :

« Paradoxalement, c'est le mode d'implantation de la Turquie, contrainte par une relative faiblesse de moyens et un retard technologique, qui constitua, sur le moyen terme, le moteur principal de son influence culturelle et politique. Ainsi, alors que les firmes occidentales s'octroyaient l'ensemble des grands contrats d'infrastructures, de prospection minière, ainsi que l'importation des produits à haute valeur ajoutée, les entreprises turques vont se concentrer sur la petite industrie manufacturière, le commerce de détail, les services et le bâtiment. Les entreprises ouvertes par les Occidentaux peuvent être qualifiées de socialement offshore. En effet, leurs retombées économiques en terme d'emploi ne touchent qu'une très petite élite dont le mode de vie tend à se dissocier de celui du commun des citoyens. Au contraire, les activités turques en Asie centrale mobilisent un capital de moindre ampleur que celui engagé par les firmes occidentales, mais requiert une main-d'œuvre beaucoup plus nombreuse. C'est progressivement autour de ce contingent de "petits entrepreneurs turcs" que des liens culturels étroits ont pu être tissés. La réussite de ces entrepreneurs est celle d'un modèle économique désétatisé et moyennement capitalistique, accessible si ce n'est au commun des centres asiatiques, du moins à ses classes enrichies. C'est dans cette proximité que les entrepreneurs turcs ont pu progressivement trouver un langage commun avec la population » (Ruffier, 2001 : 7).

Ces réflexions valent également, dans une certaine mesure, pour un autre volet fondamental de la coopération turque avec les nouveaux États : la coopération religieuse. Celle-ci est assurée en partie par le *Diyanet*, direction des affaires religieuses turques, mais elle est surtout le terrain de jeu du mouvement Nurcu, aussi appelé *Cemaat* ou *Fetullhaci*, sorte de néo-confrérie menée par l'énigmatique Fetullah Gülen. En se fondant sur un réseau d'écoles réformées enseignant un islam moderne et teinté de mysticisme (Balci, 2003 : 305), le mouvement Nurcu est parvenu à établir une influence importante dans toute l'Asie centrale. Ce mouvement est à l'origine fondé

sur les enseignements de Said Nursi³⁰⁴, un religieux originaire de la province de Bitlis (Kurdistan turc) qui avait établi des écoles islamiques réformées dans le Kurdistan turc à la fin du XIX^e siècle. Il tenta en vain de proposer un nouveau modèle d'enseignement de l'islam au sultan. Nursi, nous l'avons vu, fut proche de la première génération de nationalistes kurdes. S'il ne prit pas part à la révolte de cheikh Saïd, il fut tout de même exilé à l'Ouest, ce qui montre qu'il était considéré comme un personnage dangereux par le nouveau pouvoir kémaliste. Il sera ensuite emprisonné pendant une décennie, au cours de laquelle il rédigea son œuvre fondamentale, *Risale-i-Nur*, « la lettre de la lumière ». Il sera libéré et continuera publications et prêches. Bayram Balci explique :

« En 1950, bien qu'apolitique, le mouvement de Said Nursi vote très majoritairement pour la droite, incarnée par le Parti démocrate d'Adnan Menderes, lequel, lors de sa campagne électorale et dans sa fonction de Premier ministre, a considérablement assoupli la politique anti-religieuse de l'État turc » (Balci, 2003a : § 7).

Said Nursi appellera ainsi à voter pour le parti le moins anticlérical. Après sa mort en 1960, cette tradition perdure et le mouvement devient un important réservoir de votes pour les formations islamistes turques successives. L'héritage de Said Nursi sera repris par Fetullah Gülen, fils d'imam et lui-même formé dans les écoles religieuses publiques. À la fin des années 1960, Fetullah Gülen organise de nombreux événements et rencontres au cours desquels on lit et commente l'œuvre de Said Nursi. Les membres du mouvement créent de nombreuses associations, par exemple une importante association d'enseignants qui lui permet d'infiltrer progressivement le système scolaire et d'être au contact de nombreux parents d'élèves. Le volet économique du mouvement est également essentiel, comme le souligne Bayram Balci :

« Après le monde associatif, c'est dans le milieu des entreprises que la Cemaat cherche à se développer. De grandes entreprises comme Isik Sigorta (une compagnie d'assurances) et Ulker (un géant de la biscuiterie turque) font partie des premières à sympathiser avec la Cemaat. À partir des années 1980, grâce aux mesures économiques libérales adoptées par le gouvernement Özal, les entreprises turques connaissent une croissance fulgurante, pour le plus grand bonheur de la Cemaat qui parvient, grâce à leur aide, à bâtir un immense empire financier. Le couronnement de cette réussite économique et

³⁰⁴ Pour de plus vastes informations biographiques le concernant, voir l'ouvrage de Hakan Özoğlu (Özoğlu, 2004 : 113-115).

financière est symbolisé par la création, tout au début de la décennie 1990, de la banque Asya Finans, que la Cemaat utilise pour mieux coordonner les activités éducatives en Asie centrale (Isinbark, Tahiroglu) » (Balci, 2003a : § 15).

C'est ainsi que le mouvement Cemaat est déjà aux premières loges lorsque les États d'Asie centrale accèdent à l'indépendance. Il profite, autant qu'il y participe, de l'effervescence panturque du moment. De nombreux établissements scolaires sont ouverts en partenariat avec les autorités locales et leur réputation attire l'élite locale ouzbek, kazakh, kirghiz et turkmène, car ils offrent une alternative intéressante au système scolaire classique déstructuré après les indépendances³⁰⁵ (Balci, 2003b : § 47). Les élèves, reçus sur concours, poursuivent leur cursus en internat, ce qui assure au personnel enseignant une mainmise totale sur la formation de ces jeunes. Ils y reçoivent des cours de turc, d'anglais mais aussi de russe, de religion et de sciences. Ce dernier point montre comment le mouvement Nurcu partage in fine des caractéristiques importantes avec les écoles mises en place par Ismail Gaspirali à la fin du XIX^e siècle. Bayram Balci explique :

« Nostalgique de la grandeur ottomane, Gülen voue également un culte particulier à l'Asie centrale, qu'il ne cesse de saluer dans ses livres. D'après lui, l'Anatolie doit son identité turque, son caractère islamique et son haut degré de civilisation à l'Asie centrale. Les arguments qu'il avance à ce propos ne sont pas sans fondements (Ömer Lütfi Barakan). Il a été historiquement prouvé que l'islam et la turcité ont été effectivement diffusés en Anatolie par des missionnaires venus des steppes d'Asie centrale. En revanche, il omet de souligner le fait qu'à leur arrivée en Anatolie, la nouvelle patrie des Turcs avait déjà connu bien des civilisations. Mais chez Gülen, le fait que l'Anatolie actuelle doive son caractère islamique et turc aux lointains missionnaires mystiques des XI^e, XII^e et XIII^e siècles suffit à justifier l'action de ses disciples. Selon lui, la mission que se donnent ses disciples ne constitue qu'une dette morale envers les descendants de ces mystiques qui ont permis à l'Anatolie d'être ce qu'elle est aujourd'hui » (Balci, 2003a : § 40).

S'il est important de connaître ces institutions scolaires dans la mesure où elles participent à la formation d'une partie des élites locales, favorisant de fait leur

³⁰⁵ Pour une analyse en profondeur de ce point, voir l'ouvrage de Bayram Balci, « Missionnaires de l'Islam en Asie centrale. Les écoles turques de Fethullah Gülen » (Balci, 2003b).

propension à coopérer avec la Turquie à l'avenir, leur influence doit être nuancée, et en particulier dans sa dimension religieuse : les écoles néo-Nurcu ne se présentent pas comme communautés religieuses mais comme associations éducatives (Balci, 2003a : § 53) et on n'observe pas de développement conséquent de la pensée Nurcu hors de ces centres éducatifs. Notons que les autorités turques ont également investi le domaine éducatif et pris en compte l'importance de la formation des nouvelles élites en mettant sur pied un vaste programme de bourses pour accueillir les étudiants des nouvelles Républiques : le ministère de l'Éducation nationale et le Haut Conseil de l'Éducation lancent, en 1992-1993, le projet 1992-1993, le projet « 10 000 étudiants du monde *türk* » (Balci, 2005 : § 25)³⁰⁶ .

La coopération culturelle entre la République turque et les nouveaux États indépendants repose principalement sur deux institutions, le TIKA et le TURKSOY, dont la mission est d'organiser différents événements où les politiciens des « pays frères » peuvent se retrouver.

Le TIKA, agence de coopération turcophone, créé en 1992³⁰⁷, est un organisme semi-public dont les activités s'appuient sur un réseau de cabinets implantés dans les différents pays d'Asie centrale³⁰⁸. L'organisation doit permettre :

« La procréation de structures sociales propres dans les Républiques turques, la construction de leur identité dans une optique durable, et de remédier aux défaillances de leur infrastructures techniques. »
(<http://www.tika.gov.tr/en/about-us/1>)

À la rubrique « about us » du site internet de TIKA, le premier paragraphe nous rappelle :

« Le 25 décembre 1991, l'Union des républiques socialistes soviétique s'est dissoute, ce qui a eu pour résultat l'accès à

³⁰⁶ Le succès de cette politique est moindre. Le montant des bourses n'est pas assez élevé et ne permet pas aux étudiants de suivre correctement leurs études. Ainsi, un grand nombre d'entre eux rentrent dans leur pays d'origine sans avoir obtenu le premier diplôme universitaire.

³⁰⁷ Cette agence est organisée en deux départements. Le premier, le *Ekonomik Ticari ve Teknik Isbirliđi Dairesi*, s'occupe des questions économiques, commerciales et techniques. Le second, *Eđitim Kultur ve Sosyal Isbirliđi Dairesi*, s'occupe des affaires sociales et culturelles.

³⁰⁸ Les actions de coopération culturelle ne se limitent pas à l'aire géographique anatolienne et de l'Asie centrale. À titre d'exemple, voir le projet d'accès à l'eau pour des populations indiennes d'Amérique du Nord dans l'Oregon : <https://www.aa.com.tr/en/turkey/262126--aa>

l'indépendance de beaucoup de pays d'Asie centrale et du Caucase. Le partage d'une langue commune et une mémoire sociale partagée avec ces pays, que sont le Kazakhstan, le Tadjikistan, l'Ouzbékistan, l'Azerbaïdjan et le Kirghizistan, a ouvert la voix à la résurgence de relations duelles et régionales. *La Turquie et les pays centro-asiatiques se considèrent comme une même nation* comprenant différents pays. Nos relations avec les pays turcophones sont devenues un centre d'intérêt permanent pour la Turquie et cet intérêt a gagné en importance au cours des récentes vingt dernières années de global politics ».

Le TURKSOY, *Türk Kültür ve Sanatlari Ortak Yönetimi Genel Müdürlüğü*, soit « l'administration commune des cultures et des arts turcs », est mis en place en 1993. Cette institution se présente ainsi sur la page d'accueil de son site internet :

« In the late 20th century, with the disbandment of the Soviet Union, our world was enrolled into a new period, where the secrets of emphatic and constricted ideological blocks began to surmount and the signs of Cold War era began to fuse. Bearing on mind the rapid increase of the globalization process and the need to protect against the consequences of this cultural erosion, and in order to protect, to keep alive and to transfer the cultural values of the people of Turkish origin and, from this period on, there arose an idea of forming a UNESCO suchlike model among the Turkish world. With this demeanor, the ministers of culture of a newly independent five Turkic republics, namely, Azerbaijan, Kazakhstan, Kirgizstan, Uzbekistan, and Turkmenistan together with Republic of Turkey gathered in Istanbul in order to maintain and strengthen the already existing common cultural presence and agreed to co-operate in the sphere of culture. The ministers of culture who were on charge on that period, and who were insist and stable on behalf oh this issue signed a Protocol of Will and formed a Permanent Council of Ministers of Culture in order to support the Turkish language, history and culture, with other words, to support the moral existence of Turkish values ».

L'organe principal de cette institution est formé par les ministres de la Culture des pays membres. L'actuel président du Turksoy est Dusen Kaseinov, ancien ministre de la Culture du Kazakhstan. Il y a plusieurs programmes de coopération culturelle en cours aux champs d'action assez vastes, recouvrant l'organisation de forums, de concerts de musique classique, et de lectures de poèmes.

« Les sommets de la turcophonie » ont été les premiers événements organisés par cette institution (Buchwalter, 2001 : 23). Dès le début, cependant, des difficultés

apparaissent dans ce processus, puisque le recours à des interprètes s'est avéré indispensable... alors que l'objet même de la conférence était de mettre en avant une homogénéité linguistique entre les différents « frères ».

3. Le discours sur Nevruz au sein des institutions qui encadrent les relations avec les nouvelles républiques

C'est au sein du TURKSOY que la fête devient une des briques communes de la construction de l'identification collective à un monde « turc ».

J'ai signalé dans la première partie de ce travail que l'Asie centrale était restée longtemps sous influence perse et zoroastrienne³⁰⁹. Ainsi, pendant de nombreuses années, les peuples d'Asie centrale ont utilisé un calendrier zoroastrien balisé par les équinoxes d'automne et de printemps. La célébration du 21 mars a par ailleurs souvent été associée à des rituels de fertilité et de purification. Interdite dans l'espace public par les bolcheviques, elle fut donc confinée au strict cadre familial (Bromberger, 2012 : 414). Dès l'indépendance, cette célébration réprimée sera mise en avant comme marqueur de l'identité nationale. Ainsi, Christian Bromberger explique :

« Une des premières mesures prises par les nouveaux États dès leur indépendance, voire dès la perestroïka, fut la restauration de Noruz, rapidement déclarée fête nationale » (Bromberger, 2012 : 414).

Le TURKSOY fournit à ces États en quête de légitimation politique une véritable plateforme où exprimer et donner à voir leur nouvelle identité culturelle : les festivités annuelles des célébrations de Nevruz voient défiler les délégations nationales en costumes folkloriques, à grand renfort de drapeaux et d'hymnes nationaux. Voici quelques photographies du président turc Abdullah Gül recevant lors du Nevruz 2013 la visite de la délégation du TURKSOY.

³⁰⁹ Des recherches linguistiques sur les textes de l'*Avesta*, livre sacré du zoroastrisme, établissent notamment que les toponymes cités correspondraient à des villes et régions situées en Asie centrale. A ce sujet voir Grenet (2015).



Légende : Les représentants des différents États centre-asiatiques sont reçus par le président turc Abdullah Gül (au centre). Ils sont tous vêtus de costumes folkloriques nationaux. © tcgb.gov.tr.



Légende : Chaque délégation offre un présent à Abdullah Gül. Sur le plateau, un carré d'herbe, des bougies, des friandises et des œufs. © tcgb.gov.tr.



Légende : *Des représentants jouent quelques notes de l'instrument national, le tenbûr © tccb.gov.tr.*



Légende : *Abdullah Gül et le président du TURSKOY, Dûsen Kaseinov, ancien ministre de la Culture du Kazakhstan, tenant chacun un œuf décoré. © tccb.gov.tr.*

Au cours de cette rencontre, Abdullah Gül déclare :

« I regard you all as representatives of cultures. We are members of a great nation in different states. TURKSOY's activities and our common culture, traditions and feelings consolidate the existing amity among us. I, therefore, would like to extend my thanks to TURKSOY for its tireless efforts in this regard ».

À côté de ces rencontres, les différentes délégations sont conviées à assister aux célébrations officielles du Nevruz et participent aux spectacles culturels organisés à l'occasion. En voici quelques photographies :



Légende : Célébration de Nevruz organisée à Ankara en 2015 par le ministère de la Culture et l'institution TURKSOY. © Ankarakultur.gov.tr.



Légende : Ici aussi, on saute par-dessus le feu. © Ankarakultur.gov.tr.



Légende : Travail du fer lors de la célébration de Nevruz en 2015, Ankara. © Ankarakultur.gov.tr.



Légende : *Concert en costume folklorique devant la banderole de la célébration où on peut lire : « La fête de la fraternité et de l'amitié : joyeux Nevruz ». © Ankarakultur.gov.tr.*



Légende : *Spectacle de danse folklorique masculine. © Ankarakultur.gov.tr.*



Légende : *Spectacle de danse folklorique féminine.* © Ankarakultur.gov.tr.



Légende : *On observe les drapeaux nationaux des différentes délégations présentes.*
©Ankarakultur.gov.tr.

Afin d'obtenir la reconnaissance suprême de cette tradition partagée, les membres du TURKSOY, rejoints par quelques autres États, déposent un dossier « Nevruz » auprès de l'UNESCO.

4. Consécration officielle de la tradition (ré)inventée : la classification de la fête de Nevruz par l'UNESCO

En 2009, la Turquie, l'Azerbaïdjan, l'Inde, la République islamique d'Iran, le Kirghizistan, le Pakistan et l'Ouzbékistan déposent un dossier de candidature à l'UNESCO pour l'inscription au patrimoine culturel immatériel de la fête de Newroz³¹⁰.

Les différentes orthographes de la fête y sont présentes : Novruz, Nowrouz, Nooroz, Navruz, Nauroz, Nevruz. Pour la Turquie, on trouve « Mart Dokuzu », « Mart Bozumu », « Sultan Nevruz », « Mereke », « Yilsirti », « Yenyil », « Ergenokon Bayrami », « Cigdem Gunu », « Yumurta Bayrami ». Il est intéressant de voir que l'orthographe kurde « Newroz » n'apparaît pas ici. Il n'est fait aucune mention de la célébration de la population kurde de Turquie, alors que nous avons vu qu'elle rassemble chaque année des millions de participants sur le sol turc. Le mot « kurde » est cité une fois dans le document, dans la phrase suivante³¹¹ :

« La veille de Nevruz, certains groupes accomplissent des rituels du feu, tels que les Kurdes et les Zoroastriens ainsi qu'en Turquie et dans les pays d'Asie centrale ».

La formulation permet d'introduire et d'affirmer l'idée que les Kurdes célèbrent le Newroz, tout en suggérant que les Kurdes en question ne sont pas en Turquie, par l'utilisation judicieuse de la conjonction de coordination « ainsi que ». On imagine facilement que la rédaction de ce paragraphe a dû faire l'objet dans ses moindres détails de négociations entre les différents pays signataires, et on devine

³¹⁰ Voir le document « Candidature pour l'inscription sur la Liste représentative en 2009 » (référence 00282) en ligne à l'adresse suivante: www.unesco.org/culture/ich/doc/download.php?versionID=32213

³¹¹ Candidature pour l'inscription sur la Liste représentative en 2009, § 3 « Les cérémonies et rituels ».

l'insistance de la Turquie pour éviter toute mention explicite de la célébration de Newroz par les Kurdes de Turquie. La définition retenue par l'UNESCO est retranscrite ainsi sur son site internet :

« Le Novruz, ou Nowrouz, Nooruz, Navruz, Nauroz, Nevruz, marque le nouvel an et le début du printemps dans une zone géographique très étendue, comprenant, entre autres, l'Azerbaïdjan, l'Inde, l'Iran, le Kirghizistan, le Pakistan, la Turquie et l'Ouzbékistan. Il est fêté chaque 21 mars, date calculée et fixée à l'origine en fonction des études astronomiques. Le Novruz est associé à des traditions locales diverses, par exemple l'évocation de Jamshid, roi mythologique d'Iran, à de nombreux récits et légendes. Les rites qui l'accompagnent dépendent des lieux, depuis les sauts par-dessus les feux et les ruisseaux en Iran jusqu'aux marches sur une corde raide, le dépôt de bougies allumées à la porte de la maison, en passant par des jeux traditionnels, tels que des courses de chevaux ou la lutte traditionnelle pratiquée au Kirghizistan. Chants et danses sont presque partout la règle, ainsi que des repas semi-sacrés familiaux ou publics. Les enfants sont les premiers bénéficiaires des festivités et participent à nombre d'activités comme la décoration d'œufs durs. Les femmes jouent un rôle central dans l'organisation et le déroulement du Novruz, ainsi que dans la transmission des traditions. Le Novruz promeut des valeurs de paix, de solidarité entre les générations et au sein des familles, de réconciliation et de bon voisinage, contribuant à la diversité culturelle et à l'amitié entre les peuples et les différentes communautés ».

Le 30 septembre 2009, la fête de Nevruz est reconnue comme patrimoine mondial immatériel, et le sacro-saint certificat est délivré par l'UNESCO.



Légende : *Certificat d'inscription du Nevruz sur la liste du patrimoine immatériel de l'UNESCO.*

Derrière cette apparente homogénéité, il semble cependant se dessiner des ruptures importantes. Grattons donc le vernis de cette harmonie apparente : pour la Turquie, Nevruz est une fête des anciens Turcs célestes. Elle trouve place à ce titre dans la mythologie nationale. Pour l'Iran et le reste des États centre-asiatiques, elle est intégrée au titre d'« héritage zoroastrien ».

Ainsi, la nouvelle République indépendante du Turkménistan co-finance des projets de fouilles archéologiques sur les cultures antiques pré-islamiques sur son sol (Ulug Dêpé étant le site le plus important), dont les découvertes sont ensuite utilisées dans le discours officiel sur l'identité turkmène : le Turkmenistan se revendique « berceau du zoroastrisme ». Mais il se dispute ce statut avec son voisin ouzbek, lui aussi dans la course. Le discours du Tadjikistan sur Newroz s'inscrit lui dans une reprise plus vaste du zoroastrisme comme héritage culturel. Richard Foltz écrit :

« In December 1992 a delegation of forty Tajiks, led by Prime Minister Abdumalik Abdullajonov, accepted the invitation. Addressing the Indian Merchants Chamber in Bombay, Abdullajonov reportedly stated that "I could have taken my first official visit of my Ministers Cabinet to any country in the world — Europe, Germany,

USA... I brought them to India because our Zoroastrian brothers and sisters live here » (Foltz, 2015 : 9).

Ce discours sur le zoroastrisme sert par ailleurs le rapprochement culturel et économique avec la République islamique d'Iran, qui encourage ces efforts. Ahmadinejad n'a-t-il pas récemment déclaré : « L'Iran et le Tadjikistan sont le même esprit dans deux corps différents » ?

Pour l'Iran, la réhabilitation de Noruz permet de rappeler l'importance historique de la civilisation et de l'empire iranien. L'Iran avait dans un premier temps décidé de présenter la fête du *Ta'zie*, décrite par Bromberger comme « une forme de tragédie religieuse propre à l'islam chiite », mais finalement, il retire sa demande et présente *Noruz* à sa place. Bromberger explique les raisons de ce changement de cap :

« Vu l'effervescence culturelle du début des années 2000 en Iran, rendue possible par l'accession au pouvoir du réformateur Mohammad Khatami, vu le renouveau, dans ce contexte, des initiatives pour valoriser le passé préislamique du pays, vu le souci d'affirmer le leadership de la civilisation spécifiquement iranienne dans cette partie du monde, il n'est pas étonnant que le projet *Noruz* ait été préféré au projet *Ta'zie* » (Bromberger, 2012 : 415).

De plus, une autre tendance émerge et se fonde partiellement dans le discours sur l'héritage zoroastrien. Il s'agit de la mise en avant du tengrisme, décrit comme une religion originelle chamanique des premiers peuples turcs. Ce discours est en pleine expansion et il ne serait pas surprenant que, d'ici peu, certains États centre-asiatiques y resituent la fête de Nevruz, modifiant ainsi sensiblement sa signification actuelle. C'est ainsi que, si la Turquie et les nouveaux États indépendants communient autour de Nevruz, il semble bien que la fête ait été incorporée dans des tendances historiographiques qui paraissent peu conciliables. Il est par ailleurs assez surprenant que ces discontinuités discursives n'aient pas empêché Nevruz de devenir une brique commune de l'identification à un groupe « turc ».

Nous avons vu au fil de cette section que la reprise du Nevruz par les autorités turques au début des années 1990 répond à deux exigences politiques distinctes. Dans un premier temps, elle constitue une tentative de récupération du monopole de dire le monde social et ses divisions en affirmant que la fête n'est pas une fête kurde, mais

bien une fête turque. Dans un second temps, elle permet d'œuvrer pour un rapprochement avec les pays centre-asiatiques pour y renforcer l'influence de la Turquie dans le contexte plus large du « Nouveau Grand Jeu », qui prend place dans les anciennes Républiques socialistes soviétiques au lendemain de l'effondrement de l'URSS.

Conclusion de la troisième partie

La dernière partie de ce travail de recherche avait pour objectif de présenter l'institutionnalisation du nouvel an Newroz et sa transformation en spectacle culturel par deux nationalismes concurrents.

Dans un premier temps, j'ai abordé l'institutionnalisation de la tradition Newroz par le mouvement national kurde ainsi que les ruptures et continuité dans les célébrations de la fête. Les conditions politiques qui ont permis la modification des représentations, croyances et pratiques liées à la fête, à savoir la déclaration d'un cessez-le-feu et la normalisation progressive de la situation dans le Sud-Est turc, ont été décrites comme une conséquence directe du virage idéologique d'Abdullah Öcalan, désormais incarcéré, et l'accès des élus pro-kurdes à des postes de l'administration municipale. En effet, l'accès des nationalistes kurdes aux mairies du Sud-Est leur permet de bénéficier de ressources, financières et symboliques qui, assez ironiquement, résultent largement des lois sur la décentralisation votées par l'AKP, leur principal concurrent. Les *activists in office* peuvent désormais dé-turquifier et re-kurdiser l'espace public. On en voudra pour exemple la mise à bas de la grande statue d'Atatürk qui trônait sur la place de Dogkapı : indésirable, elle disparaît sur cette place rebaptisée « place de Sheikh Saïd », du nom du « nationaliste » kurde qui y fut pendu dans les années 1920.

Par une production discursive conjointe des autorités turques et du mouvement national kurde, Newroz est devenu le symbole de la paix. La pacification des célébrations (certaines violences perdurent tout de même au cours de la décennie) a permis aux festivités du nouvel an de devenir de véritables spectacles : scènes, sonorisations, les défis logistiques n'effraient pas le mouvement national kurde, désormais bien organisé et parfois en responsabilité dans des municipalités organisatrices. J'ai abordé dans le détail la transformation de Newroz en spectacle culturel en présentant les aménagements conséquents mis en place par les mairies, en me concentrant sur le cas de Diyarbakır. Une analyse iconographique de différentes célébrations a pu mettre en évidence les nouvelles modes vestimentaires, et le succès du costume du guérilléro qui concurrence désormais les robes *Kiras Fistan*. Celles-ci, décrites comme traditionnelles comme nous l'avons vu, semblent plutôt relever d'une mode urbaine moyen-orientale que d'une mode rurale traditionnelle. Ces divers éléments nous ont conduits à poser la question de la réification de la culture dans le

cadre de Newroz, et du processus général de standardisation des cultures populaires inhérent à tous les mouvements nationalistes.

La fête continue d'être, numériquement parlant, le plus grand rituel de contestation du mouvement national kurde de Turquie. L'institutionnalisation de la célébration n'a toutefois pas mené à sa dépolitisation. Bien au contraire, « chaque année, le Newroz devient plus politique », nous assurait le coordinateur du comité d'organisation des festivités à Diyarbakır.

La célébration du Newroz continue à assurer son rôle de rite d'intégration : elle suppose la collaboration annuelle de très nombreux acteurs du mouvement national kurde, réunis moins derrière « les avants et après » de la violence policière que dans les coulisses de ces spectacles culturels et politiques, dont l'organisation dure parfois plus de deux mois. J'ai également souligné, au terme d'une discussion sur l'hypothèse nécessaire d'une concurrence entre les différentes branches du mouvement national kurde en Turquie, comment le Newroz permettait de réaffirmer chaque année l'unité et la stabilité de ses différents acteurs. Ces célébrations, nous l'avons vu, doivent également être considérées comme des vecteurs de « relations publiques », le parti légal pro-kurde nouant à ces occasions nombre de contacts avec l'extérieur : les invitations adressées à des députés européens ou des délégations d'ONG permettent de réaffirmer et consolider le réseau progressivement bâti par ces élus.

Nous avons également souligné que la « pacification générale des célébrations » n'empêche pas qu'elles redeviennent parfois, comme en 2008, le lieu d'affrontements violents, rappelant ainsi les « intifadas » des années 1990. L'exemple développé de Newroz 2008 permettait de voir comment les violences policières avaient conduit (comme dans les années 1990) à un enchevêtrement des festivités avec les funérailles des « martyrs de Newroz ». J'ai rappelé que les funérailles de ce type étaient fréquentes et décrit comment les corps défunts étaient créateurs de liens : la martyrologie du PKK n'est pas « froide », elle est alimentée en permanence et crée du lien social, le Newroz constituant, ici aussi, un paroxysme dans le culte des morts pour la nation, la foule rassemblée criant des slogans et observant une minute de silence en l'honneur des martyrs.

La politisation des célébrations est également renforcée cycliquement par le calendrier électoral turc qui, tous les cinq ans, fait coïncider les festivités de Newroz avec la dernière ligne droite des élections législatives. Une analyse sommaire de la circulation de la chanson « Oremar » parmi les différentes facettes et dans les

différentes arènes du mouvement national (guérilla, parti légal, célébrations du nouvel an) a été choisie comme angle d'approche du télescope partiel des élections et des festivités, au rythme d'un folklore révolutionnaire émanant des rangs mêmes de la guérilla.

Enfin, la retranscription d'un entretien avec le coordinateur du comité d'organisation de Newroz à Diyarbakır a mis en évidence la superposition des différentes couches du discours du PKK et du mouvement national sur le nouvel an kurde. Présenté à la fin de la section sur l'institutionnalisation de la fête dans les années 2000, il avait pour but de montrer la présence, dans le discours du coordinateur de la plus importante célébration de Newroz dans le Sud-Est turc, des représentations et croyances diffusées par le PKK et le mouvement national depuis maintenant plus de quatre décennies. Nous avons vu également, dans les extraits de plusieurs entretiens réalisés pendant la célébration, leur diffusion et leur prégnance dans le public, sans pour autant bâtir une homogénéité de façade entre ces déclarations et en soulignant la nécessité d'une étude approfondie de cette réception des schèmes particuliers diffusés par le mouvement national kurde, en en considérant plusieurs variables (classes d'âge, position sociale, positionnement politique précis par rapport aux différents acteurs du mouvement national).

Nous avons vu dans un deuxième temps comment la tradition inventée Newroz avait été récupérée et réintégrée dans la mythologie nationale turque. L'invention de la tradition Nevruz est destinée à mater la contestation kurde par la récupération du monopole de dire le monde social et ses divisions. La reprise de la tradition a lieu au milieu des années 1980, sous la plume d'un universitaire proche de la droite nationaliste, mais ce n'est qu'au milieu des années 1990 que l'État commence à organiser de grandes célébrations publiques.

La tradition inventée Nevruz sert aussi un intérêt distinct : le rapprochement de la Turquie avec ses frères d'Asie centrale. En effet, avec la chute du bloc communiste, les nouvelles Républiques indépendantes passent par une phase de quête de leur identité nationale, au cours de laquelle, au début des années 1990, la Turquie apparaît comme un modèle intéressant. Le discours panturc, qui était jusqu'alors l'apanage des ultranationalistes d'extrême droite, revient sur le devant de la scène et justifie idéologiquement le développement de la coopération culturelle et économique avec les nouvelles Républiques. Le modèle laïc de la Turquie reçoit l'assentiment des États-

Unis qui y voient un barrage possible à une éventuelle radicalisation islamiste des Républiques centre-asiatique. Ils préfèrent clairement l'influence de la Turquie que celle de l'Iran voisin, par exemple. La tradition inventée Nevruz, en plus de mater la contestation kurde, servait donc aussi les intérêts de la Turquie dans des steppes lointaines de l'Asie centrale. Cette récupération sera couronnée de succès et on en voudra pour preuve le classement de Nevruz sur la liste du patrimoine mondial immatériel par l'UNESCO.

En somme, cette troisième partie a permis de souligner, encore une fois, la grande capacité de transformation de la tradition inventée Newroz : son adaptation au nouveau contexte politique des années 2000 a résulté en une modification partielle des représentations, croyances et pratiques associées à la tradition par le mouvement national kurde de Turquie. La malléabilité de la tradition inventée est également parfaitement illustrée par sa réintégration dans un nationalisme concurrent où elle sert des intérêts parfaitement différents.

Conclusion générale

Ce travail proposait de réaliser une étude de cas d'une tradition inventée, celle de la fête de « Newroz », célébrée par les populations kurdes du Sud-Est turc et considérée comme « le nouvel an kurde ». Il s'agissait de réfléchir au rôle joué par cette tradition inventée, conçue comme une néo-ritualisation, dans le processus de construction de l'identification collective au groupe kurde. Ce travail de recherche prenait plus particulièrement pour objet les représentations, croyances et pratiques associées à la célébration du nouvel an « Newroz » par le mouvement national kurde de Turquie. Je proposais de retracer la genèse de ces représentations, croyances et pratiques prises comme des productions sociales et historiques et d'examiner leurs conditions de production ainsi que leur fonction sociale. L'ambition théorique était notamment de fournir des éléments pour repenser la rigidité des traditions inventées, en montrant, dans un premier temps, comment la célébration de la fête de Newroz avait subi de nombreux réajustements symboliques opérés par les élites du mouvement national kurde en Turquie tout au long du XX^e siècle et en ce début de XXI^e siècle. Dans un deuxième temps, il s'agissait de montrer comment cette tradition inventée par le nationalisme kurde avait pu être reprise et intégrée dans le répertoire symbolique d'un nationalisme concurrent, où elle y assurait de nouvelles fonctions. Ce travail de recherche l'a bien montré : les représentations, croyances et pratiques associées à la fête de Newroz se sont profondément modifiées dans le temps. J'ai pu distinguer trois étapes principales de cette évolution : le début de l'invention de la tradition, la transformation de la fête de Newroz en fête révolutionnaire et enfin son institutionnalisation par le mouvement national kurde. Je me suis attachée à préciser les

conditions de production et les fonctions sociales assurées par Newroz dans chacun de ces contextes.

La première partie de ce travail de thèse a offert une réflexion sur la genèse d'une définition de la nation en termes culturels. En me basant sur les travaux de l'historien britannique Eric Hobsbawm, j'ai rappelé comment une modification radicale du lien entre l'individu et l'État, émanant de profonds bouleversements économiques et sociaux du XIX^e siècle européen, avait fait naître des besoins de légitimation inédits pour les États en place. J'ai montré que c'est ce besoin de légitimation politique qui a conduit les États à fusionner leur « patriotisme d'État » avec les conceptions culturelles du peuple et de la nation. Je suis revenue sur cette conception particulière de la nation comme entité culturelle, en montrant qu'elle était issue du XIX^e siècle romantique et du mouvement général d'esthétisation des cultures populaires qui avait fleuri en son sein. Une présentation du concept d'invention des traditions a permis de mettre en lumière le rôle fondamental que jouaient les traditions inventées dans cette idylle naissante entre l'État et la nation culturelle : en établissant une continuité avec un passé conçu comme collectif, elles ont pour but de cimenter l'identification des individus avec l'État, et de renforcer la cohésion entre des individus appelés à se concevoir comme parties d'un tout « culturel ». L'évocation des débats ayant agité la discipline anthropologique, à la suite de l'utilisation de ce concept d'invention des traditions en Océanie, a permis de souligner la spécificité des traditions inventées : le constat de l'existence de ce phénomène particulier dans des sociétés non occidentales ne doit pas être réduit à un syncrétisme, lui-même relevant d'une forme classique de changement social. L'observation de ces phénomènes bien particuliers traduit l'adoption globale d'un mode de représentation particulier de la culture et de l'identité comme objet d'un sujet, ce qui constitue une rupture radicale avec la Weltanschauung pré-moderne. Plus que de la variation d'un trait culturel particulier, il s'agit bien d'un processus de réification portant sur une « culture » dans sa globalité, dont l'objectif est de légitimer la domination des individus qui contrôlent l'appareil d'État.

Cette première partie avait également pour objectif de montrer que l'émergence du nationalisme kurde était bien la conséquence directe d'un ensemble de modifications administratives et politiques de l'Empire ottoman, plus que le résultat du développement d'une société industrielle, révélant donc la pertinence du modèle d'Eric

Hobsbawm par rapport à celui d'Ernest Gellner. L'apparition du nationalisme kurde résultait des bouleversements politiques de l'Empire ottoman à la fin du XIX^e siècle, qui ont profondément modifié les relations entre le pouvoir central et les élites provinciales. Nous avons vu que ce sont les fils de ces élites kurdes exilées qui sont les premiers à bâtir un discours sur la spécificité de la nation kurde : étudiant dans de grandes écoles ottomanes où elle a été sensibilisée à la philosophie politique européenne, cette première génération de nationalistes kurdes est parfaitement intégrée à l'élite ottomane. À ce titre, nous avons pu observer qu'elle participait à des mouvements d'opposition au sultan, aux côtés de ceux qui deviendront les élites nationalistes turques. Les travaux sur la spécificité culturelle du peuple kurde ne visaient pas, dans un premier temps, à fonder des revendications territoriales claires. Certes, ces nouvelles élites kurdes désiraient apparaître comme les représentantes légitimes des populations kurdes, mais elles ne portaient pas, d'abord, de revendications territoriales précisément formulées, notamment parce que leur position sociale (et celle de leurs parents) dépendait étroitement de leurs relations avec le sultan. Ce n'est que lorsque le pouvoir du sultan est manifestement menacé par la désintégration complète de l'empire que ces élites kurdes utilisent l'idée d'une spécificité culturelle pour établir les bases de revendications territoriales. C'est ainsi que lorsque les nationalistes kurdes tentent de convaincre les Français et les Britanniques de créer un Kurdistan indépendant, ou de faire accepter l'idée d'une autonomie au sein de la Turquie, ils s'appuient sur l'existence d'une culture communément partagée pour définir le tracé des frontières de cet État.

Mais le répertoire symbolique du nationalisme kurde commence à s'élaborer avant la désintégration finale de l'empire, au lendemain de la mise en place d'un régime constitutionnel au début du XX^e siècle, accompagnée de la (re)diffusion de l'ottomanisme comme forme d'identification collective. Parmi les différentes composantes de cette « culture commune » qui unit les Kurdes de l'empire, la tradition Newroz tient une place de choix. Newroz est défini comme le nouvel an kurde, une fête célébrée dans tout le Kurdistan. Elle coexistait avec un autre jour national, le 31 mars, rappelant la victoire du forgeron Kawa sur le dragon Dehak.

Cette première partie a proposé une analyse de l'intégration de Newroz dans le répertoire symbolique du nationalisme kurde, avec pour objectif de comprendre les ressorts de l'identification de Newroz et de la bataille entre Kawa et Dehak comme « symbole de la culture kurde ». Nous savons bien sûr que les traditions inventées ne

sont pas nécessairement liées à un substrat préexistant. Elles consistent bien souvent en un processus créatif indépendant d'une quelconque référence à des pratiques existantes. La particularité des traditions inventées, disait Hobsbawm, est que leur continuité avec le passé est largement fictive. La tradition Newroz des nationalistes kurdes n'échappe pas à la règle et, afin de mettre en lumière les modalités de son invention, j'ai choisi l'exploration heuristique de l'histoire antique et médiévale de la région. Ce travail a permis de dégager des éléments tout à fait intéressants dont je rappelle ici les grandes lignes.

La fête de nouvel an Newroz a des origines très anciennes dans toute cette région. Dans les sociétés agraires, l'apparition et la disparition des pléiades balisent le début et la fin des cycles de travail de la terre : les équinoxes, ces deux dates particulières où le jour est égal la nuit, acquièrent le statut de jours fastes. Les différents cultes structurés répandus au Moyen-Orient avant l'apparition et la diffusion des croyances zoroastriennes avaient déjà intégré ces fêtes d'équinoxes dans leur Weltanschauung. Lorsque de grands empires prennent forme dans cette Mésopotamie antique, la fête de nouvel an se retrouve liée au versement du tribut au souverain. À Babylone, de fastueuses cérémonies sont organisées, intimement liées à la légitimation du pouvoir politique. Ici, la cérémonie de nouvel an est multiforme, elle réaffirme les liens entre les hommes, la nature, les divinités et le souverain. Lorsque Cyrus le Perse conquiert Babylone et tout une partie de la Mésopotamie, il participe à ces célébrations et se présente comme un « missionné » du dieu Marduk. Dans cette même période, les cérémonies perses qui entourent le nouvel an, alors nommé Navasarda, commencent à ressembler à celle de Babylone, et des défilés royaux ont lieu, au cours desquels le versement du tribut au roi (réel ou symbolisé) est réalisé. Au même moment, le zoroastrisme commence à pénétrer dans l'empire, ou du moins dans sa classe dirigeante : ici, l'équinoxe de printemps représente la création du monde, la lutte du bien sur le mal, la victoire éternelle d'Ahura Mazda sur Ahriman et ses alliés maléfiques, mais aussi la purification des hommes, expiés de leurs péchés dans l'événement du jugement dernier. Navasarda et Newroz de Zarrathustra se mélangent en une seule et même célébration : réaffirmation de l'ordre cosmique et divin et de l'ordre politique et social, reprise du cycle agricole... Newroz est une célébration multifacette, un ensemble cohérent de représentations, de croyances et de pratiques relatives à la fois à la fin et au début d'un nouveau cycle agricole, à la victoire du dieu suprême sur les forces du mal et à la réaffirmation de légitimité métasociale de la

domination du pouvoir politique *hic et nun*. Mais, nous l'avons vu, cet ordre symbolique se déstructure progressivement à cause des aléas d'un calendrier défaillant : l'apparition des pléiades se désolidarise de la date effective du nouvel an dans le calendrier, et Newroz part à la dérive avec la complicité des hommes de culte qui se refusent à déranger « le murmure des prières ». D'infructueuses tentatives de réformes calendaires de la part des autorités politiques perpétuent et accentuent cette déstructuration. De cette dérive naît la nouvelle légende Yima, ajout qui a pour fonction de réaffirmer la domination du souverain, alors que les taxations imposées se désolidarisent des rituels religieux. L'apparition de Fravasin, célébrée en l'honneur des ancêtres et toujours respectée (sous une forme différente en Iran), est un autre résultat de cette dérive calendaire. Lorsque la région de la Mésopotamie et de la Perse antique est conquise par les armées musulmanes, et après que le califat arabe est installé, l'administration des terres se calque sur les pratiques préexistantes : l'équinoxe continue de marquer le début de l'année et balise l'année ainsi l'année fiscale. Certaines pratiques rituelles de la cour perse destinées à faire la démonstration du pouvoir royal sont reprises à la cour des abbassides. Parmi elles, Newroz et Mihrgan, aux deux équinoxes, continuent à faire l'objet de pratiques particulières ayant pour fonction la légitimation du pouvoir politique, malgré la critique parfois virulente d'une partie du clergé qui les taxe d'hérétisme. À cette époque, plusieurs textes émanant de savants arabes et perses témoignent de la persistance de pratiques populaires largement associées à la purification et à la fertilité, qui se matérialisent principalement dans des rituels liés au feu et à l'eau. Sous cette domination arabe, des poètes et historiens arabes comme persans entreprennent de consigner par écrit le corpus mythologique et l'histoire pré-islamique de la région. Newroz, marquant l'accession au trône du plus grand roi perse, Yima (qui devient ici Jamsheed), acquiert une place centrale dans la littérature persane médiévale : le trône royal s'élève dans les airs, le peuple allume des feux et célèbre le nouveau roi dans une grande fête. La fête de Mihrgan, qui marque l'équinoxe d'automne, n'est pas en reste : le despote Zahak, qui avait renversé le roi Jamsheed avec l'aide du démon Ahriman, est enfin vaincu par le héros Feridoun, avec l'aide d'un forgeron nommé Kawa. Sous la plume de Massoudi comme celle de Firdûsî, les développements de cette bataille mythique constituent le mythe de fondation du peuple kurde : les jeunes gens épargnés par les cuisiniers du roi despote se réfugient dans la montagne et fondent le peuple kurde. L'intégration de ces récits dans la littérature médiévale arabe et perse coïncide par ailleurs avec l'abandon

définitif, par le califat en place, du calendrier zoroastrien comme calendrier administratif. Le début du nouveau calendrier, solaire lui aussi, reste cependant fixé au 21 mars. Lorsque la première dynastie ottomane s'empare du califat, le 21 mars demeure lié à la perception de l'impôt, fait intouché par les réformes postérieures. À cette date, une fête se déroule à la cour en l'honneur du sultan, connue sous le nom de « Sultan Nevruz ». L'année fiscale est bouclée, une nouvelle année commence, et le sultan reçoit la visite de l'astrologue en chef qui lui présente le calendrier des événements solaire et lunaire, accompagné d'une interprétation de ces événements. Avec les différentes réformes du système de taxations, la collecte du tribut revient aux ayans locaux, détenteurs des droits sur la terre, et celui-ci est reversé en monnaie au trésor public ottoman. Dans les provinces, les ayans lèvent l'impôt, souvent en nature (têtes de bétail, pourcentage de la récolte), aux deux équinoxes. Suivant la nature de l'activité des différentes communautés, des célébrations prenant place à l'équinoxe de printemps persistent également, malgré la profonde pénétration de l'islam, parce que cette date reste liée aux cycles agricoles et pastoraux. Le printemps marque la renaissance de la nature, les agnelages et, pour les éleveurs nomades, le début de la transhumance. Ces événements sont l'occasion de festivités qui rassemblent les communautés villageoises dans un partage de mets particuliers, des temps forts qui sont aussi l'occasion de porter les habits de fête et visiter les proches. Dans les œuvres lyriques des poètes Ahmed Khani, proches des cours kurdes, on trouve également nombre de références à l'amour et à la fertilité. Ces fêtes sont également attestées dans les travaux des orientalistes européens sur la région. Mais il est important de préciser que ces célébrations sont très largement déconnectées d'un quelconque substrat religieux : les tentatives du clergé (shiite) pour réintégrer la fête zoroastrienne dans un substrat islamique (ou elle assure dans les grandes lignes les mêmes fonctions que dans le corpus zoroastrien, mêlée ici au millénarisme marquant le retour de l'imam Mahd) seront vaines. Cela fournit une explication aux répressions qui se sont abattues sur elle en Iran (sans jamais en venir à bout) et les accusations régulières d'hérésie émises par le clergé.

À la fin du XIX^e siècle, Newroz ne fait plus partie d'un ensemble cohérent, d'une liturgie structurée qui relie les hommes avec la divinité et le souverain. Elle persiste dans les pratiques en raison de sa coïncidence avec les cycles agricoles et pastoraux, et coexiste avec les récits mythologiques de la littérature persane, composante majeure du capital culturel des élites de l'empire. Elle persiste aussi

comme date de levée de l'impôt, mais ces trois aspects : récits mythologiques, pouvoir politique et fêtes villageoises, ne sont pas reliés par une unité symbolique qui en détermine le sens. Le nouvel an Newroz, aussi appelé « Sersal », est identifié en 1918 par la *Kürdistan Taali Jamiyati* (ci-après KTJ), soit « société d'élévation du Kurdistan » comme une fête kurde, en même temps que la commémoration de la victoire du forgeron Kawa sur le dragon Dehak est fixée au 31 août (pour cette dernière, il s'agit du résultat de l'évolution de la fête de l'équinoxe d'automne, Mihrgan). À l'heure où l'empire se désintègre, après la Première Guerre mondiale, le processus de définition de la nation kurde devient prioritaire et urgent, et il reprend au sein de la KTJ, nouvelle société nationaliste. Les deux dates d'équinoxes sont reprises comme éléments de définition de la nation kurde, et les auteurs du journal *Jin* travaillent à étudier l'origine de ces fêtes – est-il vrai que Newroz nous vient des Iraniens ? – et incitent les historiens comme la jeunesse à fouiller la question. Newroz et la bataille mythique de Kawa et Dehak sont donc intégrés très clairement dans le discours des nationalistes, mais l'origine de la fête n'est pas clairement identifiée. Son identification continue de porter sur les pratiques en cours dans les communautés villageoises : Newroz est « le jour où les Kurdes s'échangent des présents », etc. Si des taxations persistaient à cette époque, les artisans des sociétés nationalistes dont nous parlons seraient les mieux placés pour le savoir puisqu'ils sont tous issus des franges dominantes de la société (émirs ou cheikhs), et que leur pouvoir est intimement lié à la propriété terrienne. Mais bien sûr, dans cette période où il s'agit de promouvoir l'identification d'un ensemble d'individus sur la base de leur appartenance à une communauté kurde unie par une culture commune, il serait bien malvenu de rappeler les profondes différences de classes qui les divisent, et le fait que ceux-là mêmes qui tentent de s'ériger en représentants de la nation sont très largement issus des classes dominantes... En 1917, l'Empire ottoman adopte le calendrier grégorien, qui commence le 1^{er} janvier, tout en conservant le 21 mars comme date de début de l'année fiscale. Ce sera le cas jusqu'en 1926, où l'année fiscale est déplacée elle aussi au 1^{er} janvier : ceci explique que Mustafa Kemal ait célébré une seule et unique fête de Nevruz. Celle-ci tombe dans l'oubli parce qu'elle n'est pas réinterprétée alors sous une nouvelle forme dans la mythologie nationale turque.

Il est facile d'imaginer que la première réforme, introduite quelques années avant la publication des premiers textes sur Newroz par les nationalistes kurdes de la KTJ, a probablement fait parler d'elle. Elle a été l'objet d'un débat au Sénat (Deny,

1921 : 53) et, attendu que la plupart des nationalistes kurdes de la génération du journal *Jin* sont intégrés dans l'administration ottomane et parfois membres du Sénat, ils n'ont pas pu ignorer la polémique sur l'éventuel déplacement du nouvel an. Ceci a probablement renforcé le discours sur Newroz produit par la KTJ puis la ligue Khoyboun, la fête se trouvant désormais « sur le marché symbolique », pourrait-on dire. Si les deux termes de Newroz et Sersal étaient utilisés jusqu'alors dans les publications des nationalistes kurdes, c'est Newroz qui se fixe définitivement sous la plume des intellectuels de la ligue Khoyboun, dans le cadre plus vaste, nous l'avons vu, de la restructuration de l'identité kurde autour d'un certain zoroastrisme originel.

L'exploration de l'histoire antique, couplée à une analyse de l'intégration de Newroz et de la bataille mythe de Kawa dans le répertoire symbolique du nationalisme kurde, fait apparaître divers éléments : dans un premier temps, on constate que pour le Newroz, il existe un ensemble de pratiques et de croyances liées à la célébration du printemps dans les communautés agraires et pastorales kurdes, sans liens avec un quelconque substrat religieux. En parallèle, la date est liée à des pratiques de taxation depuis des générations et à ce titre, elle marque le début de l'année fiscale et est associée à des célébrations à la cour du sultan. Newroz (ou Sersal) comme la bataille mythique du forgeron Kawa circulent dans la littérature perse qui, elle, fait largement partie du capital culturel des élites nationalistes. Mais ces trois éléments sont alors clairement désolidarisés les uns des autres. La persistance de célébrations de printemps dans les régions kurdes est la raison invoquée pour expliquer l'identification de Newroz à un jour national. Or, puisque ces célébrations ne sont plus liées directement à aucune tradition religieuse spécifique, mais à l'organisation de l'activité économique, elles transcendent les différences culturelles qui traverse les régions kurdes : Newroz n'est pas une tradition alévie, ni sunnite, ni chaféite, elle n'est pas liée aux dialectes zaza ou kurmandji. L'analyse de la naissance de la tradition Newroz révèle ainsi que la célébration actuelle est le réceptacle de différents éléments qui ont été progressivement liés au cours du siècle.

Cet aspect nous amène donc à considérer la profonde rupture à l'œuvre dans la récupération de la tradition inventée. La fonction de la célébration du nouvel an dans les communautés agraires et pastorales n'a rien à voir avec la fonction qu'elle assure dans le répertoire du nationalisme kurde, où elle est érigée en symbole d'une culture kurde homogène et partagée par tous. Le nouvel an Newroz, qu'elles qu'aient été les

représentations, croyances et pratiques associées dans les provinces, devient un « symbole de la culture », une culture conçue comme l'objet d'un sujet. La profondeur de cette rupture est observable dans le fait que, quelques décennies plus tard, deux éléments hétérogènes et extraits de ce substrat culturel régional sont mêlés dans la définition du nouvel an. Pour que cette connexion puisse avoir lieu, il est évident qu'elles doivent avoir cessé d'assurer une quelconque fonction dans la vie sociale. Les signifiés sont déconnectés des signifiants, pourrait-on dire, et à ce titre les différents éléments culturels peuvent être associés et dissociés à souhait.

L'invention de la tradition Newroz engage donc des formes de continuités culturelles comme des ruptures importantes. Mais ces ruptures, et c'est là tout l'objet de cette thèse, n'en sont qu'à leurs débuts. Tout au long du XX^e siècle, la tradition Newroz subit différents réajustements symboliques au cours desquels les représentations, croyances et pratiques associées à la fête sont profondément modifiées.

La deuxième partie de cette thèse proposait ainsi une analyse de la transformation de la célébration de Newroz en « fête révolutionnaire » : dans les années 1970, les nationalistes kurdes sont influencés par le socialisme révolutionnaire russe et sud-américain.

Avant d'aborder de front cette question, j'ai mené une réflexion sur la construction symbolique d'une différence à l'Est, issue tant des autorités turques que des nationalistes kurdes. J'ai démontré que la désignation du Sud-Est turc comme région rebelle et sauvage reposait, in fine, sur le postulat de l'homogénéité de cette partie de la Turquie. La vision sécuritaire de l'Est avait favorisé une politique discriminatoire dans les investissements publics, entraînant un sous-développement général de l'ensemble de l'Est de la Turquie. Partant de ce constat, une nouvelle génération de nationalistes, issue des classes moyennes et dominantes de la société kurde, double ses revendications culturelles de revendications sociales pour un développement de l'Est. Alors que la première génération de nationalistes kurdes insistait sur le fait que les Kurdes étaient plus civilisés que les Turcs, cette nouvelle génération constate le contraire : les Kurdes sont sous-développés. Leur discours sur la spécificité culturelle kurde s'inscrit cependant dans la continuité des travaux de leurs prédécesseurs : ils lisent leurs biographies et certains se rendent même en Syrie pour faire leur connaissance. La transmission du répertoire symbolique d'une génération à

l'autre est ainsi assurée. À cette époque, de petites festivités de Newroz étaient organisées dans le cadre de ce qui s'appelait alors « les soirées de l'Est », mais elles ne donnaient pas lieu à d'importants rassemblements.

J'ai également abordé la question de l'intégration des élites kurdes dans le jeu politique turc, à travers l'évocation de leur participation au Parti démocrate, premier parti au pouvoir après l'instauration du pluralisme politique, puis de leur intégration au TIP, parti socialiste fondé après le coup d'État de 1960. Ces deux épisodes, l'analyse l'a montré, relèvent toutefois de stratégies diverses : le PD avait intégré les leaders traditionnels de la société kurde (aghas, cheikhs, etc.), tandis que le recrutement du TIP avait plutôt touché des classes moyennes récemment urbanisées. Les années 1960 ont donc vu les nationalistes kurdes œuvrer sur plusieurs fronts : dans le jeu politique turc où ils deviennent députés ou responsables de branches locales du parti, mais aussi dans la clandestinité avec l'apparition du PDKT, avatar turc du parti de Barzani en Irak. Les clivages culturels énoncés plus haut, ainsi que l'existence de processus hétérogènes d'identification collective, furent de nouveau manifestes après l'apparition du pluralisme politique et au cours des décennies suivantes. Les très bons scores des partis islamistes dans l'Est de la Turquie montrent bien que les discours sur la fraternité musulmane l'emportent souvent sur le discours identitaire kurde. Nous avons vu que le glissement d'une partie des nationalistes vers le socialisme révolutionnaire ne peut être considéré comme une « particularité » kurde : le même mouvement est alors observable dans la gauche turque, notamment à travers une scission dans la principale confédération syndicale, qui préfigure celle du parti socialiste lui-même. J'ai expliqué le rôle qu'avaient joué les exploits du leader kurde Barzani d'une part dans la réapparition sur la scène publique de la question kurde, et d'autre part dans la radicalisation d'une partie des nationalistes, qui glissent vers l'idée que seule une lutte armée pourrait libérer le peuple kurde. Alors qu'à la fin des années 1960, les habitants des grandes villes du Sud-Est défilaient comme « gens de l'Est », une pléiade de groupes marxistes apparaît qui définit désormais les habitants de l'Est comme « Kurdes du Kurdistan, colonie de la Turquie ». Ce sont ces groupes qui sont à l'origine de la profonde transformation, dans les années 1970, des représentations, croyances et pratiques associées à la fête de Newroz. Le mythe de la bataille entre Kawa et Dehak avait été entre temps lié à la fête de Newroz, rendant ainsi possible une lecture éminemment marxiste de ce récit fondateur : Kawa devient le symbole de la lutte contre l'oppression despotique et de la lutte des classes. La fête de Newroz

devient révolutionnaire. La pléiade de groupes nationalistes kurdes va disparaître après la répression du coup d'État de 1980, laissant alors la diffusion du discours sur Newroz aux mains d'un seul parti : le PKK. Le virage marxiste en Turquie est bien sûr à replacer dans son contexte international, caractérisé par l'apparition de multiples mouvements de libération nationale qui s'expriment souvent dans une grammaire marxiste, sur fond de guerre froide. Toute une littérature léniniste-maoïste-chéguévariste envahit les campus universitaires et de nombreux groupes apparaissent. Plusieurs d'entre eux sont partisans de la lutte armée, jugée nécessaire, mais leurs différences idéologiques constituent des lignes de fracture importantes. On voit également se consolider une droite ultra-nationaliste qui caresse le doux rêve d'une Turquie rassemblant tous les frères turcs de l'Asie centrale, et de fait farouchement anticommuniste et anti-kurde, et la naissance de l'islam politique qui devient rapidement une force politique non négligeable dans le Sud-Est turc.

C'est dans ce climat particulier que se forme le PKK, soit parti des Travailleurs du Kurdistan qui, à la fin des années 1970, n'est qu'un parti parmi tant d'autres. Ce n'est qu'après le coup d'État de 1980 et le coup d'arrêt qu'il provoque dans cette effervescence politique caractéristique de la fin des années 1970, que le PKK se retrouve le principal acteur du mouvement national kurde, et, à ce titre le producteur principal du discours sur l'identité et la culture kurde, et bien sûr, sur la fête de Newroz.

Or, si le PKK s'inspire des différents courants marxistes pour organiser sa lutte armée ou la camaraderie profonde qui doit unir les guérilléros, son discours sur la culture est clairement influencé par le marxisme-léninisme et le réalisme socialiste mis en place en URSS. C'est pour cette raison que je suis revenue en détail sur les antagonismes idéologiques et le dialogue pratique entre les idéologies nationaliste et socialiste, en explorant notamment les politiques culturelles développées en URSS sous Staline : nous avons vu que dans le cadre de la nécessaire régénération de l'homme communiste au sein de la société communiste, le parti était devenu le principal producteur du discours sur les identités nationales, notamment en édictant un folklore révolutionnaire. L'adoption par le PKK de l'idée d'une culture révolutionnaire a profondément influencé le discours du parti sur l'identité ethnique et la culture kurdes. Son leader, Öcalan, allant jusqu'à déclarer que « les Kurdes n'ont pas de bases pour le nationalisme ethnique ». Les Kurdes ont été dégénérés par la domination turque, ottomane et arabe, et le parti doit leur préparer une culture révolutionnaire pour

leur permettre de se relier à une identité mède originale conçue comme pure. La transformation de la fête de Newroz doit être comprise dans le cadre de ce discours particulier sur l'identité et la culture.

La fête de Newroz apparaît très tôt dans le discours du PKK, où elle est décrite comme une fête mède. Comme nous l'avons vu, elle prolonge le nationalisme kurde des générations antérieures, qui continue à circuler dans les autres factions kurdes nationalistes hors de Turquie. Tout au long de la décennie 1980, le PKK réalise d'importants ajouts sémantiques à ce nouvel an. Dès le début des années 1980, il invite les patriotes à organiser des célébrations de Newroz, alors déjà liées avec la mise en avant d'une certaine culture kurde réifiée : musique révolutionnaire et danses folkloriques sont présentes dans les célébrations organisées dans la diaspora, en collaboration avec les nouvelles institutions culturelles qui préparent et diffusent la culture révolutionnaire. Le discours du PKK sur Newroz va trouver sa pierre d'angle avec la mort en détention d'un de ses militants, Mazlum Doğan. Celui-ci est retrouvé sans vie dans sa cellule aux alentours de cette date, et le PKK commence à établir un lien entre son décès et la fête : Mazlum a rallumé la flamme de Newroz. Un nouveau mythe est né, progressivement consolidé pour faire de Doğan le Kawa contemporain, sa mort étant peu à peu présentée comme un suicide sacrificiel par immolation. Dans la même période, la mort du commandant Mahsum Korkmaz, qui intervient elle aussi au mois de mars, devient une autre balise pour une « semaine de l'héroïsme » et bientôt, « des martyrs » de la résistance. Newroz sera ensuite et durablement synonyme de violences physiques, à partir du milieu des années 1980, le 21 mars et ses abords marquant une recrudescence des actions des guérilleros contre l'armée turque : la presse pro-PKK insiste sur ces actions et leur offre une grande couverture médiatique. En conséquence, la date acquiert une signification particulière pour les autorités turques qui « tirent l'alarme de Nevruz », comme le rapporte la presse turque. C'est aussi à cette époque que se mettent en place, d'abord timidement, les mécanismes de la récupération de la tradition inventée Nevruz par ces mêmes autorités. À la fin de la décennie 1980, Newroz sera devenu le symbole de la résistance des Kurdes à l'oppression impérialiste turque pour le PKK et ses sympathisants. L'ordre symbolique construit autour de la fête mêle lutte civile et la lutte armée, et instaure une cité commune entre les morts et les vivants. Mais d'une certaine manière, à ce moment-là, le mouvement national n'a pas encore rencontré son public. Il reste relativement marginal, avec certes la sympathie d'une partie de la population, mais aucune base

sociale comparable à celle dont il jouit indéniablement aujourd'hui dans le Sud-Est turc.

C'est dans la décennie suivante que le PKK parvient à faire accepter le nouvel an Newroz dans son nouveau sens révolutionnaire. Les premiers phénomènes d'affrontements violents entre les populations urbaines et les forces de l'ordre naissent en marge des funérailles d'un jeune guérilléro, en mars 1990 dans la ville de Cizre. L'ordre symbolique construit par le PKK autour de Newroz s'adapte à merveille à ces soulèvements violents liés aux funérailles d'un martyr, et cette empreinte marquera durablement la fête dans cette décennie. Bien sûr, et nous l'avons souligné, la radicalisation des populations des villes du Sud-Est ne peut s'expliquer seulement par le discours du parti sur la fête : elle s'inscrit dans un contexte économique et social particulièrement explosif, sur lequel nous sommes également revenus dans le détail. L'analyse événementielle des célébrations montre bien que cette transformation de la fête en manifestation violente s'explique également par les mutations du mouvement national kurde dans cette période : apparition de nouvelles organisations légales pro-kurdes, politiques et culturelles ; violences à l'égard des élites civiles du mouvement national kurde ; contestation du leadership d'Öcalan ; annonce du premier cessez-le-feu. En somme, dans cette période, le mouvement national a très clairement besoin d'un rituel d'intégration réaffirmant sa cohésion générale. Le conflit (sous ses différentes formes) gagne à être perçu sous l'angle du lien social qu'il produit, plutôt que sous l'angle des relations qu'il détruit. Comme le suggèrent les travaux du sociologue Georg Simmel (Simmel, [1908], 1999 : 265-346), le conflit est une force d'intégration plutôt que de désintégration. La violence exercée par l'État lors des célébrations de Newroz a eu un effet sur les propriétés relationnelles du mouvement contestataire kurde en Turquie. Elle a conduit les différents acteurs du champ politique kurde à nourrir des relations constantes : les avocats de l'Institut des droits de l'homme assurent la protection juridique des membres du parti pro-kurde légal qui organisent les célébrations, les soutiennent dans leurs démarches administratives auprès des préfetures, et gèrent les plaintes déposées à la suite des violences policières. Les différents groupes communiquent avec le journal *Özgür Gündem* qui publie leurs déclarations, statistiques et bulletins. In fine, la violence exercée par l'État lors du Newroz a resserré les mailles du réseau des différents acteurs du mouvement national kurde. Ces observations sont toujours valables aujourd'hui : le Newroz, dont les

préparatifs et les suites s'étalent sur plusieurs mois, rassemble chaque année plusieurs acteurs du mouvement national kurde en Turquie. De la même manière, les mobilisations des années 1990 ont joué un rôle fondamental dans le renforcement des liens entre les représentants du mouvement national et la population. La violence qui s'est abattue sur les élites (Vedat Aydın, Leyla Zana, par exemple) comme sur les populations a scellé « la représentativité des représentants » pour reprendre les termes de Bourdieu (Bourdieu, 1981). La même distance sépare les représentés et le pouvoir coercitif que les représentants et le pouvoir coercitif. Cette homologie entre le champ social, constitué du public « représenté » du mouvement national, et le champ politique, constitué des « représentants », renforce et assoit la légitimité de la représentation. Il y a une « mimesis politique », comme le dit Bourdieu. Ainsi, l'insistance sur l'oppression dans l'ordre symbolique construit autour du Newroz est d'autant plus forte qu'elle se situe au cœur du processus de légitimation du pouvoir des représentants sur les représentés. D'autre part, il est important de souligner que le fait que la « fête culturelle kurde » de Newroz soit devenue dans les années 1990 le théâtre de violences ritualisées entre forces de l'ordre et populations urbaines et villageoises du Sud-Est, a contribué à une lecture en termes « ethniques » du problème kurde en Turquie. Cette lecture sert finalement les deux parties du conflit : elle permet au PKK de renforcer son discours sur l'existence d'un peuple kurde culturellement homogène et opprimé par le pouvoir central, comme elle sert aussi les autorités turques qui peuvent renforcer l'équation Kurdes = terroristes.

À la fin de la décennie 1990, le mouvement national kurde a indubitablement réussi à faire adopter Newroz comme signe émotionnellement investi de l'appartenance au groupe kurde, alors même que les représentations, croyances et pratiques associées à la célébration dans son contexte apolitique tendaient à disparaître en même temps que les sociétés villageoises, affaiblie par l'exode rural et les bouleversements de l'organisation économique et sociale provoqués par les politiques anti-PKK de l'État central.

L'objectif de la troisième partie était de revenir sur une nouvelle phase dans la modification des représentations, croyances et pratiques associées au Newroz, phase qui se déroule dans le cadre de l'institutionnalisation de la fête par deux nationalismes concurrents.

J'ai abordé la réintégration de Newroz dans la mythologie nationale turque et avancé l'idée que la tradition (ré)inventée Nevruz servait à récupérer « le monopole légitime de dire le monde social et ses divisions » mais aussi à se rapprocher des « frères turcs d'Asie centrale », fraîchement libérés du joug de l'URSS. À travers une analyse des politiques culturelles mises en place par la Turquie avec les nouveaux États centre-asiatiques indépendant, nous avons vu que la célébration du Nevruz avait acquis une place centrale dans la réaffirmation de ce lien spécial entre les peuples « turcs ». Si, finalement, le résultat des efforts diplomatiques et économiques ne seront pas à la hauteur des premières espérances de Demirel, qui voulait créer un monde turc allant de « l'Adriatique à la mer de Chine », l'effusion autour du Nevruz a tout de même débouché sur sa classification par l'UNESCO au patrimoine immatériel de l'humanité. Nous avons également vu que les dynamiques qui ont poussé les différents États à se joindre à la candidature étaient hétérogènes : si pour les Turcs, le Nevruz marquait le départ de leurs ancêtres des steppes d'Ergenekon et, conséquemment, la diffusion de la culture turque à l'ensemble des peuples rencontrés en chemin, les arguments mis en avant par les autres États s'inscrivent plus souvent dans une restructuration générale des identités nationales centre-asiatiques autour du zoroastrisme (absent de la mythologie nationale turque). La réalité est donc bien rugueuse, sous le vernis apparent de cette classification de Nevruz. Nonobstant, cet événement représente pour la République turque une consécration officielle de la tradition (ré)inventée, pointant par là, encore une fois, l'extrême malléabilité de la tradition inventée dont la réinvention est couronnée de succès.

Dans le mouvement national kurde, une autre transformation profonde des représentations, pratiques et croyances associées au Newroz commence en 1999. Nous avons vu qu'elle devait être comprise en lien avec les modifications qui s'opèrent au sein du mouvement lui-même, avec notamment l'arrestation d'Abdullah Öcalan, le cessez-le-feu du PKK et l'accès des élus pro-kurdes au pouvoir municipal. Newroz va devenir un symbole de « paix et de fraternité ». D'intifada, Newroz devient spectacle culturel organisé par la mairie, et ce avec le concours d'associations de promotion de la culture kurde créées dans les années 1990 et en plein succès dans les années 2000. Une fois la violence partiellement évacuée des célébrations, Newroz est désormais un lieu privilégié de promotion du folklore : danses, musiques, vêtements traditionnels sont mis en scène. Il est important de rappeler que cette nouvelle construction s'est réalisée conjointement avec les autorités turques, sur plusieurs plans. Les danses présentées lors

des célébrations sont considérées comme des « danses régionales kurdes », et nous avons vu comment ce folklore résultait de campagnes de collectes entreprises par les autorités turques lors de la création de la République. Des danses locales observées (ou inventées de toutes pièces) par les folkloristes turcs ont été standardisées pour faciliter leur diffusion : le « Halay de Diyarbakır » est dansé par tous les habitants de la province de Diyarbakır, le « Halay de Mardin », par tous les habitants de la province de Mardin, etc. La culture nationale se décline en identités régionales, ce qui permet d'admettre le principe de la variabilité de la culture tout en gommant les discontinuités culturelles au sein des différentes régions. Or, ce principe sera fort utile pour le mouvement national kurde lorsqu'il reprendra les danses standardisées par le nationalisme turc et les redéfinira comme « danses kurdes » : les alévis dansent le Diyarbakır Halay, et les chrétiens syriaques, le « Mardin Hallay ». Les discontinuités culturelles sont pensées comme discontinuités géographiques. Une partie du succès du Newroz, nous l'avons vu, tient justement à cette déconnexion de la fête d'une quelconque tradition culturelle préexistante. Mais la pacification des célébrations, en sus de favoriser l'organisation de « représentations » minutieuses de formes culturelles kurdes, a aussi permis de nouveaux développements.

Tout comme la violence généralisée des années 1990 avait amené les différents acteurs du mouvement national à nourrir des contacts constants (partis politiques, associations de droits de l'homme, journalistes), il en est de même aujourd'hui : la logistique importante qu'impliquent les célébrations appelle une coopération entre le parti légal, la mairie, les associations culturelles et les avocats de l'institut des droits de l'Homme qui encadrent toujours les demandes officielles déposées en préfecture. Chaque année, l'organisation du Newroz renforce un peu plus les relations entre les acteurs du mouvement national. Newroz est également devenu une plateforme de « relations publiques » pour le parti légal pro-kurde : il y invite annuellement l'ensemble de ses « relations européennes et internationales ». Dans les semaines qui précèdent le Newroz, la municipalité de Diyarbakır envoie entre 4000 et 5000 invitations à l'extérieur. Ces invitations massives doivent être comprises comme une véritable entreprise diplomatique du mouvement national, elles incluent politiciens, ONG, députés européens, etc. Une forme de tourisme politico-culturel s'est également mis en place dans les années 2000 et de nombreuses entreprises en Europe, créées par des membres de la diaspora, proposent des circuits touristiques en Mésopotamie : après Nemrut, Hassankeyf, les murailles de Diyarbakır, et la maison du

Dengbej, le programme comprend la participation au Newroz à Diyarbakır. C'est la sécurité garantie par la municipalité qui a ouvert cette voie, impensable dans la décennie 1990. Pour la diaspora, c'est l'occasion de faire un saut au Kurdistan, dans un programme pré-organisé et encadré, et de faire découvrir à la nouvelle génération des éléments de sa « culture ».

Mais cette institutionnalisation n'a pas conduit à la dépolitisation de la tradition inventée Newroz, qui reste le plus fort rituel politique du mouvement identitaire kurde en Turquie. Chaque année, Newroz rassemble les diverses branches du mouvement national kurde, et réaffirme la cohésion entre le mouvement politique et le mouvement armé, au-delà de la concurrence éventuelle et des tensions possibles entre les organes décisionnaires des différents groupes : Newroz permet à chaque parti de renforcer sa légitimité à « représenter le groupe ». Il renforce également la cohésion entre les populations appelées à se reconnaître comme kurdes, en les rassemblant derrière des symboles politiques et culturels communs. Les enquêtes de terrain réalisées lors des célébrations montrent que le sens de la fête est partagé par les habitants du Sud-Est : « Newroz est un symbole de la liberté, de la résistance, c'est la fraternité dans la lutte ». De futures recherches devront cependant s'attacher à analyser, avec précision et en fonction du groupe social d'appartenance, les modalités de réception du discours sur la fête de Newroz. Mais s'il existe une représentation partagée, il semble bien que ce soit celle d'un « espoir du peuple kurde », ce qui pose la question d'un certain millénarisme à la croisée, encore une fois, du mouvement nationaliste et du discours marxiste. Dans les années 1990, il n'était possible de définir Newroz comme une tradition immémoriale kurde qu'en forçant le trait et à condition d'associer les célébrations du printemps à son nouveau sens révolutionnaire. Mais force est de constater que pour les adolescents d'aujourd'hui, il est bel et bien une tradition connue et pratiquée depuis l'enfance. Cela vaut également pour les jeunes turcs : la fête de Nevruz est désormais intégrée aux programmes scolaires, les écoles organisent des célébrations, des concours de poésie, etc. Les célébrations organisées par l'État sont largement relayées par la presse et leur adoption comme marqueur de l'identité turque ne fer que se renforcer au fil des générations futures. En somme, la tradition inventée Newroz ou Nevruz, comme marqueur de l'identité kurde et turque, a de beaux jours devant elle.

Au sein des célébrations actuelles, on voit apparaître une dimension commerciale dont on peut imaginer qu'elle se renforcera. On peut aujourd'hui y

acheter de la nourriture et des bandeaux aux couleurs kurdes, mais il ne serait pas surprenant que dans quelques années, Newroz devienne le lieu d'une marchandisation générale d'objets hissés au rang de symboles culturels. Mais ce ne sont là que suppositions, car les développements les plus récents semblent plutôt annoncer une nouvelle radicalisation lors du prochain Newroz, et des affrontements violents entre les participants et les forces de l'ordre plutôt qu'un commerce identitaire. En effet, l'excellent score (13,6 %) du parti pro-kurde (HDP) aux élections législatives de juin 2015 a surpris l'ensemble de la classe politique turque et des observateurs extérieurs (sans parler des nationalistes kurdes eux-mêmes). Le parti légal pro-kurde, qui tient désormais un discours clairement multiculturel et ancré à gauche, est parvenu à élargir son électorat pour conquérir des votes inédits. Le charisme des élites du mouvement national, issu en grande partie des différentes ONG et associations qui gravitent autour du mouvement national, leur défense des droits de l'Homme et de l'égalité hommes-femmes, la volonté d'une résolution pacifique de la question kurde ont participé à ce score exceptionnel. Mais cette victoire a déclenché par contrecoup les foudres du Président Erdoğan : le score de son parti (AKP) a baissé et, par le jeu des lois électorales sur la représentation parlementaire, cette baisse s'est traduite par une coupe franche dans le nombre de députés que l'AKP peut envoyer à l'Assemblée. Erdoğan s'est vu dans l'obligation de former une coalition parlementaire... mais a préféré s'abstenir et annoncer la convocation de nouvelles élections législatives, « si Dieu le veut » en novembre 2015, qu'il espère, cette fois-ci, remporter haut la main, s'assurant ainsi de ne devoir partager son pouvoir avec personne. L'instauration de l'état d'urgence dans les régions kurdes et la réapparition d'exactions de la part des forces de l'ordre à l'égard des populations civiles permet de créer un climat de chaos dont il faut supposer qu'Erdoğan espère bénéficier pour orienter les votes en sa faveur. Finalement, la recrudescence des violences dessert aussi le PKK, qui jouissait d'une opinion publique internationale favorable grâce à ses liens organiques avec le PYD, engagé dans la lutte contre les terroristes de DAESH. Les portraits des guérilleros du YPG (Unités de protection du peuple), YPJ (Unités de protection des femmes) et du PKK ont occupé les unes, et jusqu'à celles de la presse féminine, les Kurdes et leur combat infatigable pour la liberté gagnant un soutien populaire indéniable. Les reportages de la presse télévisuelle ont tendu à se défaire du traditionnel épithète de « terroriste » automatiquement attribué au PKK depuis des années. Un reporter de la BBC a même été accusé par la Turquie de faire l'apologie du PKK... Cette nouvelle

popularité irrite profondément l'État turc : comment laisser les terroristes du PKK être loués par les médias et l'opinion publique ? Alors l'État pousse le PKK dans ses retranchements et déclenche une série d'agressions, piège dans lequel le PKK s'engouffre et se réaffirme en défenseur des Kurdes opprimés. Les élections législatives de novembre 2015 nous diront si le grand perdant de ce climat sera le parti légal pro-kurde.

Dans le contexte actuel, si ce climat de violence perdure, le Newroz 2016 pourrait être le théâtre de violences généralisées. Cela étant, il ne faut pas idéaliser les relations entre le parti islamiste AKP et la junte militaire, ni ignorer cette donnée rapportée par les médias : la grogne des familles des appelés tués dans les derniers affrontements dans le Sud-Est, et celle de certains généraux. Erdoğan joue sur une corde fine : ses relations avec DAESH sont douteuses, sa politique à l'Est est critiquée, son assise électorale a été remise en question...

Le contexte politique du mois de mars déterminera, *in fine*, si Newroz sera ou non, plutôt qu'un grand spectacle culturel, le lieu d'affrontements avec les forces de l'ordre. Quoiqu'il en soit, la forme prise par Newroz sera le reflet de la situation politique, car, et cette thèse avait pour objectif de le souligner, la tradition inventée Newroz est loin d'être rigide, et elle constitue un lieu privilégié pour observer le dialogue entre structure et événement.

Références bibliographiques

AÇIKYILDIZ, Birgül, 2010, *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*, London, I.B. Tauris.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, 1979, *L'islam dans la vie politique de la Turquie*, thèse pour l'obtention du grade de docteur, présentée et soutenue à l'Université de Paris I, 19 juin 1979.

AHMAD, Feroz, [1993], 2003, *The making of modern Turkey*, London and New York, Routledge.

AHMED, Emin, 1914, *The development of modern turkey as measured by its press*, New York, Columbia University Press.

AKAGÜL, Deniz, 1989, « L'économie turque: de l'étatisme à une forme de libéralisme », *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 8.

AKGÜNDÜZ, Emrullah, 2012, « Some Notes on the Syriac Christians of Diyarbekir in the late 19th Century: A preliminary Investigation of Some Primary Sources », *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870-1915*, Joost Jongerden and Jelle Verheij (éds) Leiden, Brill.

AKKAYA, Ahmet Hamdi, JONGERDEN, Joost, 2012, « The Kurdistan Workers Party and a New Left in Turkey: Analysis of the revolutionary movement in Turkey through the PKK's memorial text on Haki Karer », *European Journal of Turkish Studies*, 14.

AKKAYA, Ahmet Hamdi, 2015, « "The Palestinian Dream" in the Kurdish Context », *Kurdish studies*, 3 : 47-63.

ALBERT Jean-Pierre, 2009, « Martyre et mort volontaire en Europe », *Bulletin of Death and Life Studies*, 3.

ALLISON, Christine, 2010, « Kurdish Oral literature », *A history of Persian Literature*, vol.2, Kreyenbroek Philippe, Marzolph Ulrich (éds), New York, I.B. Tauris.

ALLWORTH, Edward, 1998, *The Tatars of Crimea: Return to the Homeland*, Durham and London, Duke University Press.

AMEDİ, Botan, 1991, *Kurtler ve Kurdistan tarihi 1*, Istanbul, Firat dicle yayinlari.

AMSELLE, Jean-Loup, M'BOKOLO Elikia (dir), 1997, *Au coeur de l'ethnie, Ethnies, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte.

ANASTASOPOULOS, Antonis, 2005, *Provincial elites in the Ottoman Empire*, Heraklion: Crete University Press.

—, 2011, « Les élites provinciales dans les territoires balkaniques et grecs de l'Empire ottoman (XVII^e-XIX^e siècles) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, 142 : 51-53.

ANDERSON, Benedict, [1983], 1996, *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte.

ARAMINI, Aurélien, 2014, « Les enjeux philosophiques et politiques de la découverte des textes "zends" chez Eugène Burnouf et Jean Reynaud », *Klesis*, 30 : 27-54.

- ATKINSON, James, 1832, *Firdausi: Shahnameh*, London: Oriental Translation Fund.
- AURON, Yair et KARAGUEUZIAN, Hrayr, 2009, *A Perfect Injustice: Genocide and Theft of Armenian Wealth*, New Brunswick, Transaction Publishers.
- AUTHEMANN, André, 1996, *La Banque impériale ottomane*, Paris, Editions du Comité pour l'histoire économique et financière de la France.
- AYATA, Bilgin, 2011, « Kurdish Transnational Politics and Turkey's Changing Kurdish Policy: The Journey of Kurdish Broadcasting from Europe to Turkey », *Journal of Contemporary European Studies*, 19-4 : 523-533.
- AYATI, Ata, 2009, « L'évolution de l'alphabétisation et de la scolarisation en Turquie », *Turquie : Occidentalisation éclatée*, Ata Ayati, Ali Arayici, Taoufik Djebali et Noureddine Jebnoun (dir.), Paris, l'Harmattan.
- AYDIN, Delal, 2005, « Mobilizing the Kurds in Turkey: Newroz as a Myth », Masters dissertation, Middle East Technical University.
- , 2014, « Mobilising the Kurds in Turkey, Newroz as a myth », *The Kurdish Question in Turkey: New perspectives on violence, representation, and reconciliation*, Cengiz Güneş and Zeydanlioğlu (éds), New York, Routledge.
- AYMES, Marc, 2005, « La communauté d'historicité », *Labyrinthe*, 21 : 53-59.
- , 2008, « Dissipation de l'État: l'impensé des institutions ottomanes », Contribution à la journée d'études « Servir l'État en Turquie : la rationalisation des institutions en question », Paris, EHESS.
- BABADZAN, Alain, 1999a, « L'invention des traditions et le nationalisme », *Journal de la Société des Océanistes*, 109(2) : 13-35.
- , 1999b, « Avant propos. Culture, coutume, nation : les enjeux d'un débat », *Journal de la Société des océanistes*, 109 (2) : 7-12.
- , 2001, « Les usages sociaux du patrimoine », *Ethnologies comparées*, [<http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r2/a.b.htm>].
- , 2009, *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*, Paris, L'Harmattan.
- BAJALAN, Djene Rhys, 2013, « Early Kurdish Nationalists and the Emergence of Modern Kurdish Identity Politics », *Understanding Turkey's Kurdish Question*, Fevzi Bilgin and Ali Sarihan (éds), London, Lexington Books : 3-28.
- BALANDIER, George, 1992 Georges Balandier, "Culture plurielle, culture en mouvement.", en ligne sur <http://classiques.uqac.ca/>
- BALCI, Bayram, 2003a, « Les écoles néo-nurcu de Fethullah Gülen en Asie centrale : implantation, fonctionnement et nature du message véhiculé par le biais de la coopération éducative », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 101-102 : 305 -330.
- , 2003b, *Missionnaires de l'Islam en Asie centrale. Les écoles turques de Fethullah Gülen*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes, Paris, Maisonneuve & Larose.

—, 2005, « Les relations entre la Turquie et l'Asie centrale turcophone, 1991-2004 », *Outre Terre*, 10 : 297-315.

BARTH, Frederik, [1969], 1995, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Ph. Poutignat, J. Streiff-Fenard (dir.), *Théories de l'Ethnicité*, Paris, P.U.F : 203-249.

BAUER, Otto, 1988, *La question des nationalités et la sociale-démocratie*, Paris, Guérin Littérature.

BAYART, Jean-François, 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.

—, 2005, « Turquie : un nationalisme est-européen et postimpérial », *Archives ouvertes de Sciences Po*. Disponible en ligne sur : <http://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01065610/document>.

BAZIN Louis, 1990, « Les premières inscriptions turques (VIe-Xe siècles) en Mongolie et en Sibérie méridionale », *Arts asiatiques*, 45 : 48-60.

BAZIN Marcel, DE TAPIA Stéphane, 1997, « L'industrialisation de la Turquie : processus de développement et dynamiques spatiales », *Méditerranée*, 87 : 121-133.

—, 2012, *La Turquie. Géographie d'une puissance émergente*, Paris, Armand Colin.

BECKER, Jean-Jacques, 2010, « La Grande Guerre en Méditerranée. L'Empire ottoman dans la guerre », *Cahiers de la Méditerranée*, 81 : 17-23.

BELDICEANU, Nicoară, 1980, « Le timar dans l'État ottoman (XIVe-XVe siècles) », *Structures féodales et féodalisme dans l'Occident méditerranéen (Xe-XIIIe siècles). Bilan et perspectives de recherches*. Actes du Colloque de Rome (10-13 octobre 1978). Rome, *Publications de l'École française de Rome*, 44 : 743-753.

—, 1989, « L'organisation de l'Empire ottoman (XIV^e- XV^e siècles) », *Histoire de l'Empire ottoman*, Robert Mantran (dir), Paris, Fayard : 117-138.

BELMONT Nicole, 1975, « L'Académie celtique et George Sand. Les débuts des recherches folkloriques en France », *Romantisme*, 9 : 29-38.

BENISSON Pierre, 1992, « Johann Gottfried Herder », Paris, Éd. du Cerf.

BENVENISTE, Emile, 1966, *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.

BENSA Alban, 2010, (dir.), *Après Lévi-Strauss : Pour une anthropologie à taille humaine*, Paris, Textuel.

BERGER Peter, LUCKMANN Thomas, 1986, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck.

BERTHOD, Marc-Antoine, 2009, « Entre psychologie des rites et anthropologie de la perte », *Journal des anthropologues*, 116/117 : 159-180.

BEŞİKÇİ, İsmail, 1992, *Doğu Mitinglerinin Analizi*, Ankara, Yurt Yayınları.

BIANCHI, Robert, 1984, *Interest Groups and Political Development in Turkey*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press.

BIANCHI, Ugo, 1961, « Le dualisme en histoire des religions », *Revue de l'histoire des religions*, 159 : 11-46.

BIDMEAD, Julye, 2004, *The Akitu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, New Jersey, Gorgias Press.

BIRAND, Mehmet Ali, 1992, *Apo ve PKK*, Istanbul, Milliyet Yayinlari.

BIRDAL, Murat, 2010, *The political Economy of Ottoman Public debt: Insolvency and European Financial control in the Late Nineteenth Century*, London, I.B. Tauris.

BIRGUL Acikyildiz, 2010, *The Yezidis: The History of a Community, Culture and Religion*, London, I.B. Tauris.

BLAU, Joyce, 2013, « La littérature kurde », *Etudes kurdes*, 11 : 13-36.

BLEDA, Mithat Şükrü, 1979, *Imparatorluğun Çöküşü*, Istanbul, Remzi Kitabevi.

BLOIS, Thomas, 1962, *La vie sociale des Kurdes*, Beyrouth, Imprimerie catholique de Beyrouth.

BLUCHE, François, 1993, *L'Ancien Régime, institutions et société*, Paris, Livre de poche.

BODIN Louis, 1962, *Les intellectuels*, Paris, PUF.

BOUQUET, Olivier, 2007, *Les pachas du sultan. Essai sur les agents supérieurs de l'État ottoman (1839-1909)*, Louvain, Peeters, 2007.

—, 2008, « Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la République turque », *Vingtième Siècle Revue d'histoire*, 3 (99) : 129-142.

BOURDIEU, Pierre, CHAMBOREDON Jean-claude, PASSERON, Jean-Claude, 2005, *Le métier de sociologue : préalables épistémologiques*, Paris, Mouton de Gryter.

BOWERING Gerhard, CRONE Patricia (dir), 2013, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, New Jersey, Princeton University Press.

BOYCE, Marie, 1979, *Zoroastrians, their religious beliefs and practices*, London and Boston, Routledge & Kegan Paul.

—, 1982a, *A History of Zoroastrianism under the Achaemenians*, Leiden, Brill.

—, 1996, *A History of Zoroastrianism: The Early Period*, Leiden, Brill.

—, 2009a, « Nowruz in the Pre-islamic period », *Encyclopædia Iranica*, online edition, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-i>.

—, 2009b, « NOWRUZ ii. In the Islamic Period » *Encyclopædia Iranica*, online edition, disponible en ligne sur <http://www.iranicaonline.org/articles/nowruz-ii>.

BOZARSLAN, Hamit, 1989, « Révolution française et Jeunes Turcs (1908-1914) », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 52-53 : 160-172.

—, 1994, « Au delà de l'abolition du Khalifat. Laïcité, État-Nation et contestation kurde », *Les Annales de l'autre islam*, 2 : 225-235.

—, 2001 *Les émirats kurdes, de l'autonomie à la centralisation ottomane*, disponible en ligne sur <http://www.clio.fr>.

—, 2003 « Le nationalisme kurde, de la violence politique au suicide sacrificiel », *Critique internationale*, 21 : 90-115.

—, 2004a, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte.

—, 2004b « Islam, laïcité et la question d'autorité de l'Empire Ottoman à la Turquie kémaliste », *Archives des Sciences sociales des Religions*, 125 : 99-113.

—, 2005, « La laïcité en Turquie », matériaux pour l'histoire de notre temps, n° 78 : 42-49.

—, 2009, *Conflit kurde. Le brasier oublié du Moyen-Orient*, Paris, L'Harmattan.

—, 2013, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*, Paris, Tallandier.

BOZARSLAN, Mehmet Emîn, 1991, *Kürdistan*, 2 vols, Uppsala, Deng. 1991.

—, (éd et trad.), 1988, Jîn. 5 vols, Uppsala, Deng.

BOURDIEU, Pierre, 1980, *le Sens pratique*, Paris, Editions de minuit.

—, 1981, « La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 36-37 : 08.

—, 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayart.

BRAUDE, Benjamin, 1982, « Foundation Myths of the Millet System », Benjamin Braude and Bernard Lewis (éds), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York, Holmes & Meier : 69-90.

BRIANT, Pierre, 1982, *Rois, tributs et paysans*, Paris, Les Belles Lettres.

BROMBERGER Christian, 2012 « *Ta'zie* (le théâtre religieux) vs *Noruz* (la nouvelle année et ses rituels): les enjeux de la politique du patrimoine immatériel de l'humanité en Iran », *Etnográfica*, 16 (2) : 407-417.

BROQUET Hervé et LANNEAU Catherine, 2008, *Les 100 discours qui ont marqué le XXe siècle*, Bruxelles, André Versailles.

BRUBAKER Rogers, 1996, *Nationalism reframed: nationhood and the national question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

—, 1999, « The Manichean Myth: Rethinking the Distinction Between 'Civic' and 'Ethnic' », *Nationalism, Nation and National Identity: The European Experience in Perspective*, Zurich, Ruegger : 55-71.

—, 2001, « Au-delà de l'“identité” », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139 : 66-85.

BRUBAKER Rogers, LOVEMAN Mara, STAMATOV, Peter, 2004, « Ethnicity as Cognition », *Theory and Society*, 33 : 31-64.

BUCHWALTER, Bertrand, 2001, « Les sommets de la turcophonie », *La Turquie en Asie centrale : La conversion au réalisme (1991-2000)*, Istanbul, Institut français d'études anatoliennes.

BURDY Jean-Paul, MARCOU Jean, 1995, « Introduction », *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le monde Turco-Iranien*, 19.

BURGAT, Florence, La logique de la légitimation de la violence, animalité vs humanité, De la Violence II, Françoise Héritier (dir), Paris, Odile Jacob, 45-62.

BURGUIERE André, 2000, « La centralisation monarchique et la naissance des sciences sociales. Voyageurs et statisticiens à la recherche de la France à la fin du XVIIIe siècle », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 55 (1) : 199-218.

BURKE, Peter, 1974, *Venice and Amsterdam: A Study of Seventeenth-Century Elites*, Londres, Temple Smith.

CAISSON, Max, 1991, « Lumière de Herder », *Terrain*, 17 : 17-28.

CAMELIO, Nicolas, 2013, « “le droit saisi par les militaires” : la rédaction de la constitution de 1961 », *L'Art de l'État en Turquie : Arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Marc Aymes, Benjamin Gourisse et Elise Massicard (dir.), Paris, Karthala : 127 : 150.

ÇANDAR, Cengiz, 2000, « A Turk in the Palestinian Resistance », *Journal of Palestine Studies*, 30(1) : 68-82.

ÇAKIR, Rusen, « La ville, piège ou tremplin pour les islamistes turcs ? », *Interview avec., Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien [en ligne]*, 19.

CAPDEVILA Luc, VOLDMAN Danièle, 2006, « Les dépouilles de l'ennemi entre hommage et outrage », *Quasimodo*, 9 : 53-74.

CARON, François, 1998, « La naissance d'un système technique à grande échelle. Le chemin de fer en France (1832-1870) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 53-4/5 : 859-885.

CARRE, Olivier, 1980, « Le mouvement idéologique ba'ithiste », *La Syrie d'Aujourd'hui*, André Raymond (dir), Paris, Editions du CNRS : 185-206.

CARRERE D'ENCAUSSE, Hélène, 1965, « Communisme et nationalisme », *Revue française de science politique*, 15-3 : 466-498.

—, 1971, « Unité prolétarienne et diversité nationale. Lénine et la théorie de l'autodétermination », *Revue française de science politique*, 21-2 : 221-255.

CELALEDIN, Mustafa, 1869, « l'Europe et le Touro-aryanisme », *Les Turcs Anciens et Modernes*, Constantinople, Imprimerie du 'Courrier d'Orient'. Disponible en ligne sur : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4321974/f4.image>.

CHALLIAND Gérard, 1992, *Le malheur kurde*, Paris, Seuil.

CIGERLI, Sabri, 1999, *Les Kurdes et leur Histoire*, Paris, L'Harmattan.

CLAYER, Nathalie, 2004, « L'Autorité religieuse dans l'islam ottoman sous le contrôle de l'État ? », *Archives de sciences sociales des religions*, 125 : 45-62.

—, 2007, *Aux origines du nationalisme albanais. La naissance d'une nation majoritairement musulmane en Europe*, Paris, Karthala.

COPEAUX, Etienne, 1993, « Le mouvement prométhéen », *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 16 : 9-45.

—, 1994, « De l'Adriatique à la mer de Chine » : les représentations turques du monde turc à travers les manuels d'histoire, 1931-1993, thèse de doctorat (nouveau régime), Université de Paris VIII.

—, 1996, « Une mémoire turque du djadidisme? », *Cahiers du monde russe*, 37-1/2 : 223-231.

—, 1997, *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste, 1931-1993*, Paris, CNRS Éditions.

—, 2000, « Les prédécesseurs médiévaux d'Atatürk. Bilge kaghan et le sultan Alp Arslan », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 89-90 : 217-243.

—, 2013, « Laïcité et tolérance, deux mythes turcs contemporains ? », *Cahiers de la Méditerranée*, 86 : 319-329.

CRISS, Nur Bilge, 1999, *Istanbul under allied occupation 1918 – 1923*, Leiden.

CRONE Patricia, BOWERING Gerhard, (dir), 2013, *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, New Jersey, Princeton University Press.

CVETKOVA, Bistra Andreeva, 1960, « L'évolution du régime féodal turc de la fin du XVI^e jusqu'au milieu du XVIII^e siècle », *Recueil d'études historiques à l'occasion du XI^e congrès international des sciences historiques* (Sofia, 1960) : 170-206.

—, 1964, « Recherches sur le système d'affermage (*iltizam*) dans l'Empire Ottoman au cours du XVI^e-XVII^e s. par rapport aux contrées bulgares », *Rocznik Orientalistyczny* 27 : 111-132.

DAKHILI, Leyla, 2009, *Une génération d'intellectuels arabes : Syrie et Liban (1908-1940)*, Paris, Karthala.

—, 2012, « La Nahda (Notice pour le dictionnaire de l'Humanisme arabe) », *Hal Archives ouvertes*, en ligne. Réf. 00747086.

DAL, Emel Parlar, 2011, *Les relations turco-américaines de 1945-1980, Genèse d'une relation spéciales entre ombres et lumières*, Paris, L'harmattan.

DAVIS, Dick, 2007, *The Shahnameh: The Persian Book of Kings by Abolqasem Ferdowsi*, Dick Davis and Azar Nafisi (trad), Penguin classics.

DAVISON, Roderic, 1963, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, New Jersey, Princeton University Press.

DE BLOIS, François, 1996, « The Persian calendar », *Journal of the British Institute of Persian Studies*, 34 : 39-54.

DEIMEL, Anton, 1931, « Sumerische Tempelwirtschaft zur Zeit Urkaginas und seiner Vorgänger », *Analecta Orientalia*, 2 : 71-113.

DENY, Jean, 1921, « *L'adoption du calendrier grégorien en Turquie* », *Revue du monde musulman*, XLIII : 46-49.

DERELI, Toker, 1968, *The Development of Turkish Trade Unionism*, Istanbul, University Faculty of Economics.

DUNAND, Françoise, 2006, « La problématique des transferts culturels », *Transfert culturels et politique dans le monde hellénistique*, Actes de la table ronde sur les identités collectives (Sorbonne, 7 février 2004), Jean-Christophe Couvenhes et Bernard Legras (dir), Paris, Publications de la Sorbonne : 124-146.

DORRONSORO, Gilles, 2000, « Les Kurdes de Turquie: revendications identitaires, espace national et globalisation », *Les Etudes du CERI*, 62.

—, 2004, « La nébuleuse Hizbullah », *Les dossiers de l'IFEA*, 17.

—, 2006, « Les politiques ottomane et républicaine au Kurdistan à partir de la comparaison des milices Hamidiye et *korucu* : modèles institutionnels, retribalisation et dynamique des conflits », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 5.

DORRONSORO, Gilles et GROJEAN Olivier, 2004, « Engagement militant et phénomènes de radicalisation chez les Kurdes de Turquie », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne].

DÖNMEZ, Rasim Özgür, 2012, *Constructing kurdish nationalist identity through lyrical narratives in popular music*, *Alternative Politics*, 4 : 318-341.

DUMONT, Paul, 1974, « *La revue Türk Yurdu et les musulmans de l'Empire russe, 1911-1914* », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 15 -3/4 : 315-331.

—, 1977, « L'axe Moscou-Ankara [Les relations turco-soviétiques de 1919 à 1922] », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 18 : 165-193.

—, 1978, « La révolution impossible », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 19-2 : 143-174.

—, 1989a, « La franc-maçonnerie ottomane et les “idées françaises” à l'époque des Tanzimat », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 52-53 : 150-159.

—, 1989b « La période des Tanzîmât (1839-1878) », *Histoire de l'Empire ottoman*, Robert Mantran (dir), Paris, Fayard : 459-522.

—, 2006, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne*, Paris, Editions Complexes.

DURKHEIM, Emile, [1901], 1963, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.

[1912], 2007, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF.

DUSCHESNES-GUILLEMIN, Jacques, 1972, « La religion des Achéménides », *Historia. Einzelschriften 18 Beitrage zur Achamenidengeschichte*, G. Walser (hrg), Wiesbaden : 59-82.

ELIADE, Mircea, 1989, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Folio.

ENGELS, Friedrich, [1845], 1960, *La situation de la classe laborieuse en Angleterre. D'après les observations de l'auteur et des sources authentiques*. Traduction et notes par Gilbert Badia et Jean Frédéric Avant-propos de E. J. Hobsbawm, Paris, Éditions sociales. Disponible en ligne sur <http://classiques.uqac.ca/>

FABRE, Daniel, PRIVAT Jean-Marie, 2010, *Savoirs romantiques. Une naissance de l'ethnologie*, Nancy, Presses universitaires de Nancy.

FEUILLEBOIS Eve, 2012, « L'épopée iranienne : le Livre des Rois de Ferdowsi », *Epopées du monde. Pour un panorama (presque) général*, Ève Feuillebois-Pierunek (éd.), Paris, Classiques Garnier : 143-179.

FILLIEULE, Olivier (dir), 2000, *Sociologie de la Protestation : Les formes de l'action collective dans la France contemporaine*, Paris, L'Harmattan.

FISCHER, Alan, 1998, « A model leader for Asia, Ismail Gaspirali », *The Tatars of Crimea: Return to the Homeland*, Edward Allworth (éd.) : 29-47.

FOLTZ, Richard, 1998, « When was Central Asia Zoroastrian? » *Mankind Quarterly*, 38-3.

—, Co-opting the Prophet: The politics of Kurdish and Tajik Claims for Zarathushtra and Zoroastrianism, Concordia University, Montreal.

FOREST, Jean-Daniel, 1995, « Le rôle de irrigation dans la dynamique évolutive en Mésopotamie », *Archéo-Nil* : 67-77.

FORMIGARI Lia, ANQUETIT Mathilde, 1992, « Opérations mentales et théories sémantiques: le rôle du kantisme », *Histoire Épistémologie Langage*, 14-2 : 153-173.

—, 2003, « Herder entre universalisme et singularité », *Revue germanique internationale*, 20 : 133-143.

FOUCAULT, Michel, 1980, *Dits et Ecrits IV*, Paris, Gallimard.

FUCCARO, Nelida, 1999, *The Other Kurds : Yazidis in Colonial Iraq*, London, I.B. Taurus.

GAMBETTI, Zeynep, 2005, «The Conflictual (Trans)formation of the Public Sphere in Urban Space: the Case of Diyarbakır», *New Perspectives on Turkey*, 32 : 43-71.

GELLNER, Ernest, 1983, *Nations and Nationalism, New perspectives on the past*, London, Blackwell Publishing.

—, 1989, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot.

GEORGEON, François, 1980, *Aux Origines du nationalisme turc : Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris, Association pour la Diffusion de la Pensée française (ADPF).

—, 1988, «La montée du nationalisme turc dans l'État ottoman (1908-1914). Bilan et perspectives », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 50 : 30-44.

—, 1989, « Le dernier sursaut (1878-1908) », *Histoire de l'Empire ottoman*, Mantran, Robert (éd.), Paris, Fayard : 459-576.

—, 1994, « La formation des élites à la fin de l'Empire ottoman : le cas de Galatasaray », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 72 : 15-25.

- , 2003, *Abdülhamid II : Le sultan calife, (1876-1909)*, Paris, Fayard.
- , 2004, « Un manifeste de l'occidentalisation dans la Turquie kémaliste », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98 : 43-54.
- GEORGEON, François et HITZEL, Frédéric (dir), 2012, *Les Ottomans et le temps*, Leiden, Brill.
- GERAUD, Marie-Odile, LESERVOISIER, Olivier, POTTIER, Richard, 2000, *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, Armand Colin.
- GIRARDIN, Marc, 1831, « La révolte de Lyon », *Journal des Débats*, 8 Décembre 1831.
- GNOLI, Gerardo, 1985, *De Zoroastre à Mani. Quatre leçons au collège de France*, Travaux de l'Institut d'Etudes Iraniennes de l'Université de la Sorbonne Nouvelle (11), Paris, Klincksieck.
- GOURISSE, Benjamin, 2014, *La violence politique en Turquie : l'État en jeu (1975-1980)*, Paris, Karthala.
- GÖRKE, Andreas, 2013, « Taxation », *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Bowering, Gerhard and Crone, Patricia (éds.), New Jersey, Princeton University Press.
- GREGOIRE « Sur la nécessité et les moyens d'anéantir le patois, et d'universaliser l'usage de la langue française », rapport pour la convention nationale, disponible en ligne sur <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/>
- GRENET, Frantz, 1987, *Cultes et monuments religieux dans l'Asie centrale préislamique*, Paris, CNRS.
- , 2012, « Religions du monde iranien ancien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, Section des sciences religieuses, 119 : 67-72.
- , 2015, « Zarathustra's time and homeland : geographical perspectives », *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Stausberg, M. and Vevaina Y.S.-D. (éds.), Oxford, John Wailey and Son : 21-31.
- GROJEAN Olivier, 2006, « Investissement militant et violence contre soi au sein du Parti des travailleurs du Kurdistan », *Cultures & Conflits*, 63.
- , 2008, « La production de l'Homme nouveau au sein du PKK », *European Journal of Turkish Studies*, [En ligne], 8.
- GROJEAN Olivier et DORRONSORO, Gilles et, 2004, « Engagement militant et phénomènes de radicalisation chez les Kurdes de Turquie », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne].
- GUIOMAR, Jean-Yves, 1992 « La Révolution Française et les origines celtiques de la France », *Annales historiques de la Révolution française*, 287 : 63-85.
- GÜNDOĞAN, Azat Zana, 2011, « Space, state-making and contentious Kurdish politics in the East of Turkey : the case of Eastern Meetings, 1967 », *Journal of Balkan and Near Studies*, 13 (4) : 389-416.

GÜNDOĞAR, Sinan, 2005, *Muhallif Müzik: Halk Şiirindeki Protesto Geleneğinden Günümüz Politik Şarkılarına*, Istanbul, Devin.

GÜNEŞ, Cengiz, 2012, *The Kurdish National Movement in Turkey: From Protest to Resistance*, New York, Routledge.

GÜNEŞ, Gengiz, ZEYDANLIOĞU, Welat (éds), 2014, *The Kurdish Question in Turkey: New perspectives on violence, representation, and reconciliation*, New York, Routledge.

GÜRPINAR, Doğan, 2014, *Ottoman Imperial Diplomacy: A Political, Social and Cultural History*, London, I.B.Tauris.

GÜVENÇ, Muna, 2011, « Constructing Narratives of Kurdish Nationalism in the Urban Space of Diyarbakır, Turkey », *Traditional Dwellings and Settlements Review*, 23 (1) : 25-40.

HANIOĞLU, Şükrü, 2011, *Atatürk. An intellectual Biography*, Princeton & Oxford, Princeton University Press.

HAUPT, Georges, LOWY, Michael, WEILL, Claudie, 1974, *Les marxistes et la question nationale, 1848-1914*. Paris, Maspero : 311-313 et 323-324.

HERDER, Johann Gottfried, 1778, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, in *Sämtliche Werke* hrsg. von Bernhard Suphan, 1877-1913), impression anastatique, Olms, Hildesheim, VIII : 277

HERR, Michael, 1996, *Putain de mort*, Paris, Éditions de l'Olivier.

HOBSBAWM, Eric, 1989, *The Age Of Empire, 1875-1914*, New York, Vintage Books.

—, 1995, « Inventing Traditions » (présentation et traduction par André Mary, Karim Fghoul et Jean Boutier), *Enquête*, 2-1995 : 171-189.

—, 1996 [1962], *The Age of Revolution, 1789-1898*, New York, Vintage Books.

HOBSBAWM, Eric, RANGER, Terence (éds.), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, University Press.

HOKAYEM, Antoine, 1992, « L'ascension de la bourgeoisie urbaine au Liban : de l'époque des Tanzimat à celle du mandat français », *Cahiers de la Méditerranée*, 45: 203-228.

HOURANI, Albert, 1968, « Ottoman Reform and the Politics of Notables », *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth century*, William R., Polk and Richard L., Chambers (éds), Chicago, The University of Chicago Press : 41-68.

—, 1981, *The emergence of the modern middle East*, Berkeley, University of California Press.

INALCIK, Halil, 1977, « Centralization and Decentralization in Ottoman Administration », *Studies in Eighteenth-century Islamic History*, Thomas, Naff and Roger, Owen (éds), Carbondale, Southern Illinois University Press: 27-52.

—, 1980, « Military and fiscal transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700 », *Archivum Ottomanicum* 6 : 283-337.

—, (éds) 1994, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, London, Cambridge University Press.

INCIOĞLU Nihal, 2002, « Local Elections and Electoral Behavior », *Parties and Elections in Turkey*, Sabri Sayari et Yilmaz Esmer (éds), London, Lynne Rienner: 73-90.

ISAHAYA, Yoichi, 2010, « Vicissitudes of Nourūz: Islam, Zoroastrianism, and Historical Time Scales », Haneda, Masashi, *Secularization, Religion and the State*, Tokyo, UTCP, 17 : 63-74.

JA'FARIYAN, Rasūl, 1997, « Nourūz dar Farhang-e Shī'e », *Nāme-ye Mofīd* 9 (1376/1997), *Persian* : 201-220.

JAFAROVA, Luciana, 2000, « Le théâtre kurde en URSS », *Etudes Kurdes*, 1 : 47-58.

JAKOBSON, Roman, 1978, « Entretiens sur le cinéma », *Cinéma, théorie, lectures*, Dominique Noguez (dir.), Paris, Klincksieck.

JMOR Salah, 1994, *L'origine de la question kurde*, Paris, L'Harmattan.

JOLLY Margaret, 1992, « Specters of Inauthenticity », *Contemporary Pacific*, 4 (1) : 42-72.

JONGERDEN, Joost, 2012, « Elite encounters of a violent kind, Milli İbrahim Paşa, Ziya Gökalp and Political Struggle in Diyarbakir at the Turn of the 20th Century », Joost Jongerden and Jelle Verheij (éds), *Social Relations in Ottoman Diyarbakir, 1870-1915*, Leiden, Brill : 55-85.

JONGERDEN, Joost, AKKAYA, Ahmet Hamdi, 2012, « The Kurdistan Workers Party and a New Left in Turkey: Analysis of the revolutionary movement in Turkey through the PKK's memorial text on Haki Karer », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 14 | Disponible en ligne sur <http://ejts.revues.org/4613>.

JOURDAN, Jean-Paul, 2002, *Documents d'Histoire Contemporaine, Le XIX^e siècle* (1), Bordeaux, P U de Bordeaux.

KANT, Immanuel, 1784, « Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung ? », *Berlinische Monatsschrift* (vol IV) : 481-495. Traduction française disponible dans l'ouvrage de PROUST, Françoise et POIRIER, Jean-François, 2007, *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Flammarion.

KAYA Uğur et YANKAYA Dilek, « Les relations de la Turquie avec la Syrie », *Les dossiers de l'IFEA*, 20.

KAYALI, Hasan, 1997, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*, Los Angeles, University of California Press.

KEESING, Roger M., 1993, « Kastom Re-Examined », *Anthropological Forum*, 6 (4) : 587-596.

KEESING, Roger M. et TONKINSON, Robert (éds), 1982, *Reinventing Traditional Culture : The Politics of Kastom in Island Melanesia*, *Mankind*, 13 (4).

KEVORKIAN, Raymond, 2006, *Le Génocide des Arméniens*, Paris, Odile Jacob.

—, 2013, « Un bref tour d’horizon des recherche historiques sur le génocide des Arméniens : sources, méthodes, acquis et perspectives », *Études arméniennes contemporaines*, 1 : 61-74.

KLEIN, Janet, 2011, *The Margins of Empire : Kurdish Militias in the Ottoman Tribal Zone*, Stanford, Stanford University Press.

KOSNICK, Kira, 2007, *Migrant Media : Turkish Broadcasting and Multicultural Politics in Berlin*, Indiana University Press.

—, 2008, « Exit and Voice Revisited: the Challenge of Migrant Media », Research Group Transnationalism, Working Paper 9.

KOSTOPOULOS, Tasos, 2012, « Entre vote et marchandage », *Cahiers balkaniques* [En ligne], 40 | 2012, <http://ceb.revues.org/1269>.

KREISER, Klaus, NEUMANN, Christoph K.: *Kleine Geschichte der Türkei*, 530 S., Stuttgart, Verlag Philipp Reclam jun.

KUS, Basak, OZEL, Isik, 2010, « United we restrain, divided we rule: Neoliberal Reforms and Labor Unions in Turkey and Mexico », *European Journal of Turkish Studies* (11), [En ligne], <http://ejts.revues.org/4291>

KUTSCHERA, Chris, 1979, *Le mouvement national kurde*, Paris, Flammarion.

—, 1998, *le Kurdistan, guide littéraire*, Lausanne, Favre.

LANDAU, Jacob M., 1984, *Tekinalp : Turkish Patriot 1883-1961*, Istanbul and Leiden, Netherlands Archeological-Historical Institute.

LEGROS, Robert Marie, 2009, « L’idée de nation au sein du romantisme politique », *Les Romantismes politiques en Europe*, Gérard Raulet (dir.), Éditions de la Maison des sciences de l’homme : 83-96.

LEMERCIER-QUELQUEJAY, Chantal, 1963, « Un Réformateur tatar au XIX^e siècle “Abdul Qajjum Al-Nasyri” », *Cahiers du monde russe et soviétique*, 4 (1-2) : 117-142.

LENINE, 1913, « L’égalité des nations et les droits des minorités nationales », *Notes critiques sur la question nationale* : 14-15.

—, 1935, *Œuvres complètes*, Editions sociales internationales, Paris.

LE RAY, Marie, 2009, « Experiencing Justice and Imagining State: Engaging the Law to Challenge the Rule of Exception in Tunceli », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 10.

LEVI-STRAUSS, Claude, 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, La Haye.

—, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

LEWIS Bernard, 1993, *Le Retour de l’Islam*, Paris, Gallimard.

LINNEKIN, Jocelyn, 1991, « Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity », *American Anthropologist*, 93 : 448-449

LITTLETON, Scott C., 1973, *The New Comparative Mythology : An anthropological assessment of the theories of Georges Dumezil*, Los Angeles, University of California Press.

MALLET, Laurent, 2013, « Quand le présent fait le passé : modalité et finalité du récit de l'harmonie turco-juive », *Cahiers de la Méditerranée* [En ligne], 86 : 301-317, <http://cdlm.revues.org/6882>.

MARCOU, Jean, 2005, « Turquie : la constitutionnalisation inachevée », *Égypte/Monde arabe*, 3-2 : 53-73.

MARCUS, Aliza, 2007, *Blood and Belief: the PKK and the Kurdish Fight for Independence*, New York, New York University Press.

MARX, Karl, 1968 [1859], *Critique de l'économie politique*, traduit de l'allemand par M. Rubel et L. Evrard, K. Marx, Oeuvres, Economie, I, Paris Gallimard.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich, 1936, *Le Manifeste du Parti communiste*, Paris, Bureau d'éditions.

MAUSS, Marcel, [1925], 2012, *Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF.

Mc CARTHY, Justin, 1995, *Death and exil : the ethnic cleansing of Ottoman Muslims, 1821-1922*, New Jersey, Darwin Press.

Mc DOWALL, David, [1996] 2007, *A Modern History of the Kurds*, London, I.B. Tauris.

Mc GOWAN, Bruce, 1994, « The Age of the Ayans, 1699-1812 », *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, Halil Inalcik, Suraiya Faroqhi, Bruce Mc Gowan, Donald Quataert, Sevket Pamuk (éds), London, Cambridge University Press.

MASSICARD, Elise, 2001, L'alévisme en Turquie: une identité collective à sens multiples, *Etudes Turques et Ottomanes*, Documents de travail : 61-78.

—, 2002, « La réforme carcérale en Turquie. Du bon usage de la norme européenne », *Critique internationale*, 16 : 169-181.

—, 2003, « Les élections du 3 novembre 2002 : Une recomposition de la vie politique turque ? », *Les dossiers de l'IFEA*, 15.

—, 2005a, « L'organisation des rapports entre État et religion en Turquie », *Cahier de la Recherche sur les Droits Fondamentaux (CRDF)*, 4 : 119-128.

—, 2005b, *L'autre Turquie, le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF.

—, 2011, « L'alévisme en Turquie : une identité collective à sens multiples », *Etudes Turques et Ottomanes*, 9 -10 : 66-78.

—, 2012, *The Alevis in Turkey and Europe. Identity and Managing Territorial Diversity*, Oxon, Routledge.

—, 2013 « La décentralisation en Turquie. Du principe à la réalité », *La Documentation française*.

MASOUDI, Aboul Hassan Ali, 1841, *Les prairies d'Or*, texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris.

MAUCOURANT, Jérôme, PLOCINICZAK, Sébastien, 2011, « Penser l'institution et le marché avec Karl Polanyi », *Revue de la régulation* [En ligne], 10 | 2e semestre / Autumn 2011.

MELLO, Brian, 2010a, « (Re)Considering the Labor Movement in Turkey », *European Journal of Turkish Studies*, [En ligne], 11, URL : <http://ejts.revues.org/4305>.

—, 2010b, « Communists and Compromisers: Explaining Divergences within Turkish Labor Activism, 1960-1980 », *European Journal of Turkish Studies*, [En ligne], 11 | URL : <http://ejts.revues.org/4343>

—, 2013, *Evaluating Social Movement Impacts: Comparative Lessons from the Labor Movement in Turkey*, London, Bloomsbury Academic.

MEUNIER, Jean-Pierre, PERAYA, Daniel, 2010, *Introduction aux théories de la communication*, Paris, De Boeck.

MESUT, Yeğen, 1996, « The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity », *Turkey: Identity, Democracy, Politics*, Sylvia Kedourie (éd.) London, Routledge : 216-229.

MILLER, Frank, 1990, *Folklore for Stalin: Russian folklore and Pseudofolklore of the Stalin Era*, New York, Armonk.

MINCZELES, Henri, 1995, *Histoire générale du Bund. Un mouvement révolutionnaire juif*, Paris, Austral.

MOHL, Jules, 1838, *Le Livre des Rois* par Ferdowsi, publié, traduit et commenté par Jules Mohl, Paris, Impr. Royale.

MOUSAVI, Ali, 2012, *Persepolis: Discovery and Afterlife of a World Wonder*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter.

MOREAU, Odile, 2003, « Les ressources scientifiques de l'Occident au service de la modernisation de l'armée ottomane (fin XIX^e–début XX^e siècle) », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 101-102 : 51-67.

MORGENTHAU, Henry, 1918, *Ambassador Morgenthau's story*, New-York, Doubleday.

MORONY, Michael G., 2005, *Iraq after the Muslim Conquest*, New Jersey, Gorgias Press.

MUTIN, Georges Mutin, 2003, « Le Tigre et l'Euphrate de la discorde », *Vertigo*, 4-3.

NOIRIEL, Gérard, 1993, « L'identification des citoyens. Naissance de l'État civil républicain », *Genèses*, 13 : 3-28.

MOLE, Marijan, 1963, *Mythe et cosmogonie dans l'Iran ancien*, Paris, PUF.

MUTLU ULUS, Özgür, 2010, *The Army and the Radical Left in Turkey: Military Coups, Socialist Revolution and Kemalism*, New York, I.B.Tauris.

OHNET, Jean-Marc, 1996, *Histoire de la décentralisation française*, Paris, Librairie générale française.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala.

OLIVIER-MARTIN, François, 1997, *L'administration provinciale à la fin de l'Ancien Régime*, Paris, LGDJ.

OLSON, Robert, 1991, *The Emergence of Kurdish Nationalism and the Sheikh Said Rebellion, 1880-1925*, Austin, University of Texas Press,

O'SHEA, Maria, 1992, « Greater Kurdistan, The Mapping of a Myth », *Kurdistan, Economic and Political Potential*, O'SHEA, M.T. (éd.), Londres, SOAS.

—, 1994, « Between the Map and the Reality. Some Fundamental Myths of Kurdish Nationalism », *Peuples Méditerranéens*, 68-69 : 165-183.

—, 2004, *Trapped Between the Map and Reality, Geography and Perceptions of Kurdistan*, London, Routledge.

ÖCALAN, Abdullah, [1978] 1992, *Kürdistan Devriminin Yolu (Manifesto) Weşanên Serxwebun*, Köln.

—, 1993, 3. Kongre Konuşmaları, *Weşanên Serxwebun*, Köln.

—, 1993, *Kürdistan'da İşbirlikçilik-İhanet ve Devrimci Direniş (Collaboration-Treason and Revolutionary Resistance in Kurdistan)*, *Weşanên Serxwebun*, Köln.

—, PKK 5.Kongresi'ne sunulan politik rapor, *Weşanên Serxwebun* 73.

—, 1999, *Declaration on the Democratic Solution of the Kurdish Question*, Mesopotamian Publishers, London.

—, 2008, *Kültür ve Sanat Devrimi Üzerine*. İstanbul.

—, 2011, *Confédéralisme démocratique*, Transmedia, Cologne.

ÖKTEM, Kerem, 2008, « The Nation's Imprint: Demographic Engineering and the Change of Toponymes in Republican Turkey », *European Journal of Turkish Studies*. [En ligne], 7. URL : <http://ejts.revues.org/2243>

ÖZOK-GÜNDOĞAN, Nilay, 2012, « A “peripheral” approach to the 1908 revolution in the Ottoman Empire: Land disputes in the peasants petition in post-revolutionary Diyarbekir », *Social Relations in Ottoman Diyarbekir, 1870-1915*, Joost Jongerden and Jelle Verheij (éds), Leiden, Brill : 179-217.

ÖZOĞLU, Hakan, 2001, « “Nationalism” and the Kurdish notables in the late ottoman Empire and early republican era », *Int. J. Middle East Stud.* 33 : 383-409.

—, 2004, *Kurdish Notables and the Ottoman State : Evolving Identities, Competing Loyalties and Shifting Boundaries*, New-York, State University of New York Press.

ÖZTÜRKMEN, Arzu, 2012, « Dancing around Folklore, constructing a National Culture in turkey », *A companion to Folklore*, Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem (éds), Oxford, Wiley-Blackwell.

- QUINET, Edgar, [1841], 2004, *De la renaissance orientale*, Paris, Archange Minotaure.
- PAMUK, Sevket, 2008, « Globalization, industrialization and changing politics in Turkey », *New perspectives in Turkey*, 38 : 267-273.
- PENISSON, Pierre, WASZEK, Norbert, 2003, « Présentation », *Revue germanique internationale*, 20 : 7-8.
- PEROUSE, Jean-François, 1999, « Le Kurdistan : quel territoire pour quelle population? », *La nation et le territoire. Le territoire, lien ou frontière ?*, Tome 2, Joël Bonnemaison, Luc Cambrezy et Laurence Quinty-Bourgeois (éds), Paris, L'Harmattan : 26-27
- POLATEL, Mehmet, ÜNGÖR, Uğur Ümit, 2011, *Confiscation and Destruction. The Young Turk Seizure of Armenian Property*, London, Continuum International Publishing Group.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate, 1994, *Ina Sulmi Irub*, Mainz, Zabern.
- POURSHARIATI, Parvaneh, 2008, *Decline and fall of the Sasanian Empire, The Sasanian-Parthian confederacy and the arab conquest of Iran*, New York, I.B. Tauris.
- POUTIGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne, 2005, *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- RAUFER, Xavier, 2006, « Méconnue, et d'autant plus dangereuse, la mafia turque », *Revue française de géopolitique*, 4.
- REGIONI, Isabel, 2000, « Med-TV dans le conflit kurde », *Confluences Méditerranée*, 34 : 45-51.
- REIGLE, Robert, 2013, « A brief History of Kurdish Music recordings in Turkey », *Hellenic Journal of Music, Education and Culture*, 4/article 2.
- REMACLE, Eric, 1993, « La CSCE et les droits des minorités nationales », *Politique étrangère*, 58-1 : 141-154.
- RINGER, Monica M., 2012, « Iranian Nationalism and Zoroastrian Identity: Between Cyrus and Zoroaster », *Iran Facing Others: Identity Boundaries in a Historical Perspective*, Abbas Amanat and Farzin Vejdani (dir.), New York, Palgrave-Macmillan, 267-277.
- RIVIERE Claude, 1988, *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF.
- , 1994, « La ritualité aux marges du sacré », *Religiologiques*, 9.
- ROBIN, Régine, 1986, *Le réalisme socialiste. Une esthétique impossible*, Paris Payot.
- , 1988, « L'anti avant-garde ou quelques réflexions sur l'influence du réalisme socialiste », *Etudes littéraires*, 20 (3) : 87-110.
- ROSALDO Renato, 1988, « Death in the Ethnographic Present », *Poetics Today*, 9 (2) : 425-434.
- ROSE, Jenny, 2015, « Festivals and the Calendar », *The Wiley-Blackwell Companion to Zoroastrianism*, Stausberg, M. and Vevaina Y.S.-D. (éds.), Oxford, John Wailey and Son : 379-392.

- ROSE, Richard B., 1991, «The Ottoman Fiscal Calendar», *MESA Bulletin*, 25/2 : 157–165.
- ROUDAUT Karine, 2005, « Le deuil : individualisation et régulation sociale », *A contrario*, 3(1) : 14-27.
- ___, 2012, « Ceux qui restent, une sociologie du deuil », Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- ROY, Olivier, 1991, « Ethnies et politique en Asie centrale », *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 59-60 : 17-36.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, 2001, *Du contrat social*, Paris, Flammarion.
- RUBIN, Avi, 2011, *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, New York, Palgrave-MacMillan.
- RUFFIER, Arnaud, 2001, « La place de la Turquie dans le jeu géopolitique centre-asiatique », *La Turquie en Asie centrale : la conversion au réalisme (1991-2000)*, Bayram Balci, et Arnaud Buchwalter (éds), Les dossiers de l'IFEA, 5 : 3-8.
- RUTTEN, Marguerite, 1948, *Babylone*, Paris, PUF.
- SAHLINS, Marshall, 1980, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard.
- , 1999, « Two or Three Things I know About Culture », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5 (3) : 399-421.
- SAMIN, Ahmet, 1981, « The Tragedy of the Turkish Left », *New Left Review*, 126 : 64-67.
- SARAÇOĞLU, Cenk, 2011, *Kurds of Modern Turkey: Migration, Neoliberalism and Exclusion in Turkish Society*, London, I.B. Tauris.
- SAUDER, Gerhard, 2003, « La conception herdérienne de peuple/langue, des peuples et de leurs langues », *Revue germanique internationale*, 20 : 123-132.
- SCALBERT-YUCEL, Clémence, 2009, « The Invention of a Tradition: Diyarbakır's Dengbêj Project », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 10 | URL : <http://ejts.revues.org/4055>.
- SHAKELY, Farhad, 2009, « Classical and Modern Kurdish Poetry », *Kurdish Globe*. http://www.morsmal.no/~morsmkds/images/sampled/CLASSIC__MODERN.pdf
- SHAW, Stanford J., 1975, « The nineteenth-century ottoman tax reforms and revenue system », *International Journal of Middle East Studies*, 6 (4) : 421-459.
- SHAW, Stanford J., SHAW Ezel Kural, 1977, « Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808-1975 », *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, volume 2, Cambridge , Cambridge University Press.
- SIBLOT, Paul, 1997, « Nomination et production de sens : le praxème », *Langages*, 127 : 38-55.
- SIMMEL, Georg, [1908], 1999, *Le conflit*, Paris, Presses Universitaires de France: 265-346)

SOMMER, Benjamin D., 2000, « The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos ? », *Janes*, 27 : 81-95.

STALINE, [1913], 1996, « Staline, Le marxisme et la question nationale », *Matériaux pour l'histoire de notre temps, Nation, nationalités et nationalismes en Europe de 1850 à 1920 (I)*, 41-42 : 50-51.

—, [1913], 1949, *Le marxisme et la question nationale et coloniale*, Paris, Editions sociales, 1949 : 249-267.

SZUREK, Emmanuel, 2013, « Appeler les Turcs par leur nom. Le nationalisme patronymique dans la Turquie des années 1930 », *Revue d'histoire moderne et contemporaine* : 60 (2) : 18-37.

TACHJIAN, Vahé, 2004, « Le Khoyboun dans la Haute-Mésopotamie syrienne sous mandat français et le rapprochement kurdo-arménien », *Études kurdes*, 6 : 7-41.

TAUGER, Mark B., 2011, *Agriculture in World History*, Routledge, Oxon.

TEITELBAUM, Joshua, 2001, *The Rise and Fall of the Hashimite Kingdom of Arabia*, London, C. Hurst & Co.

TEJEL GORGAS, Jordi, 2004, « Le Khoyboun et la fabrication des premiers martyrs du nationalisme kurde », *Études kurdes*, 6 : 41-58.

—, 2006a, « Les Kurdes de Syrie, de la “dissimulation” à la “visibilité” ? », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 115-116.

—, 2006b, « Les constructions de l'identité kurde sous l'influence de la « connexion kurdo-française » au Levant (1930-1946) », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 5.

—, 2007, *Le mouvement kurde de Turquie en exil: continuités et discontinuités du nationalisme kurde sous le mandat français en Syrie et au Liban (1925-1946)*, Berne, Peter Lang.

—, 2009, « The Shared Political Production of ‘the East’ as a ‘Resistant’ Territory and Cultural Sphere in the Kemalist Era, 1923-1938 », *European Journal of Turkish Studies*, 10.

—, 2014, *La question kurde, passé et présent*, Paris, L'Harmattan.

TEZCÜR, Güneş Murat, 2009, « Kurdish Nationalism and Identity in Turkey: A Conceptual Reinterpretation », *European Journal of Turkish Studies*, 10.

THIESSE Anne-Marie, 1999, *La création des identités nationales*, Paris, Éditions du Seuil.

—, 2000, « Des fictions créatrices: les identités nationales », *Romantisme*, 110 : 51-62.

TOR, Deborah, 2013, « Samanids (819-1005) », *The Princeton Encyclopedia of Islamic Political Thought*, Bowering, Gerhard and Crone, Patricia (éds), New Jersey, Princeton University Press : 485.

—, 2015, « The Importance of Khurāsān and Transoxiana in the Classical Islamic World », *Medieval Central Asia and the Persianate World : Iranian tradition and Islamic Civilisation*, Londres, I.B. Tauris : 1-12.

TOUMARKINE, Alexandre, 2002, « Le nationalisme de diaspora nord-caucasien en Turquie », *Nationalismes en mutation en Méditerranée orientale*, Dieckhoff Alain et Kastoryano Riva (dirs), Paris, CNRS : 227-247.

TOUROVETS, Alexandre, 2010, « L'existence d'un culte royal zoroastrien en Perse achéménide : quelques réflexions sur un problème récurrent », *Acta Orientalia Belgica*, XXIII : 197-215.

TRASK, Haunani Kay, 1991, « Natives and Anthropologists: the colonial struggle », *Contemporary Pacific*, 2 : 159-167.

TRABELSI Jamel, UNDALSI Levent, Vérez Jean-Claude, « Les inégalités dans le domaine de l'éducation en Turquie », Colloque international « Inégalités et développement dans les pays méditerranéens » tenu à l'Université Galatasaray, Istanbul, 21/22/23 mai 2009.

TURDIEV, Sherali, Dudoignon Stéphane A, 1996, « La Sûreté russe, les maîtres d'école tatars et le mouvement djadid au Turkestan », *Cahiers du monde russe*, 37-1/2: 211-221.

TÜRESAY, özgür, 2012, « Le temps des almanachs ottomans : usage des calendriers et temps de l'histoire (1873–1914) », *Les Ottomans et le Temps*, GEORGEON François et HITZEL Frédéric (dir.), Leiden, Boston, Brill : 129-158.

UHRES, Johann, 2001, « *La fin de l'URSS : l'occasion d'un « retour turc » en Asie centrale ?* », Dossier de l'IFEA, Istanbul : 9-14.

UNSAIDI, 2005, « Systèmes des partis et forces politiques en Turquie », *Questions internationales*, 12 : 44-50.

ÜLKER, Erol, 2008, « Assimilation, Security and Geographical Nationalization in Interwar Turkey: The Settlement Law of 1934 », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 7 | URL : <http://ejts.revues.org/2123>.

VAN BRUINESSEN, Martin, 1991, « Religion in Kurdistan », *Kurdish Times*, 4 (1-2) : 5-27.

—, 1992, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*, London, Zed Books.

—, 1997, « Les Kurdes en Turquie et en Europe. Entre deux identités », *Confluences Méditerranée*, 23 : 37-46.

—, 2000a, *Kurdish Ethno-Nationalism versus Nation-Building States, Collected articles*. Analecta Isisiana: Ottoman and Turkish Studies, 47, Gorgias Press & The Isis Press.

—, 2000b. « Les kurdes, États et Tribus », *Etudes Kurdes*, 1 : 9-33.

VAUGHN FINDLEY, Carter, 1986, « Economic Bases of the Revolution and Repression in the Late Ottoman Empire », *Comparative Studies in Society and History*, 28 (1) : 81 -106.

VEINSTEIN, Gilles, 1977, « Le concept de classe dans l'analyse des sociétés méditerranéennes XVIe-XXe siècles », *Actes des journées d'études Bendor*, 5, 6 et 7 mai 1977 : 15-19.

—, 1978, « Asker et re'aya : aperçu sur les ordres dans la société ottomane », *Cahiers de la Méditerranée*, 3 : 15-19.

—, 1989, « L'Empire dans sa grandeur », *Histoire de l'Empire Ottoman*, Robert Mantran (dir.) Paris, Fayard.

VERHEIJ, Jelle, 2012, « Diyarbekir and the Armenian Crisis of 1895 », *Social Relations in Ottoman Diyarbakır, 1870-1915*, Joost Jongerden and Jelle Verheij (éds), Leiden, Brill.

VEZENKOV, Alexander, 2009, « Reconciliation of the spirits and fusion of the interests "ottomanism" as an Identity Politics », *We the People: Politics of National Peculiarity in Southeastern Europe*, Budapest, Central European University Press : 47-78.

VON MOLKTE, Helmut Graf, 1872, *Lettres du maréchal de Moltke sur l'Orient*, Paris, Sandoe et Fischbacher.

WARNER, Arthur G., 1905, *The Shahnama of Firdausi*. London: Kegan Paul, Trench, Trübner and Co.

WARNER Arthur George, WARNER Edmond, 2002, *The Shahnama of Firdausi* (vol4), Oxon, Routledge.

WATTS, Nicole, 2010, *Activists in Office, Kurdish Politics and Protest in Turkey*, Washington, University of Washington Press.

WEBER, Max, 1971, *Économie et Société*, Paris, Plon.

WEILL, Claudie, 1996, « Staline, le marxisme et la question nationale », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 41-42 : 50-51.

WHITE, Paul J., 2000, *Primitive rebels or revolutionary modernisers - The Kurdish national movement in Turkey*, London/New-York, Zed Books.

WIMMER, Andreas, 2013, *Ethnic Boundary Making : institutions, power, networks*, New York, Oxford University Press.

WITTFOGEL, Karl, 1957, *Oriental Despotism : A Comparative Study of Total Power*, London, Oxford University Press.

YAMAMOTO, Kumiko, 2003, *The Oral Background of Persian Epics: Storytelling and Poetry*, Leiden, Brill.

YAYCIOGLU, Ali, 2008, *The Provincial Challenge: Regionalism, Crisis, and Integration in the Late Ottoman Empire (1792-1812)*, Thèse pour l'obtention du grade de docteur de l'université d'Harvard - History and Middle Eastern Studies. Harvard University, 2008.

YILDIRIM, Z.Refia, YILDIRIM Erhan, 1992, « Le rôle du secteur agricole dans le développement économique en Turquie », *Agriculture et industrialisation en Turquie et au Moyen-Orient, Varia Turcica*, THOBIE Jacques, PEREZ Roland, KANCAL Salgur, Paris, L'Harmattan : 33-49.

YILMAZ, Özcan, 2013, *La formation de la nation kurde en Turquie*, Paris, PUF.

YILMAZ, Binhan Elif, 2002, Osmanlı İmparatorluğu'nu Dış Borçlanmaya İten Nedenler ve İlk Dış Borç, (the reason behind the resort of the Ottoman empire to foreign debt and first foreign borrowing), Akdeniz İ.İ.B.F., Dergisi 4 : 186-198.

ZENS Robert, 2004, « The Ayanlık and Pasvanoğlu Osman Paşa of Vidin in the Age of Ottoman Social Change, 1791-1815 », *Ph.D. thesis*, University of Wisconsin.

—, 2011, « Provincial Powers : The Rise of Ottoman Local Notables (Ayan) », *History Studies* 3/3 : 433-447.

ZEKI, Muhemad Amin, 1986, *Résumé de l'histoire des Kurdes et du Kurdistan*, Le Caire, 1948, Madbeaat al-seade. Réédité par le Comité d'aide aux étudiantes kurdes (KSAC), Londres, 1986, en 2 volumes. Vol 1 : *Des anciennes époques jusqu'à aujourd'hui* ; Vol 2 : *« Histoire des États et des Principautés kurdes à l'époque islamique »*. 1984 : 171.

ZINAR, Silopi, (Kadri Cemilpasa), 1991, *Doza Kürdistan*. Ankara: Özge, 1991.

ZURCHER, Erik Jan, 1984a, « La théorie du “langage-soleil” et sa place dans la réforme de la langue turque », *La linguistique fantastique*, AUROUX, Sylvain (éd), Paris, Denoel : 83-91.

—, 1984b. *The Unionist Factor. The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)*, Leyde, Brill Academic Publisher.

Presse

Cumhuriyet, 21 mars 1987.

Hürriyet, 23 mars 2000.

Jîn : volume 16, volume 21, volume 14.

Kava: decembre 1978, January 1979.

Millet, 21 mars 1987.

Özgür Halk : Novembre 1990 – Mars 1997- Mars 1999.

Özgürlük Yolu : Mars 1976- Janvier1979.

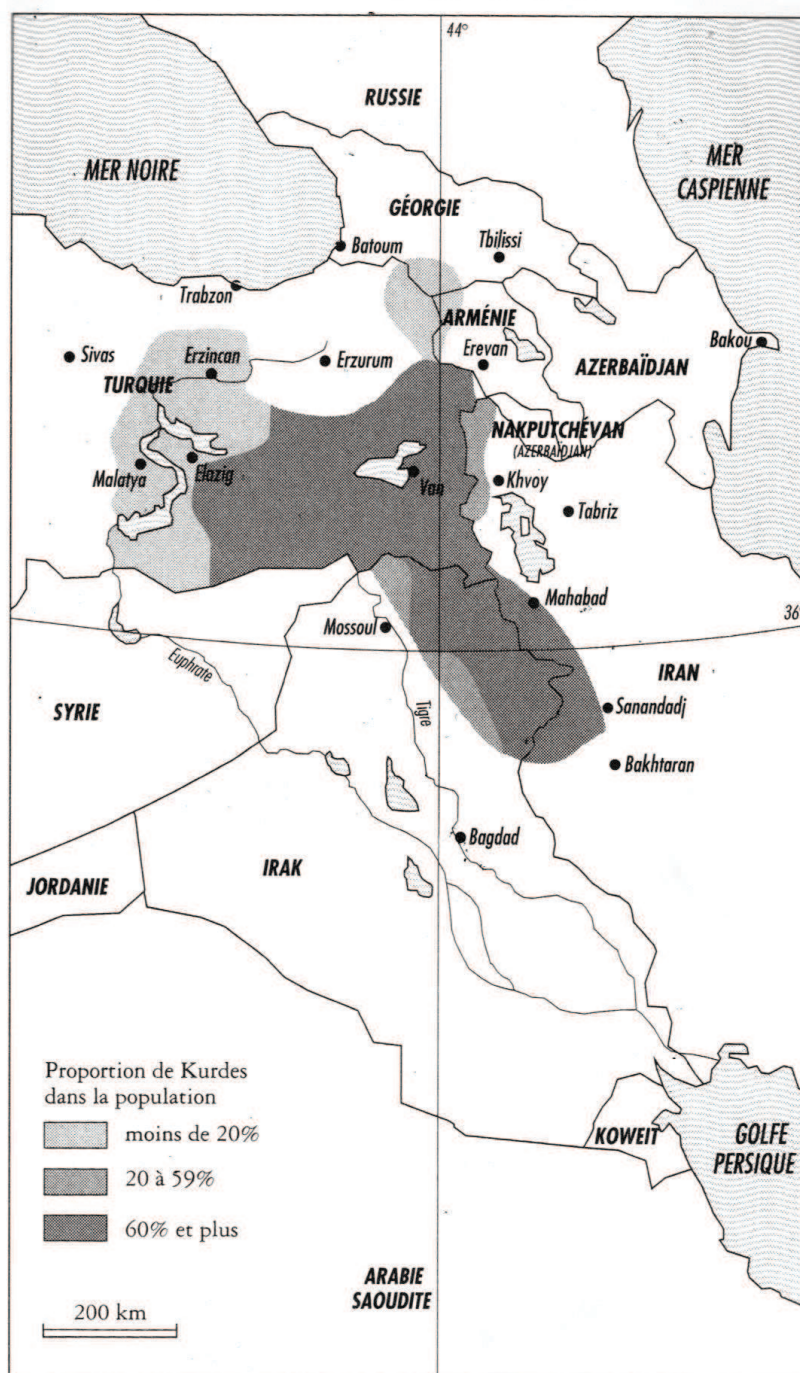
Rızgari, March 1976.

Serxwebun : Janvier 1982 - Mars 1982 - Avril 1982- Mai 1982- Mars 1985, mars 1987 - Avril 1987 - Mars 1988 - Mars 1989- Mars 1990- Avril 1990- Mars 2000.

Annexes

ANNEXE 1 : Zones de peuplement kurde au Moyen-Orient. Source :

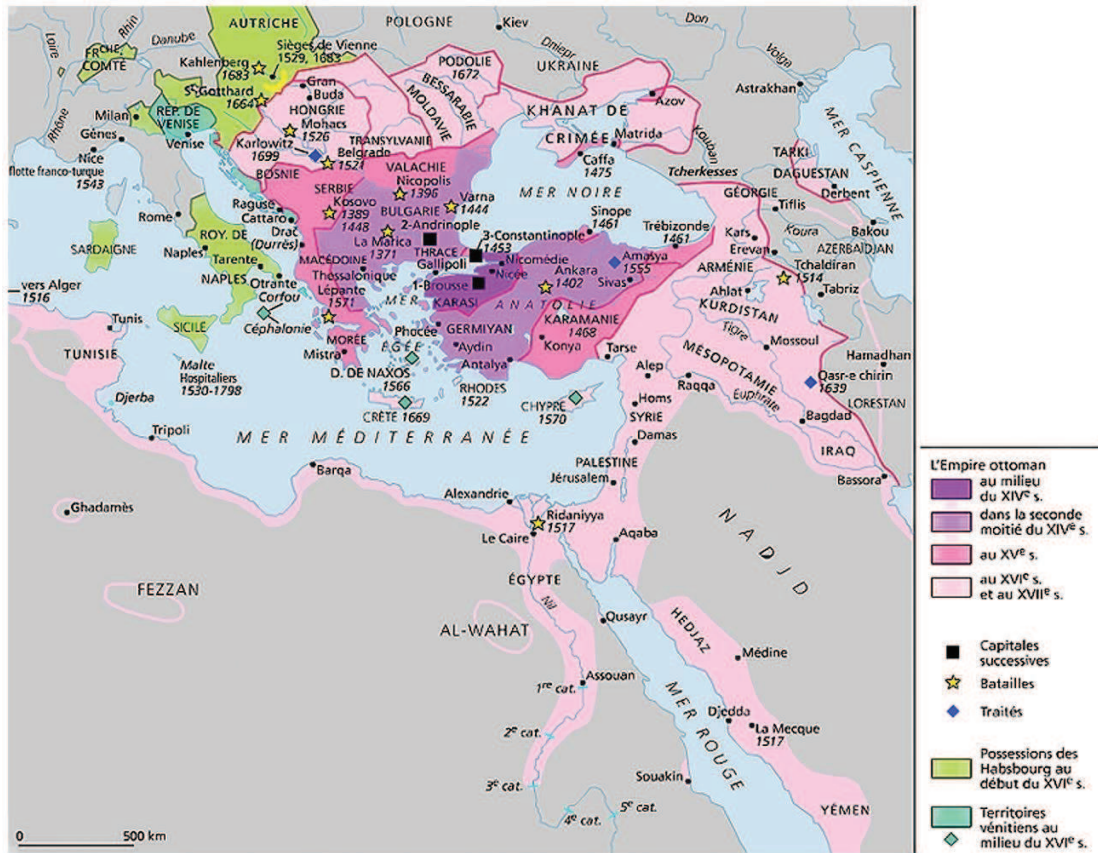
Les zones de peuplement-kurde



Source : D. McDowell.

Source : *Hamit Bozarslan, La question kurde, 1997 : 360.*

ANNEXE 2 : La formation de l'Empire ottoman



Source : © Archives Larousse

ANNEXE 3 : Expansion de l'Empire russe



Source : © Archives Larousse.

ANNEXE 4 : Carte de la diffusion de l'islam



ANNEXE 5: Frontière de la Turquie à l'Est.



Source : © *The University of Texas at Austin*

ANNEXE 6 : Couverture du journal de sensibilité extrême droite BOZKURT.
La carte sur la droite montre l'hypothétique territoire des "frères turcs" qui pourrait être conquis. Le journal incite Inonu à s'engager dans la guerre auprès de Hitler.



ANNEXE 7 : Répartition des territoires prévue par le traité de Kars (1921).

1921. TRAITÉS DE MOSCOU ET DE KARS

Carte N°3



TRANSCAUCASIE ET RÉPUBLIQUE D'ARMÉNIE DANS LES TEXTES DIPLOMATIQUES . (1918 - 1921)

Source : © Revue des Etudes arméniennes.

ANNEXE 8 : Eléments complémentaires sur les premiers députés HEP en 1991.

Table 1. HEP parliamentarians elected in 1991 on the SHP ticket

<i>Name</i>	<i>Province</i>	<i>Previously in Parliament</i>	<i>Date of birth</i>	<i>Birthplace</i>	<i>Profession/ education</i>
Mahmut Kılınç	Adıyaman	No	1946	Adıyaman	Engineer
Adnan Ekmen	Batman	Yes	1948	Gercüş	Business administration
Nizamettin Toğuş	Batman	No	1951	Baykan	Primary school
Abdulkerim Zilan	Batman	Yes	1943	Kozluk	Lawyer; minister of public works 1973-77
Hatip Dicle	Diyarbakır	No	1955	Diyarbakır	Engineer
Fehmi Işıklar	Diyarbakır	Yes	1941	Urfa	Technical school/ unionist
Salih Sümer	Diyarbakır	Yes	1951	Bismil	Middle school
Mahmut Uyanık	Diyarbakır	Yes	1940	Silvan	Lawyer
Sedat Yurtdaş	Diyarbakır	No	1961	Cingişi	Lawyer
Leyla Zana	Diyarbakır	No	1961	Silvan	Middle school
Mehmet Sincar	Mardin	No	1953	Mardin	Teacher
Ahmet Türk	Mardin	Yes	1942	Mardin	High school
M. Ali Yiğit	Mardin	No	1959	Nusaybin	High school
Muzaffer Demir	Muş	No	1953	Bulanık	Doctor
Sırrı Sakık	Muş	No	1957	Muş	Tourism
M. Emin Sever	Muş	No	1944	Varto	Doctor
Zübeyir Aydar	Siirt	No	1961	Siirt	Lawyer
Naif Güneş	Siirt	No	1956	Kurtalan	High school
Mahmut Alınak	Şırnak	Yes	1952	Digor	Lawyer
Orhan Doğan	Şırnak	No	1955	Derik	Lawyer
Selim Sadak	Şırnak	No	1954	İdil	Business
Remzi Kartal	Van	No	1948	Van	Dentist

Source: TBMM Albümü, 19. Dönem 1992; Demir 2005, 131-32.

Source : Nicole F. Watts, *Activists in Office, 2010* : 68.



Source : <http://www.hdp.org.tr/>

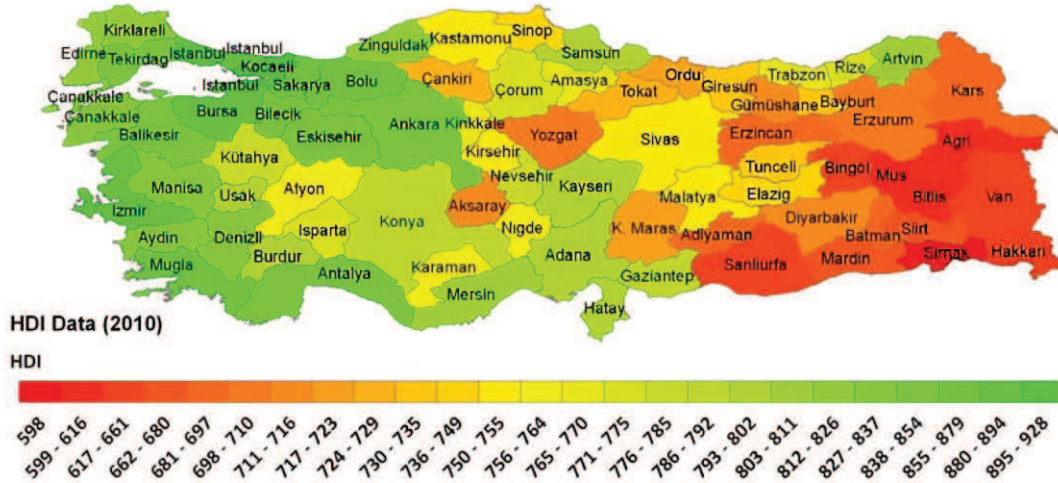
ANNEXE 10 : Les États de l'Asie centrale et du Caucase.

The Caucasus and Central Asia



Source : *The University of Texas at Austin*
http://www.lib.utexas.edu/maps/commonwealth/caucasus_cntrl_asia_pol_95.jpg, bezocht op 1-12-2006

ANNEXE 11 : Indice de Développement Humain en Turquie en 2010.



Source : <http://www.koeri.boun.edu.tr/2/tr/>

ANNEXE 12 : Division administrative en Turquie et chefs-lieux.



Source : © *Freemap*

Table des matières

Remerciements.....	1
Résumé de la thèse.....	3
Abstract	4
Table des matières.....	507
Introduction	5
A. Cadre théorique et construction de l'objet de recherche.....	8
B. Méthodologie	21
Première partie : L'apparition du nationalisme kurde et le début de l'invention de la tradition Newroz.....	27
I. Nationalisme ethnoculturel et invention de la tradition.....	30
A. Peuple souverain et « âme des peuples ».....	30
B. Expliquer l'apparition du nationalisme : les travaux d'Ernest Gellner et d'Eric Hobsbawm	35
C. Le phénomène d'invention de la tradition : concept et débats	40
II. Sociologie du nationalisme kurde naissant : « modernisation » de l'empire, sociogenèse des élites et apparition d'un discours sur la spécificité culturelle du peuple kurde	47
A. Organisation politique et administrative de l'Empire ottoman au début du XIX ^e siècle	48
1. Structure sociale et organisation politique	48
2. Les élites provinciales kurdes.....	52
B. Les réformes administratives de l'empire au XIX ^e siècle, l'exil des élites provinciales kurdes et l'apparition d'un discours sur la spécificité culturelle du peuple kurde.....	56
1. Centralisation administrative et identification collective : la doctrine de « l'ottomanisme ».....	56
2. L'exil d'une partie de l'élite provinciale kurde et son intégration dans l'administration ottomane.....	63
3. Renouveau des élites existantes, émergence des classes moyennes et apparition de nouveaux antagonismes dans la société ottomane	69
4. Un ottomanisme teinté d'islamisme : patriotisme d'État et apparition d'un discours sur la spécificité culturelle du peuple kurde	72
5. La consolidation du nationalisme turc dans la seconde période constitutionnelle ottomane et l'apparition de la première « société kurde ».....	76
III. La consolidation du nationalisme kurde au lendemain de la Première Guerre mondiale et le début de l'invention de la tradition Newroz.....	86

A. La Première Guerre mondiale et les profonds bouleversements du champ politique ottoman	87
1. Rationalité politique et économique du génocide arménien.....	87
2. Le développement du nationalisme arabe et le rôle joué par les Britanniques.....	91
B. Le nationalisme kurde dans le contexte post-guerre : la création de la <i>Kürdistan Taali Jamiyati</i> , soit « société d'élévation du Kurdistan », revendications territoriales et mouvements armés	95
1. La création de la <i>Kürdistan Taali Jamiyati</i> , soit « société d'élévation du Kurdistan »	95
2. Revendications territoriales et stratégies politiques de la <i>Kürdistan Taali Jamiyati</i>	99
3. L'échec du nationalisme kurde face à la « guerre d'Indépendance » menée par Mustafa Kemal : réflexions sur des formes hétérogènes et concurrentes d'identification collective	104
C. Le début de l'invention de la tradition Newroz.....	110
1. Le discours de la <i>Kürdistan Taali Jamiyati</i> sur la tradition Newroz.....	111
2. Les apports postérieurs de la ligue Khoyboun	114

IV. Les origines pré-nationales de la tradition Newroz 119

A. Évolution des représentations du nouvel an Newroz dans l'histoire antique du Moyen-Orient et de la Perse	120
1. Équinoxes, fêtes agricoles et démonstrations du pouvoir royal : réflexions sur le fil qui relie l'Akitû babylonien au Navasarda puis au No-rouz achéménide	120
2. Le devenir du nouvel an Newroz après la conquête arabo-musulmane et les représentations véhiculées par la littérature perse et arabe médiévale	133
3. Newroz sous la domination ottomane et les représentations associées au nouvel an dans la littérature kurde	140
B. La bataille mythique entre Kawa et Dehak dans la littérature arabe et persane médiévale	144
1. La figure de Dehak dans le corpus zoroastrien	144
2. La bataille contre Dehak chez Aboul Hassan Ali Masoudi et Abū al-Qāsim Firdawsī : un mythe de fondation du peuple kurde	145

Deuxième partie : La transformation du nouvel an Newroz en « fête révolutionnaire »157

I. Nationalisme turc, nationalisme kurde et socialisme révolutionnaire 160

A. La construction symbolique partagée d'une « différence à l'Est » : réflexion sur les processus d'établissement de la frontière ethnique entre « Turcs » et « Kurdes »	160
1. Formation du nationalisme turc.....	161
2. Construction symbolique de l'Est comme « sauvage et rebelle » par les autorités turques	165
3. Au-delà des discours : regard sur la diversité culturelle du Sud-Est turc.....	170
B. Socialisme révolutionnaire et nationalisme kurde : des « gens de l'Est » aux « Kurdes du Kurdistan, colonie de la Turquie ».....	172
1. Du parti unique au pluralisme politique : de nouvelles relations entre le centre et la périphérie et la timide renaissance du mouvement national kurde.....	173
2. Socialisme en Turquie : réflexions sur une aventure partagée de la gauche turque et du nationalisme kurde vers le marxisme-léninisme	182

3. Des « gens de l'Est » aux « Kurdes du Kurdistan, colonie de la Turquie »	190
II. Identité nationale, culture et traditions kurdes entre nationalisme et socialisme révolutionnaire	206
A. Nationalisme et socialisme : antagonismes idéologiques et dialogues pratiques	207
1. Marx et Engels face à la question nationale	208
2. Socialisme et nationalisme en URSS	210
3. La création des « identités nationales socialistes ».....	218
B. Identité, culture et traditions kurdes entre nationalisme et socialisme révolutionnaire	222
1. La nécessaire « régénération » de l'identité kurde	222
2. Un folklore révolutionnaire au service de la lutte nationale et socialiste	226
III. Newroz, (re)naissance d'une tradition kurde révolutionnaire	238
A. La transformation du nouvel an Newroz en « fête révolutionnaire » dans le discours du PKK	238
1. L'héritage des précédents mouvements marxistes kurdes.....	239
2. Appel à la mobilisation pour la célébration de Newroz	241
3. Newroz et la « cité commune entre les morts et les vivants ».....	244
4. Newroz, un « processus politique et militaire »	251
B. Le contexte des premières grandes célébrations populaires du nouvel an	253
1. Représentations, croyances et pratiques associées à la date du 21 mars en contexte rural	254
2. Contexte social et économique du Sud-Est turc	257
3. Le mouvement national kurde face à des formes concurrentes d'identifications collectives : le mouvement identitaire alévi et le Hizbollah.....	264
C. « Newroz Serhildan » : mouvement social et intifada	270
1. Newroz 1990	270
2. Newroz 1991	277
3. Newroz 1992	282
4. Le cadrage médiatique des célébrations de Newroz par la presse pro-kurde dans les années 1990.....	284
D. Un acteur incontournable de la construction du sens de la célébration et de sa diffusion : Roj TV.....	288
1. Analphabétisme et audio-visuel	288
2. Création de Med TV	289
3. Enquête de terrain à Roj TV	294
4. Newroz, Roj TV et l'imagination de la communauté nationale	299
Troisième partie: L'institutionnalisation d'une fête révolutionnaire par deux nationalismes concurrents.....	321
I. De l'intifada au patrimoine culturel : institutionnalisation d'une fête révolutionnaire et sa diffusion à grande échelle	323
A. Retour sur les mutations dans le champ politique kurde	323
1. Du stalinisme à la « démocratie radicale » : la reconfiguration du PKK dans les années 2000 suite à l'arrestation d'Abdullah Öcalan.....	324

2. Le développement du parti légal pro-kurde dans les années 2000, contraintes structurelles et concurrents politiques, pouvoir municipal et ressources symboliques	329
3. Vitrine politique ou concurrence masquée : repenser les relations entre le parti légal pro-kurde et le PKK	346
B. De l'intifada au spectacle culturel.....	356
1. Newroz devient symbole de « la paix et de la fraternité » : une production discursive conjointe des autorités turques et du mouvement national kurde.....	356
2. Continuités et ruptures dans les pratiques associées à la fête.....	359
3. Newroz devient un spectacle culturel.....	372
4. Représentations et croyances associées à la célébration du nouvel an Newroz recueillies sur le terrain.	406
II. De Newroz « fête terroriste » à Nevruz « fête turque » : patrimonialisation et institutionnalisation d'une tradition inventée par un nationalisme concurrent.....	418
A. L'invention de la tradition Nevruz.....	418
1. Newroz et l'exercice de la violence légitime.....	418
2. Récupérer le monopole de dire le monde social et ses divisions : l'intégration de la fête de Nevruz dans l'historiographie nationale turque.....	421
B. La tradition inventée Nevruz et le rapprochement avec « les frères Turcs d'Asie centrale ».....	427
1. Contexte de la création et de la chute des cinq Républiques socialistes soviétiques	427
2. La place de la Turquie dans le « Nouveau Grand Jeu » : politiques économiques et culturelles	430
3. Le discours sur Nevruz au sein des institutions qui encadrent les relations avec les nouvelles républiques.....	437
4. Consécration officielle de la tradition (ré)inventée : la classification de la fête de Nevruz par l'UNESCO.....	442
Conclusion générale	453
Références bibliographiques	473
Annexes	495