

## REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 82-83.

### Frontières: Transitoire et dynamiques interculturelles.

Reconstructions *nationalistes* face à la disparition des frontières.  
Ferhat Kentel

# Reconstructions *nationalistes* face à la disparition des frontières

Ferhat Kentel\*

## RÉSUMÉ

Parallèlement à la négociation conflictuelle sur la définition et le *sentiment* de la nation au niveau *stratégique*, les répercussions de la globalisation et, surtout, les négociations avec l'Union européenne, compliquent dans le contexte turc la question des frontières et, par conséquent, la question de l'unité (« toujours en danger », d'après les élites nationales-kémalistes). Le discours nationaliste est *consommé* au niveau populaire mais, plutôt qu'une simple consommation ou une production *stratégique* pure, il constitue une production de différents nationalismes dans les *tactiques* de la vie quotidienne. Cet article adresse ainsi les nouvelles productions nationalistes, en approfondissant dans les tactiques qui vont de la *survie* à la *subversion* ou à de *nouveaux rites religieux* dans une situation d'incertitude et d'ambivalence rendue propice par la globalisation, par une nouvelle rencontre avec l'Occident et par la disparition des frontières

*Mots clé:* Turquie, nationalisme, culture politique, pluralité culturelle, frontières, identité culturelle

Les frontières et le risque de changement des frontières de la Turquie constituent des questions permanentes au sein du nationalisme turc. Les pertes de territoire de l'empire ottoman, la guerre d'indépendance menée contre les « ennemis de l'extérieur et de l'intérieur » aboutissant, en 1923, à la construction de la République Turque sur les décombres de l'Empire, les révoltes ethno-religieuses dans les années trente, les ten-

\*Professeur de Sociologie, Istanbul Bilgi University  
ferhatk@bilgi.edu.tr

sions de la Guerre froide, la période de violence politique dans les années soixante-dix et finalement la question kurde dans les années suivant le coup d'état de 1980 renvoient toutes à des souvenirs maudits dans la mémoire du nationalisme turc. Malgré la hantise du passé (lointain et proche), paradoxalement, il n'est pas difficile d'avancer l'idée que le nationalisme turc vit et se reproduit à travers ces souvenirs de menaces à l'intégrité du pays et à la survie de la nation turque.

Le nationalisme a besoin d'une carte géographique et politique pour visualiser une identité abstraite, de sorte que les citoyens de la nation puissent s'identifier à un morceau de terre et se l'approprier. Il en est ainsi pour le nationalisme turc. Par contre, la question du nationalisme et des frontières des Turcs commence déjà avec cette carte, cette carte qui n'est jamais stable, qui danse et qui varie à travers l'histoire. La carte de la nation turque n'est pas seulement celle de la nouvelle République mais plutôt une multitude de cartes anciennes, chacune engendrant des sentiments d'amertume, de rancune, de fierté ou de gloire chez les citoyens de toute génération socialisée dans les écoles de la République. Ainsi chaque génération fait face à une terrible réalité : cette carte –« notre carte »– peut à tout moment changer, comme elle a changé au cours de l'histoire. Parmi ces cartes, on peut citer l'une qui figurait dans les manuels d'histoire de l'école primaire. Sur cette carte, représentant la situation du monde il y a plusieurs milliers d'années, le pays des Turcs avait une forme elliptique –de couleur rose– au milieu de l'Asie centrale. De ce pays rose surgissaient des flèches rouges symbolisant l'exode des Turcs (après une catastrophe climatique) et se dirigeant vers le monde entier. Cette carte, qui n'avait rien à voir avec la carte actuelle, nous laissait rêver ; elle montrait un pays de légende dépassant les limites de l'imagination. Le poids symbolique des flèches était aussi très fort. Le fait qu'elles se propageaient à travers les continents montrait que le monde entier avait un lien avec « nous les Turcs ». Pourtant, nos aïeux, qui avaient été obligés de quitter leur terre, une terre qui s'était transformée en désert une fois que les eaux s'étaient retirées, nous laissaient un goût d'amertume. Ensuite, il y avait aussi la fameuse carte montrant l'état de l'Anatolie à la suite du traité de Sèvres qui entérinait le démembrement et la fin physique de l'empire ottoman en 1918. Sur cette carte, le pays des Turcs était divisé en plusieurs morceaux –de couleur différente– représentant les territoires occupés par les forces alliées ; l'occupation grecque en bleu, italienne en vert, française en rouge, russe en marron, anglaise en mauve... et laissant, au milieu de l'Anatolie, une petite partie en jaune aux Turcs... Une carte comme un cauchemar...

Une figure légendaire de la gauche turque de l'époque 68, Harun Karadeniz, raconte dans ses mémoires son lien avec « nos cartes » et comment il a appris l'histoire turque à l'école primaire : « ...C'est nous qui avons conquis l'Asie, l'Anatolie et une partie de l'Europe. Nous pouvons mettre fin aux empires et mettre sur pied de nouveaux empires. Par contre, on ne sait comment, dans un moment d'imprudence nous avons régressé ».

Karadeniz explique son état d'âme et sa fureur quand un jour il a observé la carte montrant la Turquie et ses voisins : « La Turquie est apparue toute petite à mes yeux, inappropriée à notre noblesse et notre héroïsme, tandis que la Russie apparaissait comme un continent immense ». Il a appelé alors son grand frère et, avec un poing serré en l'air, partagea sa fureur : « Si nous, on le désire, on peut vaincre la Russie et récupérer leur territoire! » (Karadeniz, 1979 : 10-11)

Les manuels d'histoire qu'un élève ordinaire parcourt durant sa scolarité sont parsemés de cartes montrant l'élargissement et le rétrécissement de l'empire ottoman. Mais, si ces changements sont vécus en temps réel, pendant la vie d'un être humain, ils bousculent encore plus la représentation symbolique du pays et montrent les soubassements d'une mentalité fondatrice du nationalisme turc fixée à la question des frontières. Sevket Süreyya Aydemir, un officier de l'empire effondré, future élite de la République, c'est-à-dire témoin de ce bouleversement radical de l'histoire turque, explique dans ses mémoires, *Suyu Arayan Adam* (L'homme qui cherche l'eau), la densité de son lien avec la question des cartes<sup>1</sup>. Aydemir est d'abord un jeune étudiant de l'école militaire, un « patriote ottoman ». En une période très courte, devant ses yeux passent les cartes de la grandeur et l'effondrement de l'empire ottoman, celle du pays utopique *Turan* (qui serait issu de la reconquête de l'Asie centrale) et enfin de celle de la République turque.

« Les territoires de ce grand empire étaient représentés en couleur rose sur les cartes affichées sur les murs des classes. Ces territoires me paraissaient immenses comme la terre entière; mais je les percevais étroits quand même ».

Face à ces cartes, qui montraient les territoires allant de l'Afrique à l'océan Indien, de l'Anatolie à la Roumélie (la Thrace), Aydemir et ses copains se sentaient tout fiers et ne pouvaient pas cacher leur émotion (« Nos terres! Notre État! »). Pourtant, cette émotion ne durera pas longtemps. À la suite de la défaite des guerres des Balkans en 1912, la résurrection s'avère impossible. Les frontières du pays ottoman ont reculé jusqu'à deux kilomètres de l'école militaire à Edirne, qui se trouve seulement à 235 km à l'ouest d'Istanbul. Comme c'est le cas chez la plupart de l'intelligentsia ottomane, l'orgueil d'Aydemir se transforme en frustration. La carte qu'il regardait changea ; l'Afrique ottomane, le Yémen, les Balkans quittèrent l'imagination. C'est ainsi que, accompagné de nouvelles cartes, de nouveaux rêves et mythes, il découvra les courants « panturquistes ». La patrie pour lui est dorénavant « le Turan » qui s'ouvre vers les profondeurs de l'Asie : la Crimée, le Caucase, le Turkestan. Aydemir et ses copains, en oubliant le pays ottoman, adaptent un nouveau rêve (« la Grande Nation Turquie ») à la nouvelle réalité. Mais la réalité change aussi ; en passant vers le front caucasien, il découvre, avec déception, l'Anatolie et sa population « arriérée » qui n'a pas eu la « conscience de *Turcité* ». Avant le *Turan*

—qui échoue très vite—, il faudra d'abord instaurer la Turquie et un État qui soit capable de créer la nouvelle Nation, avec une nouvelle carte. Après une période de communisme, il épouse les idées d'un étatsisme fort, et celles du kémalisme.

Selon François Georgeon, qui interprète Aydemir : « La carte n'est pas seulement une représentation symbolique des réalités, mais sert aussi à alimenter les rêves » (Georgeon, 2002: 36). La vie d'Aydemir est celle des rêves successifs, mais aussi des frustrations successives. Les « cartes » d'Aydemir ont changé durant sa vie et le nationalisme turc a repris ses frustrations. Ses cartes sont celles des futures générations ; elles continuent à activer la mémoire collective, à alimenter les rêves, mais aussi à reproduire les frustrations. Le résultat est une absence totale de références fixes ou de longue durée de façon à établir les liens de la Nation avec le passé. Les territoires et l'histoire sur lesquels la nation turque croit s'asseoir sont au maximum mobiles et fragiles. Les frontières bougent de l'Asie centrale à l'Anatolie, aux Balkans, aux portes de Vienne ; ensuite elles reculent en arrière, encore plus en arrière; repartent à l'Est, à l'Asie centrale; elles font de nouveau demi-tour ; elles tentent de nouveau les portes de l'Europe (Union européenne), pour reculer de nouveau... Le regard se tourne par-ci, ensuite par-là... Des déplacements sans cesse, des cartes et des frontières jamais fixes.

S'agit-il d'une *nation* nomade ? Certainement pas. Il s'agit d'un *nationalisme nomade*, qui se représente dans une *histoire nomade* pour ensuite l'instrumentaliser, mais aussi pour instrumentaliser une incertitude et un sentiment d'insécurité qui deviennent le ciment du nationalisme et la cause d'une souffrance permanente. La socialisation d'une telle lecture de l'histoire ne laisse pas la possibilité d'avoir la paix dans l'âme. A tout moment, la nation vit sous le risque de se remettre en route ; elle *apprend* à vivre comme si il y avait toujours d'autres territoires à elle, mais aussi comme si le territoire actuel n'était vraiment pas le sien ou comme si ce territoire allait de nouveau se démembrer ou se diviser. La nation subit l'enseignement de l'instabilité des cartes.

Dans l'enseignement de ce nationalisme, il y a toujours des territoires conquis (« dont on est fiers »), mais aussi des territoires perdus (« dont on souffre »). Les générations successives vivent sous un discours nationaliste qui n'est pas en paix avec les défaites, mais avec les victoires non plus ; elles subissent et reproduisent les traumas qui s'ajoutent les uns aux autres.

Finalement, le nationalisme turc possède un sujet « nous », mais ce « nous » n'est jamais stable ; car il se constitue à travers les traumatismes et produit un « Turc » déterritorialisé qui cherche son territoire mais qui vit aussi sous la menace permanente de le perdre. C'est pour cette raison peut-être que l'un des slogans de certains milieux ultranationalistes, « Le monde sera turc ! » (« *Dünya Türk olacak* »), est très significatif, puisque les Turcs ne pourront jamais vraiment être en paix tant que le monde entier ne sera pas turc ! Une tâche difficile à accomplir !

## LE NATIONALISME FACE AUX GLOBALISATIONS

Peut-être « le monde ne sera pas turc », mais les Turcs vivent les effets des changements sur le plan mondial, sous la pluralité des processus de la globalisation et cela touche directement les fondements du discours du nationalisme turc. Ce nationalisme, imaginant une nouvelle nation, parallèlement à une histoire tourmentée, a puisé, tout au long du siècle dernier, tantôt sur le modèle civilisationnel (*ius solis*, à la française), tantôt sur le modèle culturaliste (*ius sanguinis*, à l'allemande). Arrivé au stade où nous nous trouvons actuellement, surtout avec les négociations difficiles avec l'Union européenne, la crise kurde, la question de l'islam, la remise en question de l'histoire officielle (surtout concernant la question arménienne et les massacres de 1915) ou tout simplement avec tous les nouveaux enjeux et acteurs qui surgissent dans l'espace public, le discours nationaliste semble gagner une nouvelle force dans la société.

D'une façon générale, la globalisation produit des conséquences multiples ; de nouvelles possibilités de créativité dans certains milieux ou des craintes, des incertitudes et des peurs dans d'autres milieux. Plus précisément, l'individu ordinaire vit les deux tendances à la fois. L'ouverture vers le monde crée simultanément une fermeture au sein de l'individu, des groupes sociaux ou culturels ou des villes. C'est dans ce cadre que le nationalisme semble se propager (*monter*) dans la société ; en particulier, il devient une idéologie surtout face au sentiment d'incertitude et il est instrumentalisé à tous les niveaux de la société. Ainsi, face aux conséquences des processus globaux, mais aussi aux dynamiques dues aux changements au sein de la société, l'instabilité de l'individu ordinaire qui se constitue en tant que « Turc », devient une affaire encore plus compliquée.

Une recherche que nous avons menée sur « le nationalisme au quotidien » (Kentel et al., 2007)<sup>2</sup> en Turquie nous montre que, derrière ce discours qui imprègne l'espace public, les individus ne consomment pas seulement les cartes, les manuels d'histoire ou une idéologie, mais ils produisent d'autres sens aussi, ou tout en reprenant le discours nationaliste, ils expriment un désir de survie sociale, économique, culturelle ou politique. En nous référant à Michel de Certeau, nous pouvons ainsi avancer notre hypothèse centrale : le nationalisme turc –comme d'ailleurs tous les nationalismes–, peut être considéré comme un nationalisme qui se consomme et qui se reproduit, mais en changeant de forme pendant cette consommation. Dans cette optique, il ne s'agit pas d'un seul nationalisme mais d'une multitude de *nationalismes* reflétant les diverses interprétations dans l'hétérogénéité des individus. D'une part, ces nationalismes interprétés apparaissent comme les « tactiques » (ou des réponses) des individus face à (ou dans ou encore avec) la « stratégie » nationaliste. D'autre part, la stratégie nationaliste séculière qui a pris forme au début du 20<sup>ème</sup> siècle est dans une métamorphose permanente pour consolider sa « place » (ou son territoire national) et pour la contrôler face aux tactiques des individus qui ont vécu ou qui vivent dans cette stratégie (Certeau, 1990)<sup>3</sup>.

Avant tout, la plupart des personnes que nous avons interviewées pense que la globalisation est une affaire « interétatique » et qu'elle concerne « les pays ». La terre entière est une scène où se rencontrent « les nations » ; l'enjeu est celui de notre « place » sur cette terre où dominent « les rapports de force ». Mais à la suite de ce premier niveau du discours qui reflète une acceptation générale apprise, surgissent les différentes façons de se connecter à la globalisation. Les groupes sociaux, les classes sociales, les cercles de vie culturelle ou les individus établissent des liens mentaux ou discursifs avec le « global ». Autrement dit, tandis que l'individu moyen turc s'identifie à un discours totalisant (« la place de la Turquie »), *il se globalise* ; il réagit contre les retombées du global ou il les intériorise ou encore, simplement, il en prend acte. Ces retombées se reflètent dans la vie quotidienne où, d'une part, il en profite, et d'autre part, dans l'impossibilité de faire face à la globalisation comme un ensemble des relations complexes et dans une situation qui l'affaiblit, il dirige ses réactions contre les dérivatifs de la globalisation ou même contre les autres individus qui profitent et qui souffrent de la globalisation.

On peut dire que la globalisation produit des conséquences positives ou négatives aux niveaux économique, politique ou social de la société et ses composantes. Par contre, dans un monde qui est parcouru par une multitude de paroles, discours, pratiques et expériences, c'est la parole de l'État national qui s'affaiblit le plus. Cet État qui représente le « nous » et dont la voix se perd dans une forêt de voix, de paroles et de bruits ne donne plus de confiance totale. Avec un sentiment d'insécurité qui ne peut pas être apaisé par l'État —« le nôtre »—, et comme il est impossible de maîtriser les sens complexes de la globalisation dans son ensemble, l'individu qui subit les conséquences de celle-ci se ramène à épouser les discours de « complot » : le mal ou l'instabilité qu'on subit est une affaire de complots fabriqués par des forces supérieures, par une coalition d'ennemis, pour décomposer notre identité, notre intégrité. Face à ce complot, le travail nationaliste part à la rescousse de l'État pour refixer « notre place » sur la carte globale.

Une psychologie de tension est alimentée par le sentiment d'insécurité et se propage dans les veines de la vie sociale. Et c'est à ces microniveaux qu'on observe les résultats inattendus du travail du nationalisme : la reconstruction nationaliste pour l'État est reproduite à tous les niveaux de la formation et de la définition des identités sociales ou culturelles ; dans les appartenances religieuses, ethniques et même dans les appartenances à une région ou à une ville ; dans la consommation de la tradition ou dans les appartenances de sexe ou de genre. Quand on descend à ces niveaux, un riche éventail de sens surgit : la reproduction de la logique du nationalisme prend des formes très diversifiées, combinant le sentiment d'insécurité dans sa localité (culturelle, religieuse, urbaine, etc.) et les moyens de lutte contre ce sentiment, notamment la recherche de la confiance à partir des références locales.

Les retombées concrètes de la globalisation, du capitalisme globalisé avec son idéologie forte néolibérale qui n'a pas tout à fait besoin d'un État-nation, ne sont pas les mêmes selon les groupes sociaux. Les acteurs sociaux forts, d'une part, peuvent s'adapter aux nouvelles relations économiques et *réussissent dans la vie*. Par exemple, tandis qu'un homme d'affaires modeste élargit sa perspective et ouvre des boulangeries en Roumanie, un autre se lance dans l'entreprise de construction en Asie centrale. Le cas de Halil, un homme d'affaires de Trabzon (une ville côtière de la région de la mer Noire, au nord-est de la Turquie), est significatif. Pour continuer son activité économique, son point de référence n'est plus le marché national défini sous l'État-nation. Son regard s'éloigne du « centre » –Ankara–, se tourne vers la Russie. Par contre, d'une autre part, Halil *qui se globalise de facto*, vit la *défaite psychologique* en tant qu'individu subissant le discours défensif de la stratégie nationale, et se réfugie sous l'identité *turque*. Ainsi, pendant qu'il exprime son désir de globalisation en vue de faire des affaires, il fixe aussi un repère sur le territoire national contre les risques de déterritorialisation de cette globalisation. Dans un jargon d'un nationalisme radical, touchant les limites du racisme, il se réfère, entre autres, à « Atatürk qui avait prévu, il y a longtemps, l'effondrement de l'Union soviétique et qui avait prédit qu'il fallait établir des relations avec ce pays ».

Un processus semblable, qui utilise l'idée du centre de la nation, peut être observé dans un tout autre contexte. À Diyarbakir, une ville de population kurde dans le sud-est de la Turquie, on observe que les hommes d'affaires qui, il y a cinq à dix ans, associaient leurs activités économiques au marché national turc, relient leurs espoirs aujourd'hui à la région autonome de Kurdistan au nord de l'Iraq. Un homme d'affaires de Diyarbakir établit des ponts mentaux et sentimentaux avec les personnes de la même ethnie de l'autre côté de la frontière et il s'approprie de plus en plus son identité *kurde*. Autrement dit, même si les acteurs sociaux forts, au moins du point de vue de leur capital, définissent leur *identité* d'une façon complètement opposée, une fois qu'ils entrent dans le processus de globalisation, ils participent ensemble à l'affaiblissement du centre de la nation et des fondements des références nationales.

Par contre, quand on regarde du côté des acteurs faibles, la situation semble être plus compliquée. Tout d'abord, parallèlement à l'État-nation, qui perd sa place centrale avec le capitalisme global, les mécanismes de sécurité sociale qui se sont développés avec l'État-nation social ne sont plus perçus comme un « besoin ». Par ailleurs, sous les nouvelles relations capitalistes, le plein emploi n'est plus une *nécessité*, le *chômage permanent* devient ordinaire, le droit au travail n'est plus protégé, l'individu qui travaille, pour protéger son emploi, se trouve face à l'obligation de suivre une formation permanente et de se renouveler pour s'adapter à la situation qui change en permanence. Ces acteurs, dont la capacité de mouvement est limitée et qui vivent dans les frontières nationales, peuvent contempler les avantages de la globalisation seulement de loin, mais vivent personnellement les désavantages de celle-ci. À l'époque de la modernité classique et de l'État de la prospérité, par exemple, la



classe ouvrière, par le biais des activités syndicales et sous l'arbitrage de l'État-nation, pouvait avoir une influence relativement importante face à la bourgeoisie dans la redistribution de la richesse nationale. Par contre, aujourd'hui, elle n'arrive même pas à trouver un « adversaire » dans les activités économiques, dont les centres sont au-delà des frontières nationales. Dans une situation où le droit social est usé, les travailleurs en tête ou les acteurs relativement faibles, comme les petits commerçants et les petites entreprises, cherchent et trouvent leur adversaire imaginaire *en dehors, au-delà* des frontières nationales. Pourtant, sous l'hégémonie forte du discours économique néolibéral et la rhétorique nationaliste forte de l'État-nation qui se défend, développer une analyse économique élaborée n'est pas facile pour ces classes à faible capital culturel. Par exemple, tandis que, dans les pays de l'Amérique latine où la tradition étatique est relativement faible, les mouvements anti-(ou alter-) globalistes peuvent exprimer leur revendications sociales, en Turquie les réactions des masses frappées par la globalisation se déforment sous le discours nationaliste défensif en vigueur et deviennent invisibles en se transformant en une xénophobie et méfiance radicale envers tout le monde.

Si on récapitule, même si cela se réalise sous des apparences diverses, un état de déterritorialisation ontologique (c'est-à-dire qui n'est pas nécessairement physique) sous la globalisation atteint tous les secteurs de la société. Cela correspond à un sentiment de non-attachement à un lieu ou à une identité, d'insécurité, de souci et d'impotence permanents. Le monde qu'on connaît n'est plus le même ; il est bouleversé ; les individus ou les groupes sociaux et culturels faibles ne peuvent plus se percevoir comme maîtres de leur vie et leur destin. C'est dans cet état de faiblesse que le nationalisme s'avère comme un recours, comme idéologie de renfort contre la faiblesse, mais aussi comme une sorte de *pseudo-capacité* comme on a pu constater en Turquie lors des manifestations « pour la République » ou « pour le drapeau » qui ont témoigné de la formation d'une *recommunitarisation* défensive en 2007. Finalement, la diversité des expériences vécues dans les couches sociales de la globalisation, l'ambivalence sur la définition de celle-ci et les incertitudes des individus produisent autant de matériel pour le discours de *recentrage* du nationalisme.

## UNE GRANDE NATION DEVENUE PETITE : LA HONTE

Le discours partagé chez la plupart des personnes que nous avons interrogées dévoile un état d'âme coincé entre un passé glorieux d'une « grande nation » et le présent rempli d'insuffisances et d'échecs de la « petite nation ». Par rapport à l'image de la grande nation imprégnée dans la mémoire collective, la petite nation actuelle crée une image de faiblesse qui provoque la peur d'être écrasé à tout moment par les puissances internationales et globales. En imaginant des frontières et en les érigeant au niveau de l'absolu, la compa-

raison se fait par rapport au passé, mais aussi par rapport aux autres pays, notamment à l'Europe. L'observation de cette situation négative et la honte prépare aussi le point de départ d'un cercle vicieux intéressant. La honte alimente le sentiment de *culpabilité* lequel alimente, à son tour, les *préjugés* par rapport à la société dans laquelle on vit. Les préjugés alimentent l'*auto-humiliation* ; finalement, pour sortir de cette humiliation et pour le *salut national*, on se projette à l'autre extrémité, à l'*orgueil*, chacun cherchant son point fort pour renforcer cet *orgueil national*, sa laïcité, sa religion, son ethnicité, sa ville, etc. Mais malgré ces tentatives pour faire naître l'orgueil, ce qui reste est une amertume. Quand la comparaison se fait du point de vue du développement économique, l'image du négatif coupe toutes les classes sociales et elle crée un complexe d'infériorité, une honte générale. Quand elle se fait à partir de la perspective de la civilisation elle crée une insatisfaction chez les milieux cultivés, une honte vis-à-vis de la majorité de la population. Tandis que ces milieux, plutôt prospères et porteurs de la sécularité avec leur mode de vie occidental, n'aiment pas la Turquie ordinaire, celle-ci, beaucoup plus large en volume, n'aime ni les précédents, à cause de leurs codes moraux *dégénérés*, ni soi-même, mais cherche à revitaliser ses valeurs culturelles.

Les Turcs critiquent les Turcs d'une façon très sévère. Et ces critiques ne viennent pas seulement des milieux qui ne se définissent pas comme nationalistes. Même Cemsit, un nationaliste radical, dont l'idéal est de promouvoir les valeurs de la nation et de la société, n'aime pas sa société :

« Nous n'avons pas pu faire la synthèse de l'Occident et de l'Orient. Une partie d'entre nous est devenu comme l'Occident, une autre comme l'Orient. Nous les avons utilisés comme cela nous arrange. C'est-à-dire quand ça nous arrange, nous sommes devenus oriental, musulman; quand ça nous arrange, nous sommes devenus occidental, civilisé, contemporain etc. Maintenant, en tant que société qui n'a pas pu assurer son autoconfiance, en tant qu'individus qui n'ont pas pu sauvegarder leurs jugements de valeurs et faire apparaître la beauté de leurs jugements de valeurs, nous nous satisfaisons en attribuant nos lacunes aux autres, en disant 'eux, ils ont plus des lacunes que nous'... Nous avons commencé à nous satisfaire des erreurs des autres. » (Cemsit, quarante ans, petit commerçant, Çorum)

Ainsi, une société qui est restée coincée entre deux réalités et ses individus qui ne se ressemblent pas signifient, pour Cemsit, la perte de l'identité de la société et c'est un danger. Des *ülkücüs* (les « idéalistes »<sup>4</sup> qui, connus aussi comme les « loups gris », sont les sympathisants du Parti du mouvement nationaliste–MHP) jusqu'aux social démocrates, nationalistes modérés ; des catégories socioéconomiques au sommet de la hiérarchie sociale jusqu'à celles qui sont en bas de la société, les milieux qui se définissent comme nationalistes sur un éventail très large, il est possible d'entendre des versions diversifiées

de ces critiques envers le « nous », « les Turcs ». Cela révèle le constat de l'incapacité de devenir une société ou l'insatisfaction de la société vis-à-vis d'elle-même. Cette insatisfaction apporte une inquiétude sur l'individu, l'individu qui vit parmi ses concitoyens... qui ne donnent pas de confiance... Ainsi, la nation turque ordinaire ne s'aime pas et ce faisant crée des frontières en son sein.

Le mouvement pendulaire que vit l'identité moyenne turque entre l'humiliation et l'orgueil est la conséquence de la « transformation d'une grande société en une petite société » ou de la socialisation de ce savoir. Autrement dit, dans l'imaginaire de chaque citoyen turc ordinaire, une image d'un État fort et d'une société forte qui ont existé dans le passé occupent une place centrale. L'itinéraire de cette grande société est pavé de la reproduction des regrets des occasions manquées, mais aussi des humiliations provoquées par le fait que « nous n'avons pas pu tenir la tête haute ». Par conséquent, la solution pour avoir la paix et sortir des complexes semble être la reconstruction d'une « grande société ». Et pour devenir une grande société, il faudrait, d'une part, devenir fort économiquement, se développer en profitant des occasions ; et de l'autre, suivre un chemin où l'orgueil ne s'écraserait pas et où une « essence turque » hypothétique serait sauvegardé. Finalement, l'identité turque idéale imaginée correspond à une synthèse : un nationalisme qui associe l'économique et le culturel.

## L'INQUIÉTUDE DES IDENTITÉS RELATIVES ET LES RECHERCHES POUR SE FIXER

Jusqu'ici, nous avons essayé d'élucider un regard sur soi en tant que Turc, un regard qui se fait en se mettant à l'extérieur ou à la place des autres. Par ailleurs, quand on se tourne vers l'intérieur et on commence à voyager dans les couloirs de cette identité qui cherche le salut, les évaluations se compliquent ; les définitions changent selon le lieu et le temps, elles changent de place avec celles des autres appartenances. La *Turcité* commence à se dévoiler comme les mouvements d'une *identité relative*. La relativité est plus visible dans les milieux qui sont plus proches de l'idée de *frontière*, qui vivent sur les frontières symboliques, par exemple chez les immigrés des Balkans qui traversent ces frontières dans les deux sens. Les histoires du passage de la frontière ou les mémoires de l'itinéraire suivi par les immigrés des Balkans se ressemblent mais elles sont différentes aussi, et surtout elles sont toutes neuves. Si on laisse de côté les minorités non musulmanes (arménienne, grecque, juive) qui sont perçues comme « étrangères » (malgré le fait qu'elles sont sur « le territoire turc » depuis des siècles, bien avant les *Turcs*) par les politiques ségrégationnis-

tes de l'État, ces milieux d'origine balkanique sont ceux qui vivent le plus le sentiment d'étrangeté<sup>5</sup>. Cette étrangeté est construite soit par leurs propres expériences, soit par les expériences de leurs parents qui sont nés ailleurs et qui ont vécu de part et d'autre de la frontière le sentiment d'être différents.

La dite « étrangeté » est une situation graduelle ; il est possible que tout le monde soit perçu comme « étranger » partout et que tout le monde trouve un « étranger » pour soi. Au fur et à mesure qu'on s'éloigne de son propre milieu ou d'une appartenance qui fait la référence initiale, à chaque étape, on peut rencontrer des « étrangers » qui présentent des apparences différentes et qui gagnent des significations différentes. Au fur et à mesure qu'on change de frontière ou qu'on s'éloigne de la famille, du quartier, de la ville, des connaissances proches ethniques ou religieuses, la définition de l'étranger change et, en dernière instance, les frontières nationales participent à la formulation de la définition la plus nette de l'étranger. Cela veut dire aussi que la définition du nationalisme change aussi ; le terme générique « nationaliste » qui désigne un lien avec la nation moderne imaginée (ou une culture commune sur le territoire national) peut perdre complètement sa raison d'être et se référer à des entités plus restreintes, à savoir la ville, l'ethnie ou la religion.

A Hatay (une ville au bord de la Méditerranée, au sud de la Turquie) qui a une population composée par des religions et des ethnicités différentes, malgré une cohabitation plutôt réussie par rapport au reste du pays, les différences et les constructions identitaires se positionnant envers les autres témoignent de la présence de multiples frontières. Le discours d'Ali (d'origine arabe) montre que l'identité collective et le nationalisme peuvent être perçus d'une façon très différente :

« On parle du nationalisme; quel nationalisme ? Nationalisme de la religion ou de la secte ou de la patrie? Moi, j'aime le nationalisme de la patrie. » (Ali, quarante ans, Hatay)

Même si la relativité est plus visible chez les originaires des Balkans ou dans les milieux qui partagent des origines culturelles avec l'au-delà des frontières, comme c'est le cas chez les Arabes du sud, ou les Kurdes du sud-est, ou encore les Azéris du nord-est, même en plein centre de l'Anatolie, par exemple à Çorum ou à Sivas, il est possible de suivre les différentes configurations de cette relativité. L'exemple de Kazim qui s'approprie du « nationalisme de ville » révèle les multiples cercles de nationalisme:

« Quant à la définition du nationalisme... il existe un nationalisme de ville, un nationalisme de pays et un nationalisme légal. Bien sûr, je me définis aussi comme nationaliste turc, mais premièrement je suis un nationaliste de Çorum. C'est après cela que je me tourne vers mon pays. C'est d'abord les terres où je vis qui comptent. » (Kazim, quarante-quatre ans, Çorum)

La complexité de la relativité et l'inquiétude provoquée par cette complexité sont visibles surtout dans les accents mis sur les différences et les frontières imaginées au sein de la nation. C'est justement pour sortir de cette inquiétude, qui augmente avec la multiplication des frontières, que commence une tentative pour relier les pièces détachées. L'utilisation variable des deux références solides et conjointes –la *Turcité* et la religion– devient une opération vitale. Les domaines protégés de l'islam d'un côté et de la *Turcité* de l'autre, couvrent les appartenances incertaines des *petits nationalismes*. Le fait d'être musulman, en s'appuyant sur la continuité et les traditions, joue dans les domaines où la *Turcité* ou le nationalisme séculier laissent des lacunes, tandis que la *Turcité* ajoute de la légitimité dans le domaine hiérarchique qui est représenté par l'État, où le pouvoir est condensé et où l'appartenance religieuse n'arrive pas à obtenir une force majeure.

L'individu ordinaire constitue son autoconfiance en puisant dans les deux ressources. Contre les risques de s'éloigner du centre et de tomber dans les marges, l'interpénétration du religieux et de la *Turcité* assure une identité en sécurité, devient aussi la raison d'une *domination de la moyenne*. C'est ainsi que le Turc et le musulman sont utilisés d'une façon synonyme et interchangeable, l'un à la place de l'autre. Si nous récapitulons, le résultat est le suivant : cette moyenne composée d'une certaine religiosité et d'une nationalité de plus en plus ethnicisée coexiste avec une tendance où les différences sont de plus en plus marquées. C'est dans un cercle vicieux que les différences fragilisent l'unité nationale ; la stratégie nationale se mobilise et l'idée de l'unité s'impose ; faute de supprimer les différences et de recréer une unité cohérente, elle devient envahissante mais incapable de supprimer les différences. Le nationalisme est interprété selon une multitude de différences ; il devient la cause d'une plus grande fracture.

Parler des différences correspond bien à l'air du temps. C'est un nouveau langage, celui de l'époque postmoderne, de la crise de la centralité, des institutions et d'un méta narratif moderniste. Ce nouveau langage suscite aussi la défensive. Parallèlement au sentiment d'humiliation dans la « course internationale » que nous avons évoqué ci-dessus et aux dynamiques globales extérieures qui mettent en exergue « le droit à la différence », à l'intérieur, le discours de la différence, surtout autour de la question arménienne et de la question kurde, provoque cette défensive nationaliste. Faute de se battre contre les dynamiques internationales ou globales, ce nationalisme qui se renouvelle prend comme cible ces identités intérieures qui symbolisent la trahison et le danger de décomposition pour la nation. Ainsi, la définition de l'étranger se déplace. La reconstitution des *étrangers* de l'intérieur sert à satisfaire le besoin de l'identité nationale qui se rétrécit dans l'imagination de chaque individu. Au fur et à mesure que le nombre de ceux qui sont perçus comme « étrangers » se multiplie, les efforts pour redéfinir la *Turcité* augmentent et le sentiment d'être Turc devient de plus en plus dense. Pourtant l'*étrangeté* est relative. À première vue, même si cela évoque ceux qui sont au-delà des frontières selon le modèle État-nation, avec les processus globaux, l'étranger du dehors n'est plus très loin. Il n'est pas nécessaire que l'étranger, qui devient visible, soit

présent en tant qu'un corps physique en chair et en os. Un individu qui vit sur les mêmes terres ou dans la même ville, grâce à la circulation des messages et valeurs globaux, se dote de références *étrangères* et envoie des signes *étrangers*. Il se transforme en « étranger » ayant des caractéristiques différentes par rapport à « nous ». Chacun devient l'étranger de chacun. En mettant l'accent sur le même mot –l'étranger–, mais en lui attribuant un sens différent, chacun produit *son propre nationalisme*.

Si nous tirons une conclusion intermédiaire, nous pourrions dire que le nationalisme est une représentation qui s'apprend par le biais des mécanismes de socialisation, de l'éducation, des instituteurs, des médias, des leaders d'opinion publique. Mais *définir* cette représentation ne veut pas dire qu'on puisse maîtriser sa signification donnée par ses consommateurs, ni savoir comment elle est manipulée par ceux-ci. Le nationalisme, si on se réfère à Michel de Certeau (1990), est un concept comme la ville ; être nationaliste est une appartenance à la ville et une utilisation de celle-ci. Certes, il existe un mot pour désigner la ville et une représentation qui se dessine avec ce mot ; mais les « arts de faire » dans la ville, les usages de la ville sont innombrables. Chacun, « en habitant et marchant dans la ville », vit la ville d'une façon différente et la ville ne peut pas garder *une* représentation éternellement. A cause de cette multitude des perceptions du *soi national* et de l'identité nationale tellement différenciée, comme dans le cas des urbanistes qui ne cessent jamais de replanifier la ville, les activités laborieuses de l'État (ou de la stratégie du nationalisme en général) ne cessent jamais de redéfinir le nationalisme. La réaction est assurée en permanence contre toute sorte d'image (à savoir les identités ethniques ou religieuses, l'identité kurde en tête, les mises en question des pages obscures de l'histoire officielle, le foulard des femmes musulmanes etc.) qui perturbe l'ordre.

En regardant les conditions mondiales qui changent, la vie dans les tensions économiques, sociales et culturelles est perçue comme une guerre, le nationalisme aussi est vécu comme une guerre. Le nationalisme apparaît comme une demande et une tentative permanente de créer « la nation qui nous est la plus appropriée » sous une nation qui ne peut jamais être réifiée.

## LA MOYENNE RELIGIEUSE NATIONALISÉE

La recherche de la nation se fait sur plusieurs niveaux : régional, ethnique, religieux ou autre. Que ce soit à l'est ou à l'ouest, Kurde ou Circassien, Sunnite ou alévi, cette recherche s'accompagne de la peur et de l'incertitude dans ce monde et ce pays de plus en plus multiple et instable. Prenons seulement le cas des religiosités qui entrent dans ce jeu de la recherche. Quelle que soit leur place sur l'éventail des religiosités, des

appartenances culturelles ou politiques, il est possible d'observer la prédominance d'une peur commune envers ce qui est *étranger* sur le plan religieux. Parmi les questions qui matérialisent ou symbolisent cette peur, celle qui est liée aux activités *missionnaires* du christianisme peut être citée en premier lieu. Le mot même « missionnaire » est lourd de sens ; il évoque le passé, la perte des terres, la révolte arménienne à la suite des activités des missionnaires à l'époque ottomane. Mais le sens que provoque le mot est paradoxal aussi, puisqu'il suscite plus au moins le même effet négatif dans les milieux *laïcs* que dans les milieux islamiques. Le « missionnaire » n'évoque pas seulement l'affaire religieuse, mais la *Turcité* aussi, en tant que symbole de l'étranger par excellence. Il révèle les fondements *islamiques* de la République, surtout face aux communautés non musulmanes qui ont été obligées de quitter le pays ou qui ont été dépossédées de leurs biens tout au long de la construction et purification nationale. Le mot provoque une image de danger et il sert de catalyseur pour la constitution d'une identité avec un imaginaire mélangeant le Turc et le musulman.

Ismet, le musulman *rationnel* ; Ethem, l'*ultranationaliste* ; Nuri, qui vit avec « la peur de Dieu » et qui est un membre de la nouvelle organisation *Kuvayi Milliye* (*Force nationale*) qui réclame une nouvelle guerre d'indépendance en se référant à celle de 1919–1922 ; ou Dilek, jeune fille qui porte le foulard ; ils craignent tous les missionnaires. Donnons l'exemple de Dilek qui vit à Konya, la ville renommée pour sa religiosité profonde. Selon elle « la Turquie va à la décomposition à cause de la présence des religions différentes. Il n'y a plus de *Turcité* ». Ensuite elle ajoute :

« Autour de nous il y a le christianisme, le judaïsme et des missionnaires. Ils augmentent. [Qu'est-ce qu'ils disent ? Qu'est-ce qu'ils racontent ?] Je ne sais pas ; jusqu'à maintenant je ne les ai pas rencontrés, mais j'ai des ami(e)s qui ont rencontré des missionnaires. Je n'ai aucun proche qui se soit converti au christianisme mais j'entends qu'il y en a (...) » (Dilek, Konya)

Toutes ces personnes qui viennent de géographies, d'identités politiques et culturelles et de conditions sociales différentes voient chez les missionnaires un *spectre*, une *altérité* ou une *étrangeté*. Aucun d'entre eux n'a peur pour sa propre identité, mais pour les autres, surtout pour les gens « ignorants, qui ont besoin d'argent et qui sont susceptibles d'être trompés ». Chacun d'entre eux, en passant par des itinéraires différents et puisant dans le spectre du missionnaire qui se constitue en tant que *contre-symbole*, alimente le discours nationaliste. En général, par le biais des « dires qui viennent à leurs oreilles », leur confiance envers la société dans laquelle ils vivent se perd et, sous le discours nationaliste, ils retrouvent un refuge ou un langage de défense.

Les missionnaires viennent du « dehors » ; le travail de la stratégie nationaliste pour se lever contre le danger est plus facile au moins pour cibler l'« ennemi ». Le fait de les

voir sur les territoires turcs provoque certains esprits. A Malatya, le massacre de trois chrétiens (dont deux Turcs et un Allemand) par cinq jeunes en avril 2007, dans une librairie où sont vendus des livres de christianisme en est un exemple. Pourtant les ennemis ne sont pas seulement de « dehors ». Les Arméniens autochtones qui, après les massacres de 1915 et les politiques discriminatoires pendant toute la période républicaine, sont devenus une petite population (70 000 au sein d'une population de 70 millions d'habitants) constituent un exemple de cela. Les Arméniens, par le souvenir qu'ils évoquent mais aussi par la crise qu'ils provoquent concernant la mise en question de l'histoire officielle, sont aussi un symbole de l'« étranger de dedans » avec leur religion différente, leur langue différente et leur mémoire différente. En janvier 2007, l'assassinat de Hrant Dink, le chef rédacteur du journal arménien *Agos* (publié en turc et en arménien), un intellectuel démocrate qui rêvait de la transparence historique et de la réconciliation des Turcs et des Arméniens est un exemple qui révèle l'instrumentalisation de « la peur de la différence » par des forces putschistes obscures, à la façon de Gladio.

Un autre exemple de la création de l'étranger peut être observé dans le cas des alévis, cette branche hétérodoxe du shiisme qui a adopté les couleurs anatoliennes, épousé à un mélange de traditions shamaniques et même chrétiennes et qui a été en conflit permanent avec le sunnisme orthodoxe pendant la période ottomane. Les alévis avaient souffert du sunnisme et avaient vite pris part du côté de la République laïque pour se défendre contre la domination sunnite. Pourtant l'État avait surtout besoin d'un islam apprivoisé et avait mis sur pied un appareil central –La Direction des affaires religieuses– en vue de cibler la majorité, à savoir les Sunnites. Ainsi, l'alévisme minoritaire qui assurait une assise sociale et culturelle pour les politiques laïques de l'État, paradoxalement, était exclu de la représentation religieuse au plus haut niveau. Malgré l'appui aux politiques étatiques (et l'adoration d'Atatürk qui est presque une personnalité sacrée, à côté d'Ali, le gendre du prophète Mohammed), l'alévisme est resté absent au niveau de l'État et a continué à être une référence de l'*autre* dans la reproduction du nationalisme ordinaire aux couleurs religieuses.

Il est possible de comparer l'effet que crée cet alévisme avec celui créé par les missionnaires. L'activité missionnaire est un phénomène qui renvoie à l'*extérieur* ou qui vient de l'*extérieur* et qui crée une peur. Pendant notre recherche, nous n'avons pas rencontré ces « missionnaires » ni les « convertis au christianisme » ; ainsi nous n'avons pas pu apprendre ce que vivaient ces personnes qui sont la cause de la *peur*. Par contre, nous avons interviewé les alévis qui, malgré le fait qu'ils sont plus ou moins imprégnés du discours nationaliste séculier, se sentent extériorisés à cause de leur identité constituée avec leur croyance. L'alévisme est au centre de débats religieux assez denses. Le dogme sunnite a tendance à évaluer l'alévisme comme faisant partie intégrante de l'islam, donc ne méritant aucune reconnaissance particulière et aucune place au sein de l'institution religieuse –la Direction des Affaires Religieuses. Mais les alévis présentent un aspect



très hétérogène ; de la même façon que certains alévis ont des pratiques et des rituels assez différents de ceux des Sunnites et se gardent de s'identifier avec l'islam majoritaire, d'autres ne veulent pas être perçus comme « différents » dans la maison de l'islam. Si on laisse de côté la voix de l'*establishment* religieux de la nation qui, en raison de l'homogénéité nationale, ne reconnaît pas la différence des alévis, les perceptions à propos des alévis varient dans la population sunnite. À côté des non-dits, des distances plus ou moins étroites avec les alévis, au sein de cette population, il existe surtout des préjugés qui perdurent depuis des siècles. L'alévisme est un phénomène qu'on a même peur de *toucher* : les alévis ne sont pas « de vrais musulmans », « la viande qu'ils coupent n'est pas *halal* », « elle est souillée », etc. Par ailleurs, des rumeurs sur certaines de leurs pratiques dont personne n'a été témoin mais transmises de bouche à oreille et qui sont acceptées comme véridiques. Ces rumeurs sur la religiosité « étrangère » des alévis produisent des frontières avec eux, mais fonctionnent aussi comme une raison de leur exclusion. Une rumeur sur la fameuse pratique religieuse infondée de *mum söndü* (bougie éteinte) attribuée aux alévis et qui sous-entend « relations sexuelles collectives » en est un exemple. Cette rumeur s'est probablement produite en se référant aux rituels alévis pratiqués ensemble par les hommes et les femmes, mais aussi à la clandestinité dans laquelle ils se sont retirés face à la répression durant la période ottomane. Un alévi raconte son expérience avec un jeune homme qu'il a rencontré dans une autre ville que la sienne et qui parle de « bougie éteinte » :

« Il me dit : 'Nous, ici, on ne parle jamais aux alévis'. 'Pourquoi ?' Il me dit : 'Comment pourquoi ? Ici on n'aime pas les alévis. La mère ou la sœur ne comptent pas pour eux ; ils éteignent les bougies.' 'Comment ça ?' 'Ils entrent dans une chambre, ils allument leurs bougies, ensuite ils les éteignent. Une fois qu'elles sont éteintes, chacun prend une femme et entre en relation (sexuelle) avec elle sans tenir compte s'il s'agit de sa mère ou de sa sœur.' Je lui ai demandé : 'Qui est-ce qui raconte ceci ?' Il m'a dit : 'Le hodja'. (...) Evidemment, l'expression *mum söndü* est l'affaire de ceux qui n'aiment pas les alévis. Les gens qui font du nationalisme ou du nationalisme de secte ont sorti cette histoire. Il n'y a pas une réalité *mum söndü*. »(Haydar, Hatay)

« La viande coupée, le repas préparé par les alévis » gagnent des aspects comparables à celui de « la Bible », le livre des missionnaires chrétiens. Dans les milieux qui vivent le plus d'insécurité par rapport à leur identité, par le biais de *mum söndü*, les alévis deviennent des personnes *intouchables*, avec lesquelles il faut avoir le moindre contact possible, à tel point que si on les touche, l'existence, la tradition, la morale seraient mises en danger. À l'instar de l'activité missionnaire qui est perçue comme un danger, l'alévisme aussi se transforme en danger. Cela se produit symétriquement : les alévis, également, se sentent

encore plus en danger face à une majorité dominante. La peur envers l'alévisme crée une peur réciproque chez les personnes qui vivent sous l'identité alévie. Plusieurs alévis, à cause de leur peur accumulée dans leurs traditions, se réfugient dans l'invisibilité. Les incertitudes et les peurs envers les autres facilitent la reproduction des stéréotypes mutuels d'individus certes différents mais qui vivent dans la même géographie et qui respirent, dans un sens général, le même air culturel.

La religion de chacun est interprétée ; le sunnisme (ou l'islamisme comme un mouvement politique et social) et l'alévisme aussi sont interprétés et ces interprétations produisent parfois des différences profondes. A la tête de ces différences vient celle qui se trouve au niveau des liens avec la stratégie nationale. Dans un sens général, même si le regard de ces groupes peut être accepté comme venant d'une même aire culturelle, il existe des fissures profondes très importantes entre eux. Même dans les milieux où on fait référence à la capacité de la religion pour unir les individus sans les rendre pareils, on peut voir les discours qui produisent ces fissures. La religion, malgré son message universel, sous le discours nationaliste, perd son autorité de dire le dernier mot. Les groupes qui se reconnaissent à travers les fissures et se définissent par rapport à leurs fissures, laissent le dernier mot à la capacité écrasante du discours national.

Le discours national est incontournable. Il s'agit d'une agglomération de techniques et propagandes de longue date, basée sur la défensive, alimentée par les coups d'État, les crises permanentes, la peur de la décomposition (surtout celle provoquée par la question kurde), l'instrumentalisation d'Atatürk érigé en idole qui surveille tout. Pour survivre dans un monde de risques et pour ne pas succomber face aux dangers provenant de l'autre côté des fissures, l'État et son idéologie nationaliste servent de refuge. Chaque groupe essaie de s'allier avec cette idéologie pour gagner un atout supplémentaire et se refaire une nouvelle force. Le résultat est le désir de « conformité » au moins dans l'apparence et les techniques mises sur pied pour réaliser ce désir. Autrement dit, les individus sont visibles sous ce *format* nationaliste. A la suite d'un vent qui souffle en rapport avec les conditions économiques et sociales, chacun s'adapte au discours ambiant, selon son interprétation. Ici, la peur et les intérêts jouent un rôle primordial. Plus important que ces facteurs externes, se trouve la transformation que vit l'individu en son intérieur, dans sa personnalité. L'individu qui se conforme finit par *croire* à ce qu'il s'adapte. Qu'il soit profondément islamique ou séculier (ou laïc), chacun *croit*. L'islam, ou ses différentes *religiosités* puisant dans des souvenirs, techniques de survie et manières de faire et qui deviennent des réservoirs de sens, produisent de nouveaux moyens pour accompagner les pratiques et interprétations sous la stratégie moderne, capitaliste et nationale, pour finalement s'y conformer.

Les individus, sous le discours nationaliste, légitiment eux-mêmes, leur existence et par conséquent leurs intérêts. Chacun parle des valeurs de la société —« nos valeurs nationales ou religieuses »—, « parce qu'il a toujours vu ça », « il a appris ça de ses parents

ou à l'école » ou « parce qu'il est né dans ça ». Mais ces *valeurs* sont interprétées de telle sorte qu'elles finissent parfois par s'opposer complètement et elles révèlent des intérêts qui sont en conflit. Une équation entre les *intérêt* et les *valeurs de la société / nation* se pose également ; cette équation possède un caractère mobile sur les manières de légitimation. Les intérêts deviennent tantôt invisibles derrière les valeurs, tantôt, conformément aux intérêts, les valeurs (nationalité, religion ou autre ensemble de valeurs) sont réinterprétées et se modifient. Dans ce cas, ce qu'on appelle les « valeurs », c'est-à-dire les références qu'il faut suivre, même si elles changent avec le temps, servent de « bunkers » qui donnent une visibilité légitime et à l'intérieur desquels on peut bouger relativement librement.

La religiosité est, sans doute et dans une large mesure, apprivoisée dans les structures de la vie moderne et séculière. Les musulmans traditionnels ou les islamistes radicaux des années quatre-vingt, en tant que nouvelle classe sociale ascendante, commencent à entrer dans la vie économique et sociale. Tandis que la religion gagne de nouvelles formes adaptées à la modernité et joue un rôle de socialisation ou établit un moyen de faire la politique, de nouvelles formes hybrides d'expression et de résistance ont commencé à apparaître. Ces nouvelles formes remplissent la place laissée par la religion. Mais, dans tous les cas, ces formes naissent dans la stratégie nationaliste. Elles répètent le langage du nationalisme, mais sous-entendent autre chose que l'unité nationale ; elles expriment une sorte de révolte puisant dans les conditions d'exclusion, d'incertitude et de risques permanents.

La religion sous sa forme de « mouvement islamiste » des années quatre-vingt et quatre-vingt-dix perd son caractère révoltant, elle s'adapte à la société moderne et capitaliste « en harmonie », mais cette observation n'explique pas tout. Tandis qu'elle se présente ou semble se présenter en harmonie, il est possible de voir les traces de la révolte. Par exemple la révolte de Cevdet, un instituteur en retraite et ancien *ülküçü* est très nette. Aujourd'hui il a pris ses distances avec ce mouvement qui a une histoire assez sanglante dans la violence politique des années soixante-dix, et il a plus d'affinité avec sa culture islamique. Nous avons discuté avec lui à Erzurum, (ville reconnue pour son conservatisme et nationalisme aux couleurs religieuses). Sa révolte se dresse contre l'élitisme républicain et le laïcisme « antimusulman » qui se manifeste –entre autres– dans l'interdiction du foulard dans les établissements publics, notamment les universités. Il balance cette révolte, qui risque d'être subversive, par son point fort : se battre pour le pays contre le PKK (organisation armée kurde) renforce la légitimité de son discours.

« Quand il s'agit de la guerre, on fait appel à Mehmet (prénom le plus répandu en Turquie, qui représente le citoyen ordinaire musulman, avec sa culture traditionnelle); quand il s'agit de l'impôt, on fait appel à Mehmet... Le fils est recteur à l'université, la mère ne peut pas y entrer car elle porte un foulard sur la tête. Son fils tombe martyr pour le pays ; elle, elle est exclue... Les musulmans sont exclus de plusieurs choses. Parfois je suis en colère. C'est comme s'il s'agissait de l'esclavage;

les esclaves peuvent se promener seulement dans les limites autorisées... Nous, les gens de ce pays, nous ne méritons pas d'être des citoyens de deuxième classe. Si nous sacrifions notre sang pour ce pays, il faut que nous puissions utiliser nos droits aussi... Utiliser nos droits, ce n'est pas une aumône... Nous sommes les propriétaires de cette patrie. Parfois je pense : s'il y a une guerre, est-ce que ces groupes qui sont contre la religion partiront à la défense de la patrie ? Mais l'autre ira... [Est-ce que c'est en rapport avec la différence entre les riches et les pauvres ?] Bien sûr... Ça rend triste d'être traité comme un enfant adoptif. » (Cevdet, cinquante ans, Erzurum)

On peut dire que la religion qui est dérogée à la catégorie de l'« ancien régime » continue sa vie dans la nouvelle stratégie de la « nation turque » et épouse la perception de la patrie et les institutions de celle-ci. La *Turcité*, ici, est un moyen de défense; elle assure, pour les milieux religieux, une sorte de visa pour pouvoir circuler dans la structure dominante. Mais ce n'est pas un collage pragmatique simple ; c'est une articulation intériorisée dans le temps. Pour l'exprimer autrement, une communauté qui ne peut plus se consolider comme avant, continue son existence maintenant sous une autre *communauté imaginée*. Tantôt elle se révolte, tantôt c'est l'inverse qui prédomine : sous la pression du nationalisme, l'espace religieux, même s'il est de moins en moins visible, devient l'espace de la continuité et de la défense de la tradition.

Les itinéraires suivis par les religiosités dans les pratiques quotidiennes éclairent aussi les pratiques du nationalisme. Comme il n'y a pas d'*essence* ou de *vraie religion* dans la religion *réalisée* dans la pratique, chercher une *essence* ou un *vrai nationalisme* dans le nationalisme n'a pas de sens non plus. Ce qui importe ici, ce n'est pas l'appartenance; mais comment cette appartenance est vécue. Sous ces *mots* (religion ou nationalisme) communs, les individus *vivent* des voies différentes, utilisent des techniques différentes. Ces voies qui constituent l'identité montrent aussi comment la fiction se fabrique et comment elle se transforme. Sur les voies qui menaient autrefois à la fiction des identités religieuses, c'est la fiction du nationalisme qui se fabrique. On peut avancer l'idée que les fictions qui couvrent l'ensemble de la société jouent un rôle fondamental en tant que macro-références les plus importantes. Par exemple, le laïcisme bâti comme un discours visant à dépasser la fiction religieuse de la société et reconstituer la société, montre aussi comment le nationalisme devient une référence centrale :

« Nous sommes un pays laïc, c'est-à-dire, nous devons être un pays laïc. C'est-à-dire le nôtre c'est du laïcisme, c'est être laïc. Dans notre pays, il y a le phénomène de laïc ». (Muhsin, trente-deux ans, ouvrier du bâtiment, Istanbul).

Les propos de Muhsin montrent qu'il s'agit d'un discours auquel « il faut se conformer » : le laïcisme... C'est presque une obligation; un point de repère duquel on ne peut

pas échapper ; une phrase de commencement à laquelle il faut se référer, énoncer, au moins répéter ou imiter, même si on n'y croit pas.

Le nationalisme séculier de la société moderne est *religieux* aussi et il occupe la place de la religion islamique de l'ancien régime. Il prétend s'ériger comme une nouvelle religion, sans pouvoir complètement remplacer la religion islamique de six siècles ; mais il puise aussi, par exemple, dans les définitions de l'« autre » selon l'islam. Le positionnement du langage ou la stratégie du nationalisme initial contre l'*étrangeté* est aujourd'hui beaucoup plus visible en ce qui concerne la question du *spectre de l'activité missionnaire*. Cela ne se révèle pas seulement dans les nationalismes défensifs, imprégnés du religieux, produits par les acteurs sociaux faibles, mais aussi dans les nationalismes plutôt séculiers / occidentalisés des milieux plutôt aisés ou des classes moyennes. Nous pourrions dire que presque toutes les versions du nationalisme turc puisent dans la xénophobie (au moins dans la *peur de l'étranger*). Le rôle fondateur de la xénophobie (dont le contenu se remplit par le biais des non-musulmans et de l'anti-occidentalisme) dans le nationalisme turc est central. Parallèlement aux nationalismes populaires amalgamant le religieux, les manœuvres actuelles du nationalisme séculier vers la xénophobie, en passant par des positions anti-américaines, mais aussi par l'anti-européisme, indiquent cet arrière-plan historique qui a rendu possible les dites manœuvres.

Si on récapitule, le nationalisme (ou la religion) constitue un langage ou une stratégie qui possède une grammaire, qui dicte ce qu'il faut dire et faire, qui a ses règles et qui définit un espace de sens ou un territoire physique. Par contre, ce qui est raconté par celui qui utilise ce langage est une autre question ; le sens de ce qui est raconté est en rapport avec les tactiques des consommateurs de ce langage et ce que veut dire le consommateur peut être tout à fait différent de ce que la stratégie raconte.

## LES NATIONALISMES SOUS LA NATION : « LA TURQUIE QUI SE DÉCOMPOSE »

Comme on l'a vu, l'un des résultats de la recherche sur le nationalisme au quotidien en Turquie réside dans les efforts de synthèse entre le passé et le présent; dans la recherche de l'harmonie ou de la conformité que l'on peut qualifier aussi comme un désir fort de *co-existence*, de *vivre ensemble* ou de « résistance contre la décomposition ». Par contre, ce constat de désir va de pair avec un autre résultat. Il s'agit d'un langage *décomposé* et *décomposant*, utilisé avec autant de force. Ce langage se révèle, d'une part, dans les différences par rapport à la définition et le contenu de la co-existence et, de l'autre, dans les

différences de l'énonciation de ce désir, c'est-à-dire dans les composantes de ce même discours. Il s'agit d'une *peur de décomposition*.

Cette peur de décomposition est alimentée en permanence par une rhétorique de décomposition qui est produite, en grande partie, par le biais d'une *manœuvre psychologique* (*Psikolojik Harekat*) dirigée par les soins des *services obscurs* qui sont à l'origine de plusieurs flambées et assassinats nationalistes (dont celle de Hrant Dink). Mais une réflexion policière sur ce sujet n'est pas l'objectif de cet article. En suivant Michel de Certeau, ce qui compte pour nous, ce sont les façons de consommer et utiliser cette rhétorique ; ainsi la *production secondaire* de la même rhétorique par les individus.

Cette peur est travaillée par le biais des scénarios de « complots préparés par les forces étrangères pour décomposer la Turquie ». Dans presque la totalité des entretiens que nous avons menés, nous avons constaté cette rhétorique de décomposition, avec des versions variées. « Il y a ceux qui mettent le feu dans les tensions sociales ou culturelles » ; « les Juifs récupèrent petit à petit les terres turques » ; « les Américains veulent nous décomposer pour récupérer nos mines de bore qui sont la source de l'énergie du futur et dont la Turquie possède 70% des réserves mondiales » ; « les chrétiens veulent dégénérer notre culture et effondrer notre morale, pour ensuite récupérer nos terres » ; « les missionnaires veulent transformer notre identité » ; « les Arméniens ou les Syriques, en voulant que l'on reconnaisse le génocide veulent occuper une partie de nos territoires », etc.

La *rhétorique de complot* se bâtit sur les incertitudes et le sentiment d'insécurité. La raison des problèmes sociaux, politiques et culturels est recherchée et trouvée à l'extérieur et la fiction de complot est construite comme une *macroexplication*. Cette macro-explication qui regarde d'*en haut et de dehors* se tourne ensuite vers l'intérieur et explique le microniveau aussi. L'élément important qui explique la décomposition est « la provocation des traîtres ». La plupart du temps, ces traîtres sont les intellectuels démocrates ou les Kurdes, ou les Arméniens... « payés par les ennemis de la Turquie » et ils sont « les sous-traitants des fabricants de ces complots ». Comme exemples de provocation, on peut citer les manifestations des groupes gauchistes ou kurdes réclamant les droits ethniques, mais aussi les activités intellectuelles comme l'organisation d'une conférence sur le passé ottoman et la place des Arméniens, qui s'est tenue en 2006. Plusieurs de ces activités ont été l'objet d'attaques de la part de groupes ultranationalistes et ont témoigné des tentatives de lynchage ; selon la rhétorique nationaliste, les milieux libéraux-démocrates avaient « provoqué notre peuple ».

Finalement, il est vrai qu'il est assez fréquent de voir des foules « provoquées » ; mais il nous faut aussi comprendre pourquoi elles se laissent provoquer si facilement. Nous avons donc posé la question suivante : « Pourquoi sommes-nous si facilement provoqués ? Acceptons qu'il y ait des provocateurs ; est-il tellement facile de nous tromper ? Sommes-nous ignorants, stupides ? » Selon les réponses que nous avons reçues, l'explication qui est acceptée généralement peut être formulée de la manière suivante : « Le danger de décomposition

et la provocation ont leur source à l'extérieur, mais nous portons en nous le potentiel de la décomposition ». A ce sujet, un exemple assez représentatif peut être donné à partir des propos d'Ethem, un *ülkücü* d'Adapazari. Selon Ethem –reprécisons, il est « un bon nationaliste »–, « la Nation turque est naïve » et ne peut mériter une confiance totale. Rapportons un passage de la conversation que nous avons eue avec lui:

« –Croyez-vous au danger de division ?

–Je pense que le danger de division de la Turquie est imminent.

–Etes-vous sérieux ?

–Oui, la Turquie est un pays qui peut être facilement divisé et décomposé.

–Pourquoi ? Même Adapazari avec ses '72 nations' vit très bien.

–Adapazari vit très bien. Mais si le mal se met en action, si un provocateur crie 'Mort aux Géorgiens!' et tue un Géorgien et si un autre tue un membre du DEHAP (parti politique kurde), en une semaine tout sera bouleversé.

–Nos gens sont-ils tellement naïfs ?

–Bien sûr nos gens sont tellement naïfs. Quand vous regardez les événements politiques, surtout le terrorisme, n'y a-t-il pas de complot ?

–Moi, je ne connais rien aux affaires de complot. Nous imaginons les complots; nous n'avons aucun document à ce sujet. En plus, il est toujours possible de produire mille scénarios de complot.

–Mais il est évident que nous sommes faciles à être provoqués. Vous regardez un match de football ; si un spectateur s'agite et donne un coup de poing à quelqu'un, ça finit comme les bagarres de bar dans les films américains ; tout le monde commence à se donner des coups de poings. Nous avons une telle maladie.

–Alors, quelle sorte de nation est celle-ci ?

–Cette nation est une nation qui n'a pas pu gagner et qui n'a pas pu asseoir la qualité d'être une nation. » (Ethem, Adapazari)

Tout d'abord, cette peur de décomposition n'est pas sans fondement, mais pas de la même manière que celle qui figure dans la rhétorique. L'État autoritaire et ses politiques qui ne prennent pas en compte une autre forme de modernisation, et qui ne reconnaissent pas la dynamique du changement, deviennent eux-mêmes la source des crises. La crise kurde, la crise de laïcisme versus l'islam, les ethnicités, les différentes religiosités, même les concurrences entre les villes voisines peuvent être toutes des potentiels de tension et de polarisation. Les termes qui peuvent résumer toutes ces tensions sont la « communautarisation » et la « décommunautarisation » ou la reconstruction permanente des frontières entre les divers types d'appartenance.

Tout d'abord, nous pourrions dire qu'une communauté s' imagine à partir de ses références *culturelles* et que c'est grâce à cette dimension culturelle que la communauté établit sa

cohérence et donne une image *totale de soi*. Pourtant, la visibilité totale de l'identité de cette communauté ne donne pas une idée nette de la formation à l'intérieur de la communauté. Même si une communauté établit un réseau de solidarité à l'intérieur et, vue de l'extérieur, même si elle donne une image d'individus « identiques », elle n'est jamais perçue comme homogène vue de l'intérieur. À cela on peut ajouter aussi que, avec le temps qui change et avec les localités qui varient, une communauté qui porte le même nom se reproduit d'une façon très variée grâce à la mobilité et aux différentes relations avec autrui. Ce que raconte Emir (un exislamiste) sur la communauté islamique à Konya, montre la décomposition socioéconomique au sein de la communauté islamique mais aussi chez les autres:

« Il n'y a plus de relations proches comme avant. Il y a un groupe de cinq personnes riches au sein d'une communauté (confraternelle) ; ils sont toujours entre eux. Il y a aussi un autre groupe de cinq personnes, mais qui sont pauvres ; eux aussi ils sont toujours ensemble. Le soir, quand ils (les riches et les pauvres) sont tous ensemble ils conversent, ils pensent les mêmes choses; mais quand ils sortent de la réunion de la communauté, ceux qui continuent à se fréquenter, boire du thé ensemble ce sont les membres de la communauté qui sont du même niveau économique... Chacun va dans son milieu, malgré le fait qu'ils ont des liens de communauté religieuse. Encore pire, même quand il n'y a pas de liens communautaires, c'est la même chose. Des gens qui regardent ensemble un match de football, dans une autre relation, peuvent être très négatifs les uns envers les autres. Les gens qui soutiennent le même parti politique, c'est pareil... Au bout d'un temps, deux voisins qui ont grandi ensemble peuvent continuer à vivre dans des quartiers différents. L'un devient riche et il s'en va. Peut-être parce qu'il va construire une maison plus luxueuse... Peut-être c'est nécessaire pour ne pas démoraliser l'autre, je ne sais pas. » (Emir, quarante ans, Konya)

Ici, on peut retenir quelques axes émergents pour comprendre comment les identités se transforment en « ennemies », ou plus simplement, comment elles entrent en relations de tension. Sans doute, cette tension est en relation avec les conditions physiques ; il y a correspondance avec une dimension matérielle. Par exemple, un individu « rejoint la guérilla à la montagne, parce qu'il n'a plus d'autre espoir », « c'est parce qu'il est désespéré et il est dans le besoin qu'il se rapproche d'une porte, d'une communauté ou d'une identité ». Et quand les autres commencent « à être nuisibles pour lui, il essaie de s'éloigner ». Ces *raisons matérielles* expliquent la dynamique ordinaire de la communautarisation. Pourtant, avec l'approche d'Emir, il est aussi possible de dire que les pratiques différentes de l'un déstabilisent le capital économique, social et culturel de l'autre. Par exemple un individu d'une certaine communauté des musulmans veut vivre sa richesse séparément dans son quartier de villas, parce que la pauvreté de l'*autre* risque de mettre en question cette richesse qui est pratiquée. Un exemple plus culturel peut être donné à partir des



pratiques du jeûne de Ramadan. Plus concrètement, faire le jeûne dans un milieu qui ne le pratique pas ou à l'inverse. Ne pas jeûner dans un milieu qui le pratique est un thème récurrent qui soulève des débats et même des tensions. Car quelqu'un qui fait le jeûne risque de pousser celui qui ne jeûne pas à s'interroger ; celui-ci ne se sentira pas à l'aise et inversement. Au-delà du cas concret de la pratique du jeûne, à un niveau plus abstrait, être croyant ou non-croyant possède également le potentiel du même type d'interrogation. En fin de compte, quand on pense dans le contexte du nationalisme, on peut comprendre que quelqu'un qui parle en kurde dérange « le parler en turc ». Autrement dit, une situation vécue normalement par quelqu'un (un Kurde) dérange un autre (un Turc). D'une façon générale, ce sont les états de normalité et de confort établis par quelqu'un au niveau physique, matériel et sentimental qui sont *dérangés*. C'est le degré de ce dérangement qui pousse cet individu à empêcher la normalité de l'autre et à intervenir pour recréer sa propre normalité. En suivant l'argumentation d'Emir, si les individus ne se sont pas enrichis ensemble, s'ils n'ont pas vécu une expérience commune dans tous les sens du terme, même s'ils semblent être déjà en fusion, ils se dissocient. Dans cette situation de rencontre qui augmente les relations complexes dans la ville, il existe une recherche permanente pour la constitution de nouvelles communautés « imaginées », mais ces communautés ne sont jamais permanentes ; elles se dissolvent au fur et à mesure qu'elles se constituent.

Adapazari, à une centaine de kilomètres à l'est d'Istanbul, est une ville où vivent plusieurs groupes ethniques, définie ironiquement comme la ville où vit la totalité des « 72 nations ». C'est à cause de cette pluralité que la question, étrange pour les visiteurs, « de quelle nation es-tu ? » est acceptée comme normale. Si, d'une part, cette structure multiculturelle d'Adapazari désigne une communauté d'individus qui « vivent ensemble avec leur différence », de l'autre, elle porte des indices pour comprendre la question des identités qui peuvent s'exprimer ou qui ont le problème d'expression, mais aussi l'accent mis sur l'identité nationaliste en Turquie.

À Adapazari les *manavs*, une communauté qui semble être la plus autochtone, sont connus, parmi les habitants de la ville, par « leur manque de nationalisme », c'est-à-dire, leur manque d'attachement à leur racine ethnique. Ce qui désigne réciproquement que les autres groupes ethniques (les Lazs, les Circassiens, les Abhazes, les Géorgiens, les Bosniaques, les Albanais, les Kurdes...), qui se sont presque tous installés dans la ville dans une période relativement récente (à la suite des exodes de la Première guerre mondiale, des échanges de populations ou de la question kurde des années suivant 1980...), sont plus attachés à leur ethnie. Les entretiens que nous avons eus avec ces groupes (mis à part les Kurdes) révélaient deux dimensions majeures dans leur discours : un nationalisme turc et un communautarisme ethnique. Ces deux dimensions reflètent une incertitude sur leur passé ainsi que leur futur. Il s'agit d'une défensive, de la défense d'une identité qui n'arrive pas à s'installer, ni à se consolider. Du plus petit cercle de sociabilité à celui qui couvre l'ensemble de la société, le caractère et la force du discours varient. Mais en

tout cas, quand il existe une question de place à s'approprier ou une question de place qui ne donne pas confiance, il est possible de désigner ce sentiment identitaire, qui devient visible, comme *nationalisme* même si les références qui le constituent (religion, secte, religiosité, ethnicité, ville, etc.) varient. D'une certaine manière, tous ces groupes ethniques (mis à part les Manavs qui sont *autochtones* depuis longue date), qui se sentent déjà sur une terre qui bouge et pour lesquels l'exode peut revenir à tout moment, se retrouvent face à un nouveau *danger* provoqué par les Kurdes qui sont perçus comme une nouvelle raison de déstabilisation. Ainsi, chaque communauté (à part les Kurdes) qui craint aussi l'autre, tout en gardant leur communautarisme, s'associe avec les autres dans un *nationalisme turc* surplombant, en pointant les Kurdes comme les boucs émissaires et le danger contre lequel il faut créer l'unité imaginée.

Le cas d'Adapazari révèle la décomposition ethniciste et la recomposition nationaliste. Par ailleurs, dans plusieurs villes anatoliennes, il est possible de voir une autre forme de communautarisme ou de nationalisme, fondé sur l'identité de la ville. Par exemple la réponse de Kazim qu'on a rencontré à Çorum, une ville du centre du pays, et auquel on a demandé s'il se définissait comme « nationaliste » révèle ce type de nationalisme local:

« Bien sûr, je me définis comme nationaliste turc aussi, mais comme je vis Çorum, je suis d'abord nationaliste de Çorum. C'est ensuite que je considère mon pays. Je dis ça par rapport au lieu où je vis. Qu'il n'y ait pas de malentendu : en Turquie les paroles sont élastiques et vont dans tous les sens. D'abord je suis nationaliste des terres où je vis, ensuite généralement je suis nationaliste de Turquie. » (Kazim, quarante-quatre ans, Çorum).

Le *nationalisme de ville* n'est pas une identité propre à Kazim ; on peut trouver un langage semblable un peu partout; prenons le cas d'Erdal de Trabzon, qui n'est pas seulement fier de sa ville, mais qui la revendique comme une identité avec toutes ses particularités.

« Je suis né et j'ai grandi à Trabzon, il y a du nationalisme de Trabzon en moi... J'ai tout ce qu'il faut de ce qu'un Trabzonais peut avoir. Je l'aime ». (Erdal, trente-deux ans, Trabzon).

Notons que Trabzon, l'ancien Pontus qui comptait aussi une population d'origine grecque, est une ville qui était acceptée comme une étoile de la région de la mer Noire, mais qui s'est beaucoup dégradée économiquement dans le temps, ce qui a provoqué une émigration considérable. Aujourd'hui, on parle de la ville surtout par son équipe de football qui demeure une des rares marques de la ville et par son nationalisme turc, comme si elle voulait oublier son passé grec et nettoyer les débris de ce passé. A ces particularités

s'ajoute aussi l'adoration pour les armes, qui est acceptée comme un « hobby ordinaire » faisant partie intégrante du fait d'être « un homme ». Ajoutons aussi un *détail* : l'assassin de Hrant Dink et l'équipe qui a été mise sur pied pour cette triste affaire étaient des jeunes de Trabzon.

À travers les propos de Kazim et d'Erdal, on découvre l'ambiguïté de l'identité nationaliste : ce qui compte n'est pas le *territoire national*, mais plutôt *un territoire, un lieu* auquel on appartient et auquel on veut appartenir. Le nationalisme se révèle comme une identité moyenne qui s'adresse à tout type de désir d'identité et le passage entre une identité locale et nationale n'est pas très difficile. Pour l'exprimer plus explicitement, on pourra dire que la ville présente, à une échelle réduite, un modèle condensé de la stratégie nationale. La rhétorique qui est produite dans la stratégie nationaliste, qui essaie de répondre au sentiment d'insécurité au niveau national, est adaptée aux villes. Le discours d'union et d'intégrité qui est valable pour le pays dans son ensemble se reflète au niveau de la ville et, paradoxalement, au nom de l'union, il sépare les villes anatoliennes les unes des autres. Par ailleurs, il produit la même conséquence dans la ville aussi : la question de sécurité est vécue également pour la ville ; la ville se décompose sous le discours d'union et d'intégrité.

L'extérieur de la ville est formé par les *autres* villes. La ville est entourée par des forces compétitives, pompant les sources de l'État et qui finissent par se transformer en ennemis contre la survie de la ville. Il n'y a eu jamais de *guerre ouverte* entre les villes sur le plan économique, mais il y a des occasions où ces tensions et animosités se manifestent, à savoir, par exemple, les matchs de football. Les exemples sont multiples ; aux tensions qui ont éclaté à cause des matchs de leur équipe de football et qui ont duré pendant de longues années entre Sivas et Kayseri, Bursa et Eskisehir, s'est ajoutée récemment celle qui a lieu entre Elazig et Malatya. Le contenu des slogans des spectateurs des deux côtés était révélateur et désignait une fracture dépassant le contexte du football ; les uns et les autres s'insultaient, s'accusant d'appartenir au PK ou d'être Arménien, « les dangers » par excellence, venant du « dehors » et attribués cette fois-ci aux voisins.

## CONSTRUIRE DES FRONTIÈRES DANS L'HISTOIRE

Avant de conclure, revenons à notre point de départ, c'est-à-dire ce malaise vécu avec l'histoire, cette histoire qui ne donne pas confiance, à cause des bouleversements, de l'impossibilité d'avoir une place fixe tranquille, « une maison », un « chez soi ».

Parallèlement à la globalisation, dans l'espace et dans l'imaginaire les frontières deviennent ambiguës ; elles se dilatent autant qu'elles rétrécissent. En même temps, les

frontières dans l'Histoire (avec un H majuscule) deviennent aussi ambiguës ; des petites histoires de mémoire, des histoires alternatives d'au-delà des frontières de l'Histoire parviennent à notre jour. Lors des entretiens que nous avons menés, même si nous avons entendu parler, la plupart du temps, d'une « histoire commune », il nous semble plus cohérent de parler plutôt des « histoires » fabriquées à partir des expériences personnelles des individus et dans leur conversation avec les narratives de l'histoire officielle ou dominante. Justement selon Friese et Wagner, il n'y a pas d'histoire commune ; mais il y a plutôt et toujours des expériences plurielles. Le nationalisme est une opération en vue de créer une représentation spécifique du passé. Cette opération ne se fait pas dans le passé mais dans le présent et contient une interaction entre les deux. L'histoire n'est pas une référence pour expliquer le présent d'une façon déterministe, comme le présent n'est pas non plus une source pour expliquer le passé. Sans tenir compte du passé, il est impossible de comprendre le présent, car le monde actuel est une création issue des possibilités plurielles qui ont existé dans un temps antérieur (Friese et al., 1999).

Une conceptualisation significative reliant l'histoire et le présent semble résider dans le sens de l'histoire pour les discours et les actions du présent. En accord avec cette idée, l'histoire peut être qualifiée comme une synthèse des *traces* des actions du passé dans le présent et l'appropriation du passé dans l'imaginaire du présent. Par conséquent, l'histoire peut être acceptée comme une référence qui donne de la force pour le présent, qui ouvre la voie aux nouvelles idées ; mais aussi qui limite ces idées et empêche la réflexion alternative. Les pratiques culturelles vécues dans le passé laissent des traces et la culture constitue la représentation du passé dans le présent. Selon Friese et Wagner, l'interprétation du passé se fait à partir d'aujourd'hui, par rapport à la place d'aujourd'hui, dans les conditions et les relations d'aujourd'hui. Mais dans tous les cas, il y a un vide entre le passé et le présent et ce vide est rempli par les gens d'aujourd'hui en vue de rendre le présent *habitable*.

Lors de nos entretiens, nous avons constaté que l'histoire de la Turquie ou des passages de cette histoire ont été évoqués comme des *citations* dans la constitution des différents discours de nationalisme. Les connaissances fragmentées acquises sur les événements du passé apparaissent comme des points d'appui pour expliciter ou légitimer les sentiments qui continuent à exister ou qui sont exténués. Les récits venant de la socialisation nationale et les souvenirs de certains événements vécus dans l'entourage et transmis de génération en génération jouent un rôle primordial dans la construction du présent. Dans ce sens, toute référence venant du passé proche ou lointain peut être une référence pour le présent : les victoires, les défaites, les tragédies, les exodes, etc.

La Première guerre mondiale, le démembrement de l'empire ottoman, les massacres des Arméniens, l'invasion de l'Anatolie sont plus ou moins inculqués, en accord avec l'idéologie officielle, aux masses, et ce *savoir* continue son activité dans le présent.

La raison de l'activité de cette période dans la stratégie nationaliste actuelle et dans les fictions fragmentées de nationalismes réside sans doute dans le fait qu'il s'érige en besoin pour *aujourd'hui*. Dans l'atmosphère d'insécurité du présent, le passé, surtout *le passé fondateur*, fonctionne comme un discours qui est susceptible de formuler une identification avec le passé et ainsi créer une conscience à propos du danger imminent. Dans ce contexte, le chaos du début du 20<sup>ème</sup> siècle, par le biais de « la question arménienne » se matérialise. La question arménienne devient une référence capable de résumer la dite période et de constituer le *nous* dans lequel il serait possible d'habiter. A travers les *connaissances historiques* popularisées, elle contribue à formuler une langue commune et à définir *nos ennemis* (*la trahison*). Notons pourtant que dans toutes ces périodes, les points de fractures, les souffrances ou les haines ne sont pas toujours racontés d'une façon explicite et ouverte ; la plupart du temps, ils entrent dans d'autres narratives ; leurs traces se font sentir dans un large éventail de discours.

Finalement, référons-nous à Mete, que nous avons rencontré à Erzurum, cette ville qui reproduit une dimension de son identité par le biais de la question arménienne, mais dans le sens inverse, c'est-à-dire non pas à partir du massacre des Arméniens, mais du massacre des Turcs par les Arméniens. Ce que Mete raconte, en reproduisant ce que lui avait raconté son grand-père, est une histoire pleine de souffrances causées par les Arméniens. Mais, surtout, son récit dévoile une dimension centrale dans l'instrumentalisation de l'histoire, à savoir, *la mémoire sélective*. Il commence à raconter comment les Russes envahisseurs ont quitté les territoires d'Erzurum, à la suite de la Révolution bolchevique en 1917 et comment les Russes ont dit aux Arméniens : « Vengez-vous maintenant, et récupérez vos terres! ». Et les Arméniens « se vengent » : les mosquées brûlées avec les musulmans à l'intérieur, les jeunes filles violées, les femmes enceintes tuées avec des baïonnettes enfoncées dans leur ventre. La construction de la mémoire collective à laquelle Mete participe commence en 1917, deux ans après 1915, la date des massacres des Arméniens. La mémoire *choisit* la date pour se repérer ; elle oublie la période précédente où des centaines de milliers d'Arméniens ont été déportés et massacrés. Notons que, d'une façon intéressante, cette histoire qui préfère oublier 1915 ressemble aux narratives dans la construction de l'histoire et l'identité collective arméniennes, qui bâtit justement 1915 comme un *trauma choisi* et une date fondatrice. Finalement, l'histoire est aussi fragmentée par des frontières pour y installer des niches qui assureraient la paix pour le présent et pour ne pas vivre la culpabilité permanente.

## EN GUISE DE CONCLUSION : LE NATIONALISME COMME DÉCOMPOSITION

La société turque vit directement les effets de la globalisation. Ces effets créent des conséquences réflexives, de nouvelles possibilités, mais en même temps, les risques rencontrés par la société varient et augmentent. Dans le monde, mais aussi en Turquie, les fictions de la modernité, l'État-nation en tête, ne peuvent plus rester intactes. L'identité nationale moderne qui était, il y a plus de 200 ans, une nouvelle fiction de *maison* qui assurait la cohabitation des différentes ethnies et religions ne reconforte plus les individus de plus en plus globalisés. De nouvelles formes de communautés remplacent la nation qui ne peut plus satisfaire ses sujets. La nation est ouverte à des vents venant d'en haut –du global–, mais aussi d'en bas –du local, du quotidien. La culture comme un réservoir de sens et les références deviennent de plus en plus complexes. Dorénavant *le dehors* n'est pas seulement au dehors ; le dehors pénètre le dedans. Tout ce qu'on est en train de vivre montre que l'idée de maison de la nation ne peut plus exister. Un sentiment d'insécurité, dans tous les sens du terme, déstabilise les individus qui cherchent de nouvelles *maisons chaleureuses*. Par contre, quel que soit le niveau du désir, il n'est pas facile de le réaliser. Dans cette situation de complexité, les langues différentes ne peuvent pas assurer l'harmonie et la communication totale. Une langue qui serait susceptible de tenir les individus –ou leur maison– ensemble ne peut se constituer.

Malgré le fait qu'une langue commune partagée ne peut se produire, la stratégie nationaliste qui résiste contre les risques du global, produit une langue incontournable par le biais de ses symboles et oblige à la conformité. Cette langue ressemble à un *bâtiment en béton*. La stratégie présente une forme rigide de construction, un discours auquel il faut s'adapter sur le territoire qu'elle contrôle. Tous les bâtiments sur ce territoire se ressemblent ; ils sont tous composés par des briques, du ciment, du mortier ; ils ont des lignes dures ; les lignes arrondies et souples ne sont pas permises. Ils ont trois étages, cinq, huit ou dix étages ; mais des cités de vacances jusqu'aux villas, elles portent le même souci pratique : c'est comme du *prêt-à-porter* ; comme le modèle y est, il est accepté en tant que tel ; il représente la facilité, le bon marché, l'ordinaire qui n'a pas de risque ni de créativité. Avec ces apparences, ils ressemblent à des bâtiments dans lesquels on habite par *nécessité, pour le moment*.

Tous les bâtiments construits par les islamistes, les Kurdes, les Lazes de la mer Noire, les Circassiens sont identiques, et ils sont mal construits. À Erzurum le plus nationaliste, à Antakya le plus multi-culturaliste, à Çorum et à Maras les « tigres calvinistes » de la réussite économique anatolienne, à Istanbul le plus cosmopolite, tous les bâtiments *modernes et nouveaux* sont pareils. Uniquement les maisons anciennes (des Turcs, des Arméniens, des Grecs, des Arabes) qui ont pu survivre à l'usure de l'histoire ont gardé

leur aspect différent. Pourtant, la différence la plus importante se cache à l'intérieur de ces bâtiments en béton. L'intérieur de ces bâtiments porte un caractère de *maison*; des maisons orientales, arabesques, occidentales, modernes, traditionnelles ; des maisons dans lesquelles on peut entrer avec les chaussures ou sans chaussures ; des maisons portant les traits des immigrés, des gens de Kars, d'Erzurum ; des intérieurs de maisons riches ou pauvres ; des bibelots, des photos, des peintures, des souvenirs, des Corans accrochés au mur, des peintures du saint Ali adoré par les alévis... des *nids* qui vivent.

Le bâtiment en béton et l'intérieur de ces maisons font partie du même ensemble et sont en conflit. La résistance contre le discours du bâtiment en béton, ce nationalisme moderniste, surgit de l'intérieur même de ces bâtiments, de ces maisons qui se reproduisent. Tous les mouvements sociaux jusqu'à maintenant, à savoir le parti démocrate (des années 1950), le mouvement ouvrier, la gauche, l'islamisme, le mouvement kurde et le mouvement qui se présente comme nationaliste aujourd'hui, se sont exprimés tout en étant accompagnés du contrôle du bâtiment en béton. La distinction entre le bâtiment en béton et la maison chaleureuse et leur cohabitation correspondent à la distinction entre la sphère publique et la sphère privée. Au fur et à mesure qu'on descend vers la sphère privée, on se dérobe de l'apparence extérieure *nécessaire*. Au fur et à mesure qu'on sort vers la sphère publique surveillée par les tours de contrôle de la stratégie, chacun essaie d'exprimer son désir de survie, de bonheur, d'égalité et de respect pour sa différence par l'intermédiaire de la langue de la stratégie. Même si cette langue ne peut assurer un sentiment commun, elle impose des *mots communs* ; les individus, les groupes et les communautés identifient leur sentiment d'insécurité avec celle vécue par la stratégie. Le discours de la stratégie, « il y a des complots qui sont mis sur pied pour nous diviser! », « le monde entier nous voit comme ennemi! », s'impose à Çorum ou à Çanakkale, et se transforme en un discours de peur locale.

C'est sous cette peur que les individus instaurent de nouveaux mythes, des *mémoires* et des *autobiographies* en vue de rendre *vivable* le présent ; ils instrumentalisent les anciens récits transmis de génération en génération. Ces histoires se touchent dans l'environnement proche et dans la vie quotidienne et facilitent la coexistence. Autrement dit, *en bas*, au sein même de la vie sociale, une harmonie continue sa vie. Par contre *le haut*, le monde des discours et des fictions de la stratégie casse cette harmonie. La langue de la *maison* devient invisible. La maison qui n'arrive pas à parler, en vue de dépasser son mutisme, se tourne vers la rhétorique nationaliste. Tout en alimentant et subvertissant cette rhétorique, elle alimente aussi le mutisme. Dans un manque de sa propre voix, la frustration monte en s'accroissant. Sous la domination commune de la langue du nationalisme, la lutte pour la survie (ou la vie) continue en composant et recomposant de nouvelles unions et séparations, comme les classes sociales, les supporters de football, les *communautés sociales*, les communautés interculturelles. Tandis qu'il y a une recombinaison permanente, les préjugés, les réactions nationalistes se reproduisent réflexivement.

Les individus qui ne sont pas respectés jusqu'à maintenant et les mémoires qu'ils portent sur eux-mêmes cherchent d'une façon tragique des ennemis dans les cibles montrées par la stratégie et vengent leurs traumas. Pour vider leurs souffrances, ils veulent voir cette souffrance chez les autres. Ils forment leur communauté avec la langue du maître et se révoltent. Les nationalismes constitués par le biais des peurs, créent aussi des groupes en face qui s'alimentent des peurs.

#### Notes

1. Repris par François Georgeon, « Suyu Arayan Adam'i Yeniden Okurken » (En relisant « L'homme qui cherche l'eau ») (GEORGEON, 2002 : 23-36).
2. La recherche sur le terrain a été réalisée à partir d'entretiens qualitatifs auprès de 97 personnes dans 17 villes différentes de la Turquie.
3. Pour une utilisation similaire des concepts « stratégie » et « tactique », voir Kentel (2006 : 301-330).
4. Concernant l'« histoire choisie » et le « trauma chosi » voir Cerulo (2002) et Volkan et. Al (2002).

#### Références bibliographiques

- CERTEAU, Michel de. *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*. Paris : Gallimard, 1990.
- FRIESE, Heidrun et WAGNER, Peter. « Not all that is solid melts into air: Modernity and contingency ». Dans: FEATHERSTONE, Mike et LASH, Scott (eds.). *Spaces of Culture: City, Nation, World*. London : SAGE, 1999. P. 101-115.
- GEORGEON, François. « Suyu Arayan Adam'i Yeniden Okurken » (En relisant « L'homme qui cherche l'eau »). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik*. Vol: 4. Istanbul: İletişim yay., 2002. P. 23-36.
- CERULO, Karen A. « Storage and Retrieval: An Introduction ». *Culture in Mind, Toward a Sociology of Culture and Cognition*. New York, London: Routledge, 2002.
- KARADENİZ, Harun. *Olaylı Yıllar ve Gençlik* (Les années des événements et la jeunesse). Istanbul: May yay, 1979.
- KENTEL, Ferhat. « Du 'ghetto' à l'interculturel': expériences euro-turques en Allemagne et en France », *Revista CIDOB d'Afers Internacionals, L'intercultural en acte, identitats et emancipacions*. No. 73-74 (mai-juin 2006). Barcelone : Fondation CIDOB. P. 301-330.
- KENTEL, Ferhat ; AHISKA, Meltem et GENÇ, Firat. *Millletin bölünmez bütünlüğü': Demokratikle me sürecinde parçalayan milliyetçilik(ler)* ('L'intégrité indivisible de la nation' : les nationalisme(s) qui divisent dans le processus de la démocratisation). Istanbul : TESEV, 2007.
- VOLKAN, Vamık D. & ITZKOWITZ, Norman. *Türkler ve Yunanlılar, Çatışan Komsular*. Istanbul : Baglam Yay., 2002.