Le différend de la sexualité en Turquie

Nicolas Élias

> Somme toute, lorsque Paul évoqua très rapidement comment il souhaitait voir ses communautés montrer qu'elles formaient un peuple saint, séparé du monde païen, ce sont les codes de conduite sexuelle, directement empruntés à la pratique des couples juifs, qu'il chargea de tout le poids de sa notion de « sanctification » : « Dieu en effet ne nous a pas appelés à l'impureté mais à la sanctification. »
>
> Peter Brown[1]

Les sociétés font, avec la sexualité, bien autre chose que des enfants, c'est entendu. « Machine ventriloque[2] », écrit Maurice Godelier à propos de celle-ci : les hommes ne sont pas uniquement travaillés par des pulsions qui sourdent en eux, ils alièrent en retour la sexualité pour produire le monde social, fantasment en elle, la sollicitent constamment pour asseoir une domination, proclamer une sainteté ou ostraciser « hérétiques » et « primitifs ». Discriminante ou incriminante, la sexualité est sommée de dire la mesure de l'homme. En Turquie, elle participe puissamment des processus de différenciation et d'antagonisme confessionnel entre les tenants de l'islam tel que sanctionné par l'État, sunnite de rite hanéfite, et ceux qui y dérogent, les alévis, partisans d'une lecture ésotérique sous l'égide de saints thaumaturges. Sunnites et alévis se mesurent et se déchirent à travers la sexualité, son fantasme et sa maîtrise. Les « codes de conduite sexuelle », pour emprunter l'expression de Peter Brown, sont chargés de tout le poids d'un différend tenace. En affleure en premier lieu son expression la plus publique, mais pas la moins violente : une accusation d'inceste rituel, qui porte sur le *cem* (assemblée), la liturgie des alévis, longtemps restée secrète, où hommes et femmes prennent place côte à côte. Que les tenants de la religion officielle taxent ceux qui en divergent de licence sexuelle, cela n'est pas inédit – quoique l'inceste témoigne d'une brutalité certaine.

1. Peter Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. par P.-E. Dauzat et C. Jacob, Paris, Gallimard, [1988] 1995, p. 81.
2. Maurice Godelier, *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982, p. 354.

Annales HSS, 76-1, 2021, p. 117-143, 10.1017/ahss.2021.47
© Éditions de l'EHESS

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

L'hérésiologie chrétienne et musulmane est ainsi surchargée d'accusations de ce type[3]. Mais, derrière les calomnies, transparaît une étonnante réciprocité dans les griefs adressés les uns aux autres. À la diffamation répondent ainsi, de la part des alévis, un ensemble de discours et de pratiques rituelles, toute une discipline du langage et des corps, qui œuvrent dans la même direction : asseoir une prééminence par la maîtrise de la sexualité (ou un discours sur cette maîtrise), de sorte qu'il serait opportun d'évoquer un différend de la sexualité, qui traverse et divise les musulmans de Turquie[4].

L'antagonisme s'articule plus spécifiquement autour du problème de la promiscuité, entendu ici comme l'absence de ségrégation des hommes et des femmes, et du désir sexuel – évidemment masculin – qui en résulterait. Nous verrons qu'au fantasme de l'inceste, promiscuité « en défaut », répond la ritualisation d'une promiscuité sans trouble, « preuve » d'une supériorité. La promiscuité pose problème avec une acuité particulière en Turquie, où elle irrigue des débats religieux et politiques[5]. Le terme n'est pas étranger non plus à la discipline anthropologique. Il en fut même – quoiqu'en un sens très différent – l'un des paradigmes fondateurs. L'évolutionnisme, la classification des sociétés selon leur degré de civilisation, se fondait en partie sur le postulat que les sociétés les plus « primitives » devaient se caractériser par une permissivité sexuelle généralisée, si bien que l'évolution des sociétés s'opérerait, et se mesurerait, par la régulation et la restriction progressive de l'éventail des partenaires, et ce depuis un niveau zéro pudiquement désigné par la notion de promiscuité[6]. Si une telle idée peut aujourd'hui prêter à

3. Pour le christianisme, voir par exemple l'hérésiographe Épiphane de Salamine, *The* Panarion *of Epiphanius of Salamis*, vol. 1, *Sects 1-46*, trad. par F. William, Leyde, Brill, 2009. Pour le cas de l'islam, Matti MOOSA, *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*, Syracuse, Syracuse University Press, 1987 consigne un florilège conséquent d'accusations relativement proches de celles évoquées ici, et visant plusieurs groupes initiatiques musulmans du Moyen-Orient.

4. Jean-François LYOTARD, *Le différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1983, p. 9 définit le différend de la sorte : « À la différence d'un litige, un différend serait un cas de conflit entre deux parties (au moins) qui ne pourrait pas être tranché équitablement faute d'une règle de jugement applicable aux deux argumentations. Que l'une soit légitime n'impliquerait pas que l'autre ne le soit pas. » Sans reprendre à notre compte cette définition, nous en retiendrons l'impossibilité du règlement (par la mise en échec du droit, par l'absence de tierce partie, par l'absence d'une règle énoncée, etc.). C'est en ce qu'il n'a pas vocation à être tranché que le différend organise durablement la société.

5. La question du voile n'est d'ailleurs pas dissociable de celle de la présence simultanée des hommes et des femmes – d'hommes et de femmes qui seraient des partenaires sexuels potentiels (c'est-à-dire non parents).

6. L'idée d'une promiscuité originelle doit certainement sa fortune à Lewis Henry MORGAN, *Ancient Society: Or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, New York, Henry Holt and Company, 1877. Dès 1891, Edward WESTERMARK, *The History of Human Marriage*, Londres, MacMillan and Co., p. 51 réfute longuement « l'hypothèse de la promiscuité », mais l'idée fera long feu sous les formes atténuées du « mariage de groupe » ou du « communisme sexuel » (voir Robert LOWIE, *Primitive Society*, New York, Boni and Liveright, 1920, p. 50).

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

sourire, ce paradigme ne fut certainement pas sans incidence sur le regard porté sur les alévis par certains universitaires du siècle dernier – en particulier sur leur réticence à dénier tout fondement aux rumeurs de débauche. Ce passif de la discipline invite surtout à interroger ces investissements idéologiques des « codes de conduite sexuelle ». À travers le cas particulier des alévis et des sunnites en Turquie, nous souhaiterions participer à un questionnement plus large : comment, par une gestion différenciée de la promiscuité entre hommes et femmes, la sexualité est aliénée pour énoncer – et faire éprouver – une hiérarchie des groupes sociaux ?

Cet article porte sur la Turquie contemporaine, et d'abord sur sa période la plus récente, marquée depuis 2002 par la présence au pouvoir du parti de la justice et du développement (Adalet ve Kalkınma Partisi). Au regard de la relation entre sunnites et alévis, ce fut une période pour le moins chargée. Loin d'un quelconque apaisement, elle vit une recrudescence des tensions confessionnelles. À partir de 2011, la guerre civile en Syrie – et l'engagement du gouvernement turc aux côtés des milices sunnites contre le régime alaouite[7] – exacerba dangereusement tant les clivages que les angoisses des uns (les alévis comme « cinquième colonne ») et des autres (en réveillant la crainte de violences confessionnelles)[8]. Pour autant, notre propos ne consiste pas à saisir l'évolution d'une « question alévie » en Turquie – il y a sur le sujet des travaux remarquables[9] –, mais à interroger le rôle de la sexualité dans la reproduction du différend entre les deux communautés. Pour ce faire, l'étude porte sur un rituel : la cérémonie du *cem*, à la fois lieu d'élaboration d'un discours par une pratique ritualisée de la promiscuité et *locus* des fantasmes d'inceste. En confrontant l'accusation d'inceste rituel portée par les sunnites aux pratiques qui y prennent pied – et plus particulièrement au rite d'initiation des « couples conjoints » *(musahip)* –, l'étude vise à comprendre comment la société turque fantasme la sexualité pour reproduire sa différence confessionnelle.

Une telle entreprise requiert un commentaire liminaire. La réflexion trouve son amorce dans des observations de terrain réalisées lors d'une résidence de plusieurs années à Istanbul, de 2008 à 2014, puis de 2015 à 2016, et d'enquêtes parmi des congrégations rurales (entre 2011 et 2019)[10]. À de rares exceptions près,

7. Si alévis et alaouites n'entretiennent aucun lien historique, leur situation minoritaire, leur structure initiatique, la place qu'ils accordent à Ali et la présence d'une communauté alaouite dans le sud de la Turquie nommée, par facilité, « alévis arabes » nourrissent les amalgames et les associations.

8. Sur le rôle de la guerre de Syrie sur la polarisation en Turquie, voir Ceren LORD, « Sectarianized Securitization in the Wake of the 2011 Arab Uprisings », *The Middle East Journal*, 73-1, 2019, p. 51-72.

9. Élise MASSICARD, *L'autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005 ; Markus DRESSLER, « Religio-Secular Metamorphoses: The Re-Making of Turkish Alevism », *Journal of the American Academy of Religion*, 76-2, 2008, p. 280-311 ; C. LORD, « Sectarianized Securitirization… », art. cit.

10. Plusieurs années à Istanbul ont permis d'assister à de nombreuses cérémonies publiques du *cem* et d'observer la gestion quotidienne de la différence confessionnelle – de même que son exacerbation dans les périodes de crises (guerre de Syrie depuis 2011, événements dits

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

nous avons pourtant évité de nous référer à ce terrain préalable, qui n'a pas porté explicitement sur la gestion de la sexualité et ne produit, à ce sujet, rien qui n'ait été copieusement documenté. Le terrain peine d'ailleurs à saisir dans toute son épaisseur cet usage de la sexualité. Le différend est rarement énoncé directement, non seulement parce qu'il touche à l'intime, mais également parce qu'il ravive une fracture qui est officiellement niée. Publiquement, la différence doit être minorée et le différend tu. À ce non-dit du fantasme s'ajoutent la pratique de la dissimulation *(takiyat)* et la permanence du secret rituel[11] : si la cérémonie du *cem* peut aujourd'hui s'afficher publiquement, le rite des « couples conjoints » demeure, lui, strictement confidentiel. Ce n'est pourtant précisément que dans la mise en relation de ce tabou de l'inceste et de ce rite escamoté que peut être démêlé le nœud d'affects sexuels divisant alévis et sunnites. La tâche consiste à réinvestir à nouveaux frais la somme des travaux – aujourd'hui plus que conséquente – sur les alévis, en connectant des sources de nature diverse et en assumant d'emblée de prendre pour objet ce qui ne fut jusqu'à présent que nié, évacué ou fantasmé : soit faire corpus de l'ensemble des allusions éparses et fugaces à l'inceste et à la promiscuité, et ce, en ne les considérant pas comme des scories fantaisistes mais comme le symptôme du rôle structurel de la sexualité dans le différend. Une telle relecture amène, en retour, à saisir comment une certaine « sexualisation » imprègne la littérature sur les alévis, comment les premiers travaux – ceux-là mêmes qui instituèrent l'alévisme en objet d'étude – en charrient des traces, comment enfin celle-ci en est venue, *volens nolens*, à spécifier les alévis jusque dans la litanie des dénégations. La lecture de ce corpus comporte ainsi un double enjeu : prendre au sérieux un fantasme, et l'envisager au point de disjonction entre alévis et sunnites – non pas comme épiphénomène de l'alévisme, mais comme élément structurant de la différenciation des musulmans de Turquie.

« de Gezi » en juin 2013). La lecture des journaux offre à ce propos l'opportunité de constater la récurrence d'« incidents » liés à la calomnie. Parallèlement, nous avons pu enquêter auprès de congrégations rurales se situant en marge de l'identité alévie nationale. Depuis 2011, nous poursuivons – avec Jérôme Cler et Nikos Sigalas – une enquête dans les montagnes du Taurus parmi une congrégation liée au saint Abdal Musa portant sur l'histoire des institutions villageoises et le déroulement de la liturgie (plus spécifiquement, sur la consommation rituelle d'alcool). Bien qu'elle vénère les mêmes saints et qu'elle soit organisée autour de la cérémonie du *cem*, la congrégation est néanmoins rattachée à la confrérie des *bektaşi* qui, à la différence des alévis, propose une initiation ouverte à tous et possède un clergé élu. En 2019, nous avons également mené une recherche auprès de congrégations rurales liées aux saints Kızıldeli (Grèce), Otman Baba et Demir Baba (Bulgarie) qui a permis de constater la pérennité de la pratique des « couples conjoints » – sans toutefois pouvoir assister aux rituels idoines.

11. Sur la pratique de la dissimulation chez les alévis, voir Hande SÖZER, *Managing Invisibility: Dissimulation and Identity Maintenance among Alevi Bulgarian Turks*, Leyde, Brill, 2014.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

Têtes rouges et bouches noires

En Turquie, État laïc, l'islam sunnite est officiellement la religion « par défaut »[12], celle de toute la population, exception faite des minorités chrétiennes et juives. Être musulman n'est pas uniquement une question de croyance, mais également d'appartenance, et d'une appartenance réglementée par l'État – jusqu'en 2016, la religion était ainsi indiquée sur la carte d'identité, sous la mention générale « islam ». Celui-ci est géré par une administration étatique, la Direction des affaires religieuses, qui n'en reconnaît qu'une seule forme, l'islam sunnite, de sorte que tous les citoyens musulmans sont considérés *a priori* comme sunnites par l'État[13].

Une partie conséquente de la population musulmane du pays (entre 15 % et 20 %) ne se reconnaît cependant pas dans cet islam officiel[14]. Alévis, ils suivent les enseignements de saints thaumaturges de l'Anatolie médiévale, au premier rang desquels Hacı Bektaş Veli (XIII^e^ siècle). Au nom de ces derniers, ils prônent un islam *batıni* (intérieur), fortement imprégné de chiisme duodécimain, et structuré, jusqu'à récemment, en société initiatique. À l'instar des *tarikat* (confréries soufies), ils investissent la dialectique entre la loi et la voie, entre la *şeriat*, l'acception littérale du Coran, valable pour tous, et la *tarikat*, son interprétation ésotérique, réservée aux initiés. Par cette dialectique, ils articulent le sunnisme, la loi commune, et l'alévisme[15], la voie initiatique, quoique cette articulation ait fait, et continue de faire, l'objet de houleux débats, à la suite de l'abrogation par certains du secret rituel et de la revendication d'une reconnaissance officielle dès les années 1960[16]. La différence entre sunnisme et alévisme se matérialise pour eux dans l'opposition entre la prière collective à la mosquée et la cérémonie du *cem*, lors de laquelle les initiés se hèlent du nom de *can* (âmes) ou de *eren* (accomplis). Ils prêchent en effet un idéal de perfection humaine et professent comme devise d'être « maître de [leurs] mains, de [leur] langue et de [leurs] reins » (c'est-à-dire de leur sexe – *bel* désignant à la fois le bas-ventre et le sperme). Cependant, à la différence des confréries, où l'initiation est ouverte à tous, la structure initiatique est ici strictement liée à la parenté. Les cheiks, dénommés *dede* (grands-pères), forment un clergé lignager censé descendre de saints médiévaux, et seuls celles et ceux dont les parents sont alévis sont redevables de l'initiation. Ces derniers constituent ainsi un groupe « ethno-confessionnel », longtemps marqué par une stricte endogamie.

12. Hamit BOZARSLAN, *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*, Paris, Tallandier, [2013] 2015, p. 500.
13. Sur la Direction des affaires religieuses et sa politique vis-à-vis des alévis, voir Ceren LORD, *Religious Politics in Turkey: From the Birth of the Republic to the AKP*, New York, Cambridge University Press, 2018, p. 127-162.
14. Markus DRESSLER, « Alevīs », *in* K. FLEET *et al.* (dir.), *Encylopaedia of Islam, Three*, vol. 1, Leyde, Brill, 2008, p. 93-121, ici p. 97, DOI : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0167.
15. David SHANKLAND, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Londres, Routledge/Curzon, 2003, p. 84.
16. M. DRESSLER, « Alevīs », art. cit., p. 117.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

Enquêtant parmi une congrégation rurale de l'ouest anatolien dans les années 1970, Altan Gokalp note que la transgression de l'endogamie y était punie de mort. Aujourd'hui, si elle n'est plus prohibée, l'exogamie reste fortement découragée[17].

Cette description sommaire ne doit toutefois pas induire en erreur. S'il est aisé de définir l'alévisme en envers de l'islam sunnite, le terme « alévi » n'en recouvre pas moins une diversité à laquelle il reste difficile de faire pleinement justice. Son usage lui-même ne s'est généralisé, et ne fut pleinement adopté par les intéressés, que relativement récemment[18]. Jusqu'au début du siècle dernier, ces populations, présentes en Anatolie et dans les Balkans, étaient désignées comme *Kızılbaş*, « Têtes-Rouges » – du nom, au XVI^e^ siècle, des partisans des Safavides en guerre contre les Ottomans. Mais, d'opposants politiques, le terme en était rapidement venu à être synonyme de débauche et d'inceste – son emploi aujourd'hui en Turquie relève presque inévitablement de l'insulte. Il recouvrait alors un maillage de congrégations exclusivement rurales et organisées autour d'un réseau de lignages cléricaux nommés *ocak* (foyer), qui s'étendait d'ailleurs largement hors des frontières de l'actuelle Turquie[19]. Ce réseau fut pourtant doublement déstabilisé après la proclamation de la République. Le premier événement fut la fermeture des couvents et la criminalisation de la pratique confrérique, votée en 1925 par la toute jeune République (et jamais abrogée depuis)[20]. Le second fut l'exode rural massif qui assécha les campagnes turques au sortir de la Seconde Guerre mondiale. À la mécanisation de l'agriculture et à l'industrialisation des villes s'ajouta la forte demande en main-d'œuvre dans les villes d'Europe de l'Ouest. Une telle dispersion affecta profondément le lien d'allégeance entre les familles et le « foyer » auquel elles étaient personnellement liées, favorisant l'indifférenciation entre alévis dans les périphéries urbaines. Cette fragilisation de la structure confrérique ouvrit la voie à d'autres formes d'organisation collective, où les « laïcs » furent amenés à tenir une place plus importante. Les années 1960 connurent ainsi une première tentative d'organisation publique par le biais d'un parti politique, le parti de l'unité (Birlik Partisi, fondé en 1966), qui rencontra un succès plus que mitigé et fut dissous après le coup d'État de 1980. Il faudra attendre les années 1990 pour voir s'installer dans le paysage public de puissants réseaux associatifs urbains fondés sur la base de « maisons du *cem* » tenant des cérémonies publiques, promoteurs d'une identité alévie unifiée et portant comme principale revendication une reconnaissance étatique. Le développement de médias communautaires ne fut pas étranger au succès de ce modèle associatif qui essaima non seulement parmi les communautés installées dans les métropoles d'Europe occidentale, mais également parmi celles, rurales, historiquement

17. Altan GOKALP, *Têtes rouges et bouches noires. Une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980, p. 65 ; Benoît FLICHE, *Odyssées turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Éditions, 2007, p. 167.
18. Markus DRESSLER, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, New York, Oxford University Press, 2013, p. 1-5.
19. Principalement dans les Balkans (en Bulgarie et en Grèce), mais également en Irak.
20. M. DRESSLER, « Alevīs », art. cit., p. 115-116.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

implantées en Bulgarie et en Grèce. Si l'affirmation publique d'une identité alévie – et sa diffusion à grande échelle – résorba partiellement l'hétérogénéité de l'alévisme, de forts particularismes subsistent encore aujourd'hui, principalement hors des villes, qui s'expriment parfois par l'usage d'ethnonymes (*çepni*, *tahtacı*, *sıraç*, *zaza*, etc.). Quant à la définition même de l'alévisme, elle n'en demeure pas moins marquée par des contestations et des dissensions, les associations se divisant aujourd'hui selon d'autres lignes de fracture, et notamment sur le rapport à entretenir avec l'islam étatique, voire avec l'islam tout court.

Comme l'écrit avec justesse Markus Dressler : « Quoiqu'il existe un large consensus parmi les alévis sur le fait qu'ils diffèrent des sunnites, il n'y a pas d'accord sur les termes exacts de cette différence[21]. » Une telle phrase mériterait pourtant un renversement logique : malgré un désaccord sur les termes, l'opposition alévis/sunnites emporte l'adhésion générale parmi les premiers. Cet accord dissonant se trouve d'ailleurs conceptualisé et condensé dans la célèbre sentence : *Yol bir sürek binbir*, « La voie est unique, les chemins sont multiples ». Le consensus d'une différence évoqué par M. Dressler se fonde principalement sur deux institutions sociales évoquées précédemment : la cérémonie du *cem* et la pratique de l'endogamie. Par cela, les alévis dérogent doublement aux fondements sociaux de la communauté sunnite : ils n'observent pas le culte public à la mosquée, supervisé par l'État, auquel ils substituent des cérémonies longtemps secrètes, et dérogent également à l'échange des femmes par une endogamie persistante. Deux entorses, difficilement pardonnées, à la sociabilité majoritaire – celle-là même qui est garante de la loyauté vis-à-vis de l'État[22]. Les relations des alévis avec leurs voisins sunnites s'en ressentent, et les premiers gardent une vive mémoire des accès de violence dont ils firent l'objet. L'un des derniers en date est celui de Sivas, en 1993, où la fine fleur de l'intelligentsia alévie périt dans l'incendie d'un hôtel déclenché par une foule en colère. Deux précisions s'avèrent toutefois nécessaires. D'une part, ces explosions de violence tendaient à amalgamer appartenance confessionnelle et partisane. Les alévis, qui jusqu'à récemment faisaient secret de leur appartenance, auraient été surreprésentés dans les organisations socialistes. En 1978, lors du pogrom de Maraş qui fit plus d'une centaine de morts, les militants d'extrême droite, sunnites, déferlèrent ainsi sur les quartiers alévis aux cris de « Dehors les alévis communistes[23] ». D'autre part, quoiqu'éminemment spectaculaires et meurtriers, les accès de violence physique n'en sont pas moins restés relativement rares. Hormis ces déflagrations, la violence envers les alévis trouve son expression la plus significative dans une accusation d'inceste

21. *Ibid.*, p. 117.
22. Voir C. LORD, *Religious Politics…*, *op. cit.*, p. IX, qui relève avec acuité que, dans la nuit du 15 au 16 juillet 2016, lors de la tentative de coup d'État, c'est par l'intermédiaire des imams et des minarets des mosquées que le gouvernement appela le peuple (ou ceux qu'il considérait ses loyaux partisans) à s'opposer aux militaires.
23. Hamit BOZARSLAN, « Le phénomène milicien. Une composante de la violence politique en Turquie des années 1970 », *Turcica*, 31, 1999, p. 185-244, ici p. 238.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

rituel – dont on appréciera à quel point elle vient à la fois entrelacer et stigmatiser, dans ses termes, la double dérobade à l'échange des femmes et à la prière commune.

Deux mots suffisent à exposer le problème : *mum söndü*, littéralement « la bougie s'est éteinte ». Par cette formule litigieuse, on désigne, ou plus exactement on fantasme, le déroulé du *cem*, liturgie vespérale à laquelle ne participent, idéalement, que des couples mariés. Les participants éteindraient à un moment donné les bougies qui éclairent la pièce, et « les sunnites disent qu'alors père, mère, frère et sœur s'unissent l'un à l'autre[24] ». Toute énonciation publique de ces deux mots provoque aujourd'hui le scandale. Un présentateur de télévision en a fait les frais en 2010. À propos d'auditeurs qui appelaient de la préfecture d'Erzincan (où réside une forte population alévie), mais ne répondaient plus au téléphone, il osa un « mais ils font le *mum söndü* ou quoi ? ». Outre un procès intenté par les auditeurs en question, il se vit licencié par sa chaîne, et son émission fut suspendue[25].

Ce n'était pas la première fois que le tabou faisait irruption à la télévision, la litanie des occurrences publiques incluant jusqu'au ministre de la Justice d'un gouvernement conservateur (en 1997). Rares sont les écrits universitaires sur les alévis qui ne font état de la calomnie. Quand, dans les années 1950, le géographe Xavier de Planhol décida de passer la nuit dans un village alévi, son voiturier, manifestement sunnite, en fut « littéralement terrifié et coucha en travers de la porte du logis[26] ». Quelques années plus tard, en 1964, Jean-Paul Roux et Kemal Özbayrı publièrent un exemple glaçant des fantasmes qui couraient alors sur les villages alévis[27]. Ce même constat reste d'une actualité brûlante aujourd'hui, tant à Istanbul qu'en Europe. Dans une monographie publiée en 2007, Benoît Fliche livre le récit d'une jeune femme sunnite qui ne découvrit la confession de son futur mari qu'après les fiançailles. Celle-ci raconte l'opposition de son père, qui préfère la « donner à un *gavur* [infidèle, c'est-à-dire un chrétien] qu'à un alévi », la peur des villageois, qui craignent pour sa vie, sa propre peur à son arrivée au village de son mari et, enfin, les questions qui ne manquent pas de lui être posées à son retour[28]. Nimet Okan rapporte en 2016 le témoignage de jeunes étudiants stambouliotes dont les condisciples déclarent sans sourciller que « chez les alévis, les brus couchent d'abord avec leur beau-père[29] ». L'accusation d'inceste travaille

24. İlkay Şahin, « Güç İlişkileri Ağının Aktörleri Olarak Ortodoksi ve Heterodoksi: Tahtacı Raporu Örneği », *Journal of Academic Social Science Studies*, 5-5, 2012, p. 435-455, ici p. 450, DOI : 10.9761/jasss_241.

25. « Erbil, 'Mum söndü'nün karşılığını öğrendi », *Bianet Bağımsız İletişim Ağı*, 30 avril 2012, http://bianet.org/bianet/diger/137977-erbil-mum-sondu-nun-karsiligini-ogrendi.

26. Xavier de Planhol, *De la plaine pamphylienne aux lacs pisidiens. Nomadisme et vie paysanne*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958, p. 369.

27. Jean-Paul Roux et Kemal Özbayrı, « Quelques notes sur la religion des Tahtacı nomades bucherons de Turquie méridionale », *Revue des études islamiques*, 1964, p. 45-86, ici p. 71.

28. B. Fliche, *Odyssées turques*, *op. cit.*, p. 166.

29. Nimet Okan, *Canların Cinsiyeti. Alevilik ve Kadın*, Istanbul, İletişim, 2016, p. 95.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

les communautés turques installées dans les villes d'Europe occidentale avec tout autant d'acuité. Martin Sökefeld, qui enquêta en Allemagne de la fin des années 1990 au début des années 2000, relève entre autres choses cette joyeuseté, connue de tous en Turquie : *Aleviler ana bacı tanımaz*, « les alévis ne connaissent ni mère ni sœur[30] ». En Allemagne toujours, une série policière provoqua fin 2007 l'ire des alévis en scénarisant un inceste entre père et fille dans une famille turque explicitement identifiée comme alévie[31]. Notons que la réalisatrice de l'épisode n'était pas turque : une énonciation publique aussi explicite du refoulé social semble ne pouvoir s'effectuer que par le biais d'un tiers.

Les alévis font certainement office de défouloir pour une société encore fortement travaillée par la ségrégation des sexes – que l'on se rappelle des propos de Recep Tayyip Erdoğan qui, en 2013, alors premier ministre, stigmatisait l'indécence des colocations étudiantes mixtes, incitant au passage le voisinage à la délation[32]. A. Gokalp décrivait cela avec verve il y a maintenant presque quarante ans : « Tout le discours hallucinatoire des claustrés du sexe exorcise ses démons familiers dans la haine des *Kızılbaş*[33]. » L'emploi du terme *Kızılbaş* rappelle à juste titre que la calomnie s'énonce souvent par des détours, et la « diglossie » alévi/*Kızılbaş* représente pour cela un recours commode. Un dictionnaire anglais-turc republié en 2006 fut ainsi épinglé pour avoir donné, comme l'une des traductions du mot inceste, le terme *kızılbaşlık*, soit « ce que font les Têtes-Rouges[34] ». Une autre expression interpelle, celle de « claustrés du sexe », qui vise les sunnites. À coup sûr, la ségrégation des femmes provoque dans une partie de la Turquie une frustration patente. Mais perce là, sous les mots de l'anthropologue turc, les termes d'un « discours alévi ». Face à ces accusations libidineuses, ces derniers ne manquent en effet pas de renvoyer leurs voisins à leurs propres fantasmes. Ils insistent vivement sur l'égalité des hommes et des femmes, soulignant par exemple leur stricte monogamie, là où la polygamie, quoique résiduelle et illégale, reste toujours pratiquée en Turquie[35]. Et l'injonction constamment réitérée à « être maître de ses

30. Martin SÖKEFELD, *Struggling for Recognition: The Alevi Movement in Germany and in Transnational Space*, New York, Berghahn Books, 2008, p. 42.
31. Kira KOSNICK, « 'To Whom Honour Is Due': Mediated Crime-Scenes and Minority Stigmatization in a Border-Crossing Context », *New Perspectives on Turkey*, 45, 2011, p. 101-122, DOI : https://doi.org/10.1017/S0896634600001321.
32. « Erdoğan: kızlı-erkekli aynı evde kalındığı ihbarlarını bir kenara atamayız! », *soL Haber Portalı*, 5 novembre 2013, https://haber.sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-kizli-erkekli-ayni-evde-kalindigi-ihbarlarini-bir-kenara-atamayiz-haberi-8.
33. A. GOKALP, *Têtes rouges et bouches noires*, *op. cit.*, p. 203.
34. « Ensest = Kızılbaşlık », *Cumhuriyet*, 5 décembre 2010, http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/diger/201842/_Ensest___Kizilbaslik_.html. Ce fut également le cas d'un dictionnaire allemand-turc publié en 1972 : Markus DRESSLER, « Inventing Orthodoxy: Competing Claims for Authority and Legitimacy in the Ottoman-Safavid Conflict », *in* H. T. KARATEKE et M. REINKOWSKI (dir.), *Legitimizing the Order: The Ottoman Rhetoric of State Power*, Leyde, Brill, 2005, p. 151-173, ici p. 156.
35. Nicole A. N. M. VAN OS, « Polygamy Before and After the Introduction of the Swiss Civil Code in Turkey », *in* T. ATABAKI (dir.), *The State and the Subaltern: Modernization, Society and the State in Turkey and Iran*, Londres, Tauris, 2007, p. 179-198, ici p. 195.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

mains, de sa langue et de ses reins » condense peut-être idéalement les reproches qu'ils adressent quant à eux aux sunnites : le recours à la violence physique, les incessantes calomnies et les pensées obscènes.

Ceci n'est pas une rumeur

Parvenu à ce point, affirmons un fait : ce que la société turque subsume sous la locution *mum söndü* relève moins de la rumeur que du différend, du contentieux. Le fantasme de l'inceste structure solidement l'antagonisme entre sunnites et alévis, légitimant de fait les prétentions des uns et des autres à une supériorité morale. Pour appréhender un tel écart, prenons le cas d'une rumeur, celle de ces « voleurs de sexe » qui terrorisèrent de nombreuses villes d'Afrique subsaharienne à partir des années 1970, étudiée par Julien Bonhomme[36]. À la suite d'« un contact entre deux inconnus dans un lieu public, le plus souvent un frôlement fortuit ou une banale poignée de main[37] », un homme constate la disparition ou le rétrécissement de ses organes génitaux. La victime alerte alors la foule, qui s'occupe de lyncher le coupable, parfois jusqu'à ce que mort s'ensuive. Se retrouve dans ces épisodes le même entrelacement entre promiscuité, altérité, sexualité et violence : une gestion problématique de la promiscuité entre inconnus attise la violence physique par la convocation du registre sexuel. Pour autant, entre le différend du *mum söndü* et la rumeur des « voleurs de sexe », trois distinctions sont à souligner : premièrement, le rôle moindre qu'y joue, dans le cas alévi, la croyance aux propos colportés, qui ne sont d'ailleurs énoncés publiquement qu'à de rares occasions ; deuxièmement, la réciprocité des griefs – et ce quelle que soit l'inégalité du rapport de force – ; troisièmement, leur historicité, c'est-à-dire leur inscription dans une longue durée par les premiers concernés.

Il n'est certes pas impossible que certains croient à la pratique de l'inceste rituel – ou en doutent, ce qui revient au même. Pour autant, ce n'est pas là le ressort principal de la calomnie, d'autant que si ces cérémonies furent longtemps secrètes, tout le monde peut aujourd'hui assister à un *cem*[38]. Ce serait mésestimer le rôle socialement structurant du phénomène *mum söndü* que de le réduire à la crédibilité que lui accorderaient les sunnites. L'importance de la rumeur ne requiert pas que ceux qui la propagent y croient réellement. Elle résulte plutôt d'un affect commun : le dégoût unanimement partagé de l'inceste, qui résonne à l'unisson chez les sunnites et chez les alévis. Pour le dire autrement, il ne s'agit pas là de « paroles en l'air », mais l'expression d'une indignation partagée, quoique pour des motifs

36. Julien BONHOMME, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éd. du Seuil, 2009.
37. *Ibid.*, p. 20.
38. Il est à ce propos intéressant de noter le déplacement de l'accusation dans les propos de jeunes stambouliotes rapportés par N. OKAN, *Canların Cinsiyeti*, *op. cit.*, p. 95. Celle-ci ne porte plus sur la cérémonie du *cem* en elle-même, mais plus vaguement sur l'initiation sexuelle des jeunes.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

divergents. Pour les sunnites, il s'agit peut-être uniquement de sanctionner, au-delà de la promiscuité et du secret, la dérogation à l'échange matrimonial. Ils reprochent *in fine* aux alévis de trop jouir de leurs femmes, de ne pas les partager. Si certains sunnites peuvent en faire des gorges chaudes, en ricaner d'un air entendu, la plupart des alévis en conçoivent, eux, une rancœur tenace envers leurs voisins. « Une rage[39] », écrit justement A. Gokalp. Quand bien même les sunnites ne croiraient pas à ce qu'ils disent, ou à ce qu'ils laissent entendre (« les sunnites » étant là une catégorie trop vague), le fait est que les alévis y croient pour eux, leur prêtant allègrement cette croyance scabreuse. Ce sont d'ailleurs eux qui verbalisent le plus la calomnie, qui reste sinon bien souvent de l'ordre du sous-entendu. Les fantasmes dont ils font l'objet et la violence que ceux-ci sont susceptibles de légitimer provoquent chez les alévis autant de répulsion que de peur. Ce dégoût partagé de l'inceste constitue le moteur minimal de la clôture communautaire, un principe de mise à distance. Entre les uns et les autres se love le fantasme de l'inceste, et les réactions épidermiques qu'il ne manque pas d'engendrer. On pourrait ainsi renverser le rapport entre endogamie et calomnie. Si, par le passé, la stricte endogamie des communautés Têtes-Rouges a pu servir de terreau aux accusations d'inceste[40], aujourd'hui, alors que la condamnation formelle de l'exogamie n'a plus cours, c'est désormais l'accusation elle-même qui pérennise l'endogamie et entrave l'échange matrimonial. Et ce, dans un pays où l'État vise explicitement à l'indifférenciation des citoyens et où l'appartenance à l'alévisme relève encore partiellement du non-dit, de sorte que chaque groupe soupçonne l'autre de s'adonner soit à des pratiques soit à des fantasmes « contre-nature ».

Par renversement, ce sont les affects sexuels eux-mêmes qui œuvrent à l'abstention de rapports sexuels, ou plus exactement une certaine qualité de ses affects, liée au concept de *pis* (sale). Cette notion joue à plein dans la société turque : l'autre est sale. Souillure physique d'un côté : outre l'accusation d'inceste, les alévis sont également stigmatisés pour ne pas pratiquer le *gusül* (les ablutions rituelles) après les rapports sexuels[41]. Souillure psychologique de l'autre : les alévis sont scandalisés par les obsessions incestueuses de leurs voisins. Le fantasme d'une trop grande promiscuité des sexes fait obstacle à la proximité des confessions, et le dégoût partagé de l'inceste maintient du même coup l'homogénéité des groupes. C'est, une fois encore, en cela que le terme de différend est plus adéquat que celui de rumeur. Évoquer une réciprocité ne revient pas à nier le – trop inégal – rapport de force, ni à atténuer la violence de la calomnie, mais à considérer que celle-ci participe d'un problème plus large : un différend de la promiscuité qui engage les deux groupes avec une égale acuité.

39. A. GOKALP, *Têtes rouges et bouches noires*, *op. cit.*, p. 215.
40. *Ibid.*, p. 129.
41. B. FLICHE, *Odyssées turques*, *op. cit.* ; N. OKAN, *Canların Cinsiyeti*, *op. cit.*, p. 95 ; Orhan TÜRKDOĞAN, *Alevi-Bektaşi Kimliği. Sosyo-Antropolojik Araştırma*, Istanbul, Timaş, p. 430 ; Nur YALMAN, « Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey », *European Journal of Sociology*, 10-1, 1969, p. 41-60, ici p. 53.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

Il n'est pas inutile d'insister sur l'intériorisation du stigmate, qui n'a, dès lors, plus besoin d'être énoncé. Un incident qui s'est déroulé il y a quelques années à Erzurum, une ville de l'est de la Turquie, illustre au mieux cette hypersensibilité des alévis à tout ce qui évoque le *mum söndü*. En 2011, l'Association culturelle et d'entraide *alevi-bektaşi* des accomplis d'Erzurum (Erzurum Erenler Alevi Bektaşi Kültür ve Dayanışma Derneği) organise un *cem* public dans une salle appartenant à la municipalité. Or, à la tombée de la nuit, un intrus s'amuse à couper l'alimentation électrique du bâtiment, plongeant ainsi la salle dans le noir, et aurait ensuite enregistré la scène sur son téléphone. Les participants interrompent la cérémonie immédiatement. Heurts, crises de nerfs. Puis, furieux, ils décident de marcher vers le centre-ville pour protester contre cette provocation, et il ne faut rien de moins que l'intervention du chef de la police pour calmer la foule en colère[42]. Les mots de l'un des manifestants sont particulièrement éloquents : à propos de l'auteur de l'incident, il évoque une « mentalité de Yezid », en référence au calife responsable de la mort de l'imam Hüseyin à Kerbela, en 680, personnage dont la passion joue un rôle central dans les cérémonies. C'est là une insulte communément adressée aux sunnites, aux côtés de « bouches noires » et de *yobaz* (bigots)[43].

Cette référence inopinée à la passion de Hüseyin nous amène à aborder le troisième point : l'historicité des griefs. Il est symptomatique qu'elle surgisse ici, car le *mum söndü* irrigue une mémoire victimaire qui est certainement l'un des principaux vecteurs de réification des sunnites chez les alévis – comme de sentiment communautaire chez ces derniers. D'autant que l'accusation de licence sexuelle est, dans ses termes exacts, fort ancienne. Déjà en 1581, l'administration ottomane demande l'arrestation de Têtes-Rouges, qui disposeraient « mutuellement de leurs femmes et de leurs filles » lors d'assemblées nocturnes[44]. Il n'est pas question ici d'en retracer la généalogie, mais de souligner que la mémoire entretenue de la persécution fournit une caution historique à la dualité qui divise le pays. Car ce passé est éminemment présent, constamment convoqué. L'extrait d'archive cité précédemment est ainsi issu d'un court livre intitulé *Les ordres impériaux d'exécution et de déportation relatifs aux alévis dans les documents ottomans*, ouvrage qui, il y a quelques années, se vendait à l'intérieur du mausolée d'un des saints les plus vénérés de l'alévisme. Et quand, en 2010, le président d'une association alévie condamne par voie de presse l'assimilation des alévis à l'inceste dans un dictionnaire, il blâme, par la même occasion, le premier ministre pour sa référence à un dignitaire religieux ottoman qui légalisa, au XVI[e] siècle, la mise à mort des populations Têtes-Rouges[45]. À coup sûr, la récurrence d'un certain discours hérésiologique – par la majorité religieuse et les instances étatiques – sert à

42. « Aleviler'e çirkin provokasyon », *Oda TV*, 9 novembre 2014, http://odatv.com/alevilere-cirkin-provokasyon-0911141200.html.
43. O. Türkdoğan, *Alevi-Bektaşi Kimliği*, *op. cit.*, p. 326.
44. Cemal Canpolat, *Osmanlı belgelerinde Aleviler hakkında idam ve sürgün fermanları*, Istanbul, Markiz, 2012, p. 129.
45. « Ensest'in anlamını 'Kızılbaş' olarak verdiler! », *Akşam*, 5 décembre 2010, https://www.aksam.com.tr/guncel/ensestin-anlamini-kizilbas-olarak-verdiler–1221h/haber-1221.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

légitimer la permanence historique d'une communauté minoritaire. De la Bulgarie à l'Allemagne, elle permet avant tout d'affirmer une expérience partagée, et de subsumer les particularismes des communautés présentes et passées dans le traumatisme d'une commune persécution[46].

Allons un pas plus loin en postulant que ce différend sexuel participe pleinement de la distinction – éminemment idéologique – entre la loi et la voie, entre les non-initiés sunnites et les « accomplis » alévis. Chaque occurrence conforte, dans le camp alévi, une dualité hiérarchique dans laquelle les autres sont des médisants obsédés par le sexe (« bouches noires »), quand eux-mêmes sont tenus de maîtriser leur langue autant que leur « bas-ventre ». La calomnie est d'ailleurs intimement liée au déroulement de la cérémonie du *cem* – ce rituel doloriste dont la remémoration (souvent larmoyante) de la passion de Hüseyin constitue une séquence fondamentale. Elle résonne avec un travail de la sexualité qui prend pied dans le rituel, illustré par l'injonction répétée à la maîtrise de « ses reins », joint à la présence côte à côte des hommes et des femmes, là où les sunnites privilégient la ségrégation pour la prière. Et il y aurait lieu de pousser plus avant l'enquête.

Détails équivoques

Pour saisir dans toute son épaisseur le problème de la promiscuité, revenons à la racine du différend, scène fantasmée du crime : la cérémonie du *cem*. En 1992, l'historienne Irène Mélikoff, pionnière des études sur l'alévisme, résume la situation de la sorte :

> *Les rites orgiastiques imputés aux Alevis sont censés avoir lieu après la cérémonie du* Ayin-i-Djem [cem] *qui se tient toujours pendant la nuit et garde un caractère secret, à cause des persécutions dont les Alevis ont été victimes. L'orgie est supposée commencer lorsque les chandelles, allumées au début de la cérémonie, s'éteignent. C'est pourquoi le nom de* mum söndü, *« la chandelle s'est éteinte », est donné à cette cérémonie par ses détracteurs. Mais il faut tenir compte que personne n'a jamais vu ces débordements et que ceux qui en parlent le font par ouï-dire. Cependant, certains détails ouvrent la porte à des conjonctures* [sic] *équivoques. D'abord le fait que seuls les couples mariés peuvent prendre part au* Ayin-i-Djem. *Cette condition des couples conjoints existe chez tous les Alevis Kizilbash. Ensuite dans certaines régions, dans les Balkans et également en Anatolie du Nord-Ouest et du pourtour méditerranéen, il est fait usage de boissons alcoolisées pendant la cérémonie. La promiscuité qui s'établit entre les sexes par le fait de la présence des femmes et l'usage d'embrasser chaque participant en entrant dans la salle de réunion, sans discrimination de sexe, peut éveiller des soupçons chez le spectateur non initié. Mais je dois cependant reconnaître que bien que j'aie eu maintes fois le privilège de prendre part à cette cérémonie, je n'ai jamais remarqué la moindre faille dans le comportement moral des participants*[47].

46. M. Dressler, « Alevīs », art. cit., p. 117.
47. Irène Mélikoff, « Recherche sur une coutume des alévis : *musahip*, 'frère de l'au-delà' », *in Sur les traces du soufisme turc. Recherches sur l'islam populaire en Anatolie*, Istanbul, Isis, 1992, p. 95-103, ici p. 95-96.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

Alcool, secret et promiscuité : de quoi faire jaser dans la très pudibonde Anatolie. Ces assemblées nocturnes, réservées aux initiés, étaient *terra incognita* jusqu'au coup d'État de 1960, qui ouvre timidement la voie à une libéralisation de l'espace public. Quand, en 1963, le quotidien national *Cumhuriyet* publie en première page la photo d'une cérémonie, le visage des participants y est barré de larges bandes noires. Le premier *cem* public se tient quelques mois plus tard, organisé par une association alévie d'Ankara[48]. Dans les décennies qui suivent, la migration massive des populations alévies, jusqu'alors exclusivement rurales, vers les centres urbains et la libéralisation (relative) de l'espace public entraînent le développement de cérémonies publiques sur une base associative. Quand I. Mélikoff écrit les lignes précédentes, ce mouvement associatif n'en est qu'à ses balbutiements. Depuis, Istanbul s'est hérissée de *cemevi* (maisons du *cem*), et tout un chacun peut assister à une cérémonie.

Pour autant, l'émergence massive de cérémonies publiques depuis les années 1990 ne signe en aucun cas l'abandon des cérémonies privées, de sorte que l'on est confronté aujourd'hui à deux formes de *cem* : d'une part, une forme confrérique, privée et requérant l'initiation, principalement rurale, qui échappe en grande partie à l'enquête de terrain, et dont il est relativement difficile d'estimer l'importance ; d'autre part, une forme « associative », publique, qui est le support d'une revendication politique visant initialement à une reconnaissance étatique en tant que *mezhep* (confession) de l'islam[49]. Or, force est de constater que l'élaboration récente d'un *cem* associatif public et urbain, celui-là même qui porte les revendications identitaires, s'est effectuée par la neutralisation, ou l'abrogation, des attributs qu'I. Mélikoff identifie comme potentiels éléments de troubles aux yeux des voisins sunnites – à commencer par le secret. L'accusation a eu – et continue d'avoir – des effets très concrets sur les pratiques rituelles des alévis. Le *mum söndü* fonctionne d'abord par la peur. Élise Massicard rapporte ainsi la crainte éprouvée par certains alévis lors des premières cérémonies privées tenues en ville[50]. Au titre des transformations entre forme confrérique et forme associative, on notera tout d'abord le passage d'une cérémonie nocturne et privée à une cérémonie publique se déroulant en soirée, voire l'après-midi. Puisque celle-ci ne nécessite plus l'initiation, c'est également la nécessaire participation en couple qui est abolie. Quant à la consommation rituelle d'alcool dont fait état I. Mélikoff (qui n'était certes

48. Élise MASSICARD, « Alevism in the 1960s: Social Change and Mobilisation », *in* H. I. MARKUSSEN (dir.), *Alevis and Alevism: Transformed Identities*, Istanbul, Isis, 2005, p. 109-135, ici p. 122.

49. Altan GOKALP, « Une minorité chîite en Anatolie : les Alévî », *Annales ESC*, 35-3/4, 1980, p. 748-763, DOI : https://doi.org/10.3406/ahess.1980.282666 ; Krisztina KEHL-BODROGI, « The New Garments of Alevism », *International Institute for the Study of Islam in the Modern World Newsletter*, 5, 2000, p. 23. Les horizons politiques des différentes associations alévies sont évidemment multiples, de même que leurs définitions de l'alévisme dans sa relation à l'islam. Markus DRESSLER, « Making Religion through Secularist Legal Discourse: The Case of Turkish Alevism », *in* M. DRESSLER et A.-P. S. MANDAIR (dir.), *Secularism and Religion-Making*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 187-208.

50. É. MASSICARD, « Alevism in the 1960s », art. cit., p. 113.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

pas présente dans toutes les congrégations[51]), elle y est bannie et remplacée par l'usage du thé. N. Okan rapporte également une anecdote piquante à propos des chandelles qui attisent tant l'imagination des non-initiés[52]. L'« éveil de la chandelle » – *çerağı uyandırmak* – est en effet l'un des offices de la liturgie du *cem* (à noter qu'on emploie alors le terme *çerağ*, et non *mum*). Un officiant doit ainsi veiller à ce que la bougie – qui symbolise la lumière divine – ne s'éteigne pas. Or, dans l'une des communautés parmi lesquelles la chercheuse a mené son enquête, l'usage des chandelles avait été abandonné au profit d'ampoules électriques, un remplacement que l'officiant justifiait tant par l'abrogation du secret que par la nécessité de prévenir la calomnie. Ainsi, ce n'est qu'au prix de l'arasement de ses aspects les plus compromettants que le *cem* peut s'énoncer comme liturgie publique de l'islam, c'est-à-dire se positionner en concurrence directe avec la mosquée (une concurrence relative, il est vrai). Le seul de ces « détails » « équivoques » (pour reprendre les termes d'I. Mélikoff) ouvertement revendiqué est la mixité de la cérémonie, qui s'oppose à la stricte ségrégation des sexes ayant cours à la mosquée, où la présence des femmes n'est d'ailleurs pas jugée nécessaire. Celle-ci persiste néanmoins sous la forme d'une indistinction « séculière », celle-là même qui a cours dans les salles de classe et qui est accompagnée d'un discours progressiste sur l'égalité des sexes. Elle est en telle corrélation avec le discours républicain qu'elle semble s'y limiter, s'y épuiser, ce qui a d'ailleurs valu à l'alévisme d'être qualifié d'« islam séculier »[53].

Pourtant, ces éléments « équivoques » participent pleinement de la logique rituelle, pièces maîtresses du dispositif de différenciation, et doivent se comprendre en regard de l'injonction à être « maître de sa main, de sa langue et de ses reins », exhortation à une perfection dont ces éléments seraient la matérialisation rituelle, l'expérience sensible. Le secret et la nécessaire initiation ont pour pendant la possibilité de *düşkünlük* (excommunication), point d'orgue d'un riche système de sanctions opérant durant la cérémonie et à l'aune duquel doivent être jaugés les autres « détails équivoques ». La nécessaire participation en couple marié implique, par exemple, un contrôle renforcé de la sexualité, tout manquement à la vie conjugale – adultère ou divorce – étant puni par l'excommunication (là où ni l'islam sunnite ni la justice républicaine ne condamne le divorce). Plus éloquent encore est l'exemple de l'alcool. Quand il est présent, il fait l'objet d'une ritualisation outrancière qui vise à le faire changer, au moins nominalement, de nature : non plus *içki* (alcool) mais *dem*, terme polysémique qui renvoie au souffle et au sang. Sa consommation, strictement encadrée, s'articule ainsi au rigoureux système de sanctions pour témoigner de la maîtrise des initiés, l'ivresse sans trouble « révélant » la perfection intrinsèque des participants. Non plus jouissance personnelle ou transgression collective, l'ivresse devient discipline de soi et expérience

51. *Ead.*, *L'autre Turquie*, *op. cit.*, p. 151 : « Alors que l'alcool est courant [...] dans les *cem* des régions méditerranéenne et égéenne, il est formellement interdit dans nombre de cérémonies d'Anatolie centrale et orientale. »
52. N. Okan, *Canların Cinsiyeti*, *op. cit.*, p. 136.
53. D. Shankland, *The Alevis in Turkey*, *op. cit.*

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

sensible du statut d'« âme ». Dans ce cadre rituel, l'alcool n'est en rien une liberté que s'accordent les alévis vis-à-vis des normes de l'islam, mais une pratique discriminante visant à attester leur supériorité morale.

Il semble que la promiscuité – coprésence volontaire des hommes et des femmes – dans les cérémonies confériques puisse relever de la même logique. Elle ne se réduit pas à une indifférenciation séculière des sexes, mais s'insère dans la ritualisation d'une différence entre alévis et sunnites. Pour le dire autrement, il y a une mise en rituel de ce qui s'énonce dans l'injonction à être « maître de ses reins », comme dans la prétention au statut d'*eren* (accompli) ou de *can* (âme) – deux termes radicalement désexualisés. De la même manière que le terme liturgique de *dem* engendre une autre relation à l'ivresse, les mots *can* et *eren* avec lesquels se hèlent les initiés induisent certainement une transformation dans le rapport à la différence sexuelle. Évoquons déjà les *semah*, ces danses rituelles mixtes qui ponctuent la cérémonie, dont certaines attribuent des mouvements différents aux hommes et aux femmes et qui sont donc pensées comme une coopération des deux sexes. I. Mélikoff, qui a abondamment pratiqué ces cérémonies, ne note pas uniquement la promiscuité, mais également « l'usage d'embrasser chaque participant [...] sans discrimination de sexe ». Dans un autre texte, issu d'une enquête en Bulgarie (dans la région dite de la « Forêt Folle », *Deli Orman*), elle donne une description encore plus frappante de cérémonies du *cem* :

> *Dans le Deli Orman, tout le monde se salue en entrant dans la salle, en s'embrassant trois fois, sans discrimination de sexe. Quand le* Saki *(l'échanson), qui est une femme, assistée de son mari, tend à tous les participants du* Djem, *le* Dolu, *qui est un petit verre de rakı [alcool de raisin obtenu par distillation], elle embrasse chacun des membres. Au troisième* Dolu, *toutes les femmes se lèvent et vont s'incliner devant le* Baba *qu'elles embrassent, ainsi que tous les membres masculins*[54].

Nous avons également été témoins de pratiques similaires au cours de la cérémonie d'une communauté *tahtacı* des montagnes du Taurus, au sud-ouest de la Turquie. Quant au récit de I. Mélikoff, il n'est pas anodin qu'il se déroule en 1983, en Bulgarie, parmi des communautés qui se dénommaient encore elles-mêmes « Têtes-rouges »[55]. Dans les deux cas, il s'agissait de communautés villageoises partisanes du secret et se tenant à distance respectable du dense réseau associatif alévi qui, dans les villes de Turquie, reconfigure depuis trois décennies la pratique rituelle pour lui donner une légitimité publique. Car, pour ces dernières, comme

54. Irène MÉLIKOFF, « La communauté Kızılbaş du Deli Orman », *in Sur les traces du soufisme turc*, *op. cit.*, p. 105-113, ici p. 112. Une telle description nous a été confirmée par le responsable d'une association alévie de la région.

55. Les communautés du nord de la Bulgarie, tenues à l'écart des développements anatoliens du mouvement identitaire jusqu'à la chute du communisme, revendiquaient jusqu'à récemment cette identité « Tête-rouge ». L'auto-identification comme alévi se fit progressivement à partir des années 1990.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

pour qui veut rendre compte de ces pratiques, le sujet est éminemment délicat : le risque est grand de valider le stigmate ou de nourrir les soupçons[56]. D'autant que les chercheurs du siècle passé, tout en ayant balayé les accusations d'inceste, montrent un certain embarras – ou un attrait trop appuyé – face à ce qu'A. Gokalp nomme l'« indéniable dimension sexuelle, réelle ou symbolique » de la cérémonie du *cem*[57]. De l'un à l'autre, de réel à symbolique, la différence est pourtant de taille. Et certains ont eu la fâcheuse tendance à suspecter le premier sous le second, indexant toute promiscuité ritualisée aux accusations de licence sexuelle véhiculées par le stigmate, ou entretenant un flou dommageable. J.-P. Roux et K. Özbayrı furent de ceux-là, évoquant en 1964, sur la base exclusive de témoignages sunnites, des « hypothèses, auxquelles il faut bien reconnaître à travers les exagérations un minimum de vraisemblance[58] ». Quant à Nur Yalman, anthropologue d'Harvard élevé dans la bonne société stambouliote, il concède en 1969 : « Il y a, parmi les alévis, des indices de coutumes sexuelles particulières. R. Gronhaug (université de Bergen, Norvège) constate que les couples initiés peuvent partager leurs épouses, et sont appelés *musahip* (copropriétaires)[59]. »

L'analyse, tant sociale que linguistique, ne pourrait être plus erronée. Elle touche néanmoins du doigt une institution centrale, qui a troublé plus d'un chercheur : celle des *musahip*, qu'I. Mélikoff et A. Gokalp rendent par la formule, plus heureuse, de « couples conjoints ». L'un et l'autre, pourtant catégoriques dans leurs ethnographies respectives quant à l'absence de débordements licencieux durant le *cem*, semblent étrangement réticents à écarter définitivement toute possibilité de licence rituelle liée à cette institution : « Je dois avouer que si, au début, j'ai été tenté de l'associer à d'antiques rites orgiastiques, après l'avoir étudié de près, je crois pouvoir affirmer que, même s'il y a pu avoir, dans un passé reculé, des rites orgiastiques, comme il y en a dans toutes les civilisations archaïques, cela n'est pas inhérent à cette coutume[60] », écrit la première ; quant au second, il affirme avec une légèreté désarmante qu'« aucune règle générale ne semble pouvoir se dégager, s'agissant des pratiques rituelles de sexualité de groupe, ou d''hospitalité conjugale' entre couples conjoints[61] ». Une phrase étonnante lorsque l'on connaît la minutie de son ethnographie, qui démontre précisément la rigueur tant du rituel que de la vie collective. Cette dichotomie entre les résultats de l'ethnographie et une réticence à réfuter des hypothèses non étayées doit certainement beaucoup à la corrélation du secret rituel avec le paradigme de la promiscuité primitive. Il n'est

56. Le risque est également de généraliser ces pratiques et de postuler que ce qui est aujourd'hui caché chez les uns devait nécessairement se trouver avant chez les autres.
57. A. Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires*, *op. cit.*, p. 216.
58. J.-P. Roux et K. Özbayri, « Quelques notes sur la religion… », art. cit., p. 70.
59. N. Yalman, « Islamic Reform… », art. cit., p. 55, n. 6. Cette affirmation est reléguée en note de bas de page et n'entretient aucun lien avec le terrain de l'auteur. Elle témoigne cependant parfaitement de l'inclination à prêter une « étrangeté » d'ordre sexuelle aux alévis.
60. I. Mélikoff, « Recherche sur une coutume… », art. cit., p. 96.
61. A. Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires*, *op. cit.*, p. 215.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

pas surprenant qu'une enquête sur la promiscuité fantasmée ou avérée vienne achopper sur cette institution des « couples conjoints » : elle est tout à la fois l'expression la plus vive d'une différence, voire d'un différend, et l'une des institutions les plus obscures des alévis. Une étude plus récente et fouillée de l'anthropologue Krisztina Kehl-Bodrogi permet néanmoins de reprendre ce dossier à nouveaux frais, attestant que, loin de verser dans une quelconque licence, le rituel des « couples conjoints » vise au contraire à acter et à manifester la supériorité morale des alévis[62]. La distinction entre la loi et la voie (et donc entre sunnites et alévis) se réalise ainsi partiellement par cette promiscuité ritualisée.

Nous nous aventurons là, de toute évidence, sur un terrain moins assuré, parce que peu documenté, et difficilement observable. Si tout un chacun peut faire l'expérience de la calomnie en parcourant les rues ou les journaux de Turquie, ce rituel ne s'affiche jamais publiquement et semble banni des cérémonies associatives. Tout porte en effet à croire que l'institution des *musahip* fut, en Anatolie, laminée par l'exode rural et l'abrogation du secret. Elle n'en demeure pas moins pratiquée, quoique marginalement, et reste essentielle pour saisir les soubassements de ce différend de la promiscuité à travers lequel la Turquie se déchire[63]. N'est-ce pas d'ailleurs pour être l'une des causes premières de la calomnie qu'elle doit sa proscription dans le mouvement associatif qui prend son essor au début des années 1990 ? C'est en tout cas la corrélation que relève Hande Sözer parmi les congrégations du sud de la Bulgarie[64]. L'analyse en est dès lors ardue et, au vu de la situation actuelle, nécessite de convoquer des ethnographies antérieures aux développements récents de l'alévisme. Outre l'étude de K. Kehl-Bodrogi, nous nous appuierons sur celle d'A. Gokalp, qui enquêta au début des années 1970 dans un village alévi turkmène *çepni* de la vallée du Méandre[65]. Localisées toutes deux dans l'extrême sud-ouest du pays et rendant compte de congrégations singulières, ces ethnographies rurales n'ont certes pas vocation à fournir un modèle général de l'institution des « couples conjoints ». Quant aux descriptions du rituel, elles s'appuient exclusivement sur le témoignage d'officiants ou

62. Krisztina KEHL-BODROGI, « On the Significance of Musahiplik Among the Alevis of Turkey: The Case of the Tahtacı », *in* K. KEHL-BODROGI, B. KELLNER-HEINKELE et A. OTTER-BEAUJEAN (dir.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected papers of the International Symposium "Alevism in Turkey and Comparable Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14-17 April 1995*, Leyde, Brill, 1997, p. 119-137.

63. Cette institution est ainsi scrupuleusement observée, entre autres, parmi les congrégations liées aux saints Seyyid Ali Sultan, en Grèce, et Demir Baba, en Bulgarie du Nord.

64. H. SÖZER, *Managing Invisibility*, *op. cit.*, p. 148.

65. Ce travail, entrepris dans le cadre d'une thèse en ethnologie à l'université Paris-Nanterre (soutenue en 1977, publiée en 1980 : A. GOKALP, *Têtes rouges et bouches noires*, *op. cit.*), fut certainement la première étude d'anthropologie sociale sur les alévis et reste aujourd'hui l'une des monographies les plus détaillées – bien que rendue marginale par l'absence de traductions en turc ou en anglais.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

de participants, non sur l'observation directe[66]. Elles fournissent néanmoins une trame solide à partir de laquelle poursuivre l'analyse, en gardant à l'esprit l'interrogation énoncée en introduction : comment, à travers la gestion de la promiscuité des sexes, la sexualité est investie pour énoncer – et faire éprouver – une hiérarchie des hommes ?

De la promiscuité rituelle

« Couples conjoints » : cerner la logique de cette très pieuse institution nécessite, en amont, de s'attarder sur la structure initiatique de l'alévisme. Intégrer la congrégation et participer au *cem* (tout au moins hors des *cem* associatifs) requièrent, pour toute personne née de parents alévis, de passer par un rituel d'initiation. Or celui-ci a la particularité de n'être pas individuel, mais de consister en l'initiation conjointe de deux couples, liés entre eux par un serment et dès lors nommés *musahip*. Quelques décennies après N. Yalman, l'anthropologue K. Kehl-Bodrogi a livré une étude fouillée de cette institution, telle que pratiquée par les alévis *tahtacı* des montagnes du Taurus. Elle rend compte d'une pratique en fort déclin, qui vise à l'« union de quatre âmes[67] ». L'appareillement des deux couples se fait sur la base d'une longue fréquentation et de critères sociaux (identité de classe et de langue). Ce statut entraîne non pas une quelconque copropriété (et encore moins des femmes), mais une coresponsabilité : la faute de l'un entraîne l'exclusion de l'autre. Surtout, il établit un lien de parenté rituelle entre les quatre initiés, qui sont dès lors considérés comme frères et sœurs et s'adressent comme tel, *kardeş*. De sorte que, si les tabous concernant la cohabitation sont levés (l'un des hommes peut se trouver en présence de sa « sœur » en l'absence de son mari), l'intermariage des enfants est frappé d'interdiction, quelques fois sur deux générations[68]. Ce qui nous intéresse plus particulièrement est le rituel consacrant ce nouveau statut, qui prend place dans le *cem* et pousse loin la promiscuité ritualisée des deux sexes. A. Gokalp en livre une riche description. Il évoque l'assimilation des aspirants à des agneaux sacrificiels, le nouage d'un tissu autour de leur cou, leur prosternation, le rappel par le *dede* (l'officiant) de l'injonction à être « maître de ses mains, de sa langue et de ses reins » et la promesse des initiés[69]. Puis :

> *Ayant prononcé leur promesse, les deux épouses prennent place à côté de leurs maris, pour recevoir le serment d'initiation. Les deux maris se couchent sur le flanc et dos à dos, chacun reçoit la femme de l'autre, qui se couche sur le flanc en position de face-à-face avec son nouveau partenaire et s'étreignent* [sic] *très fortement. Les deux couples enlacés sont alors couverts de manière à ne rien laisser de visible à l'aide d'un tissage* (kilim) *confectionné*

66. Si la participation à la cérémonie du *cem* peut aujourd'hui être autorisée à des non-initiés, le rite des « couples conjoints » reste redevable du secret rituel.
67. K. Kehl-Bodrogi, « On the Significance... », art. cit., p. 125.
68. *Ibid.*, p. 123.
69. A. Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires*, *op. cit.*, p. 208.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

*avec la laine des béliers sacrifiés lors des offices d'*ayîn-i cem. *Ce tissage d'un mètre carré environ, brodé de fil rouge, s'appelle* istar. *Le* dede *prononce la prière réservée à cette étape de la cérémonie. À la fin de cette longue prière, les initiés se lèvent un par un et très lentement, « comme s'ils se réveillaient d'un très long sommeil »*[70].

Une telle évocation d'un rituel musulman est à même de provoquer de sérieuses crispations en Turquie. À l'exception de la position de face-à-face, et de la forte étreinte, elle est pourtant très largement confirmée par d'autres descriptions publiées ces dernières années en langue turque[71]. Concernant ce « long sommeil » partagé à quatre, K. Kehl-Bodrogi ajoute plusieurs éléments. Elle indique tout d'abord qu'il est mentionné dans un texte liturgique[72]. Ensuite, ses informatrices les plus âgées évoquent une ancienne coutume consistant à passer la nuit suivante sur le même matelas, qu'elles considèrent « comme une preuve de maturité morale, un test pour savoir si les quatre étaient dignes de 'marcher sur la voie de Mohammed Ali' ou non[73] ». L'anthropologue souligne surtout l'injonction de l'officiant lors de la séquence rituelle décrite précédemment : « Tuez vos pulsions *[natural urges]* et suivez la voie[74]. » La phrase est éloquente. I. Mélikoff en donne ailleurs l'original en turc[75]. Ce que K. Kehl-Bodrogi traduit par l'anglais *natural urges* est la notion de *nefs*[76], riche concept qui désigne le souffle, l'aspiration, en tant que siège du désir et de la concupiscence, similaire à la notion spinoziste d'*appetitus*. Ce rite s'inscrit en cela dans une propédeutique propre au soufisme : l'« éducation du *nefs* », *terbiye-i nefs*, la discipline de l'homme en tant qu'être de désir. Plusieurs études récentes identifient ce drap dont on recouvre les initiés au linceul mortuaire, le *kefen*[77] – la mort rituelle, « mourir avant la mort », étant un topos de l'initiation de l'islam confrérique. Et certainement le point de butée le plus efficace du désir

70. *Ibid.*, p. 209.

71. Mehmet ERSAL, « Alevi İnanç Sistemindeki Rituelik Özel Terimler: Musahiplik », *Turkish Studies, International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 6-1, 2011, p. 1058-1083, ici p. 1070, DOI : dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.2072 ; Hüseyin DEDEKARGINOĞLU, « Dede Garkın Ocağı'nda Musahiplik Uygulaması Örneği », *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 78, 2016, p. 91-112, ici p. 110. L'étonnant « dépareillage » rituel des couples, évoqué également dans ces articles, nous a été confirmé lors de l'enquête menée auprès des congrégations liées au saint Kızıldeli, qui pratiquent encore activement le rite des « couples conjoints ».

72. K. KEHL-BODROGI, « On the Significance... », art. cit., p. 129.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*

75. I. MÉLIKOFF, « Recherche sur une coutume... », art. cit., p. 101.

76. Sara SVIRI, « The Self and Its Transformation in Sufism », *in* D. SHULMAN et G. G. STROUMSA (dir.), *Self and Self-Transformation in the History of Religions*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 195-215.

77. H. DEDEKARGINOĞLU, « Dede Garkın Ocağı'nda Musahiplik... », art. cit., p. 110 ; M. ERSAL, « Alevi İnanç Sistemindeki Rituelik... », art. cit., p. 1070 ; Halil İbrahim BULUT, « Alevi-Bektaşi Türkmen Geleneğinde Sosyal Dayanışma ve Kardeşlik Kurumu Olarak 'Musahiplik' », *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 656, 2013, p. 101-118, ici p. 110 ; Ahmet TAŞĞIN, « Diyarbakır Türkmen Alevilerinde Musahip Erkânı », *Türk Dünyası Araştırmaları*, 207, 2013, p. 205-226, ici p. 209.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

sexuel. On fera alors une proposition : la promiscuité ritualisée est partie prenante d'un appareil disciplinaire visant à la maîtrise de la libido. Il convient d'ailleurs de garder en mémoire l'extrême rigueur qui règne dans ces *cem* confériques, dont les participants passent une partie non négligeable de leur temps dans l'inconfortable position dite du « gibet », *dar* : les pieds « scellés », *ayak mühürlemek* – soit serrés l'un contre l'autre, le gros orteil du pied droit recouvrant celui du pied gauche –, le buste légèrement penché en avant, les bras repliés sur le ventre ou la poitrine. L'injonction à être « maître de ses mains, de la langue et de ses reins » s'y double d'un système de sanctions par lequel chaque erreur est réprimée par un officiant nommé « vigile », *gözcü*. On notera plus prosaïquement que l'accès à la sexualité est encadré – et présupposé – par la liturgie, qui n'admet que des couples mariés, des individus dont la libido a un exutoire. Le divorce comme l'adultère entraînent quant à eux l'excommunication.

Pour mieux cerner ce dont il est question, mettons en regard ce rite des « couples conjoints » et l'injonction à la maîtrise des pulsions avec un témoignage plus ancien, celui de Yusuf Ziya Yörükan, professeur de théologie qui effectua une conséquente recherche de terrain à la fin des années 1920, à une époque où l'université ne savait pas grand-chose de ces populations et de leurs pratiques rituelles. Se présentant à ses interlocuteurs comme un alévi, il les interpelle plusieurs fois sur le mode de la complicité à propos du *mum söndü*, jusqu'à se convaincre de son inanité, mais il recueille en revanche des témoignages de promiscuité ritualisée – plus particulièrement d'alcool servi par une femme –, similaires à celui évoqué plus haut par I. Mélikoff et accompagnés du commentaire suivant d'un officiant : « Mais tu ne dois pas être troublé. Si tu es troublé, alors ça en est fini de la piété, cela est très mauvais. La voie est étroite, il faut que tu sois maître de ton cœur[78]. »

Est énoncé là, très explicitement, un autre affect lié à la sexualité : l'absence de trouble, qui transparaît dans l'injonction à être « maître de ses reins ». La coprésence ponctuelle des hommes et des femmes vise ainsi à faire éprouver une « promiscuité sans trouble » qui est l'expérience d'un statut d'« accompli ». Les calomnies proférées participent pleinement de l'initiation, puisque celle-ci est preuve de leur inanité. La suite de la description par A. Gokalp montre à quel point la promiscuité est pensée comme une expérience rituelle :

> *Pendant l'office d'initiation, les hommes et les femmes constituent des rangées séparées. Les hommes occupent les premiers rangs et s'ordonnent en fonction de l'aînesse. Le groupe de femmes prend place juste après les hommes et selon le même ordre. Lorsque les nouveaux couples conjoints, initiés, regagnent leur place, le* dede *dit : « Devenons blé mélangé d'orge »* (arpalı buğday olalım). *À ce signal, les fidèles rompent les rangs et en reconstituent de nouveaux de manière à placer toujours un homme et une femme ensemble. Les nouveaux partenaires ne sont ni mari et femme, ni* eş *(conjoints religieux). Le critère*

78. Yusuf Ziya YÖRÜKAN, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Ankara, Kültür Bakanlığı, [1928] 2002, p. 111.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

> *d'âge n'intervient pas non plus. Les rangées sont serrées « genou contre genou »* (diz dize). *Lors de cette prière commune, les partenaires se prennent par les mains et s'enlacent par le cou et se prosternent devant Dieu* (cenabi-allaha secde edilir). *[…] Après cette prière en commun, chacun regagne sa place initiale* (herkes yurduna döner)[79].

La promiscuité des sexes ne relève nullement ici d'une indifférenciation des genres. Ce n'est que lors d'une « prière commune » qui clôt l'initiation des novices que l'assemblée se mêle, un temps, comme le « blé mélangé d'orge ». Cette description est l'occasion d'une nécessaire mise au point. Entre alévis et sunnites, les principes culturels sont identiques, pour la simple raison qu'ils constituent une seule et unique société, où le problème de la promiscuité se pose avec une acuité particulière. Ainsi, le rituel est à saisir dans l'écart qu'il ouvre vis-à-vis des normes sociales et religieuses promues par les instances étatiques. Pour appréhender celles-ci, un exemple parmi tant d'autres : un vice-*müftü* (un fonctionnaire, donc) déclare en 2014, lors d'un grand rassemblement festif, qu'il est « interdit *[haram]* par l'islam » qu'hommes et femmes dansent ensemble[80]. Dès lors, la promiscuité rituelle vise, pour les alévis, à manifester une vertu différentielle – celle-là même qui permet d'accéder, ou plus exactement de prétendre, par distinction, au statut d'« accompli » ou d'« âme », c'est-à-dire à une plus grande perfection. Le nœud du problème s'exprime très clairement dans ces deux vers du poète derviche Kalecikli Mirati (XIX^e^ siècle), que cite A. Gokalp : « Nous sommes sans mains, sans reins, sans langue / Mais c'est en hommes que nous passons parmi les gens[81]. » L'on retrouve ici un autre topos du soufisme, l'un de ses soubassements idéologiques : l'intrication entre maîtrise du *nefs* et degrés de perfection, soit la hiérarchie des hommes par leur maîtrise de leurs pulsions.

Quittons l'ethnographie et versons une pièce d'un autre genre au dossier de la promiscuité ritualisée : le récit de l'infatigable voyageur ottoman Evliya Çelebi (XVII^e^ siècle), qui rend compte de l'origine du *mum söndü*. Document doublement incongru à première vue, puisqu'il nous ramène à une époque antérieure à la constitution des communautés étudiées et que son auteur ne rechigne pas à l'affabulation. Pourtant, cet excursus éclaire d'un jour particulièrement cru la manière dont la promiscuité rituelle façonne le fantasme de l'« extinction des bougies », dont Evliya Çelebi attribue l'origine à Cheik Safi (XIII^e^-XIV^e^ siècle), lointain ancêtre de Chah Ismaïl (XV^e^-XVI^e^ siècle), qui fut le leader des Têtes-Rouges :

> *Notice concernant l'extinction des bougies* [mum söndürme]. *Cheik Safi atteignit le rang de pôle des pôles cette année en la cité d'Ardabil. Un jour, sous le coup de l'inspiration divine, il tomba en extase et convoqua les milliers de personnes de sa congrégation au* Tevhid *de Muhammed*

79. A. Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires*, *op. cit.*, p. 212.
80. Ömür Avci, « Samsun müftüsü: kadınlı-erkekli horon haramdır », *Hürriyet*, 10 août 2014, http://www.hurriyet.com.tr/samsun-muftusu-kadinli-erkekli-horon-haramdir-26976572.
81. A. Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires*, *op. cit.*, p. 215 : « Elsiziz, belsiziz, dilsiziz ama / Erkekçe gezeriz âlemin ortasında. » Ces poètes des siècles précédents restent abondamment chantés tant dans les cérémonies religieuses qu'en dehors.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

(déclarer l'unicité de Dieu). Il convoqua également les femmes à assister. Vinrent alors toutes les femmes avec leur voile, leur couvre-chef et leurs gants. Des centaines d'entre elles se placèrent dans un coin, occupées par le Tevhid. *À la nuit tombée, Cheik Safi alluma une bougie et dit : « Venez mes filles, vous aussi entrez dans le* Tevhid *avec mes fils ».*

Alors hommes et femmes se mélangèrent pour le Tevhid *et le* Tezkir *(c'est-à-dire réciter des prières et des litanies attestant de l'unicité de Dieu), puis le saint Cheik Safi éteignit la bougie, et hommes et femmes mélangés pratiquèrent le parfait* Tevhid *sept heures durant. Enfin, Cheik Safi prononça ces mots : « la bénédiction soit sur le prophète et ses compagnons », passa les mains sur son visage et ordonna : « Que, dans cette obscurité, chacun étreigne les personnes à ses côtés et rentre chez lui. » Il arriva alors que, par la grâce de Cheik Safi, et malgré la confusion qui régnait, tous les hommes étreignissent leur femme et leur fille et rentrassent chez eux. Que, dans l'obscurité de la nuit, et dans cette foule en mouvement, chacun ait trouvé sa femme est un étonnant miracle.*

Du vivant de Cheil Safi, on éteignit les bougies plusieurs fois, et chacun retrouva les siens. Mais, après sa mort, quand certains de ses vicaires éteignirent les bougies, il arriva que quelques-uns échouassent à retrouver leurs conjoints, et les Persans les vilipendèrent comme « ceux qui éteignent les bougies ». Alors Sa Sainteté Cheik Salih, enterré à Umriya, prohiba l'assemblée commune des hommes et des femmes pour le Tevhid, *de même que l'extinction des bougies.*

Les gens disent qu'en Perse certains continuent de le faire. Mais, Dieu m'en est témoin, j'ai voyagé […] ; et je n'ai jamais vu quoi que ce soit de la sorte[82].

L'édifiante fable d'Evliya Çelebi pose la conjonction – ponctuelle et hautement ritualisée – des sexes comme subordonnée au pouvoir thaumaturgique, à la grâce du saint. Ce que Cheik Safi rend possible, c'est une promiscuité nocturne sans risque d'attentat à la pudeur. L'auteur insiste sur la préalable ségrégation des femmes, « avec leur voile, leur couvre-chef et leurs gants ». Nous sommes, là encore, à mille lieues d'une conception libérale de la mixité. L'œuvre du saint, sa puissance, réside précisément dans un rapprochement qui est, *a priori*, sujet à caution. S'il ne faut évidemment pas prendre Evliya Çelebi au mot, son histoire souligne un motif symbolique – la conciliation des contraires – qui tient une place essentielle dans l'alévisme contemporain. Ainsi, l'icône principale du culte, celle affichée aujourd'hui dans toutes les « maisons du *cem* », et qui incarne à elle seule l'identité alévie en construction représente le saint Hacı Bektaş Veli tenant dans ses bras, côte à côte, un lion et une gazelle aux mines réjouies. La cohabitation paisible des deux animaux est attribuée au charisme du saint, auquel on prête la sentence suivante : « En notre giron, les lions et les gazelles sont amis », *Aslanlarla ceylanlar dosttur kucağımızda*. On lui attribue également cette autre phrase : « À nos yeux, il n'y a pas de différence entre homme et femme », *Bizim nazarımızda kadın erkek farkı yok*, « à nos yeux » devant se comprendre de la même manière que « en mon giron »,

82. Robert DANKOFF, « An unpublished Account of *Mum Söndürmek* in the Seyahatname of Evliya Chelebi », *in* A. POPOVIC et G. VEINSTEIN (dir.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995, p. 69-73, ici p. 70-71. La traduction française a été établie à partir de la translitération latine de l'ottoman, de sa traduction en anglais et des notes de R. Dankoff.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

c'est-à-dire non point autrement. L'on pourrait tout aussi bien évoquer son principal disciple, Abdal Musa, qui, pour démontrer l'ampleur de ses pouvoirs à un saint concurrent, lui aurait envoyé une braise enveloppée dans du coton – ce dernier, le Père aux cerfs (Geyikli Baba), lui aurait en retour fait parvenir du lait de biche, soit le produit de la traite d'un animal sauvage, et aurait emporté l'affaire[83]. Si le récit d'Evliya Çelebi reste méconnu, les miracles et les sentences de Hacı Bektaş Veli et d'Abdal Musa sont eux célèbres et abondamment évoqués. Le lion et la gazelle, le coton et la braise : nul besoin de forcer le trait pour percevoir la teneur sexuelle de ces deux couples d'opposés. Par la grâce du saint, les opposés peuvent cohabiter sans danger, sans risque de consumation ou de consommation.

Sans tirer de conclusions trop hâtives à partir d'éléments épars, l'on peut dégager un soubassement symbolique aux rituels évoqués précédemment. Car, ce qui est donné aux nouveaux initiés lors de la cérémonie des « couples conjoints », n'est-ce pas l'expérience physique du miracle qu'ils aperçoivent régulièrement sur les murs des « maisons du *cem* », lors de cérémonies qui se déroulent, encore aujourd'hui, sous la gouverne du descendant proclamé de l'un de ces saints thaumaturges ? Un épisode de la *vita* de Hacı Bektaş Veli illustre d'ailleurs plus largement le rôle pivot de la sexualité dans le fonds narratif qui organise la vie religieuse. À la suite d'un miracle, le saint est invité à partager le toit d'un couple de villageois. Cette cohabitation, contraire aux bonnes mœurs, irrite le frère du mari, qui y soupçonne quelque dévergondage. Jusqu'à ce que, accompagnant un jour le saint homme dans un verger, il aperçoive sous son froc, en lieu et place des testicules, deux roses, l'une blanche, l'autre rouge. Frappé par ce miracle, il se jette alors aux pieds du saint et en devient le fervent disciple. Ici, l'initiation, la conversion, s'opère par le dévoilement – peut-on être plus littéral ? – d'une promiscuité sans trouble, par l'expérience physique de l'inanité des calomnies[84].

Les hommes, au crible de leur libido

Il n'est pas nécessaire, à ce stade, de s'attarder davantage sur ces expériences de promiscuité rituelle : en raison du secret qui les entoure et de l'effondrement du système initiatique, il est relativement ardu de dire avec exactitude la place qu'elles occupent actuellement et de leur faire pleinement justice. Une fois encore, ces pratiques sont absentes des divers *cem* associatifs qui ont pignon sur rue à Istanbul. Admettons toutefois qu'une enquête minutieuse sur les pratiques rituelles du *cem*, telles que les attestent les sources disponibles, n'infirme pas seulement les calomnies, mais révèle en réalité l'exact opposé de l'inceste, son strict inverse. Là où la diffamation pointait une parenté prise en défaut, le rituel d'initiation réalise une extension du nombre des parents, de ceux entre lesquels le trouble de

83. Abdurrahman GÜZEL (éd.), *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1999, p. 16.
84. Firdevsî-i Rumî, *Manzûm Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi*, éd. par B. Noyan, Aydın, Doğus Matbaacılık, 1986, p. 205-206.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

la promiscuité n'opère pas. On perçoit là un second affect lié à la sexualité : la promiscuité sans trouble (ce « sans reins » du poème), qui doit être comprise comme l'expérience d'une plus grande perfection – supériorité de la voie sur la loi, et donc de l'alévisme sur le sunnisme, des initiés sur les non-initiés (renvoyés, eux, à leurs pensées libidineuses). Ce second affect opère selon la même logique que le premier : une différenciation sociale par une conjonction des sexes opposés, qu'elle soit réelle ou imaginaire. Le premier – le dégoût de l'inceste – produit une virulente dissociation entre deux groupes en fantasmant des rapprochements sexuels au sein de la même famille. Le second, en écho, induit une hiérarchisation entre ces deux groupes en établissant rituellement une promiscuité sans trouble des deux sexes, et ce par un élargissement symbolique des relations de parenté. Tous deux visent à la différenciation de la société turque, à l'aliénation des affects au service d'une structuration fondamentalement hiérarchique de ceux que l'État classe sous la rubrique unique de musulmans. La hiérarchie ici est fondée par la maîtrise de la libido. L'autre, l'inférieur, est celui qui ne sait pas poser de limites à ses pulsions, qui ne sait pas gérer la promiscuité, s'excluant dès lors de la communauté, religieusement définie, des « hommes ». Dans le cas de l'inceste, l'exclusion est flagrante. Mais K. Kehl-Bodrogi relève le fait suivant parmi les communautés alévies où elle mène l'enquête : l'homme qui n'a pas de *musahip* (qui n'est donc pas pleinement initié) est « comme un animal », « ses jambes sont nues »[85]. La dissociation alévis/sunnites au sein de l'islam s'opère au crible de la sexualité, ou s'autorise de celle-ci en ce qu'elle sanctionne une définition de l'homme.

Insister sur ces pratiques aujourd'hui marginales permet surtout de reprendre à nouveaux frais l'actuel discours d'égalité des sexes tenu publiquement par les alévis. Il s'enracine dans le problème de la promiscuité et participe pleinement, quoique tacitement, du différend sexuel. « Dans l'alévisme, hommes et femmes sont égaux », *Alevilikte kadın erkek eşittir*, est-il répété à l'envi. L'affirmation est en parfaite concordance tant avec le « À nos yeux, il n'y a pas de différence entre homme et femme » du saint Hacı Bektaş Veli, qu'avec les valeurs affichées de la République kémaliste. Plusieurs auteurs ont battu en brèche ce discours, déconnecté de la place réelle des femmes dans la vie quotidienne. Les alévis sont loin d'être exempts de la domination masculine qui régit la société turque. Le beau titre du récent livre de N. Okan, *Le sexe des âmes*[86], rappelle que, sous l'idéologie religieuse, percent les mêmes rapports de domination que dans une large part de l'Anatolie. Les ethnographies rurales de N. Yalman dans les années 1960 et de David Shankland dans les années 1980 pointent par exemple l'exclusion des femmes de l'héritage familial[87]. On soulignera enfin, si besoin est, l'hétérogénéité sociale de la catégorie « sunnite », dont les différences internes sont, quant à la place des femmes, certainement plus béantes que celles qui les sépareraient des alévis. Il ne suffit cependant pas de souligner l'inadéquation de ce discours à la réalité ; encore faut-il en saisir les ressorts, y discerner les sous-entendus

85. K. Kehl-Bodrogi, « On the Significance… », art. cit., p. 125.
86. N. Okan, *Canların Cinsiyeti*, *op. cit.*
87. N. Yalman, « Islamic Reform… », art. cit., p. 50 ; D. Shankland, *The Alevis in Turkey*, *op. cit.*, p. 98.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

(gageons-le, parfaitement compris par l'ensemble des intéressés). Pourquoi insister ainsi sur la mixité, si ce n'est pour creuser, par le discours, l'écart avec les sunnites, en renvoyant ces derniers à ce qui leur est imputé – la claustration des femmes, la polygamie et un patriarcat anxieux ? À ce sujet, les propos autour de l'éducation des filles rapportés par B. Fliche dans les années 2000 font figure de cas d'école : « Les sunnites, les filles, ils ne veulent pas qu'elles continuent à l'école. Au niveau de l'université, ils les arrêtent. Ils les enferment à la maison, même si elles marchent bien. Nous, notre culture, c'est pas comme ça : les filles, elles font des études[88]. »

Inutile de préciser que les jeunes filles sunnites, elles aussi, font des études. Relevons plutôt que ce discours s'inscrit dans la même logique de distinction, par la maîtrise de la sexualité, que celle décrite précédemment. Insister sur l'émancipation des femmes alévies revient à dire : « Nos femmes ne sont pas de simples objets sexuels, elles sont émancipées des pulsions des hommes. » « Nos femmes », puisque, sans surprise, il s'agit là d'un discours tenu principalement par les hommes. Ce sont les hommes qui dirigent les associations, eux qui accaparent la parole publique et qui, en insistant sur l'éducation de leurs filles, affirment ne pas voir les femmes exclusivement comme des objets du désir masculin. S'ils n'aliènent pas leurs femmes, c'est qu'eux-mêmes ne sont pas aliénés par leurs pulsions, sont maîtres de leurs reins et ne sont pas troublés par la promiscuité, à la différence des sunnites *yobaz* (bigots) qui ne sauraient admettre qu'une assemblée avec des femmes et de l'alcool ne finisse en orgie, qui n'accepteraient pas qu'une fille puisse faire des études, ces hommes polygames qui propagent des calomnies à l'obscénité infamante, incapables de gérer la promiscuité et, donc, de se maîtriser. Le motto des alévis – « sois maître de ta main, de ta langue et de tes reins » – doit se comprendre dans son unique sens possible : différentiel. En clamant publiquement l'égalité de leurs femmes et de leurs filles, les hommes alévis revendiquent d'être plus maîtres « de leurs reins » que leurs homologues sunnites. De ce discours d'égalité des sexes, les hommes alévis attendent une plus-value symbolique, celle de se dire, par la gestion de leur libido, supérieurs à leurs voisins sunnites qui se répandent en obscénités sur leur compte : retour de bâton des « Têtes-Rouges » à leurs contempteurs.

Une ligne de fracture d'ordre religieux traverse la société turque. Indifférenciés par le droit au profit exclusif de la majorité sunnite, les hommes y reproduisent leur différence par le biais de la sexualité. Le tabou qui entoure l'expression *mum söndü* révèle ainsi un différend de la sexualité, au travers duquel sunnites et alévis font valoir leur supériorité morale par leur gestion différenciée de la promiscuité entre hommes et femmes. La sexualité n'est pas la cause première de la différence, et ce quelle que soit la violence latente de l'accusation d'inceste. Elle en assure plutôt la reproduction : son fantasme structure puissamment l'antagonisme, le cheville aux corps par un ensemble d'affects, de dégoûts ou d'expériences physiques, et transforme du même coup une opposition symbolique en réactions épidermiques. Par le jeu des

88. B. FLICHE, *Odyssées turques*, *op. cit.*, p. 125.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press

affects, elle organise la différence dogmatique en différend social. Surtout, elle constitue le nœud de la distinction : l'abstention de rapports sexuels est la condition *sine qua non* de la reproduction à l'identique des groupes en présence.

Les deux affects identifiés, le dégoût de l'inceste et la promiscuité sans trouble, opèrent selon un mode identique : une valorisation de la maîtrise de la libido et une répudiation de son excès qui serait le fait de l'autre, entendu comme celui qui ne sait pas gérer la promiscuité, qu'il ne puisse s'empêcher de coucher avec les femmes de sa famille ou qu'il doive les enfermer à double tour à la maison. Derrière le problème de la promiscuité transparaît alors la question, autrement plus épineuse, du désir sexuel. Celui-ci, saisi et fantasmé par un discours religieux, est ainsi chargé d'énoncer une hiérarchie des hommes, de le donner à éprouver. On notera la propension de la religion à discourir sur le désir, à le réifier et à établir ainsi les échafaudages sur lesquels se fonde le différend. En cela, la tension entre alévis et sunnites est un cas particulièrement heuristique de ce que nous avons dénommé différend de la sexualité : un surinvestissement idéologique des différences de gestion sociale du désir sexuel pour asseoir et reproduire des hiérarchies entre communautés. Ces hiérarchies sont plurielles et antagoniques, et ce n'est qu'à ce titre qu'il convient de parler de différend. De l'usage « contentieux » de la sexualité, Jocelyne Dakhlia offre une autre modalité dans un riche article sur l'historiographie de l'homoérotisme dans le monde islamique : celle du désir homoérotique masculin, la promiscuité entre les hommes. S'y lit comment celle-ci fut historiquement construite comme un problème et la manière dont cette question structura les relations avec l'Occident chrétien. S'y perçoit surtout, en filigrane, comment la gestion différenciée d'un désir fantasmé organise les discours (historiquement fluctuants) sur les sociétés musulmanes et comment, là encore, la sexualité se trouve subordonnée à un discours social, mise en demeure d'énoncer des hiérarchies[89]. À ce compte-là, les journaux français ne se révèlent d'ailleurs pas moins loquaces que les journaux turcs. Et, si un différend de la sexualité structure puissamment la société musulmane de Turquie, nul doute qu'il structure non moins intensément les relations passées et présentes entre les rives et les religions de la Méditerranée.

Nicolas Élias
Institut national des langues et civilisations orientales
nicolas.elias@inalco.fr

89. Jocelyne DAKHLIA, « Homoérotisme et trames historiographiques du monde islamique », *Annales HSS*, 62-5, 2007, p. 1097-1120.

https://doi.org/10.1017/ahss.2021.47 Published online by Cambridge University Press