

MANZARA. ANTHROPOLOGIES DE LA TURQUIE

Hélène Bayard-Çan et Benoît Fliche

Presses Universitaires de France | *Ethnologie française*

2014/2 - Vol. 44
pages 197 à 206

ISSN 0046-2616
ISBN 9782130628927

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2014-2-page-197.htm>

Pour citer cet article :

Bayard-Çan Hélène et Fliche Benoît, « Manzara. Anthropologies de la Turquie », *Ethnologie française*, 2014/2 Vol. 44, p. 197-206. DOI : 10.3917/ethn.142.0197

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.



Anthropologies de la Turquie

Hélène Bayard-Çan
Université de Çukurova
Benoît Fliche
Institut Français d'Études Anatoliennes

Hélène Bayard-Çan
Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi
Fransız Dili Eğitimi ABD
01330 Balcalı Sarıçam / Adana
Turquie
hbayardcan@cu.edu.tr

Benoît Fliche
Institut Français d'Études Anatoliennes – CNRS
Fransız Sarayı
Nur-i Ziya Sokak, 10 P.K. 54
34433 Beyoğlu–Istanbul
Turquie
benoit.fliche@ifea-istanbul.net

Dans son tour d'horizon de l'ethnologie faite en Europe, *Ethnologie française* s'arrête le temps d'un numéro en Turquie. Est-ce à dire que la Turquie fait partie de l'Europe ? Il n'est pas lieu ici de rentrer dans le débat. D'autres disciplines, plus expertes, sont mieux placées pour répondre. Il ne s'agit donc d'aucune façon de l'inscrire dans un ordre politique de comparaison, mais de parler de la Turquie, anthropologiquement : une tentative de transfert de travaux d'anthropologues « de Turquie », c'est-à-dire, des chercheurs vivant, travaillant ou ayant été formés en Turquie, dans un champ disciplinaire, l'anthropologie française, où il n'est pas toujours coutumier de les croiser. Ce transfert n'est en rien évident, notamment en raison de l'absence de structuration forte de la discipline anthropologique en Turquie. Nous ne prétendons pas présenter ici un panorama représentatif de l'anthropologie faite dans ce pays, la tâche étant bien difficile à mener, tant les travaux et le paysage sont fragmentés.

L'anthropologie n'occupe pas une place centrale dans le champ académique turc même si sa présence y est attestée. Les départements d'anthropologie sont peu nombreux et regroupent autant l'anthropologie sociale que l'anthropologie physique et la préhistoire. Citons l'université d'Hacettepe (Ankara) dont le département d'anthropologie a été fondé par Bozkurt Güvenç, l'université technique du Moyen-Orient (Ankara) où un couple de grands sociologues (Ayşe Guneş-Ayata et Sencer Ayata) a joué un rôle central, l'université du Bosphore (Istanbul) – qui connaît l'extraordinaire influence d'une grande dame de l'anthropologie turque : Nükhet Sirman –, l'université de Yeditepe (Istanbul) dont le département d'anthropologie est dirigé par Akile Gürsoy, une élève de Bozkurt Güvenç, l'université de Sabancı (Istanbul) où exerce une autre grande figure en la personne de Leyla Neyzi, et nouvellement l'université de Mardin où une équipe dynamique de jeunes anthropologues s'est mise en place. D'autres anthropologues travaillent dans des départements de sociologie, de pédagogie des sciences sociales, sans compter les chercheurs s'intéressant plus spécifiquement au folklore qui se trouvent dans des départements de turcologie, aux côtés de linguistes et de chercheurs en littérature, comme par exemple Erman Artun de l'université de Çukurova (Adana).

La Turquie ne manque donc pas d'anthropologues, mais on y repère deux profils qui semblent se côtoyer sans toujours se voir : des anthropologues souvent formés à l'étranger ou dans des grandes universités des métropoles que sont Istanbul et Ankara et qui sont résolument tournés vers l'étranger et publient dans des revues internationales, et des anthropologues en poste dans des universités d'autres villes, publiant essentiellement en turc.

■ Un champ académique peu structuré

En Turquie, le champ académique de l'anthropologie n'est guère structuré. Si des anthropologues de renom comme Nükhet Sirman à l'université du Bosphore, Yael Navaro-Yashin à Cambridge (UK) ou Leyla Neyzi à l'université Sabancı à Istanbul forment de jeunes anthropologues turcs, dans le pays ou à l'étranger, la faiblesse des relais institutionnels que reflète la quasi-absence de revues, de colloques et d'associations ne favorise pas l'émergence d'un champ de l'anthropologie « turque ». Nous ne pouvons que partager ici le point de vue de Jenny White lorsqu'elle écrit en 2006 : “A lamentable and puzzling aspect of the anthropology of Turkey is that, while current theories are applied and cutting-edge topics explored, Turkish data is rarely used to develop new theoretical approaches that have an impact on the field as a whole. Ever-smaller fragments of society are studied and then only in Turkey, leading to a kind of intellectual provincialism. [...] The anthropology of Turkey is growing in visibility, but without the theoretical innovation that indicates a mature field” [White, 2006 : 88].

La critique peut sembler sévère. Elle n'est pas seulement le fait de l'anthropologue et romancière américaine. Zerrin Tandoğan fait le même constat [2008]. L'anthropologie en Turquie est surtout caractérisée par son éclectisme et son absence de questions communes. Jenny White pose donc une question centrale : les transferts s'effectuent en sens unique. Les anthropologues travaillent en Turquie avec des outils hérités d'une histoire théorique qui n'est pas toujours en relation avec celle du pays. Ce trait a été bien saisi par Alan Duben dans une conférence sur les “Turkish studies”, organisée en 2012 à l'université de Bilgi¹ : les anthropologues sont des “électrons libres” qui œuvrent souvent chacun de leur côté, sans volonté de former un champ pour une anthropologie de Turquie, ce qui est particulièrement visible dans le jeu de références : il est assez curieux de voir combien les anthropologues travaillant sur la Turquie se citent peu mutuellement². Ce numéro n'échappe d'ailleurs pas à ce constat : nos bibliographies sont hétérogènes. Quelques grands noms se retrouvent d'un article à l'autre – Bourdieu, Giddens, de Certeau. Mais là encore, nous ne faisons pas référence à la même partie des travaux de ces auteurs. La situation n'est donc absolument pas comparable à celle du champ des études ottomanes, par exemple, beaucoup plus structuré et articulé autour de références, de revues, d'interrogations communes. Autrement dit, si nous pouvons compter des anthropologues en Turquie, il est difficile d'y voir un champ. Nous rejoignons ici le constat fait par White [2006], Tandoğan [2008] ou encore Özgen [2007]. L'anthropologie semble s'y développer sans généalogie. Pourtant, elle en a une.

■ Fabriquer le corps de la nation

L'explication tient sans doute en partie à l'histoire particulière qu'a connue la discipline dans ce pays. Depuis plus d'un siècle et demi, voire bien avant [Okay, 2012] la « Turquie » fut effectivement un espace de recherche de l'anthropologie, avec ceci de particulier que,

1. Université de Bilgi, IFEA, Mercator, *Contemporary Turkish Studies at a glance* ; 13-14 octobre 2012.

2. Nous devons toutefois rappeler l'existence d'un bon dictionnaire de l'anthropologie en turc qui pourrait faire socle commun. Malheureusement, édité en 2003, il est dorénavant difficilement trouvable [Emiroğlu et Aydın, 2003].

moins que la recherche de l'écriture d'une différence, il s'agissait avant tout d'ethnographier le « propre », le semblable, le même, l'identique. La plus grande méfiance à l'égard de toute altérité, de toutes « coupures culturelles » pour reprendre l'expression de Michel de Certeau [1975: 245], est perceptible dès les premières enquêtes. La première raison tient sans doute à cette emprise du discours nationalitaire sur l'anthropologie dès son introduction à la fin de l'Empire ottoman [Özbudun Demirer, 2011].

Le long XIX^e siècle ottoman – il s'arrête avec la naissance de la République en 1923 – voit le basculement d'une logique d'empire qui ne se souciait que fort peu de l'hétérogénéité des populations de son territoire, à une logique nationale. Depuis la fin du XVIII^e siècle, l'espace ottoman n'est plus en « expansion » ; il se replie derrière une frontière, fixant ainsi une identité pour les éléments contenus à l'intérieur de l'ensemble qu'elle entend clore [Sigalas, 2007]. Émerge un signifiant qui désignait alors les paysans, *türk*, largement introduit par le monde savant de la « turcologie » européenne auprès duquel se forme une certaine élite ottomane [Szurek, 2013]. L'hétérogénéité culturelle – n'est-il pas « l'Empire de la différence » pour reprendre le titre de l'historienne Karen Barkey [2008] ? – fait place à l'obsession de l'homogénéité territoriale. Nous savons à quoi conduisit l'ingénierie « démographique » mise en place notamment par le parti des Jeunes Turcs [Dundar, 2006 ; Sigalas et Toumarkine, 2008 ; Sigalas, 2011] : des bouleversements ethniques et démographiques sans précédent dans cette région du monde et, notamment, à la tragédie arménienne. Celle-ci ne date pas de la fin de l'Empire ottoman. Comme nous le rappellent Sigalas et Toumarkine [2008], la Sublime Porte a utilisé à de nombreuses reprises la déportation et les implantations forcées comme instruments de sa politique de peuplement. Toutefois, la fin du XIX^e siècle voit s'intensifier ces mesures qui n'avaient d'autre objectif que de « compter » les populations « différentes » qui n'étaient pas « turques » et « musulmanes », rendre homogène cet espace dorénavant clos, notamment par le biais de l'établissement de recensements et une ethnocartographie précise [Dundar, 2006]. Jusqu'alors, ce n'était pas là une véritable préoccupation de l'État. À la fin du XIX^e, l'État ottoman veut savoir qui et où sont ses sujets pour mieux les contrôler. Ainsi les actes de « déportation » n'ont-ils pas concerné les seuls Arméniens – dans ce cas d'ailleurs, il ne s'agissait évidemment pas d'une « seule » déportation. Les Juifs, les Bulgares, les Rums, les Albanais, les Arabes, les Géorgiens, les Lazes, les Tcherkesses, les Tziganes, les Kurdes, les Nestoriens, les Syriques, tous furent touchés [Dundar, 2006]. À la fin de l'Empire ottoman, « l'écriture de la différence » n'était donc en rien un hommage à cette dernière. Elle fut portée par une volonté politique de la réduire, voire de l'exterminer.

Le passage de l'Empire ottoman à la République de Turquie a longtemps été vu comme une rupture de régime. Il en va autrement aujourd'hui où de nombreux travaux tant d'historiens [Bouquet, 2008 et 2011], de politologues [Aymes, Gourisse et Massicard, à paraître], que d'anthropologues [Meeker, 2002 ; Zürcher, 1984] ont montré la continuité tant au niveau du personnel, des idéologies que des pratiques politiques. Bien sûr Mustafa Kemal Atatürk procéda à un changement d'alphabet, de système de poids et mesures, à une invention de la langue turque, et à une réforme des patronymes [Bouquet et Fliche, 2013]. À cette révolution des signifiants, il faut aussi ajouter cette fameuse « laïcité » qui fait tant couler d'encre depuis³.

Dans ce grand mouvement républicain, l'anthropologie a joué un rôle qui n'est pas des plus honorables. Son développement est soumis à cette logique « du même » dans la continuité de l'Empire. Elle se dit alors « biologique ». « Anthropologie de la Turquie » serait alors presque à entendre comme un renversement entre objet et discipline. Dans les années 1930, l'anthropologie n'étudie pas la Turquie : elle la construit [Özbudun Demirer, 2011] et, dans la continuité du discours nationaliste des Jeunes Turcs, Mustafa Kemal

3. Rappelons ici que jamais la religion n'a été alors autant affaire d'État et que la direction des Affaires religieuses (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) avait pour mission, dès sa fondation en 1924, d'encadrer la religiosité des citoyens turcs. La Turquie est un pays qui est loin de connaître une séparation stricte entre religion et État : les imams y sont fonctionnaires ; le budget du *Diyanet* reste l'un des plus importants de la république.

Atatürk veut donner un corps, littéralement, à la nation. Il va donc impulser l'anthropologie raciale par le biais notamment de sa fille adoptive, Afet Inan. Les Anatoliens seraient brachycéphales, à en croire l'enquête anthropométrique réalisée à la fin des années 1930 par cette dernière. Voici un caractère phénotypique, partagé par une population et saisi dans le discours nationaliste. C'est dans ce contexte de raciologie scientifique et de racisme politique que s'élabore la mesure de la « nation turque » [Toprak, 2012].

La raciologie scientifique du XIX^e siècle a pris pied en Turquie par l'intermédiaire d'Eugène Pittard qui dirigea le doctorat d'Afet Inan et fut l'ami d'Atatürk. La jeune république passe alors, comme discours scientifique légitimateur, d'une sociologie durkheimienne à une anthropologie racialisante. Cette racialisation s'explique par le contexte international marqué par la montée du nazisme et du fascisme, qui prennent appui sur l'imaginaire de la race et construit par l'anthropologie physique. Pour Atatürk, l'enjeu est de donner un corps à la nation et d'en projeter l'image aux autres nations, fut-elle celle de la brachycéphalie.

Depuis plusieurs décennies, la brachycéphalie faisait, en effet, l'objet d'un débat entre anthropologues physiques. Pour un Vacher de la Pouche, le brachycéphale *Homo Alpinus* était, par exemple, un « parfait esclave », à la différence du dolichocéphale. Or, l'Anatolie, dans ce contexte de racisme international, a ce net désavantage que ses populations sont, de toute évidence, brachycéphales, donc jugées inférieures. Comment dès lors renverser le stigmate ? Mustafa Kemal Atatürk s'y emploie avec ce dont il dispose, à savoir deux théories scientifiques, plus ou moins admises à l'époque : celle d'une migration préhistorique de brachycéphales de l'Asie vers l'Europe, et celle voulant que la révolution néolithique ait vu le jour dans le Croissant fertile. Dès lors, un discours alternatif scientifique s'élabore contre celui du nazisme : ces brachycéphales migrants sont les créateurs et porteurs de la civilisation. La suite commence à être délirante. Elle s'appuie sur la « théorie de l'histoire turque » qui apparaît dès 1928 et selon laquelle les Turcs seraient les ancêtres de la civilisation. L'Europe ne fut que le récipiendaire d'une haute culture répandue partout sur la surface de la Terre plusieurs millénaires avant notre ère par la race alpine des proto-turcs brachycéphales d'Asie centrale. Les Turcs sont donc la source de toutes les grandes civilisations, de la Chine à l'Amérique centrale en passant évidemment par l'Europe [Toprak, 2012]. Autrement dit, plus rien de ce qui lui est extérieur ne lui est étranger. La différence est définitivement niée. Dans ce contexte, comment une science anthropologique pouvait-elle voir le jour ?⁴

4. Il serait intéressant dans cette perspective d'analyser, à la suite d'Özbudun Demirel [2011], *Türk Antropoloji Mecmuası (Revue d'Anthropologie Turque)*, publiée de 1925 à 1939) organe de presse de *Türkiye Antropoloji Tetkikat Merkezi* (Centre de recherches anthropologiques turc). Fondé en 1925 par Atatürk, ce centre était rattaché à l'université d'Istanbul. Les premières années de *Belleten* mériteraient aussi une étude, notamment en raison du rôle qu'y jouèrent Afet Inan et Şevket Aziz Kansu, l'un des principaux fondateurs de l'anthropologie, principalement physique, en Turquie. Ce dernier occupa la chaire d'Anthropologie de l'université d'Ankara, à la demande d'Atatürk. Voir aussi sur ces questions l'ouvrage de Nazan Maksudyan [2005].

■ La rupture généalogique

Après la Seconde Guerre mondiale, en suivant la tendance mondiale, l'anthropologie biologique cède lentement le pas à des études plus « sociales ». La discipline a cependant du mal à être autonome. Prise en étau entre le folklore [Öztürkmen, 1998] et la sociologie « rurale », elle ne trouve qu'une place marginale dans le paysage universitaire, alors même qu'elle avait reçu le soutien du premier président de la République [Magnarella et Turkdoğan, 1976 ; Özbek, 1998]. Bien sûr de grands noms comme Nermin Erdentuğ, Bozkurt Güvenç, Mübeccel Kıray, ont donné une impulsion décisive à ce champ disciplinaire mais, à la suite de Tandoğan, qui souligne la méfiance de l'État vis-à-vis des anthropologues, nous devons constater que les deux coups d'État de 1960 et 1970 ont considérablement entravé le développement de la discipline.

L'anthropologie est surtout le fait de chercheurs étrangers, ou formés hors de Turquie, notamment aux États-Unis, en Angleterre ou en France comme Paul Stirling [1965],

Fatma Mansur [1972], Daniel G. Bates [1973], Peter Benedict [1974], Paul J. Magnarella [1974], Michaël Meeker [1971], Altan Gokalp [(1980) réédition 2011]. La différence – la « coupure » – cherchée est d'abord dans les villages, mais ces derniers connaissent un exode rural à partir des années 1970. Deux phénomènes commencent alors à intéresser les chercheurs : les migrations et l'urbanisation avec pour symbole le fameux *gecekondu* (littéralement « posé la nuit » et qui désigne un habitat auto-construit) [Karpat, 1976].

À la suite de Jenny White [2006], on peut observer que cette « coupure culturelle » entre le monde urbain et le monde paysan – en migration et en voie d'urbanisation – constitue l'une des sources d'inquiétudes majeures pour les chercheurs comme pour les politiques, et que, dès lors, il s'agit moins encore une fois de réduire cette coupure, que de voir en quoi ces « masses » de migrants « s'intègrent » ou non dans le monde urbain. Si l'anthropologie inquiète, c'est en raison de la relation qu'elle entretient avec la différence. Or, dans une société où l'unité est promue comme idéologie officielle et dans un contexte de guerre portant sur une revendication identitaire (la « kurdicité »), toute évocation de la différence conduit à l'accusation de séparatisme [Massicard, 2002], situation très similaire à celle observée en Iran [Bromberger, 2013].

Il faut attendre les années 1980, notamment avec les travaux d'Andrews sur l'ethnicité [1989], de Carol Delaney concernant la construction symbolique de la parenté [1991] ou de Nükhet Sirman étudiant la relation entre l'État et la famille [1990], pour qu'apparaisse un regard anthropologique détaché de cette volonté de « normalisation » de l'objet étudié, pour que s'écrive une anthropologie soucieuse de rendre compte de la différence, sans volonté de la réduire. Ces années marquent à plus d'un titre une rupture. Si la dépolitisation de la société par le coup d'État du 12 septembre 1980 est à relativiser [Dorronsoro, 2005], il est remarquable de constater que, dans le même temps, l'anthropologie se dégage des perspectives étatiques. La rupture avec cette anthropologie « étatique » était en germe depuis longtemps. Pour reprendre une expression d'Öztürkmen concernant le travail du grand folkloriste Peter Boratav⁵, l'ethnologie et l'anthropologie se sont « dénationalisées » [Öztürkmen, 2005].

En 1980, elles sont un savoir en dissidence et prennent dès lors justement cet État, dont nous devons répéter ici qu'elles en sont les filles, comme objet d'étude⁶. S'affirme alors une lecture nettement politique. Les travaux de Bellér-Hann et Hann [2001], Meeker [2002], White [2002, 2004, 2012], Shankland [2003], Kandiyoti et Saktanber [2002], Navaro-Yashin [2002, 2012] sont autant d'exemples de ce virage effectué par la discipline au début des années 2000. Ce recentrement sur l'État et sur la religion⁷, pris dans le cadrage de la modernité, du genre, de la laïcité et de la sécularisation, conduit parfois à occulter le quotidien, le « banal », les modes de sociabilités [Bayard-Çan, 2011], ou des thèmes plus classiques comme la parenté, les mythes [Roux, 1969], les rites, la cuisine [Sauner-Nebioglu, 1995]. Ainsi des travaux aussi stimulants que ceux d'Altan Gokalp [2011] sont-ils restés pratiquement inconnus en Turquie, pour des raisons évidentes de communication (les travaux en langue française non traduits en turc sont évidemment moins lus que les travaux en anglais). Ces publications toutefois ont inspiré quelques chercheurs anglo-saxons, comme, par exemple, David Shankland et ses travaux sur les Alévis [2003].

Ce tournant anthropologique majeur qui s'est très largement accentué durant la dernière décennie s'accompagne, paradoxalement, d'un éclatement disciplinaire dont Tandoğan a analysé les raisons [2008]. Nous l'avons vu, vient en tête l'absence d'institutions importantes – en raison de la relation tumultueuse avec l'État, surtout depuis qu'une part non négligeable de l'anthropologie a pris un tournant critique fort. À ce titre, il est significatif qu'une grande figure de l'anthropologie turque comme Nükhet Sirman soit aussi connue comme une grande féministe. La seconde raison tient à l'articulation entre champ académique et champ médiatique. En Turquie, plus qu'en Europe, le champ « intellectuel »

5. Peter Boratav, après son départ de Turquie en 1948 pour des raisons politiques, joua un rôle fondamental dans la turcologie française avec Louis Bazin, notamment dans le cadre du CNRS et de l'INALCO.

6. Le rôle central de l'État dans la Turquie moderne a été plusieurs fois souligné par les historiens et les sociologues et a été au cœur des analyses dans les années 1990 [voir par exemple Göle 1993 ; Kastoryano, 1996].

7. Un exemple de cette lecture d'anthropologie « politique » du religieux pourrait être l'ouvrage fondamental de Martin Van Bruinessen [1992]. Un autre exemple, récent, serait le livre de Cihan Tuğal [2009] qui livre une analyse pertinente de la « révolution passive » impulsée par l'AKP. Les pratiques quotidiennes de la religiosité semblent un objet un peu délaissé. Nous noterons cependant, très récemment, l'ouvrage de Christopher Dole [2012] portant sur une « sainte » vivante anatolienne.

articule ces deux champs : la consécration d'une carrière académique s'effectue dans celui des médias. Réussir comme académicien, c'est réussir dans le champ médiatique, avoir en charge une chronique dans un journal national, par exemple, intervenir dans le débat public – dont la vitalité est parfois surprenante pour un observateur étranger. Prendre la parole hors des murs de l'université est donc le signe que l'on a réussi. Or, si quelques ténors de la discipline savent se faire entendre, il faut bien admettre que la voix de l'anthropologie reste très largement inaudible, à la différence de la sociologie, de la science politique ou de la philosophie qui a une place centrale et dont le dynamisme tranche considérablement avec ce que nous pouvons connaître en France. Ainsi une revue comme *Monokl*, récente, tenue par de « jeunes » philosophes, joue-t-elle un rôle considérable dans la vie intellectuelle turque. Il n'est d'ailleurs pas insignifiant que cela soit encore un philosophe, Ferhat Taylan, qui ait pris l'initiative de faire traduire et d'éditer *Par delà nature et culture* de Philippe Descola [2013]. Ajoutée à cette structuration particulière du champ académique, peu autonome par rapport à celui des médias, l'individualisation des carrières – phénomène qui ne touche pas seulement l'Hexagone – induit que chacun travaille avec son cadre théorique, sa bibliographie, ses questions thématiques. Le système d'évaluation de la carrière de chacun en fonction des points ne favorise pas les anthropologues qui ont peu de revues où publier. Le système universitaire pousse à l'extraversion et à la migration internationale. De nombreux anthropologues turcs trouvent aujourd'hui des postes à l'étranger, notamment aux États-Unis ou en Angleterre.

Enfin, l'anthropologie turque n'échappe pas au phénomène d'atomisation du champ scientifique de la discipline au niveau mondial. Les anthropologues parlent-ils encore ensemble ? Rien n'est moins sûr, tant les objets de recherche se sont particularisés. Et paradoxalement, la structuration du monde académique en *studies* ne vient en aucune façon faciliter le dialogue entre chercheurs. Aujourd'hui « dénationalisée » mais très vive politiquement, l'anthropologie en Turquie a du mal à voir émerger une anthropologie de Turquie. Devons-nous le déplorer ? Rien n'est moins sûr : n'est-ce pas le signe de la vitalité de la recherche ? Par ailleurs, si nous sommes dans cette temporalité « d'éclatement » des références théoriques et thématiques, rien n'interdit un possible ressaisissement autour d'enjeux scientifiques centraux. Qu'en sera-t-il de la Turquie demain ?

Ce numéro n'a donc pas pour objectif de proposer un « tableau » de l'anthropologie de Turquie, tout simplement parce que l'exercice est impossible. Il s'agit plutôt de présenter le travail d'anthropologues, ayant des profils variés, qui regardent la Turquie selon différentes perspectives, ou « vues » – *Manzara* en turc. Dans cet ensemble varié, transparaissent les grandes préoccupations de l'anthropologie, autour de quelques thèmes. Les politiques d'État y occupent une place centrale ; on voit comment des réformes menées par le gouvernement influent sur la société : réformes du système de santé [Ayşecan Terzioğlu], réformes agricoles [Ebru Kayaalp], politique du logement destinée à remplacer les *gecekondu* par des logements sociaux [Tahire Erman], politique de construction de barrages dans le cadre d'un projet de développement de la région du sud-est anatolien [Gülçin Erdi Lelandais], ou politiques conduites à l'égard des anciens combattants blessés en service [Salih Can Açıksöz], avec en toile de fond le processus d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne, ou encore les récentes politiques sociales concernant les refuges pour les femmes violentées [Berna Ekal] et les juges pour enfants [Verda İrtiş].

Dans le contexte de l'islamisation progressive de la société, liée à la présence au pouvoir depuis plus de 10 ans du parti conservateur religieux AKP (Parti de la Justice et du Développement), la question de l'identité transparait dans de nombreux articles comme une autre préoccupation centrale : qu'il s'agisse des vétérans qui cherchent leur place dans la société, des Kurdes qui font de la lutte contre la construction du barrage d'Hasankeyf un enjeu identitaire, des anciens habitants des *gecekondu*, ou des

femmes qui font du choix du conjoint ou de la question du flirt l'enjeu d'une quête identitaire. Si la majorité de la population est musulmane, le champ religieux abordé dans le numéro s'éloigne des modes de religiosité prônés par l'AKP pour s'intéresser à d'autres formes de spiritualité [Marie-Hélène Sauner] ou des manifestations votives de musulmans qui sortent de l'orthodoxie promue par l'État [Benoît Fliche].

Enfin, dans ce numéro, la place des femmes est bien visible, alors même que nous n'avons pas eu une démarche « volontariste » sur cette question pourtant importante. Nous ne voulions pas aborder de front la question du « voile » qui a été largement traitée ailleurs, et dont les effets hypnotiques empêchent bien souvent de voir autre chose. Au final, les femmes apparaissent donc comme étant au cœur des réflexions sur la construction du lien social, que cela soit comme participantes aux manifestations religieuses, aux sociabilités quotidiennes [Hélène Bayard-Çan], ou dans les relations amoureuses et les stratégies matrimoniales, ou encore dans les relations qu'elles peuvent entretenir avec les institutions étatiques [Berna Ekal].

Devant la richesse et la diversité des approches et des points de vue de l'anthropologie turque, la prudence veut que nous ajoutions un pluriel. Bien plus que d'une anthropologie, nous sommes devant des anthropologies de la Turquie, reliées par le parcours que dessine ce numéro et qui pourrait se croquer en une ligne. Elle part des problématiques liées à la « chose publique » et à l'État pour arriver à des questions liées à l'intime, tout en cherchant à montrer les relations étroites qui unissent ces deux pôles [Stokes, 2010]. Ainsi s'explique le titre donné à cette livraison : *De l'État à l'intime*. Tous les articles trouvent place dans cette liaison qu'il est possible de faire sonner de multiples manières.

Terminons par un mot sur le contexte de préparation de ce numéro. Fruit d'un travail de plusieurs années, sa réalisation finale eut lieu durant l'été 2013. Nos regards étaient tournés en permanence vers les rues de Beyoğlu (Istanbul), de Mamak, de Kızılay à Ankara, d'Izmir et de biens d'autres villes encore. Au mois de juin 2013, éclatèrent ce que nous pourrions nommer « les évènements de Gezi ». Une mobilisation mineure écologique contre un projet urbain – illégal – qui aurait rasé un parc, mal fréquenté et vétuste (il faut bien l'admettre), dans le quartier de Taksim, a provoqué une crise majeure et des manifestations dont l'ampleur et la violence surprisent le monde entier. Nous refusant à jouer les devins, nous n'avons pas tenu à écrire à propos de ces évènements : *Ethnologie Française* ne saurait en être le lieu. Il n'en reste pas moins que si l'anthropologie en Turquie a une valeur d'écriture, elle devra se donner pour tâche de comprendre l'avènement de ce possible. ■

I Références bibliographiques

ANDREWS Peter A., 1989, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag.

AYMES Marc, Benjamin GOURISSE et Elise MASSICARD (dir.), à paraître 2014, *L'Art de l'Etat. Arrangements de l'action publique en Turquie, de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*, Paris, Karthala.

BARKEY Karen, 2008, *Empire of Difference. The Ottomans in Comparative Perspective*, New York, Cambridge University Press.

BATES Daniel G., 1973, *Nomads and farmers: a study of the Yörük of southeastern Turkey*, Ann Arbor, University of Michigan.

BAYARD-ÇAN Hélène, 2011, « Voisiner en Turquie urbaine Une ethnologie des relations réticulaires à Adana », *Ethnologie française*, 41, 1 : 107-111.

BELLÉR-HANN Ildikó and Chris HANN, 2001, *Turkish Region. State, Market & Social Identities on the East Black Sea Coast*, Oxford, James Currey/Santa Fe, School of American Research Press.

BENEDICT Peter, 1974, *Ula, an Anatolian town*, Leiden, E.J. Brill.

BOUQUET Olivier et Benoît FLICHE (dir.), 2013, « Politiques du nom : la réforme des noms propres en Turquie et ses enjeux », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 60-2 : 7-17.

BOUQUET Olivier, 2008, « Maintien et reconversion des noblesses ottomanes aux débuts de la République turque », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 99-3: 129-142.

BOUQUET Olivier, 2011, « Généalogies impériales en République : le cas de la Turquie », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 58-2 : 146-178.

- BROMBERGER Christian, 2013, *Un autre Iran : Un ethnologue au Gil an*, Paris, Armand Colin.
- CERTEAU Michel DE, 1975, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, Bibliothèque des histoires, Gallimard.
- DELANEY Carol, 1991, *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, Berkeley, University of California Press.
- DESCOLA Philippe, 2013, *Dođanın ve K lt r n  tesinde* [Par delà nature et culture, NRF, Gallimard, 2005], traduction turque, Istanbul, Istanbul Bilgi  niversitesi Yayınları.
- DOLE Christopher, 2012, *Healing Secular Life. Loss and Devotion in Modern Turkey*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- DORRONSORO Gilles (dir.), 2005, *La Turquie conteste. Mobilisations sociales et régime sécuritaire*, Paris, CNRS Editions.
- DUNДАР Fuat, 2006, *L'Ingénierie ethnique du CUP et la turcisation de l'Anatolie (1913-1918)*. Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- EMIROĐLU Kudret and Suavi AYDIN, 2003, *Antropoloji s z l đ * [dictionnaire d'anthropologie], Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- GOKALP Altan, 2011 [1980], *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, Paris, CNRS, Bibliothèque de l'Anthropologie.
- G LE Nil fer, 1993, *Musulmanes et Modernes. Voiles et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.
- KANDIYOTI Deniz and Ay e SAKTANBER (eds.), 2002, *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*, Londres / New York, I. B. Tauris.
- KARPAT Kemal, 1976, *The Gecekondul  – Rural migration and Urbanization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KASTORYANO Riva, 1996, *La France, l'Allemagne et leurs immigrants : n goci r l'identité*, Paris, Armand Colin.
- MAGNARELLA Paul J., 1974, *Tradition and Change in a Turkish Town*, Cambridge, Schenkman.
- MAGNARELLA Paul J. and Orhan T RKDOĐAN, 1976, "The development of Turkish social anthropology", *Current Anthropology*, 2: 263-274.
- MAKSUDYAN Nazan, 2005, *T rkl đ   l mek. Bilimkurgusal Antropoloji ve Türk Milliyet liđinin Irk i  ehres* [Mesurer la turcit . Science-fiction anthropologique et le visage raciste du nationalisme turc], Istanbul, Metis.
- MANSUR Fatma, 1972, *Bodrum, A Town in the Aegean*, Leiden, EJ Brill.
- MASSICARD Elise, 2002, *Construction identitaire, mobilisation et territorialité politique. Le mouvement al viste en Turquie et en Allemagne depuis la fin des années 1980*, thèse de doctorat en science politique, Institut d'Etudes Politiques de Paris.
- MEEKER Michael E., 1971, "The Black Sea Turks: Some Aspects of their Ethnic and Cultural Background", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 2 : 318-345.
- MEEKER Michael E., 2002, *A Nation of Empire : The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, London, University of California Press.
- NAVARO-YASHIN Yael, 2002, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press.
- NAVARO-YASHIN Yael, 2012, *The Make-Believe Space: Affective Geography in a Postwar Polity*, Durham, Duke University Press
- OKAY Yeliz, 2012, *Etnografya'nın Türkiye'ye Giri i ve  lm-i Ahval-i Akva. Andreas David Mordtmann Osman Bey*, Istanbul, Dođukitabevi.
- ÖZBEK Metin, 1998, "Cumhuriyetle Ba layan Antropoloji" [L'Anthropologie commen ant avec la R publique], *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cumhuriyetin 75. Yılı  zel Sayısı: 105-107.
- ÖZBUDUN DEMİRER Sibel, 2011, "Anthropology as a Nation-Building Rhetoric: the Shaping of Turkish anthropology (from 1850s to 1940s)", *Dialectical Anthropology*, 35, 1: 111-129.
- ÖZGEN H. Ne e, 2007, "Türkiye'de Sosyoloji, Antropoloji ve K lt r Ara tırmaları Alanlarındaki Mevcut Durum: Akademik Ara tırmaların  erikleri" [« Situation actuelle des champs de la sociologie, de l'anthropologie et des recherches culturelles en Turquie: les contenus des recherches académiques »], *Sosyoloji Dergisi*, 17: 9-29.
- ÖZTÜRKMEN ARZU, 1998, *Türkiye'de Folklor ve Milliyet lilik* [Le folklore et le nationalisme en Turquie], Istanbul,  letiŐim.
- ÖZTÜRKMEN ARZU, 2005, "Folklore on Trial: Pertev Naili Boratav and the Denationalization of Turkish Folklore", *Journal of Folklore Research*, 42, 2: 185-216.
- ROUX Jean-Paul, 1969, *Les Traditions des nomades de la Turquie méridionale : contribution   l'étude des représentations religieuses des sociétés turques d'après les enquêtes effectuées chez les Y r k et les Tahtacı*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- SAUNER-NEBIOĐLU Marie-H el ne, 1995, *Evolution des pratiques alimentaires en Turquie : Analyse comparative*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.
- SHANKLAND David, 2003, *The Alevi in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, New York, Routledge Curzon.
- SIGALAS Nikos et Alexandre TOUMARKINE, 2008, « Ingénierie démographique, génocide, nettoyage ethnique. Les paradigmes dominants pour l'étude de la violence sur les populations minoritaires en Turquie et dans les Balkans », *European Journal of Turkish Studies*, Thematic, 7, Demographic Engineering-Part I. URL : <http://ejts.revues.org/2933>
- SIGALAS Nikos, 2007, « Devlet et Etat. Du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII  siècle ottoman », in Gilles Grivaud-Sokratris Petmezaz (dir.), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hell ne Antoniad s-Bibicou*, Athènes, Alexandria : 385-415.
- SIGALAS Nikos, 2011, « Intention et contingence », *European Journal of Turkish Studies* [Online], 12, URL : <http://ejts.revues.org/4552>
- SIRMAN Nükhet, 1990, "State, village and Gender in Western Turkey", in A. Finkel et N. Sirman (eds.), *Turkish State, Turkish Society*, Londres, Routledge : 21-51.
- STIRLING Paul, 1965, *Turkish Village*, Liverpool / Londres, Charles Brichall and sons.
- STOKES Martin, 2010, *The Republic of Love: Cultural Intimacy in Turkish Popular Music*, Chicago, University of Chicago Press.
- SZUREK Emmanuel, 2013, *Gouverner par les mots. Une histoire linguistique de la Turquie nationaliste*, thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- TANDOGAN Zerrin, 2008, "Anthropology in Turkey: Impressions for an Overview" in Aleksandar BoŐkovi  (ed.), *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*, New York / Oxford, Berghahn Books: 97-109.
- TOPRAK Zafer, 2012, *Darwin'den Dersime Cumhuriyet ve Antropoloji* [De Darwin   Dersim : la République et l'anthropologie], Istanbul, Dođan Yayınları.
- TUĐAL Cihan, 2009, *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford University Press, Stanford.
- VAN BRUINNESSEN Martin, 1992, *Agha, Shaikh and State. The Social and Political Structures of Kurdistan*, London / New Jersey, Zed Books.

WHITE Jenny Barbara, 2004, *Money Makes us Relatives: Women's labor in urban Turkey*, London, Routledge.

WHITE Jenny Barbara, 2002, *Islamist Mobilization in Turkey. A study in vernacular politics*, Seattle / Londres, University of Washington Press.

WHITE Jenny Barbara, 2006, "Anthropology of Turkey: A Retrospective", in Donald Quarter and Sabri Sayarı (eds.), *Turkish*

Studies in the United States, Bloomington, Indiana University Ottoman and Modern Turkish Studies Publications: 75-98.

WHITE Jenny Barbara, 2012, *Muslim Nationalism and the new Turks*, Princeton, Princeton University Press.

ZÜRCHER Erik-Jan, 1984, *The Unionist Factor. The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)*, Leiden, Brill.

