

# L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam

Approches historiques et anthropologiques

*Édité par*

Nathalie Clayer  
Alexandre Papas  
Benoît Fliche



BRILL

LEIDEN • BOSTON  
2013

© 2013 Koninklijke Brill NV ISBN 978-90-04-24452-8

## TABLE DES MATIÈRES

Remerciements .....	vii
Notes de translittération .....	ix
Introduction .....	1

### PREMIÈRE PARTIE

#### L'AUTORITÉ RELIGIEUSE ET LE POUVOIR POLITIQUE : UN COUPLE POLYMORPHE

1 Cheikhs et sultans en Asie centrale au XVI <sup>e</sup> siècle : Une analyse de la <i>Risâla-yi tanbîh al-salâtîn</i> d'Ahmad Kâsânî Dahbidî .....	11
<i>Alexandre Papas</i>	
2 Autorité religieuse et rôle public d'un ouléma d'al-Azhar au XVIII <sup>e</sup> siècle : Vie et carrière du cheikh Ahmad al-Dardîr (1715-1786) .....	33
<i>Rachida Chih</i>	
3 Le <i>sheikh ul-islâm</i> et l'ambassadeur : De l'autorité religieuse à la diplomatie .....	55
<i>Gilles Veinstein</i>	
4 Le sultan et l'hégoumène de Patmos .....	69
<i>Nicolas Vatin</i>	
5 Le clergé latin et son autorité dans l'Empire ottoman : Protégé des puissances de l'Europe catholique ? (XV <sup>e</sup> -XVIII <sup>e</sup> siècles) .....	87
<i>Elisabetta Borromeo</i>	

## DEUXIÈME PARTIE

LES MÉTAMORPHOSES DE L'AUTORITÉ RELIGIEUSE :  
RUPTURES ET RÉPARATIONS

6	Le <i>Reis</i> et le voile : Une polémique religieuse dans la Bosnie-Herzégovine de l'entre-deux-guerres .....	109
	<i>Xavier Bougarel</i>	
7	Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektashis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres .....	159
	<i>Nathalie Clayer</i>	
8	Mais où sont les <i>dede</i> d'antan ? Les transformations de l'autorité religieuse chez des Alévis d'Anatolie centrale (1919-2009) .....	195
	<i>Benoît Fliche</i>	
9	<i>Neden bu ikilik</i> ? « Pourquoi cette dualité ? » Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus .....	209
	<i>Jérôme Cler</i>	
10	L'autorité religieuse féminine dans le soufisme contemporain à Istanbul .....	231
	<i>Anna Neubauer</i>	
	Liste des résumés .....	259
	Liste des illustrations .....	265
	Liste des auteurs .....	267
	Index .....	271

## CHAPITRE 8

### MAIS OÙ SONT LES *DEDE* D'ANTAN ? Les transformations de l'autorité religieuse chez des Alévis d'Anatolie centrale (1919-2009)

Benoît Fliche

Bien qu'il y ait de nombreuses différences entre les groupes alévis, il reste une constance concernant l'autorité religieuse : depuis une quarantaine d'années, cette dernière s'est considérablement transformée. Le système traditionnel du *dedelik*, le plus souvent, n'est pas sorti indemne des grands bouleversements qu'a connus la société turque ces dernières décennies.

Traditionnellement, au moins une fois par an, se déroulait dans les villages alévis une cérémonie religieuse appelée l'*âyin-i cem* (cérémonie de l'union) dirigée par des officiants désignés sous le terme de *dede* (litt. grand-père). Les *dede* n'étaient pas seulement des prêtres. Ils avaient aussi fonction de juge. La cérémonie du *cem* nécessitait « l'union des cœurs ». Pour cela, la paix sociale devait régner dans la communauté villageoise : aussi, comme l'a noté David Shankland, à la différence des villages sunnites où il est possible de vivre fâché avec son voisin, dans un village alévi, la nécessité du rituel obligeait à la résolution du conflit et au retour de la concorde<sup>1</sup>. La « cérémonie de l'interrogatoire » (*sorgu âyini*) qui précédait le *cem* proprement dit était donc un tribunal populaire où se résolvait tous les différends.

Le *dede* avait aussi fonction de percepteur. Il lui était versé, sous des formes variées (peaux des moutons sacrifiés pendant le *cem*, céréales, etc.), un impôt (*hakkulah*). Une part lui revenait comme dédommagement pour sa venue. Une autre revenait à ses supérieurs hiérarchiques (quand il en avait). Les *dede* entretenaient avec leurs *talip* (disciples) une relation d'autorité forte qui s'appuyait sur le double registre du religieux et du juridique.

---

<sup>1</sup> David Shankland, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Londres-New York, Routledge Curzon, 2003.

Cette autorité n'allait pas sans soulever des difficultés avec la République comme l'a montré David Shankland<sup>2</sup>. À partir d'un terrain effectué dans la région de Tokat dans les années 1990, l'anthropologue britannique note une grande différence entre les villages alévis et les villages sunnites. Alors que ces derniers connaissent un accroissement démographique, les premiers dépérissent lentement. L'hypothèse forte de Shankland est que les sunnites comme les Alévis se modernisent mais que l'organisation sociale traditionnelle des villages sunnites est mieux adaptée que celle des villages alévis. Dans le cas des villages sunnites, l'intégration dans le système républicain s'effectue sans grande difficulté, ce qui explique que ces villages s'accroissent au point de devenir des petites villes. Alors que ceux des Alévis s'intègrent plus difficilement à l'État moderne en raison des conflits entre leurs mythes, rituels et idéaux, et ceux de l'État. Les Alévis se disent modernes en référence au sécularisme. Toutefois, l'accession à cette modernité nécessite un changement fondamental de leur cosmologie et de leur organisation sociale, alors que les sunnites sont exemptés de cet effort. Pour s'intégrer dans la République, les Alévis doivent rompre avec les « chaînes d'autorité » traditionnelles et en adopter de nouvelles, promues par l'État.

De fait, ce système du *dedelik* semble avoir été fortement altéré par les changements du monde rural turc depuis les années 1960. Plusieurs auteurs ont observé la disparition progressive de l'autorité des *dede* durant cette période<sup>3</sup>. Les causes évoquées relèvent essentiellement de l'exode rural : les *talip* (disciples) partant en ville auraient perdu le contact avec leurs *dede* ; les liens se seraient distendus jusqu'à l'étiollement complet de l'autorité religieuse.

Sacrifice fait sur l'autel de la modernité ou conséquence de cette dernière, le résultat est l'affaiblissement considérable du pouvoir et de l'autonomie des *dede*. Avec le mouvement « revival » alévi des années 1990, quelques-uns deviennent des employés des associations aléviées<sup>4</sup>, au

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Cf. Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş / Aleviten. Untersuchungen über eine Esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988 ; Peter J. Bumke, « Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei): Marginalität und Häresie », *Anthropos* 74, 1979, p. 530-548 et du même auteur, « The Kurdish Alevis Boundaries and Perceptions », dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein éds, *Bektachîyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, *Revue des Études Islamiques* 40/1, n.s., 1992, p. 109-116.

<sup>4</sup> Elise Massicard, *L'autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005.

même titre que le sont les musiciens ou les professeurs de danse folklorique. Autrement dit, les chaînes d'autorité se sont considérablement transformées au point que les *dede* sont réduits aux rôles d'« experts » liturgiques. Markus Dressler a bien montré dans un article comment le *dedelik* se sécularise, « c'est-à-dire que le rôle du *dede* est confiné dans des contextes rituels de plus en plus définis comme “religieux” par opposition à des fonctions “non religieuses” comme la représentation de la communauté »<sup>5</sup>. Cette transformation de l'autorité peut se comprendre comme le résultat de la sécularisation, des changements sociaux et économiques, comme une nécessité pour accéder à la modernité républicaine. Ces facteurs sont importants, mais ils se conjuguent aussi à d'autres plus discrets qui tiennent à la déstructuration des chaînes traditionnelles d'autorité.

Pour mettre à jour cette déstructuration interne de l'autorité, nous partions de l'étude de deux villages alévis de la région de Sorgun, en Anatolie centrale, liés historiquement au *tekke* et à la famille de Hacı Bektaş Veli. Dans le cas des deux villages alévis de la région de Sorgun (département de Yozgat, Anatolie centrale) que nous étudierons, la chaîne d'autorité religieuse a cessé de fonctionner à partir des années 1970 de façon brutale, ceci avant même que s'engage l'exode rural – ce qui va dans le sens de l'hypothèse de David Shankland. Sa structuration était relativement simple. La position d'autorité supérieure était tenue par les membres de la famille des Ulusoy, descendants supposés du saint anatolien Hacı Bektaş Veli. Ils avaient autorité sur les *dede* qui prenaient d'eux la permission d'exercer leur fonction. Les *dede* avaient autorité sur les disciples (*talip*). Entre les années 1920 et 1970, cette chaîne d'autorité paraît relativement stable. Elle disparaît cependant brutalement dans les années 1970, remplacée par d'autres, plus courtes : les *dede* disparaissent au profit des imams et d'autres autorités religieuses moins orthodoxes, comme une « sainte » alévie du nom de Zöhre Ana.

#### *Structuration de la chaîne d'autorité entre 1920 et 1970*

La structuration de cette chaîne d'autorité avait pour premier maillon socialement tangible la famille Ulusoy (désignée sous le terme Çelebi, littéralement « seigneur », avant la réforme des noms de famille de 1934).

---

<sup>5</sup> Markus Dressler, « Le *dede* moderne : évolution des paramètres de l'autorité religieuse de l'alévisme dans la Turquie contemporaine », *Sociologie et sociétés* 38/1, 2006, p. 70. Voir aussi Anna Neubauer, « Le rôle des *dede*, dignitaires religieux », *Études Kurdes* 8, 2006, p. 97-120.

Cette dernière se dit descendre directement du saint Hacı Bektaş Veli. À chaque génération, la tradition voulait que soit désigné dans la famille un *mürşit* (guide) chargé de guider les Alévis qui les reconnaissaient comme descendants du saint. Cependant, il y existait une autre source à cette autorité : le *mürşit* était confirmé par l'administration de la Porte qui s'appuyait sur lui pour administrer les populations aléviées liées à cette famille ainsi que l'ordre bektashi<sup>6</sup> – alors même qu'une partie des membres de ce dernier ne reconnaissait pas la légitimité de la descendance par le sang et qu'il avait ses propres figures d'autorité comme les *dede-baba*. L'autorité des Ulusoy s'appuyait donc sur celle du sultan. Avec l'avènement de la République, le *mürşitlik* s'est perpétué même s'il a subi de profonds bouleversements<sup>7</sup>.

Le second maillon est constitué par le *dede*, dignitaire religieux qui, chaque hiver, venait du village d'Abaza Kışlası, pour officier au cours du *âyin-i-cem* (cérémonie de l'union). Cette charge était héréditaire : de même que l'on n'est Alévi que de naissance – la conversion est impossible, à la différence du bektashisme –, on ne devient pas *dede* lorsque l'on naît dans une famille de *talip*. Cette prévalence du sang ne suffisait pourtant pas : le *dede* devait requérir la permission écrite (*icazet*) des Ulusoy pour officier. Il avait aussi besoin d'autres ressources pour tenir sa place dans la chaîne. Outre sa noblesse (*asalet*), il devait faire preuve de sa nature miraculeuse et faire démonstration de son sens de l'équité. Pour les villageois, les *dede*, comme la famille des Ulusoy, appartenaient à un *soy* (lignage) supérieur. La pureté de leurs *soy* fondait leur autorité. Ils devaient la conserver en pratiquant une endogamie stricte : les familles de *dede* ne pouvaient pas se mésallier avec des familles de *talip*. Ces lignages étaient supérieurs en raison de leur nature miraculeuse, cette dernière étant régulièrement rapelée par des récits de miracles (*keramet*).

Par ailleurs, les *dede* devaient fournir la preuve de leurs capacités à remplir leur fonction sociale, à savoir le règlement des conflits dans les villages dont ils avaient la charge. Les *dede* rendaient justice, notamment au moment de l'ouverture de la cérémonie de l'*âyin-i cem*, avec la « cérémonie

<sup>6</sup> Cf. Suraiya Faroqhi, « The Bektashis: A Report on Current Research », dans A. Popovic et G. Veinstein éd., *Bektachîyya, op. cit.*, p. 9-30 et Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2003 (1<sup>ère</sup> édition, *The Role of Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leyde, Brill, 2002).

<sup>7</sup> Benoît Fliche et Elise Massicard, « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* 4, 2006, connexion le 28 octobre 2010, <http://ejts.revues.org/index627.html>.

de l'interrogatoire » (*sorgu âyini*). Cette dernière était un tribunal où se réglait les problèmes du village de l'année écoulée. Chaque lignage devait organiser un *cem* pour l'ensemble des autres. Ne pas se rendre au *cem* du voisin revenait à dire que l'on était gravement fâché avec lui. La cérémonie ne pouvait pas se tenir puisque l'une des conditions de sa tenue était « l'union des cœurs »<sup>8</sup> : la prière ne pouvait avoir lieu en absence de concorde villageoise. Le *cem* est d'abord une présentation du *sülâle* (lignage) devant le jugement des autres lignages. S'il y avait une plainte, le différend se réglait devant le *dede*. Les punitions infligées allaient de la remontrance à l'exclusion de la communauté en passant par la punition corporelle. Ne pas respecter les sentences du *dede* revenait à s'exposer à son courroux, ce dernier étant d'autant plus redoutable que le *dede* était considéré comme détenteur de pouvoirs miraculeux. Lorsqu'un conflit n'était pas résolu par le *dede*, celui-ci remontait au niveau des Ulusoy.

#### *Déstructuration de la chaîne d'autorité : le déclin des Ulusoy*

Dans les années 1970, cette chaîne d'autorité se déstructure avec une rapidité étonnante. Elle comportait des faiblesses datant du début de la République, notamment en raison de la déstructuration de la famille Ulusoy. Bien que la légende aléviste voie dans Mustafa Kemal un soutien inconditionnel aux Alévis et plus particulièrement à cette famille, la réalité fut sans doute autre. La fermeture des *tekke* (loges) en 1925 porta un rude coup aux Ulusoy.

Ce n'est pas la première fois que le pouvoir central portait une estocade aux Ulusoy. Un premier coup avait été porté en 1826 avec la fermeture de l'ordre des Bektashis. Les Çelebi étaient alors dotés de nombreuses prérogatives analogues à celles que décrit Meeker pour les *derebey* et les aghas de l'Empire<sup>9</sup>. Les ressources qu'ils contrôlaient étaient de natures variées et formaient un circuit de conversion généralisée : l'autorité religieuse officiellement sanctionnée par le sultan induisait le contrôle de revenus et permettait l'exercice d'une influence sociale qui renforçait à la fois l'aura religieuse et les revenus financiers<sup>10</sup>. Une partie de ce circuit

<sup>8</sup> Altan Gokalp, *Têtes rouges et Bouches noires : une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980, p. 205.

<sup>9</sup> Cf. Michael E. Meeker, *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2002.

<sup>10</sup> B. Fliche et E. Massicard, « L'oncle et le député », *art. cit.*, § 20.



est donc considérablement entravée. Cependant, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, les Ulusoy parviennent dans une certaine mesure à maintenir ou à récupérer leur statut et la majorité de leurs prérogatives. Leur puissance ne se trouve pas gravement entamée. Ainsi, durant la première guerre mondiale puis pendant la guerre de libération, cette famille est jugée capable de mobiliser une population importante. C'est la raison pour laquelle Mustafa Kemal rendra visite aux Ulusoy en décembre 1919, qu'il nommera en 1920 Ahmet Cemalettin Çelebi député de Kırşehir – la circonscription de Hacibektaş – et vice-président par intérim (II. *başkanvekili*) de la première Assemblée nationale.

Avec la proclamation de la loi de 1925 fermant tous les couvents et abolissant toutes les confréries, il est officiellement proscrit d'exercer des fonctions confrériques de cheikh, *baba*, *seyyit*, *mürşit*, *halife*, *dede* et *çelebi*. Cette interdiction remet radicalement en cause l'intégration de cette famille au système d'État. La diminution de leurs revenus est drastique d'autant que leur autorité religieuse devient désormais illégale. Ainsi les biens des *wakf* sont saisis et transférés au ministère de la Culture et à la direction générale des Fondations (*Vakıflar Genel Müdürlüğü*).

À partir de 1925, leur autorité parmi les populations aléviées d'Anatolie centrale diminue tendanciellement. Alors qu'ils avaient fonction de juge suprême pour régler des différends que les *dede* ne parvenaient pas à arbitrer, ils sont de moins en moins sollicités en raison de l'exode rural, de la pénétration étatique croissante chez les Alévis et du recours croissant de ces derniers au système judiciaire officiel. Autrement dit, l'État républicain, à la différence de l'État ottoman, devient un concurrent des Ulusoy.

Par ailleurs, ce retrait de l'État comme point d'appui de l'autorité déstructure entièrement les modes d'héritage de l'autorité. Au sein même de la famille, l'unité se lézarde en raison des problèmes de succession du *mürşitlik*. Les règles de succession ne font plus consensus, ouvrant ainsi la porte à des conflits. Avec la République, la désignation du dignitaire n'est plus sanctionnée par aucune autorité extérieure et supérieure. Seule désormais, une décision « familiale » désigne le *mürşit*. Depuis le début de la République, il n'est pas rare que deux individus se proclament *mürşit* simultanément, chacun étant soutenu par une partie de la famille<sup>11</sup>.

Ce manque d'unité a considérablement desservi les Ulusoy auprès de leurs *talip* d'autant qu'il a été particulièrement visible au moment de l'entrée en politique de certains membres, comme lorsque deux frères se sont

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

présentés dans deux partis concurrents dans la même circonscription. Par ailleurs leur image fut écornée par des prises de position politique très contestables pour de nombreux Alévis, comme lors du vote de confiance au gouvernement Demirel, en 1970, où ils votèrent « pour » alors que leur parti, le TPB (Parti de l'Unité de la Turquie, social démocrate à connotation alévie), demandait que l'on vote « contre ».

Les *mürşit* sont aujourd'hui l'objet de critiques ouvertes<sup>12</sup>. Lors d'entretiens privés, certains *dede* reprochent l'insuffisance de leurs savoirs religieux. De nombreux Alévis regrettent que la famille soit restée en dehors du mouvement aléviste, alors même qu'elle est rentrée en politique dès les années 1950. On les accuse alors de servir leurs intérêts et de ne pas s'élever au-dessus du débat public pour servir de guide. L'ultime signe de leur déchéance est qu'ils se marieraient avec des familles de *talip*, corrompant ainsi la pureté de leur sainte lignée.

#### *Le déclin des dede de 1970 à nos jours*

D'une façon concomitante aux Ulusoy, les *dede* trouvent leur autorité peu à peu remise en question. Le déclin d'influence des Çelebi aurait pu leur profiter : ils auraient pu s'affranchir de cette tutelle pour s'autonomiser et ne se réclamer que d'eux mêmes. Ce ne fut pas le cas.

Le déclin des *dede* peut trouver une première explication dans la baisse de la croyance en Dieu. Celle-ci serait corrélée à l'augmentation de l'alphabétisation et à la politisation à gauche dans les années 1960. Il faut toutefois fortement pondérer cette explication en rappelant tout d'abord la faiblesse de l'alphabétisation dans ces villages (25% de la population contre 48,7% pour la Turquie), en soulignant ensuite que cette politisation ne fut que partielle dans ces deux villages. Elle devint significative après 1975, si bien que nous pourrions presque formuler l'hypothèse inverse et nous demander si cette crise du *dedelik* n'a pas permis la politisation à gauche. Enfin, tous les villageois ne sont pas devenus athées, loin s'en faut...

Il semblerait que l'origine de cette crise soit plutôt d'abord à chercher du côté d'un ébranlement de l'autorité « juridique » du *dede*. En effet, plusieurs histoires récoltées dans ces deux villages montrent que, dès les

<sup>12</sup> Cf. Hüseyin Bal, « Alevi-Bektaşlı Topluluklarında Dedelik Kurumu », dans *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999.

années 1950, l'autorité comme « juge » des *dede* n'était plus probante. L'une des plus édifiantes est sans doute celle d'un « Don Juan » du village – un fonctionnaire chargé de la surveillance des farines - qui fut mis au ban du village par le *dede* à la suite de ses frasques amoureuses. Pourtant, il s'en moqua bien : il continua à exercer son métier et à vivre dans le village. Mieux, on le retrouve nommé premier *aza* (adjoint du maire) à cette même période. La sentence du *düşkünlük* (bannissement) prononcée par le *dede* semble donc ne l'avoir nullement affecté.

Une histoire, plus tragique, montre que la fonction de conciliateur était grandement entamée au début des 1960. L'un des deux villages avait eu la chance qu'une mine soit découverte, ce qui signifiait du travail et des revenus assurés pour les villageois. Malheureusement, suite à l'accaparement de la ressource par une famille, le village se trouva clivé en deux clans qui en vinrent à s'affronter physiquement. Cela se solda par un mort. La discorde s'installa pendant dix ans, jusqu'à ce que la mine, jugée peu rentable, soit fermée. Les *dede* furent impuissants à rétablir la paix sociale.

Cette impuissance s'explique tout d'abord par la concurrence de l'État. En effet, avec la « République au village », le juge, perçu comme moins arbitraire et plus efficace, concurrença bientôt le *dede*. On se souvient ici de l'ouvrage fondamental de June Starr qui montre combien le monde rural, très tôt, a été habile à saisir la justice « officielle » lors des conflits<sup>13</sup>. Ces deux villages en sont une illustration. Loin de se limiter au seul *dede*, les villageois avaient recours aux tribunaux « officiels ».

Par ailleurs, le système même du *dedelik* comportait une tradition qui minait l'autorité du *dede* : lors de la « cérémonie de l'interrogatoire », lorsqu'un villageois était puni, la communauté pouvait racheter, au sens propre, sa faute. En payant, les amis du contrevenant allégeaient considérablement sa peine par un jeu « d'enchères négatives », comme l'a montré le regretté Altan Gokalp dans son ouvrage *Têtes rouges et Bouches noires*<sup>14</sup>.

La conséquence est évidente : ceux richement dotés en capitaux réticulaires et financiers échappaient à la justice du *dede* tandis que les pauvres se trouvaient sans moyens. Cela relativise l'idée d'une justice populaire et égalitaire que l'on retrouve dans certains travaux sur l'alévisme. Le village est un espace d'inégalités sociales et il est maintenu comme tel par les

<sup>13</sup> June Starr, *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*, Leyde, Brill, 1978.

<sup>14</sup> A. Gokalp, *Têtes rouges et Bouches noires*, op. cit., p. 141.

autorités religieuses qui ont pourtant la charge de rétablir l'égalité. Cette inégalité sapa à long terme la légitimité des *dede*, surtout lorsque l'État et ses tribunaux se présentèrent comme une alternative plus efficace.

Toutefois, cette préférence pour le juge de la République avait pour lit la crise morale engendrée en partie par le délitement de l'autorité des Ulusoy. Il n'est jamais très facile de se réclamer d'une autorité perçue comme corrompue. L'image est contagieuse. De fait, les *dede* souffrirent des mêmes reproches émis à l'encontre des descendants du saint anatolien. Les villageois accusèrent les *dede* d'avoir corrompu leur pureté en contractant des mariages mixtes – c'est-à-dire avec des familles de *talip*. Ils furent aussi accusés de vivre aux dépens de leurs disciples : « les gens voulaient que les *dede* descendent de leur dos » nous dira un ancien *talip*. Autrement dit, l'*hakkulah*, l'impôt que le *dede* récoltait chaque année, devenait insupportable, d'autant que sa fonction de juge se trouvait considérablement amoindrie.

De même que pour les Ulusoy, on reprocha aux *dede* de s'éloigner de la voie alévie et de leur sacerdoce pour des raisons économiques :

Avant, pour que le *dede* se promène un jour, il fallait qu'il travaille un jour. Mais avec les difficultés économiques, il faut qu'il travaille cinq jours. À cause de ça, il n'a plus qu'une seule idée : trouver son pain. C'est pour ça que l'on n'a plus eu de *dede*.

L'*hakkulah* était peut-être suffisant pour le faire vivre mais au regard d'autres sources de revenus qu'offraient par exemple la migration en Europe, il paraissait bien maigre. Autrement dit, pour de nombreux *talip*, les *dede* les auraient abandonnés, plutôt que l'inverse, pour des motivations vénales.

Ce divorce entre *dede* et *talip* prend corps dans un récit souvent rencontré : un *dede* coureur aurait été pris en flagrant délit de harcèlement d'une jeune fille du village. Les villageois l'auraient collectivement mis dehors en faisant savoir qu'ils ne voulaient plus de *dede* chez eux. Il est difficile de vérifier une telle histoire. Elle est cependant intéressante car elle illustre le sentiment de crise morale mais aussi la rupture avec les figures traditionnelles d'autorité. Les *dede* sont mis dehors *manu militari*, mais on remarquera que les *talip* ne se sont pas plaints aux Ulusoy. À ce niveau aussi, la rupture est consommée. En effet, à qui se plaindre lorsque l'autorité supérieure présente, elle-aussi, des signes de vénalité ?

Au début des années 1970, il semble que le dé-capitonnage de l'autorité traditionnelle soit inévitable. Actuellement, si les signes de respect formel à l'égard des *dede* peuvent encore être donnés – comme embrasser

sa main –, la rupture n'en pas moins évidente. Une tentative à la fin des années 1990 fut bien menée pour refaire une cérémonie de *cem*. Les organisateurs invitèrent un *dede* « neutre », c'est-à-dire qui n'appartenait pas à l'*ocak* historiquement lié au village. Celui-ci voulut bien officier la cérémonie en excluant toutefois de procéder au tribunal. Il afficha un refus catégorique devant l'idée de s'immiscer dans les affaires privées des *talip*. Face à cette fuite devant les responsabilités qui lui incombaient, les « disciples » conclurent dès lors que « tout cela était du folklore »... Aucun autre *cem* ne s'est tenu depuis.

### *Les nouvelles chaînes d'autorité*

Cette déstructuration de la chaîne d'autorité du *dedelik* ne signifie pas que ces Alévis ne connaissent plus d'autorité en matière de religion. D'autres chaînes d'autorité se sont mises en place, multiples et davantage polymorphes. La plus importante est celle produite par l'État, *via* le Diyanet İşleri Başkanlığı (D.I.B., Bureau des affaires religieuses) et ses 90 000 fonctionnaires, ses 75 000 mosquées et ses quatre milliers de centres coraniques.

D'une façon générale, en matière de religion, le D.I.B. est devenu l'autorité la plus prégnante dans ces deux villages. Aucune autorité religieuse « alternative » ne peut la contredire. Dans ces villages, jusqu'à présent, aucune association aléviste n'a pris pied, à la différence de ce qu'a pu observer David Shankland dans la région de Tokat<sup>15</sup>, par exemple, ou Jérôme Cler dans ce volume<sup>16</sup>. Le Diyanet fait autorité par diffusion et accessibilité. Cette situation serait différente si ces Alévis avaient recours à des associations alévistes : ils auraient alors accès à des savoirs et des pratiques alternatives, concurrentes de celles promues par le Diyanet. Ce n'est pas le cas. Les *talip* installés à Ankara, par exemple, refusent de se rendre dans les associations alévistes : elles sont perçues comme des lieux de politisation d'extrême-gauche peu fréquentables.

Cette figure d'autorité de l'imam n'est en effet pas entièrement nouvelle. Les villageois, bien avant la fin du *dedelik*, avait recours à lui ponctuellement. Jusque dans les années 1990, bien qu'aucun imam n'était affecté dans ces villages par le Diyanet, les villageois partaient le chercher dans le hameau voisin pour certaines occasions précises, lors des enterrements,

<sup>15</sup> D. Shankland, *The Alevi in Turkey*, *op. cit.*

<sup>16</sup> Jérôme Cler, « *Neden bu ikilik ?* "Pourquoi cette dualité ?" Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus », dans ce volume.

pour laver les morts par exemple, ou lors de certaines fêtes comme le *kurban bayramı*. À partir des années 1990, en échange de l'accès à certains services comme la construction d'une route, la venue de l'électricité ou du téléphone, les Alévis furent dans l'obligation de construire des mosquées et acceptèrent la venue d'un imam par village. Dans l'un des deux, il fut rapidement rejeté : on l'accusa de voler des noix et d'avoir un comportement déviant. Dans le second, le fonctionnaire du Diyanet comprit rapidement qu'il était toléré en raison de sa discrétion et de sa serviabilité. Depuis, il cultive son champ, dirige la prière le vendredi, s'occupe des enterrements, mais ne s'offusque pas des pratiques « hétérodoxes » et « impies » de ses ouailles comme boire ostensiblement de la bière à neuf heures du matin le jour du *kurban bayramı*.

Cette neutralisation de l'imam ne doit pas laisser croire que le Diyanet reste à la porte des fermes. Certaines personnes d'un âge avancé versent dans le piétisme. Ces hommes se rendent cinq fois par jour à la mosquée et, bien que se définissant comme Alévis, se font les champions de l'orthodoxie promue par l'État. Parce qu'âgés, et donc respectés, ils occupent souvent une position de pouvoir et de « sachant » dans les groupes familiaux. Ils entendent orthodoxiser les croyances et n'hésitent pas à énoncer ce qu'il faut croire, reprenant largement le discours du Diyanet et donnant régulièrement des leçons de « catéchisme » aux malheureux « ignorants ». Ils se font les représentants de l'orthodoxie à l'intérieur des familles et ne sont donc que marginalement les vecteurs des traditions alévis. Cela ne va pas sans produire des conflits qui en recourent d'autres, plus générationnels.

Parallèlement à cette chaîne d'autorité issue du Diyanet, se mettent en place des autorités religieuses perçues par les « champions du Diyanet » comme concurrentes et illégitimes : il s'agit des *hoca*, des guérisseurs. Combattus par les entrepreneurs de la foi « moderne », ils sont néanmoins consultés à la moindre suspicion de mauvais sort.

Dans ce contexte, une femme nous paraît emblématique de cette transformation des chaînes d'autorité : Zöhre Ana. Cette « sainte » vivante est particulièrement intéressante pour les spécificités biographiques qu'elle présente. Installée sur les hauteurs du quartier de Mamak (à dominante alévie) à Ankara, depuis le milieu des années 1980, elle officie comme guérisseuse dans la fondation qu'elle a créée il y a une vingtaine d'années. Alévie de la région de Yozgat, elle a migré adolescente à Ankara. Elle ne descend pas d'une famille de *dede* mais de *talip*. Très faiblement dotée de capitaux sociaux et culturels – elle a tout juste été scolarisée –, bien que divorcée – situation que l'on sait peu enviable en Turquie dans les

milieux populaires -, elle a réussi à construire une renommée qui dépasse maintenant l'Anatolie centrale pour s'étendre à l'Europe.

Elle dit avoir eu une vision qu'elle décrit comme une seconde naissance, le 10 novembre 1982, jour de l'anniversaire de la mort d'Atatürk, alors qu'elle avait 25 ans. Elle voit alors le *dergah* de Hacı Bektaş Veli et reçoit alors pour « mission » de la part des Quarante<sup>17</sup>, de conférer la santé à qui en a besoin. Le récit de sa révélation se trouve sur son site internet [www.zohreana.com](http://www.zohreana.com). Elle déclare avoir des visions et parler directement à Ali, Muhammad ou Atatürk. Quant à son pouvoir de guérison, elle le tiendrait directement de Dieu. Elle ne donne aucune explication en termes de « magnétisme » ou de « bio-énergie » : la cure est la manifestation de la volonté divine. Cependant, son autorité n'entre pas en conflit avec celle du corps médical : elle prend toujours soin de préciser qu'on ne peut venir la voir qu'après avoir consulté un médecin. Elle n'accepte de s'occuper que des cas « désespérés », devant lesquels la médecine se révèle impuissante. Cette « sainte » ne s'inscrit dans aucune chaîne d'autorité « classique ».

Cette « sainte », si particulière, n'est pourtant pas un hapax dans le champ religieux turc. D'autres « saintes » et « saints » tiennent audience en Anatolie : ainsi existe-t-il une autre Zöhre Ana dans la région de Tunceli ; à Sorgun, un certain Gavur Dede possède aussi une renommée considérable. Par ailleurs, Zöhre Ana a une position assez comparable à cette autre « sainte » qu'est Cemalnur Sargut<sup>18</sup>, cependant, à la différence de cette dernière, Zöhre Ana ne s'inscrit ni dans une chaîne d'autorité ni dans de puissants réseaux sociaux liées à la haute bourgeoisie turque qui viendraient la légitimer. Comme Cemalnur qui ne parle pas le farsi ou l'arabe, elle ne dispose pas des capitaux culturels pour soutenir la concurrence avec des autorités savantes. Cependant, Cemalnur compense ce manque par des capitaux sociaux très importants qui la légitiment. Pour Zöhre Ana, cela repose davantage sur son charisme et ses talents de guérisseuse.

La difficulté est de savoir si elle fait autorité en matière de doctrine religieuse. Elle est une autorité en matière de guérison. Les Alévis, mais aussi des sunnites, viennent la visiter d'avantage pour résoudre des problèmes concrets de santé que pour recevoir un message religieux qu'elle

---

<sup>17</sup> *Kırklar* : assemblée regroupant les Quarante qui ont atteint la vérité. Voir A. Gokalp, *Têtes rouges et Bouches noires*, op. cit., p. 185.

<sup>18</sup> Voir Anna Neubauer, « L'autorité religieuse féminine dans le soufisme contemporain à Istanbul », dans ce volume.

délivre pourtant lors de longs prêches. Ses adeptes affichent parfois son portrait chez eux, achètent ses poèmes, se rendent plusieurs fois auprès d'elle, la conseillent aux amis. Est-ce pour autant qu'ils se réfèrent à ses prêches pour guider leur vie spirituelle ? Cela ne semble pas être le cas. Visiblement, elle donne l'impression d'avoir des difficultés pour passer, en terme wébérien, du rôle d'intercesseur à celui de prophète. Les Alévis qui nous intéressent ici la fréquentent et la reconnaissent comme autorité religieuse. De son côté, si elle prêche, elle hésite toutefois à franchir le pas et à devenir « Prophète ». Le pas est d'ailleurs dangereux car elle risque de tout perdre. Plusieurs démêlés avec la justice, notamment concernant son *wakf*, lui ont appris la prudence.

### *Conclusion*

Dans le cadre de notre étude, un mouvement général, depuis les années 1970, semble se dégager. Ces deux villages connaissent une réduction et une multiplication de ces chaînes d'autorité. Ce phénomène ne va pas d'ailleurs sans fragiliser les porteurs de l'autorité religieuse : la multiplication des autorités entraîne une baisse de leur prégnance respective, ce qui les rend beaucoup plus vulnérables et interchangeables sur le marché religieux.

Le déclin de l'autorité des *dede* et le remplacement progressif par d'autres formes d'autorité trouvent sans doute leurs origines respectives dans des mutations macroscopiques, économiques, sociales et politiques. Néanmoins ces transformations religieuses s'expliquent aussi par la désstructuration de la chaîne d'autorité traditionnelle. Le « dé-capitonnage » de celle-ci au niveau des Ulusoy n'est pas sans conséquence aux niveaux inférieurs, comme nous l'avons vu avec la fin des *dede*.

Nous resterons cependant prudents quant à la valeur de généralisation de l'ethnographie présentée ici. En effet, ce que nous observons pour ces deux villages ne peut pas être généralisé sans précaution : des autorités continuent à fonctionner là où, quelques kilomètres plus loin, d'autres ont périclité. Ainsi les « Pençeli » ne sont pas les « Tahtacı » du village voisin qui diffèrent encore des « Sıraç » du nord de Sorgun. Ce ne sont pas les mêmes réseaux de *dede*, ni les mêmes allégeances ou les mêmes rites. Si dans les deux premiers groupes, les *dede* ont perdu de leur influence, pour le troisième, les villages sont encore régis par des *dede* capables d'exiler des familles entières suite à la tenue d'un tribunal populaire, la relation d'autorité étant encore bien prégnante. Nous remarquons cependant que



les *dede* demeurent dans les villages même, ce qui n'est pas le cas pour les villages étudiés ici. Par ailleurs, et c'est un point central puisque l'argument défendu ici consiste à insister sur la déstructuration de la chaîne d'autorité, ces *dede sraç* ne semblent pas inscrits dans des chaînes d'autorité « longues », du type de celle décrite ci-dessus. C'est là un des côtés fascinants des paysages sociaux de l'Anatolie rurale – une grande diversité de situations dans des espaces géographiques réduits. Ce que nous observons dans un village trouve, à quelques kilomètres, son contre-exemple. Ces « contre »-exemples sont autant d'invitation à un comparatisme raisonné.

### Bibliographie

- Bal, Hüseyin, « Alevi-Bektaşî Topuluklarında Dedelik Kurumu », dans *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi, 1999.
- Bumke, Peter J., « Kızılbaş-Kurden in Dersim (Tunceli, Türkei): Marginalität und Häresie », *Anthropos* 74, 1979, p. 530-548.
- Bumke, Peter J., « The Kurdish Alevis Boundaries and Perceptions », dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein éd., *Bektachîyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, *Revue des études islamiques* 40/1, n.s., 1992, p. 109-116.
- Cler, Jérôme, « *Neden bu ikilik ?* "Pourquoi cette dualité ?" Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus », dans ce volume.
- Dressler, Markus, « Le *dede* moderne : évolution des paramètres de l'autorité religieuse de l'alévisme dans la Turquie contemporaine », *Sociologie et sociétés* 38/1, 2006, p. 69-92.
- Faroqhi, Suraiya, « The Bektashis: A report on Current Research », dans Alexandre Popovic et Gilles Veinstein éd., *Bektachîyya, op. cit.*, p. 9-30.
- Fliche, Benoît et Massicard, Elise, « L'oncle et le député : circuits de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* 4, 2006, en ligne depuis le 29 juillet 2009, connexion le 28 octobre 2010, <http://ejts.revues.org/index627.html>.
- Gokalp, Altan, *Têtes rouges et Bouches noires : une confrérie tribale de l'Ouest anatolien*, Paris, Société d'ethnographie, 1980.
- Kehl-Bodrogi, Krisztina, *Die Kızılbaş / Aleviten. Untersuchungen über eine Esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988.
- Küçük, Hülya, *Kurtuluş Savaşı'nda Bektaşiler*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2003 (1<sup>ère</sup> édition, *The Role of Bektashis in Turkey's National Struggle*, Leyde, Brill, 2002).
- Massicard, Elise, *L'autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005.
- Meeker, Michael E., *A Nation of Empire. The Ottoman Legacy of Turkish Modernity*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 2002.
- Neubauer, Anna, « Le rôle des *dede*, dignitaires religieux », *Études Kurdes* 8, 2006, p. 97-120.
- Neubauer, Anna, « L'autorité religieuse féminine dans le soufisme contemporain à Istanbul », dans ce volume.
- Shankland, David, *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Londres-New York, Routledge Curzon, 2003.
- Starr, June, *Dispute and Settlement in Rural Turkey: An Ethnography of Law*, Leyde, Brill, 1978.