



HAL
open science

Tekke Köyü (Elmalı, Antalya), un village bektachi dans le Taurus occidental.

Jérôme Cler, Nikos Sigalas, Nicolas Elias

► **To cite this version:**

Jérôme Cler, Nikos Sigalas, Nicolas Elias. Tekke Köyü (Elmalı, Antalya), un village bektachi dans le Taurus occidental.. *Turcica : revue d'études turques*, 48, pp.303-348, 2017. halshs-03940871

HAL Id: halshs-03940871

<https://shs.hal.science/halshs-03940871v1>

Submitted on 6 Feb 2023

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Les trois articles qui suivent rendent compte d'un même village des massifs du Taurus occidental, dont l'étonnante originalité est son appartenance à l'ordre bektashi. Le lieu est connu des historiens, pour avoir abrité un grand *tekke* bektashi autour de la tombe d'Abdal Musa, un des saints originels de l'ordre, qui vécut au XIV^e siècle : c'est au XVI^e que fut fondé le couvent suite au développement de la bektashiyya. Aujourd'hui, aucune trace visible de l'ancien *tekke* : seul est resté le mausolée, entouré d'un petit parc où s'alignent des tombes de derviches et dignitaires de l'ordre. Il semble s'être ouvert un abîme, entre le passé lumineux et idéalisé d'un couvent célèbre de la Turquie aux Balkans, et le présent assez terne d'un village ressemblant à tous les autres, — maison anciennes en pisé ou en ruines, maisons neuves en briques et béton, hivers boueux, zones de détritiques dans la montagne voisine, — au sein d'un cadre naturel somptueux. Mais cette apparence terne n'est que le *zahir* d'un *batın*¹ qui se révèle tout particulièrement au cœur de l'hiver, et la nuit, au cours des agapes (le *muhabbet*) du *birlik*, comme on nomme localement le *cem*, festin précédé et suivi des danses de *semah*, et chanté tout du long. Une vie rituelle intense autour de laquelle, toute la saison morte, l'ordre social s'organise.

La première approche proposée ici sera donc celle d'un ethnomusicologue (Jérôme Cler) venu là d'abord pour la qualité musicale des rituels, puis peu à peu conduit par ses interlocuteurs du village à s'intéresser à l'organisation confrérique et aux débats qu'elle suscitait. Après sept séjours successifs entre 1997 et 2010, quelque peu intimidé par l'ampleur du sujet et sa complexité, il proposa de partager le travail de terrain à deux confrères, Nicolas Elias, anthropologue, et Nikos Sigalas, historien. Les séjours suivants eurent lieu entre 2011 et 2014².

Des trois présentations qui suivent, la première se veut surtout narrative et simplement descriptive, écrite à la première personne ethnographique, présentant le cadre général de cette recherche, les conditions du « terrain », et les éléments minimaux pour comprendre la structure du village, et préparer les interprétations qui en seront proposées ; la suivante, de Nicolas Elias, s'attache à un premier niveau d'interprétation en interrogeant la « règle » (*erkan*), et le rituel ; enfin, Nikos Sigalas décrit les institutions du village et les enjeux de ses divisions, confrontant l'histoire orale, et l'état présent de cette communauté, à la profondeur historique. Ces trois articles doivent certes être lus dans l'ordre, mais ils renvoient assez fréquemment l'un à l'autre, dans une certaine circularité. Trois regards différents qui, nous l'espérons, s'éclairent mutuellement. Le présent dossier est une étape à mi-course dans le projet de présenter une monographie plus accomplie, qui devrait détailler également les répertoires musicaux et poétiques, et bien sûr présenter de nouveaux résultats sur les points laissés ici en suspens.

L'historien venu sur les lieux rechercher les traces d'un passé prestigieux, ne saurait mesurer celles que cette histoire a laissées dans les consciences, le discours et les pratiques à moins de demeurer un certain temps sur place. Quand tous documents écrits, livres, ont disparu suite à la destruction du couvent, et que le peu qui reste sur les pierres, — surtout les stèles tombales, — ne peut être lu par les habitants, qui sont de simples paysans, un regard superficiel peut être tenté *a priori* de leur dénier une conscience claire de leur passé, et l'authenticité de leur vécu confrérique actuel, en prétextant qu'ils recomposeraient la tradition à partir de modèles suspects d'artifice ou de « tradition réinventée ». Seuls les séjours répétés, et assez longs, la familiarité avec les autorités du lieu, permettent d'accéder aux zones profondes où se vit la tradition, où elle *s'interprète* : pour autant qu'une tradition se constitue dans « l'alternance entre innovation et sédimentation³ », elle est à la

1 *Zahir* et *batın*, l'apparent et la caché, l'exotérique et l'esotérique, sont deux dimensions fondamentales de la pensée et de l'expérience soufies.

2 Les missions de terrain ont été conduites sous l'égide du CETOBAC, UMR 8032 du CNRS, et du Labex ResMed, Religion et société en Méditerranée.

3 Paul Ricoeur cité par François Picard : « La tradition comme réception et transmission : *Qabala* et *Massorèt*, in

fois la transmission d'un contenu et son interprétation. Notre propos, ici, tentera donc de restituer une tradition vécue, recomposée, qui se réclame du passé sur la seule foi de la transmission orale. Nous verrons comment toute une société villageoise peut être soumise à une « règle », et structurée par l'ordre confrérique, tout en vivant une spiritualité où la consommation d'alcool a une place centrale, quasiment comprise comme une ascèse : ce sera la première lecture interprétative des données ethnographiques, menée par Nicolas Elias. Enfin, Nikos Sigalas nous montrera en quoi les divisions internes à la conférie villageoise constituent les traits structurels d'une société segmentaire ; et, plongeant dans la profondeur historique, que l'identité paysanne de ces bektashis n'est peut-être pas si étrange qu'il y paraît, — pour peu que nous prenions du recul par rapport à cette leçon apprise, que le bektashisme turc releverait plutôt des classes urbaines et cultivées.

LE « TERRAIN » : ETHNOGRAPHIE ET ETHNOMUSICOLOGIE EN MILIEU RURAL BEKTASHI.

1. *Une singularité.* L'étude du monde confrérique en Turquie et plus particulièrement du bektashisme, relève majoritairement du domaine de l'histoire, des archives, du texte écrit. C'est pourquoi il est souvent rendu hommage à Irène Mélikoff, historienne et philologue, pour avoir promu à la dignité d'objet d'étude le monde *kızılbaş* / alévi, qui, à la différence du soufisme urbain, était associé à l'espace rural, au nomadisme, à l'oralité. Irène Mélikoff restait historienne, mais nourrissait sa recherche d'un contact permanent avec la communauté alévie, aussi bien en émigration qu'en Turquie même. Par la suite, l'anthropologie s'est illustrée en France dans l'oeuvre d'Altan Gökalp, *Têtes rouges, bouches noires*, unique monographie disponible en français et proposant l'étude d'un village alevi selon la méthodologie structurale : cet ouvrage est longtemps resté la seule contribution de l'ethnologie de terrain à ce champ de l'appartenance religieuse *kızılbaş/alevie*. En Allemagne, les travaux de Krisztina Kehl-Bodrogi⁴ s'appuient également sur l'investigation dans le monde alévi rural, et particulièrement chez les *tahtacı* dont il sera question ci-dessous. Du côté anglais, les travaux de David Shankland, plus récents, relèvent aussi d'une anthropologie du « long terrain », s'attachant à des communautés du centre nord de l'Anatolie, entre Trabzon et Ankara. L'étude du monde alévi-bektashi est donc restée très peu rurale, — alors que la sociologie, les sciences politiques ou l'anthropologie urbaine se sont bien illustrées dans le domaine : les pages qui suivent, espérons-le, montreront qu'il y a toujours lieu de s'éloigner des villes et des centres pour s'attacher aux périphéries, surtout lorsque par chance l'histoire et le « terrain » ethnographique s'y rencontrent.

David Shankland confie dans l'introduction de son ouvrage *The Alevis in Turkey: the Emergence of a Secular Islamic Tradition*⁵, qu'il avait découvert le monde alévi en tout premier lieu guidé par son intérêt pour la musique, alors qu'il faisait en 1988 ses premiers pas d'anthropologue dans le monde rural anatolien. C'est d'abord le désir de musique qui le conduisit, raconte-t-il, dans un village alévi qui allait devenir son terrain : séjournant alors à la campagne chez des sunnites, ces derniers lui conseillèrent, de se rendre au village « de l'autre côté de la colline » : il s'agissait d'une communauté alévie. Il est bien manifeste que tout musicien, musicologue ou ethnomusicologue travaillant en Turquie ne saurait ignorer ou négliger la communauté alévie, dont la musique est au centre de la vie rituelle, moyen principal d'expression de la doctrine. Sa diffusion, à l'époque de la cassette⁶, contribua pour une grande part à lever le « sceau du secret » concernant cette identité religieuse au cours des années 70-80.

En tant qu'ethnomusicologue dont le point de départ fut la pratique du *saz* au tournant des années 80-90 au sein de la communauté turque parisienne, puis en Turquie, je ne pouvais éviter ces répertoires. Mais je consacrai ma première étude à un milieu de musiciens de mariages d'ascendance *yörük* et sunnites dans les *yayla* de Fethiye et de Denizli ; le besoin d'un contrepoint, le désir de connaître des musiciens alevi dans le même monde rural, d'approcher une vie musicale

4 Kehl-Bodrogi, Krisztina : *Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988 ;

« on the significance of musahiplik among the alevis of Turkey : the case of the tahtacı », in : Kehl-Bodrogi, K., Kellner-Heinkele B., Otter-Beaujean, A., ed. : *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Brill, Leiden, 1997.

5 Shankland, David : *The Alevis in Turkey: the Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Routledge, Londres 2003

6 Pour mémoire, citons par exemple la série de cassettes *Muhabbet*, à la fin des années 80, où quatre *aşık*, Arif Sağ, Musa Eroğlu, Muhlis Akarsu, Yavuz Top, enchaînent *deyiş*, *nefes* et *semah* alevi, consacrant ainsi pour le grand public amateur de *saz* l'émergence de cette communauté dans la vie publique de Turquie (republié sous forme de 7 C.D. par le label Akkiraz Müzik, Istanbul, 2006).

rituelle, se renforçaient d'autant plus que mes passages par Istanbul m'avaient déjà quelque peu initié au monde alévi urbain. Ainsi, non loin des villages sunnites où je menais mes recherches, se trouvaient Yeniköy, dans la plaine d'Acıpayam, et Günlükbaşı, à côté de Fethiye, deux villages de *tahtacı*⁷ sédentarisés. Finalement, c'est Tekke Köyü, non loin d'Elmalı dans la province d'Antalya, qui se présenta un jour de décembre 1997, me faisant à mon tour passer « de l'autre côté de la montagne », — en l'occurrence les Bey Dağları. Un compagnon de route musicien⁸ qui avait assisté l'été précédent au grand festival annuel d'Abdal Musa⁹, organisé chaque année à Tekke Köyü en juin, m'emmena rendre visite avec lui au village réduit à sa stricte intimité hivernale, et à la famille qui l'avait hébergé quelques mois plus tôt. Après cette première prise de contact, j'y retournai régulièrement à partir de 2003, à raison d'un séjour d'une dizaine de jours chaque année. Puis à partir de 2011 nous nous y rendîmes à trois.

Tout le territoire compris entre Fethiye et Antalya constitue un vaste promontoire montagneux dont les sommets culminent à 2200m., haut lieu de vie pastorale, peuplé de *yörük*, comme on désigne aussi bien les descendants de nomades récemment sédentarisés, que les nomades eux-mêmes, désormais en nombre réduit. A l'intérieur du massif, de grandes plaines karstiques (plateaux), comme celle, à environ 1000 m., que domine Elmalı, et où se trouve Tekke Köyü. Ces hautes plaines permettent un équilibre harmonieux entre vie pastorale et agricole. La terre est fertile, la montagne fournit abondance d'eau ; et les estives ne sont pas très éloignées pour y conduire les troupeaux. Les alévis, dans la région, sont souvent des *tahtacı* sédentarisés, ou, vers la côte et Antalya, des Abdal.

Situé à 15 km au sud d'Elmalı, Tekke Köyü comprend environ 300 foyers, soit un peu plus d'un millier d'habitants : sa démographie reste stable, selon la loi d'équilibre qui veut que les sujets à l'exode rural représentent l'excédent démographique¹⁰. Cette population vit majoritairement de la terre : grands vergers de pommiers, destinés à la vente au niveau régional, et champs, céréales, betteraves, également destinées au marché. Cette production complète l'agriculture de subsistance, de sorte que le village est relativement prospère¹¹. Il compte une école et un collège, et même une petite mosquée, — toujours vide. Beaucoup d'alévis d'Istanbul le connaissent pour s'y être rendus à l'occasion d'un de ces « festivals » (*şenlik*, réjouissances, disent les villageois) à la fin du mois de juin : à cette occasion cependant, la grande affluence des visiteurs et pèlerins recouvre la vie et l'identité même du village, qui n'est plus alors qu'une vaste hôtellerie. Bien souvent certains de ces visiteurs, que j'avais pu rencontrer à Istanbul, me confiaient leur étonnement de n'avoir pas beaucoup eu contact avec les villageois.

Or au village même, où je me suis toujours rendu en hiver, saison des rituels de *cem*, dès mon premier séjour, après que j'eus manifesté mon intérêt pour la question religieuse, mes hôtes m'affirmèrent : « nous ne sommes pas alévis, nous sommes bektashis ». Effectivement, les dignitaires étaient appelés Baba, et non Dede¹², et tous mes séjours ultérieurs allaient peu à peu se centrer sur cette identité proclamée bektashie, et me révéler qu'elle était solidement vécue, avec les babas élus, et les guides, *mürşid*, *halife*, munis de leur *icazet*, preuve d'investiture. Pourtant, cela semblait contredire la définition classique, que j'avais lue dans les livres, du bektashisme comme

7 ROUX, Jean-Paul - ÖZBAYRI, Kemal *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969. Kemal ÖZBAYRI, *Tahtacılar ve Yörükler*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972. Et plus récemment : YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya : *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998.

8 Max Grèze, alors titulaire d'une bourse d'artiste du Ministère des affaires étrangères (bourses Lavoisier).

9 Chaque année, le dernier week-end du mois de juin, on lieu les « *Abdal Musa anma etkinlikleri* », commémorations d'Abdal Musa, qui rassemblent des visiteurs de toute la Turquie, comme au moins d'août le festival de Hacı Bektaş.

10 Sans oublier que nous sommes dans une région encore fortement rurale, sans être trop désertée par ses habitants.

11 Tout est relatif : je compare évidemment avec le village *yörük* où je travaillais auparavant, avec ses 1500m. d'altitude, et ses terres pauvres et rares.

12 J'allais découvrir plus tard qu'il y avait cependant un Hüseyin Dede, qui devait ce titre à son statut de *halife* du village.

versant urbain, élitaire, et non paysan, de l'appartenance religieuse désignée communément par le nom d'alévisme. Or cette société paysanne affirmait tout simplement perpétuer les traditions de l'ancien *tekke*, fermé en 1826, et dont Evliya Çelebi avait donné une description détaillée, le présentant comme un centre important du bektashisme.

Il existe une autre définition courante selon laquelle « on naît alévi, alors que l'on devient bektashi »: de fait, très vite une famille de villageois me le confirma, m'expliquant que leurs ancêtres étaient venus d'ailleurs, qu'ils étaient d'origine sunnite, et qu'ils avaient reçu l'initiation suite à leur installation près du *türbe* (mausolée) d'Abdal Musa. La plupart des lignages du village s'attribuent des origines diverses, et relativement éloignées, en particulier de la région de Denizli¹³. Et certains habitants expliquent que le village a souvent été un asile pour des fugitifs, en plaisantant : « nous sommes les descendants de bandits ». A Istanbul, chez des alévis à qui j'en parlais, cette identité bektashie suscitait la perplexité, et ne provoquait pas davantage d'interrogations ni, semblait-il, le désir d'approfondir la question. Peu important : cette région est surtout connue pour ses alevs d'origine *tahtacı*, et pour la majorité de mes interlocuteurs d'Istanbul, les habitants de Tekke Köyü ne devaient pas déroger à la règle.

Ce village est établi à côté du site du grand couvent bektashi que décrit Evliya Çelebi, un des plus importants centres après celui de Hacı Bektaş, et qu'on venait visiter de très loin : le feu des cuisines ne s'était jamais éteint depuis sa fondation au XVI^e siècle, pour que le *baba çorbasi* pût être servi à l'arrivée de tout pèlerin. Evliya Çelebi évoque un village d'une centaine de maisons, dont les habitants servaient le couvent et veillaient sur ses biens abondants, troupeaux, terres, vergers, vignes¹⁴. De nos jours, point de couvent : seul le mausolée, bordé de tombes de derviches¹⁵, se tient au pied de la montagne, au sud du village et un peu à l'écart. Les paysans et bergers qui habitent aujourd'hui Tekke Köyü se sentent investis de la mémoire de ce passé prestigieux, dépositaires d'une tradition propre à Abdal Musa et à son disciple Kaygusuz Abdal. De fait, la présence du saint consacre le village depuis des générations. Et comme dans l'ancien temps, les pèlerins s'y rendent toute l'année, surtout les week-ends, et parfois de loin, vénérer le *türbe* et les lieux saints voisins. Quant à l'hospitalité, et aux *kazan* toujours bouillants, les villageois n'ont pas trahi la mémoire de leurs ancêtres et prédécesseurs en nourrissant généreusement leurs hôtes et en les hébergeant.

Mémoire : tel est en effet l'enjeu majeur, dans tout ce village. Mémoire légendaire et hagiographique, associée aux lieux, les alentours, la montagne, les sources, certains arbres, dont un énorme génévrier « datant d'avant le Prophète », tous témoins de la vie du saint fondateur Abdal Musa, de ses miracles ; au détour d'une rue du village, on nous montre de grosses pierres calcaires, en nous expliquant que ce sont celles, venues en une nuit de tempête, qui ont asséché le marécage qui se trouvait là, quand le saint décida de s'installer, ou bien telle colline où il avait dansé le *semah* dans le feu ; à 4 kilomètres du village, le moulin gaucher (*solak değirmen*) appelé ainsi parce que le saint l'avait fait tourner à l'envers, pour confondre le chrétien Marko et le convertir... Mais aussi mémoire historique, rapportée aux grandes étapes et épreuves de la vie du couvent disparu : fin des Janissaires en 1826, lutte des villageois contre le contrôle par le « dehors », en l'occurrence les *şeyh Nakşibendi*, puis en 1925 interdiction des confréries ; mémoire généalogique des grandes figures du passé, *şeyh* et *postnişin* du lieu ; mémoire poétique et musicale, enfin, pour l'immense capital liturgique transmis au sein des *cem*, appris par imprégnation pendant les rituels, recopiés sur de gros agendas par les chanteurs ; certes, tout le monde au village ne cultive pas une telle conscience, mais nombreux, surtout parmi les plus mûrs, la manifestent. Et l'on cite souvent un distique d'un *nefes* au détour d'une conversation, pour illustrer le propos.

13 Cf. *infra* l'article de Nikos Sigalas.

14 Je me réfère aux descriptions d'Evliya Çelebi paraphrasées et citées par Fuad Köprülü : « Abdal Musa », *Türk Kültürü*, XI, 4, n°124 (şubat 1973), p. 198-207, traduit et introduit par Catherine Pinguet : « Abdal Musa », *Journal de l'Histoire du Soufisme*, Paris : Jean Maisonneuve, vol. 3, 2000-2001, pp. 325-347.

15 Avant les années 90, le cimetière autour du *türbe* était le cimetière originel, comprenant des stèles en bois. Puis des travaux de « rénovation » ont aligné toutes les tombes, avec leurs stèles gravées en pierre, celles en bois ayant disparu (cf. PINGUET, Catherine : introduction à la traduction de l'article de Köprülü, op.cit.())

C'est ainsi que témoin d'une longue histoire bektashie jusqu'à 1826 et au-delà, centre de rassemblement annuel, au mois de juin, depuis quelques années, de tous les alévis de Turquie, situé au voisinage des nomades *tahtacı*, et des *yörük* d'Elmalı, comptant enfin parmi ses habitants de nombreux musiciens-poètes¹⁶, ce village invite ses hôtes étrangers à, outre la musique, à la fois l'histoire ottomane, l'histoire récente des mouvements alévis, l'ethnologie de la Turquie rurale, l'anthropologie religieuse des confréries, —mais aussi l'ethnopoétique et la philologie... La tâche est considérable, —ou impossible. Le village a été documenté par les historiens, notamment Fuad Köprülü et Suraiya Faroqhi¹⁷. Une part de son présent ethnographique se donne à lire dans l'ouvrage de Catherine Pinguet sur les *Bardes d'Anatolie*. Enfin, un CD présentant la quintessence des chants rituels du village a été publié dans la collection Ocora-Radio-France, à partir d'enregistrements de rituels effectués en 2006 et 2011¹⁸. Par contre, l'identité actuelle du village n'a pas été l'objet d'un questionnement, jusqu'à présent. Irène Mélikoff, qui s'y est rendue en 1992, considère elle aussi ses habitants comme des *tahtacı*¹⁹.

2. Premières approches d'un « terrain » d'ethnomusicologue

Entre 2003 et 2011, je me rendis donc chaque année à Tekke Köyü, pour y pratiquer une recherche passive, toute d'imprégnation, consacrée à l'écoute, à l'enregistrement, et à l'apprentissage musical du rituel ; je laissai tout le reste, à savoir la société, l'organisation sociale du village, s'offrir simplement, par approches successives. L'importance du village, l'intensité de la vie rituelle hivernale, instaurèrent une patience ethnographique fondée sur les retours réguliers, et se nourrissant des mots prononcés par mes hôtes. J'étais un « chercheur en musique » (*müzik araştırmacısı*), et mon aptitude à jouer le *saz* avait fait office de passe-droit pour assister à tous les rituels comme un hôte familier, sans pour autant y prendre un *saz* : mes répertoires familiaux (ceux des *yörük* de l'ouest, vers Fethiye) étaient plutôt profanes et de divertissement. Quand j'émettais le vœu de nous réunir dans une maison pour faire une veillée musicale, *muhabbet*, pour une séance d'enregistrements, c'était toujours au *cem/birlik* que j'étais reconduit, du moins en hiver : la fréquence des rituels donne suffisamment d'occasions de chanter ensemble. En été par contre (juillet 2003), peuvent se vivre de belles soirées de *muhabbet*, dans l'arrière-cour d'une maison, sous la treille...

J'étais censé apprendre du rituel lui-même tout ce nouveau répertoire, et la musique n'était jamais conçue indépendamment des hymnes et des poèmes qu'elle accompagnait : l'ethnomusicologue vivait là une forte rupture avec le milieu *yörük*, où nous passions des heures ensemble à travailler l'instrument, à explorer le répertoire « pour le plaisir », et accompagner des *mâni*. A Tekke Köyü les enjeux sont différents : la première place étant donnée à la poésie, le musicien joueur de *saz* est d'abord l'interprète d'un texte, et s'efface. Dans les premiers temps, l'ethnographie prenait sa source dans les familles, dans le groupe de parenté fréquenté, et dans les interrogations sur le rituel, la gnose, le credo, la sacralité des lieux associés à la vie du saint éponyme Abdal Musa. Elle se développait au gré des rencontres quotidiennes, au café, — ou plutôt « aux cafés », — au nombre de trois principalement, chacun d'entre eux représentant un milieu, un sous-ensemble, classe d'âge ou

16 Pinguet, Catherine : « la poésie alévie contemporaine, travail de mémoire et histoire du temps présent », *Journal of the History of Sufism* 3 (2001): pp. 299-316. L'auteure, qui a également séjourné dans le village dans les années 90, y a trouvé un des plus beaux *ağıt* chanté pour le massacre de Sivas en été 93.

17 Köprülü, *op.cit.*, note 12

Faroqhi Suraiya : *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Vienne, Verlag des Institutes für Orientalistik, 1981, que nous verrons fréquemment cité dans l'article de Nikos Sigalas.

18 Ce CD reste le moyen le plus simple d'accéder au rituel et à ses répertoires chantés : cf. Cler, Jérôme : *Turquie : Cérémonie du cem bektashi, la tradition d'Abdal Musa*, OCORA-Radio-France, C 560248.

Voir également le site <http://yayla.paris-sorbonne.fr/> >alevi et bektashi >rituel de *birlik* à Abdal Musa, où le *cem* est détaillé, illustré de séquences vidéo.

19 cf. Mélikoff, Irène : *Hadji Bektash, un mythe et ses avatars*, Brill Leiden, 1998 p. 209.

tendance politique...

Dans ce travail d'enquête la réalité confrérique proprement dite, l'institution religieuse dans toute sa complexité passèrent alors peu à peu au premier plan. Il apparut bien vite, dès le troisième séjour, que l'organisation sociale du village, dans son expression ritualisée, était la préoccupation majeure de mes interlocuteurs. La structuration en plusieurs « groupes » (*gurup*), les rivalités internes à ces ensembles, la hiérarchie, *halife/dede*, *mürşid*, *baba*, *derviş*, *talip*, devinrent omniprésentes dans les discussions, débats à domicile, ou au café. Il fallut alors tenter de comprendre les tenants et aboutissants des propos entendus, des controverses, et devenir capable de saisir les enseignements prodigués, qui concernaient très peu la musique, touchant plutôt à l'ordre du village, du monde et de l'autre monde, à la métaphysique et à la vie selon les règles confrériques, et faisaient écho à un passé ottoman. Par ailleurs, à travers la poésie chantée pendant les rituels et les références de mes interlocuteurs, la profondeur historique de la tradition s'ouvrait constamment. La musique, quant à elle, était d'autant plus absente de la verbalisation et de tout regard réflexif, qu'elle était omniprésente dans les rituels, et dans les rencontres, veillées chez tel ou tel *baba* : musique si présente, qu'on ne la perçoit que du dedans, qu'elle ne saurait s'objectiver. D'une certaine manière, j'étais incité à professer là une « musicologie apophatique ». L'objet de tout discours concernait ainsi exclusivement ce dont la musique constitue comme le fond, l'arrière-plan : le texte, les gestes du rituel, les institutions.

3. *Le birlik (ou cem) à Tekke Köyü :*

3.1. *Admission et position de l'ethnographe.*

Etre accueilli dans une cérémonie de *birlik* (ou *cem*) au village d'Abdal Musa est assez simple pour un visiteur clairement identifié comme un Européen : il n'en va pas de même, bien évidemment, pour les compatriotes sunnites. Lors de mon tout premier séjour, en 1997, j'étais introduit par quelqu'un qui avait participé au festival du mois de juin précédent, et y avait été apprécié : j'avais ainsi un garant, sans qu'il fût besoin d'étendre par trop les présentations. Notre vœu le plus cher, exprimé dès le premier jour, était d'assister à un *cem* ; mais à ce sujet, les réponses avaient d'abord été évasives ; nous avons été pris en charge par quelques jeunes du village, encore célibataires ou jeunes mariés, et nous ne comprîmes pas tout de suite que cela constituait plutôt un obstacle, — car le *cem*, comme nous l'expliquerons plus loin, n'accueille que les initiés, d'âge mûr. Aussi nous fallut-il poser avec insistance la même question, pour que le deuxième jour l'un d'entre eux, franchissant la barrière générationnelle, nous annonçât qu'il allait y avoir un *cem* le soir même, et qu'il faudrait demander au *baba* l'autorisation d'y assister, — qui nous fut accordée. Dès ce moment, nous changions de statut : nous n'étions plus seulement de jeunes étrangers musiciens en quête de bardes traditionnels, mais acquérions le statut d'invités du *baba*, et le fils aîné de la famille qui nous hébergeait se présenta comme *rehber*, guide, au cours du *cem*.

Je devins ainsi un habitué des rituels hivernaux, assigné dans le *cem evi* (maison de rituel) à la même place, à côté du *güvende baba*, l'officiant du rituel préposé au chant et à la musique, qu'on appellerait *zakir* ou *aşık* dans des contextes alévis, mais qui ici est responsable d'un véritable chœur, entre 3 et 12 chanteurs selon les contextes où j'ai pu me trouver. J'avais, une fois pour toutes, acquis le statut de musicien, et *çekici*, preneur de son et d'image, sans contrainte : rétrospectivement, je dois bien constater que jamais ma présence dans le *cem* n'a suscité la moindre question, le moindre commentaire, j'étais un parmi les autres, et retrouvais chaque année ma place à la droite du *güvende baba*. Aucune question non plus à propos des enregistrements, mais cette toujours délicate attention du *baba* à l'égard de mon matériel, lorsque je m'installais, me faisant le plus discret possible : il s'enquerrait de l'accessibilité d'une prise de courant, veillait à l'espace créé pour les micros, etc. L'intérêt manifeste que je portais à l'ordre, à ses articles de foi, découlait naturellement de ma qualité de musicien, et c'est ainsi que la relation se développa, dans la plus

grande simplicité. Ce statut d'expert musicien se précisa par la suite quand on me confia parfois l'accordage des instruments au début du rituel, ou qu'on m'interrogea sur d'éventuelles innovations dans l'accompagnement instrumental des hymnes. Il en fut de même par la suite pour mes coéquipiers ultérieurs dans la recherche : tous deux furent admis dans le *cem* sans réserve.

Pendant le rituel, pour le visiteur étranger, tout est simple : il suffit de se soumettre aux règles de bonne tenue, comme s'asseoir à genoux, jambes repliées, et non en tailleur, et suivre les conseils de son voisin, ou l'imiter. Et le *cem* pourrait alors se résumer à l'hospitalité d'une assemblée réunie pour un festin agrémenté de danses rituelles et de chant²⁰, selon un déroulement fixé et immuable.

3.2. Cycle et déroulement des rituels.

La vie rituelle, à Tekke Köyü, rythme la saison hivernale avec une grande intensité : le principe en est que chaque *talip* d'un *baba* doit un *cem* par an à sa communauté, et que pour chaque *cem*, deux *talip* s'unissent toujours pour s'acquitter de cette prestation offerte à tous, — présentée communément comme *borç*, dette : dans les années 2010, la dépense pour chacun était d'environ 250 TL (≈100€) : un *kurbanlık* (mouton pour le sacrifice), 3 bouteilles de *rakı* chacun, légumes *yoğurt*, etc. Les *cem* suivent le calendrier agricole, solaire, car ils n'ont lieu qu'en hiver, soit de novembre à mars, quand les travaux des champs n'exigent pas de se lever avec le jour, puisque le rituel se déroule entre 19h et 1h ou 2h du matin. C'est pourquoi il est impossible de se rendre au village pendant l'hiver sans qu'au moins un *cem* ait lieu. Le seul temps a-liturgique est celui des dix jours de jeûne du mois de *muharrem* (*matem ayı*), qui commémore la passion de l'imam Hüseyin à Kərbela. A l'issue de ce jeûne, le premier *cem*, « ouverture des portes », et commencement de l'année lunaire, est à la charge de tous les *talip*, qui versent une petite somme.

Car cette saison des *cem* rencontre le calendrier lunaire musulman : dans les années 2003-5, les célébrations de *muharrem* et d'*aşure* avaient lieu en plein hiver. Or ce mois de *muharrem* est aussi celui du renouvellement de la confrérie, comprenant le bilan de l'année écoulée, l'élection des *babas*, puis, après le jeûne de 10 jours et le partage de l'*aşure*, l'« ouverture de la porte ». Quand ce mois coïncidait avec la saison des *cem*, la coupant par le milieu pendant une quinzaine de jours, il interférait fortement avec le rythme des *cem*, — l'acquiescement des dettes/prestations : en effet, ce dernier était censé continuer jusqu'au printemps, alors que les cérémonies de *matem* supposaient une clôture des comptes, et un nouveau cycle annuel, ce qui suscitait quelques débats au café des *baba*.

Le calendrier solaire prévaut dans une autre fête majeure du village, le *nevruz*, fêté le 21 mars : il est fréquent qu'à cette date, le printemps arrivant, les *cem* soient devenus rares. Mais le 21 mars l'activité rituelle reprend pendant 2 ou 3 jours avec des *cem* spécialement dédiés à la fête. Pour les villageois le *nevruz* est surtout compris comme le jour de la naissance de 'Ali. Et c'est aussi une occasion de pèlerinages, avec des visiteurs de toute la Turquie, évidemment beaucoup moins nombreux qu'en été.

Outre l'organisation du temps liturgique et des rythmes calendaires, la communauté doit gérer les effectifs des *cem*. Durant les années 2003-2008, la communauté était organisée en quatre « groupes » (*grup*), composés de 30 à 80 *talip*, sous l'autorité respective de quatre *babas* : les groupes alternant dans deux maisons de rituel²¹, et chaque *cem* étant offert par deux *talip*, l'ensemble des rituels « dûs » pouvait tenir dans la même saison hivernale. Par la suite, pour diverses raisons qui seront évoquées plus loin, d'autres groupes naquirent de scissions internes, sans pour autant troubler la répartition des rituels dans le temps.

Enfin, la moyenne d'âge dans les *cem* est assez élevée. Si quelques enfants peuvent y assister, c'est,

20 Un médecin attaché au dispensaire du village, athée et marxiste, — et fort aimé des villageois, — m'avait dit, devant des *baba* réunis au café : « C'est ça que tu es venu étudier ? Manger, boire, chanter et danser, et appeler ça religion ? »

21 Dans les années 2000, l'un des groupes, — le plus réduit et qu'on appelait le groupe des *çaycı*, car ils remplaçaient le *dem* (*rakı*) par du thé, — célébrait au domicile de son *baba*.

m'a-t-on dit, pour les habituer, pour qu'ils expérimentent de temps à autre le déroulement d'un *cem/birlik*. A part eux, tous les participants sont au moins trentenaires, car l'initiation n'a lieu qu'une fois le *talip* déjà mûri dans sa vie de famille, et, le plus souvent, parent d'au moins un enfant : l'initiation est toujours celle du couple, l'homme prononçant ses vœux avec son épouse, qui le suit et participe à égalité au *cem*. Mais une rupture d'équilibre, une séparation ou un divorce éloigne les conjoints du *cem* tant que leurs affaires ne sont pas réglées, —réconciliation ou remariage. Par contre, évidemment, veufs et veuves participent de plein droit au *cem*.

De l'extérieur, rien ne distingue la maison de rituel, *cem evi*, ou *birlik evi*, d'une maison ordinaire : le village en comporte deux, dont la première est située en son centre, non loin de la petite mosquée, et la seconde, à l'autre bout du village vers le sud, et plus proche du *türbe*. La maison du centre est la plus ancienne, « maison-mère », comme nous l'appellerons : à l'entrée, le vestibule où l'on se déchausse ; puis un petit couloir mène à deux portes, l'une, à gauche, ouvrant sur une pièce qui sert de cuisine (*aş ocağı*), avec un âtre ; l'autre, en face, est l'entrée du *meydan*, lieu du rituel. Ce dernier, d'environ 7 mètres sur 12, a un plafond assez bas (2,50m). Le sol est couvert de tapis, et tout autour des matelas sont alignés ; le mur du fond affiche de nombreux portraits et icônes, représentant Ali, les 12 imams, Hacı Bektaş, Atatürk, et des photos d'anciens *halife*. Au centre de ce mur, une niche abrite un candélabre. Au-dessus, un néon publicitaire a été recyclé pour afficher : *Ya Allah, Ya Muhammed, Ya Ali Zülfikar* et deux citations, l'une d'Atatürk : « *hayatta en hakikî mürşid ilimdir* », l'autre d'Abdal Musa : « *hoşgörünlü olunuz* ». La niche, creusée dans le mur en forme d'arc cintré, présente trois marches, sur la plus haute desquelles est posé un bougeoir : c'est le *tahtı Muhammed*, trône du Prophète.

Sur le côté gauche, une petite fenêtre donne sur la pièce du *aş ocağı* (cuisine) adjacent ; et sur le mur de droite, une autre niche avec également un bougeoir : le *Fatimatu Zehra*, ou *Fatma ocağı*. Le mur du fond, celui de droite, et leurs deux niches, sont les plus immédiatement remarquables, puisque le premier est celui au pied duquel s'assoient les dignitaires de l'ordre, l'autre celui des musiciens et chanteurs.

Deux poutres verticales en bois soutiennent le plafond, dont l'une, située plus en avant, non loin du mur du fond, est le *dar*, évoquant le gibet où a été exécuté Halladj Mansur.

Les « douze services » (*on iki hizmet*) sont, du point de vue des acteurs du rite, le contenu même du rituel. A la question « qu'est-ce qu'un *cem* ? », il est d'abord répondu « *on iki hizmet* », l'exécution des douze offices : « l'appellation 'les douze services' désigne à la fois l'ensemble de l'office religieux, qui est l'imitation du banquet des Quarante, et les douze officiants qui sont préposés aux différentes tâches dont l'exécution est nécessaire au déroulement de l'office²² ». Chaque service correspond à un *post*, peau de mouton sur laquelle chaque *baba* s'assoit (aujourd'hui, point de peau de mouton, le *post* n'est que symbolique). Aussi, élire les babas, ce n'est pas élire seulement un dignitaire responsable de sa communauté, mais aussi les douze titulaires qui l'assistent toute l'année. Chacune de ces fonctions, *baba* y compris, a son Pîr, maître spirituel, dont il est la représentation exotérique dans le rituel : aussi, tout autour du *cem evi*, sur les murs sont suspendus de petits cadres donnant le nom du titulaire d'un « service » à la place qui lui est assignée dans le rituel, et son Pîr, le saint patron de la fonction :

Baba (Hacı Bektaş Veli)

Aşçı (cuisinier, Kızıl Deli Sultan)

Gözcü (vigile, Karacaahmet Sultan)

Iznikçi (portier, ou *kapıcı*, assistant du *gözcü*)

Meydancı (préposé à l'espace rituel, Sarı İsmail Sultan)

Güvende (musicien, Imam Bakir)

Carçı (balayeur, Seyyid Ferraş)

Ayakçı (assistant du cuisinier, Abdal Musa Sultan)

Sofracı (préposé aux nappes et couverts, Kamber Ali Sultan)

22 Gökalp, Altan : *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, CNRS Editions, Paris, 2011, p. 209-210.

Selman (lavement de mains, Selman Pak)
Kurbancı (préposé au sacrifice, Halil Ibrahim)
Sâkî (officiant de la boisson, Imam Hüseyin)
Pervane (annonceur, Kaygusuz Abdal)

Le *gözcü*, vigile, veille au bon ordre et à la bonne tenue du rituel, il supervise et surveille, au sens propre du mot (*gözcü* : celui qui voit) ; l'*iznikçi* est comme son second, on l'appelle aussi *kapıcı*, c'est lui qui garde la porte ; le *meydancı* veille à la propreté du lieu, le prépare pour les rituels, et allume les bougies au début du rituel ; le *güvende* est le maître des musiciens. Son nom est une particularité locale, et ne se retrouve pas ailleurs dans les rituels alevi-bektashi. Il provient sans doute du persan *goyande*²³, signifiant le porte-parole, et le musicien dans la langue classique — alors que localement on l'associe au radical *güven*, confiance et sécurité, dans le sens où il est le garant d'un déroulement sûr du rituel ; le *carcı* est chargé de balayer symboliquement l'espace compris entre les *babas* et le *dar*, à deux reprises pendant le *cem* ; l'*ayakçı* est un assistant du cuisinier ; le *sofracı* veille sur le *sofra*, c'est-à-dire le repas, préparé par le cuisinier *aşçı* ; *Selman* procède au lavement des mains à la fin du rituel, après le *lokma* ; le *kurbancı* accomplit le sacrifice ; le *sâkî* est à la fois le maître du *dem* (alcool rituel), et de l'eau distribuée en fin de *cem* en mémoire de la soif de l'imam Hüseyin ; enfin, le *pervane* est responsable du *semah*, et chargé d'annoncer un *cem* à la communauté des *talip* quelques jours avant sa tenue. A l'arrivée dans la maison de *cem*, c'est lui qu'on va saluer le premier, car il se tient dans le corridor d'entrée, où l'on enlève ses chaussures et qu'on appelle *pervane odası*, la pièce du *pervane*, devant la porte, à côté de la pièce réservée à la cuisine.

L'assignation du Pîr à son officiant varie selon les communautés aléviées ; or celle que nous trouvons ici s'éloigne autant de ces dernières que du bektachisme historique décrit par Birge²⁴ : Selman-i Pak est souvent associé au balayeur (*farraş* chez les Alevis, cf. Melikoff et Gökalp²⁵), Kaygusuz Abdal au gardien de la porte *iznikçi*, selon Birge ; et chez Irène Mélikoff, le même portier (*kapıcı*) s'appelle *pervane* ; chez Gökalp, le musicien se nomme *kamber*, par référence à Kamber Ali, et le nom de *güvende* qui s'y applique ici (on l'emploie aussi au pluriel, car il s'agit d'un chœur), n'est pas attesté ailleurs... S'agit-il de particularités locales, propres au « rite de Kaygusuz » (*Kaygusuz erkani*) ? De fait, nous verrons qu'à maints égards, tout en s'affirmant strictement bektachi, le village revendique avec force, s'appuyant sur la légitimité du lieu, ses traditions propres (nous y reviendrons, particulièrement Nicolas Elias).

Il est à noter qu'à chacun des responsables on s'adresse en l'appelant *baba*, — *Güvende Baba*, *Sâkî Baba*, etc., — à l'égal du *baba* guide spirituel proprement dit. Ce dernier est choisi par le peuple, qui l'élit, ou le confirme avant le jeûne de *muharrem*, et dépend de l'autorité d'un supérieur de l'ordre, d'un *mürşid* : or le village en compte deux, Ali *baba*, qui approche les quatre-vingts ans, et Hüseyin *dede*, le *halife*, âgé d'environ soixante ans. Nous reviendrons plus loin sur leur « dualité » (*ikilik*), reflet du devenir de l'ordre bektachi en Turquie, et d'une division qui traverse tout le village à travers la complexité de son organisation. Le *baba* d'un groupe, sous l'autorité d'un des *mürşid*, est appelé *dikme baba*, ce que Nicolas Elias traduit « *baba* substitut » : car il n'a pas reçu l'investiture, n'a pas reçu le diplôme (*icazet*) d'un *dedebaba*, mais de la seule *vox populi*, que confirme la bénédiction du *halife*.

Le mur du fond, est celui des dignitaires : à gauche (pour l'observateur) du *tahtı Muhammed* où luit la chandelle, le *baba*. A droite le *mürşid*. Il existe encore un rang intermédiaire entre le *baba* et le peuple des *talip*, celui de *derviş* : parmi les « meilleurs », des hommes mûrs, instruit, à la morale éprouvée, et donc se préparant à devenir *baba*. Il s'assied à la droite du *baba*. Puis, de part et d'autre, d'anciens *baba* âgés.

23 Merci à Jean During de m'avoir signalé cette piste. Une chercheuse travaillant en région kurde, Sara Islan (Université Complutense de Madrid), m'avait mentionné également le nom de *gewende* désignant des musiciens.

24 John Kingsley Birge, *The Bektashi order of dervishes*, Hartford Seminary Press, London, 1937, pp. 178-179.

25 Irène Melikoff, *op.cit.* pp. 204-205 et Altan Gökalp, *op.cit.*, pp. 210-211

Déroulement du cem. Le *cem* n'est pas seulement la liturgie chantée, et dansée, du peuple rassemblé dans la maison de rituel : il est l'office des douze services, d'abord préparé par l'annonce communiquée de maison en maison par le *pervane*, puis par le sacrifice et la préparation du repas pendant la journée précédant le *cem*, puis le soir, à partir de 19h²⁶, par l'entrée dans le *birlik evi* (maison de *cem*). Celle-ci se fait en plusieurs étapes : le nouvel arrivant dit « *Hü* » (« Lui »), puis entame une série de *niyaz* (prosternations, vénération), parcours qui va du seuil à la place où il finira par se tenir pendant tout le rituel. Les *niyaz* s'adressent d'abord au *pervane*, qui se trouve devant l'entrée ou dans la petite pièce du *aş ocağı* : ce couloir qui mène au seuil du *meydan* s'appelle pour cette raison *pervane odası*. Ensuite, ayant franchi le seuil de la salle de *cem* (le *meydan*), chacun prononce : « *eşik özüm, meydan yüzüm, çırak gözüm*, le seuil est mon moi intime, le *meydan*, mon visage, la chandelle, mon regard ». Aussitôt passée la porte, on enchaîne les *niyaz* aux différents *baba*, tous à leur place, assis en tailleur une serviette sur les genoux ; d'abord à l'*iznikçi baba*, qui se tient à gauche de la porte, puis au *gözcü*, qui est assis au pied du *dar* : au *mürşid*, au *baba*, puis au *meydancı* et au *güvende baba*, assis de part et d'autre du Fatimatu Zehra. Le *niyaz* consiste à s'agenouiller devant le *baba*, baiser son genou droit puis tenant sa main droite lui donner trois baisers, sous forme d'accolade, sans se toucher et en disant « *ya Allah, ya Muhammed, ya Ali* ». Le *baba* pose la main sur le dos du *talip*, qui se relève et se retire à reculons sur quelques pas, pour se rendre au *post* suivant.

Enfin lorsque le cycle des *niyaz* est achevé, on adresse un salut à toute l'assistance par la formule : « *cümleden cümleye niyazım var* » (« à chacun d'entre vous j'adresse ma supplique en faveur de chacun d'entre vous »), avant de rejoindre sa place. Les femmes, elles, terminent en baisant la main du *baba*, puis en la portant au front, geste habituel en Turquie pour marquer le respect aux anciens, ou à l'autorité.

La phase suivante est la liturgie proprement dite : quand le *baba* estime que tout le monde est arrivé, il conclut les *niyaz* par une prière. Puis, une fois qu'il a signalé le début du *cem* (« commençons » *başlıyalım*), le *gözcü* assis à sa place (au pied du *dar*) proclame par trois fois : « *bakın canlar, dargın küskün varsa görüşsun, barışsın* » (« écoutez, âmes, si [l'un d'entre vous] éprouve quelque amertume ou a subi une offense, qu'il en discute et conclue la paix »). Il peut arriver alors qu'un des *talip* expose à tous un différend avec un autre membre de l'assemblée : auquel cas le *baba* réunit les deux *talip*, qui s'avancent vers lui, après avoir retiré leurs chaussettes dans une attitude de contrition (le *dar*, cf. plus bas Nicolas Elias), gros orteil du pied droit recouvrant celui du pied gauche, tête inclinée. Le *baba* rend alors justice, impose une « pénitence », — amende, sacrifice, etc.,— selon la gravité de la querelle, et exige la réconciliation. Le *cem* peut alors commencer²⁷.

Vient alors le service du *meydancı*, qui allume les chandelles (*çırağcı* ailleurs).

Les *güvende* prennent leur *saz*, et commencent le chant d'un hymne aux 12 imams de Şah Hatayi, que l'on entend invariablement à l'ouverture de tous les *cem* du village.

Vient ensuite le premier *semah*, appelé *babalar semahı*, qui est dansé toujours par les *babas*, ou d'anciens *babas* du groupe.

Dès le premier hymne aux douze imams, la musique est présente tout au long du rituel, même pendant les prières des *baba*. Seules exceptions : la préparation du *sofra*, le moment du *üçleme*

26 Des anciens du village m'expliquaient que dans leur enfance les cérémonies commençaient à 22h30, et que leurs parents rentraient à 3 ou 4 heures du matin. Le secret de l'appartenance religieuse était total, à proportion de la crainte des persécutions : un homme armé se postait à chaque entrée du village. L'ouverture a commencé à la fin des années 70.

27 Un soir, à la fin d'un *cem*, il m'est arrivé d'assister à un petit scandale, provoqué par les récriminations d'un *talip* contre un autre, pour une affaire de dette visiblement ancienne. Comme cela s'était révélé à contre-temps, il n'y eut pas de jugement, et le *baba* demanda simplement le calme, reportant à plus tard le règlement de cette affaire. Mais pour des fidèles avec qui je m'entretins ensuite, cette affaire était grave, puisque les deux hommes n'avaient pas tenu compte de l'avertissement initial.

(boire par trois fois le *dem*), où se taisent les *güvende*. Enfin, le répertoire des hymnes se compose de parties fixes (hymnes ou *semah* chantés à chaque *cem*) et de parties mobiles, qui dépendent plutôt du choix des *güvende*.

La structure d'ensemble peut se résumer ainsi :

-hymne initial aux douze imams (fixe) ;

-*Semah* des *babas* (fixe : deux couples dansent).

-début du *sofra* (repas)

-« *üçleme* » (boire trois fois le *dem*), suivi d'un *dem nefesi*, chant célébrant la boisson rituelle (fixe),

-repas, accompagné des *oturak nefesi* (cathismes²⁸, libres, par séries de trois) ;

-chant de Kerbelâ (libre)

-fin du *sofra*.

-*Semah* des Quarante (fixe : toute l'assistance danse autour du *cem evi*)

-3 *semah* (facultatifs, et libres : deux couples à chaque fois. Ces *semah* ne se dansent pas si l'on a prévu de terminer tôt).

-*gözcü semahı*, *semah* du *gözcü* (fixe : deux couples) ;

-*lokma*, nouvelle agape, où l'on donne à la fois de la viande, des sucreries, et de l'eau ;

-lavement de mains ;

-Cérémonie du *saka*, où l'assemblée boit l'eau mêlée d'un peu de terre (terre de Kerbelâ, nous explique-t-on), en mémoire de la soif de l'imam Hüseyin avant son martyre.

-Congés des titulaires des douze services, et fin du *cem*.

Le village de Tekke avec ses différents groupes, mais aussi ceux qui en dépendent (à quelques kilomètres celui de *değirmen Köyü*, par exemple) suivent tous le même ordo liturgique, et les chants fixes sont communs à tous. De même à Isparta, dans un village où nous assistâmes à un autre *cem bektashi*, le rite était sensiblement le même.

La seule liberté est celle du choix des cathismes, pendant le repas, et l'option de finir le *cem* avec trois *semah* indépendamment du *semah* du *gözcü*, toujours présent. En effet, dans certains *cem* « fastes », ceux que l'on désire prolonger tard dans la nuit, c'est au total quatre *semah* que l'on danse pour conclure le rituel ; mais le plus souvent, on ne danse que celui du *gözcü*, seul obligatoire ; de même, le chant du *dem* (*dem nefesi*), qui suit immédiatement le *üçleme* (boire trois fois au nom d'Allah, Muhammed, Ali), et ouvre le banquet/agape, peut être choisi entre deux versions.

Les cathismes (*oturak nefesler*) sont librement choisis par tel ou tel *güvende baba*, ou même par un membre de l'assistance qui viendra à l'occasion se joindre au chœur : dans ce cas, il devient le seul chanteur, même si parfois, les autres *güvende*, connaissant le chant, peuvent s'y joindre, quand le chant comporte un refrain ou un vers qui se répète, plus propice alors à être repris en chœur. Les *babas* musiciens chantent en ce cas depuis leur place, où l'on apporte un *saz* à l'occasion. Ces cathismes, *oturak nefesler*, se chantent toujours par séries de trois : il s'agira soit de *nefes* connus, empruntés au répertoire « national » popularisé par des *aşık* contemporains et diffusés globalement dans le monde alevi, soit de poèmes d'un auteur particulièrement aimé par les membres de la communauté, comme Derviş Kemal, un contemporain originaire de Thrace, ou Mahsuni Şerif, très prisé et fréquemment chanté à Tekke Köyü ; soit, enfin, un *beyit*²⁹ du chanteur lui-même, ou d'un poète du village : car non seulement le village compte ses propres poètes mais il est fréquent qu'un *talip* au moment de son initiation ou un *baba* pour son investiture compose son propre *beyit*, selon les règles de versification usuelles, et en utilisant les syntagmes et stéréotypes appropriés.

Quant au chant de Kerbelâ, il est également choisi entre plusieurs, et doit être chanté par un chanteur généralement apprécié pour ses qualités esthétiques et émotionnelles, comme la douceur de la voix

28 J'emprunte ce terme au vocabulaire de la liturgie byzantine, car il traduit bien l'expression originale turque qui signifie « chants à écouter assis ».

29 Terme couramment employé localement pour désigner les poèmes de type *mesnevi*, comme Nikos Sigalas le détaille plus bas, à travers l'exemple d'un *beyit* de Kâzım Dede le *celebi*, cité par Nikos Sigalas.

et des méliques.

Les *semah* obligatoires, *babalar* et *gözcü semahı* sont chantés invariablement sur les mêmes textes, respectivement Kaygusuz Abdal/Kul Şükri et Hatayi/Pir Sultan Abdal. De même pour le *semah* des Quarante, de Hatayi. On pourrait s'étonner que les parties fixes ne reflètent pas davantage la tradition locale, poèmes attribués à Abdal Musa ou Kaygusuz Abdal : seul le premier *semah* est bien « du lieu », car il décrit, sous la forme d'une action de grâces, le *türbe* et son environnement :

Türbe bağlarında (Ali'm Ali'm !) zeyn'olur güller
Çevirmiş etrafını da hemen şakır bülbüller (medet Şah!)
Muhabbete canı (Ali'm Ali'm !) katacak yerler
Muhabbete giren cana aşk olsun (medet Şah !)

Türbe bağlarının (Ali'm Ali'm !) dört yanı bağlar
Sular revan olmuş her yana çağlar (medet Şah !)...³⁰

Dans les vignes du mausolée resplendissent les roses,
Les rossignols chantants l'entourent de tout côté (secours-nous, Roi!)
Ces lieux inviteront les âmes (mon Ali mon Ali!) à l'agape ;
À l'âme qui entre en cette agape, que l'Amour soit ! (secours-nous, Roi!)

Les vignes des quatre côtés du mausolée (mon Ali mon Ali!), sont de vignes,
L'eau y coule à flots, et murmure de toute part (secours-nous, Roi!)

La deuxième partie de ce *semah* est de Kul Şükri ou Deli Şükri, poète qui vécut au tournant des XVIII^e-XIX^e siècles, et fut derviche dans le tekke d'Abdal Musa : *Şah Abdal Musa'ya bende olalım* (du roi Abdal Musa soyons les serviteurs...). A part quelques *semah* comme celui-ci, et les *nefes* attribués à Kaygusuz Abdal ou à Abdal Musa lui-même, l'hymnographie du *cem* correspond plutôt à des standards « alévis » insérés dans un moule musical autochtone, et souvent proche des *tahtacı* voisins. Et nous devons bien reconnaître que nous ne savons rien, — pour le moment, — de la façon dont cet *ordo* liturgique s'est constitué et transmis, ni de son ancienneté, — même si les *baba* affirment qu'il est resté inchangé « depuis l'origine ». Il faudrait visiter tous les villages bektashis dans la région³¹, pour évaluer une communauté de rite, et comparer, si possible, aux *cem* des voisins *tahtacı*.

-3.3. *le sofras et le dem* : au cœur du rituel nous trouvons le « banquet », et la consommation rituelle de l'alcool, initiée par le *üçleme*. Une fois accompli le *semah* des babas, un certain nombre de nappes sont étendues sur le sol (environ une nappe pour 4 ou 5 membres de l'assemblée), sur lesquelles on pose les grands plateaux légèrement surélevés par un socle. C'est alors qu'officialie le Sâki, apportant plusieurs bouteilles de *rakı* qu'il fait bénir par le *baba*, et dont il verse tout le contenu dans une même bassine (un grand saladier), y ajoutant par la suite la même quantité d'eau ; à chaque *sofra*, un *talip* est institué *sâkî* délégué, se ceignant pour l'occasion ; le mélange est alors réparti entre tous les *sofras* dans des bassines plus petites, au centre desquelles, en attendant le moment solennel du *üçleme*, est déposée une petite tasse. (*kadeh*) La fonction du *sakî* « délégué » sera ensuite de puiser le *dem* avec la tasse, et de tendre celle-ci à chaque participant du *sofra*, à tour de rôle, en tournant.

Quand tout est installé et prêt, avant de commencer à partager cette agape, vient le moment de « tripler le *dem* » : le *sakî* de chaque *sofra* fait tourner le *kadeh* au nom d'Allah, puis une deuxième

30 *Babalar semahı*, cf. Jérôme Cler : *Turquie : cérémonie de djem bektashi, la tradition d'Abdal Musa*, Ocora Radio-France 2012, page 3.

31 Cf. plus bas l'article de Nikos Sigalas, qui évoque cette géographie bektashie.

fois au nom de Muhammed, et enfin , au nom de 'Ali. Ce moment est silencieux, et les *güvendeler* reprennent le chant immédiatement après, avec un *dem nefesi* :

Güzel Şah'tan bize bir dolu geldi
Bir sen iç saki bir de ceme ver
Hünkâr Hacı Bektaş Veli'den geldi
*Bir sen iç saki bir de ceme ver*³²

De notre beau Roi nous est venue une coupe pleine
Bois-en, toi, échanton, et donne à l'assemblée
du Seigneur Hacı Bektaş Veli elle nous est venue
Bois-en, toi, échanton, et donne à l'assemblée

Alors l'assemblée commence à manger : viande, salade, bulgur, *yoğurt*, l'abondance règne, rien ne saurait manquer³³ : les *baba* plaisaient parfois sur l'embonpoint que suscite la fonction, puisqu'ils accomplissent leur office souvent, — en hiver où l'on fait peu d'exercice : de fait la corpulence des fidèles est remarquable, et ils le savent... Le *dem* non plus ne saurait manquer au cours du *cem*, et sa consommation se prolonge tout au long des cathismes, jusqu'aux chants de Kerbelâ inclus. Après ces derniers, le *gözcü* demande de finir le *dem* (« *dem bitsin* »), et les *sofra* sont ramassés pour laisser toute l'assistance danser le *Kırklar semahı*, *semah* des Quarante, tous en file autour du *cem evi*, et s'inclinant devant le *baba* à chaque passage. Après les prières finales de *semah*, chacun retourne à sa place. Puis vient le *semah* du *gözcü* : pendant les longues nuits d'hiver, trois *semah* s'enchaînent, dansé par des paires de titulaires des services et leurs épouses. Le dernier *semah* est celui du *gözcü* proprement dit, que l'assistance regarde en se tenant debout.

Vient ensuite le *lokma*, où à nouveau les *sofra* sont préparés sur le sol ; on mange encore de la viande, et des sucreries, cette fois accompagnées d'eau ou d'un soda ; après le lavement de main administré par Selman, vient la cérémonie du *sakka suyu*, où tous boivent l'eau, servie par le *sâki*, en invoquant Hüseyin ; cette cérémonie s'achève par un *tekbir*. Puis les titulaires des autres services viennent tour à tour faire le *niyaz* et clore leur office, et le *cem* s'achève.

-3.4. *Contention* : il s'agit d'un rituel d'ordre, où, pour l'invité étranger qui conforme sa participation à l'imitation de ses voisins, le premier constat est celui des obligations et contraintes corporelles. Pour tout *talip* en effet, c'est d'abord le maintien, la bonne tenue du corps pendant le *cem* qui importe : assis à genoux, les pieds sous le bassin, et non en tailleur, — ce qui permet de tenir son dos bien droit, mais ankylose les jambes, ou devient vite douloureux pour quiconque n'est pas habitué : sur ce point, aucune tolérance de la part du *gözcü*, qui rappelle à l'ordre sans distinction le *talip* ou le visiteur étranger qui ne se tiendrait pas bien. Seule l'annonce « *erenler demine sefasına*³⁴ » signale à plusieurs reprises pendant le *cem* un moment de pause, et autorise le fidèle à se délasser les jambes et les étirer discrètement. Il est souvent signalé que le rôle du *gözcü* consiste à contrôler les effets de l'ivresse, à la maintenir dans cette constante contention. La force de ce rituel, et sa singularité, consistent dans ce paradoxe : la consommation d'alcool, immodérée, s'accompagne d'un maintien strict et rigoureux³⁵. Seuls les chanteurs manifestent leur ferveur par une exaltation concentrée, mais sensible, tout au long de la série des cathismes.

- « *Ambiances* ». Au cours des années 2003-8, je participais principalement aux *cem* de deux

32 *Ibid.*, page 4.

33 Un fidèle qui à la fin du *sofra*, avait osé se plaindre du fait que les *baba* avaient eu droit à plus de *dem* que les fidèles, s'est fait exclure aussitôt, et pour les *cem* suivants, en pénitence...

34 L'expression, énigmatique et concise, peut se comprendre ainsi : « pour l'instant et le repos des parfaits ». *Dem* peut signifier aussi le souffle. On dit couramment : « *dem sefa vermek* », —donner le droit à une pause.

35 À ce sujet, voir : Nicolas Elias : « La discipline de l'ivresse dans une confrérie musulmane », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°174, 2016. Et surtout, cf. plus loin, du même auteur.

groupes, celui de İsmet Baba (qui incarnait par excellence la « maison-mère »), et celui de Kâzım Baba³⁶, dans l'autre maison de rituel, construite plus récemment : mêmes *semah* (poésie, mélodie, danse), même déroulement de l'ensemble, d'un lieu et d'une année à l'autre. Or au-delà du strict ordonnancement des rituels, deux ambiances très différentes se laissaient percevoir, où la « maison-mère » apparaissait comme celle des conservateurs, ou traditionalistes, et la seconde, celle des libéraux, ou novateurs. Comme je participais aux rituels de deux groupes, j'étais un interlocuteur privilégié pour l'expression de certaines critiques. Par exemple, dans la maison-mère, le *dem* était distribué dans une seule tasse, alors que dans l'autre groupe, chacun disposait de verres individuels, qu'il faisait remplir une fois qu'il l'avait vidé. Ces derniers étaient ainsi suspectés par les premiers de favoriser l'« ivrognerie » (*sarhoşluk*), mais critiquaient à leur tour l'usage des fidèles de la maison-mère en leur reprochant de boire tous dans le même *kadeh* (coupe), contre toutes les règles de l'hygiène. De même, le groupe de Kâzım baba était souvent qualifié de *düzensiz*, désordonné, par la « maison-mère », parce qu'on y conversait trop librement pendant le *sofra*, qu'il y avait trop de bruit. Il leur était parfois reproché de s'« aléviser »... De fait, l'ambiance de ses *cem* était beaucoup plus ouverte, on y invitait des enfants à assister. À l'inverse, la maison-mère était considérée trop conservatrice par les autres, comme on me le fit remarquer à propos du *semah* des Quarante : à l'époque, en effet, les hommes dansaient d'abord tous ensemble, puis les femmes, et les *talip* de Kâzım baba s'en indignaient, voyant dans cette séparation un trait « sunnite », car chez eux au contraire, la danse était mixte (les hommes en tête, malgré tout...). Ces différences s'estompèrent avec le temps : le groupe de Kâzım Baba s'est scindé (cf. plus bas, § 5), désormais hommes et femmes dansent ensemble dans tous les groupes, et le *dem* est distribué dans une seule tasse. La musique même s'en ressentait, de cette différence entre les deux groupes. Dans la maison mère, on chantait dans les graves, avec une certaine lenteur, en comparaison de chez Kâzım, où le chœur, accordé un ton au-dessus, manifestait davantage d'énergie. Dans les années 2003-2008, ces différences et les critiques qui s'ensuivaient étaient le symptôme de divisions plus profondes, qui allaient se révéler fortement en 2008, et conduire à la déchéance de Kâzım baba, — nous y reviendrons plus loin.

4. Musique

-4.1. *Travail ethnomusicologique et collecte.* Pour l'ethnomusicologue, l'enregistrement des musiques étudiées est une nécessité première : bien avant de penser à archiver un patrimoine, ou de fixer l'instant fugace, l'« infortunée musique qui périt aussitôt créée », comme disait Léonard de Vinci, il s'agit d'abord de pallier l'absence, chez le chercheur, de toute imprégnation préalable. À qui n'est pas né dans la culture, l'enregistrement permet l'écoute répétée, le ressassement indispensable pour s'approprier les répertoires : la répétition des séjours, année après année, toujours en plein hiver quand la saison rituelle bat son plein, avait pour objet le long apprentissage d'un monde musical parfaitement constitué et comme auto-suffisant, détaché, « mineur » au sens où je l'ai déjà évoqué ailleurs³⁷, et d'une grande puissance esthétique.

En 1997, j'enregistrai mon premier *cem*, sous le regard bienveillant des *baba* qui n'ont jamais formulé la moindre objection. Puis à partir de l'hiver 2003, tous ceux auxquels je participai : il était parfaitement habituel et normal que j'installasse mon matériel, pied, micros, à mon entrée dans le *cem*, pendant qu'affluaient un par un les fidèles en procédant aux *niyaz* liminaires. Deux fois seulement il m'a été demandé de ne pas enregistrer : le 2 janvier 2008, lorsque le gouvernement AKP avait proposé une invitation à un repas de rupture du jeûne de Muharrem. Un débat, et un discours politique du *halife* occupèrent une partie du repas de *cem* : le *gözcü* m'a simplement dit « *kapat* (ferme) » en désignant mon enregistreur. En l'occurrence, ce n'était pas le secret du rituel qui était en cause, mais le contenu politique, la prise directe sur le réel, dont il ne fallait pas garder

36 Qui par la suite fut « déchu » dans des conditions qui seront évoquées plus loin.

37 Jérôme Cler et Bruno Messina : « musiques des minorités, musique mineure, tiers-musical », *Cahiers d'ethnomusicologie* 20, 2007, Genève, p. 243-271

trace. La seconde occasion fut celle d'un « tribunal », du règlement d'un différend privé entre deux familles. Autrement, il me fut toujours laissé une liberté totale, y compris pour filmer. Le respect scrupuleux dont je faisais preuve à l'égard des règles de conduite était apprécié au même titre que, par moi, la bienveillance des *baba* à mon égard.

Jamais personne ne m'a demandé ce que je faisais des enregistrements effectués : aucune inquiétude, confiance étonnante. J'ai ainsi constitué une base de données sonores dont j'ai pu donner copie sous forme de nombreux CD à la communauté. Or, que je sache, ces CD n'ont pas été écoutés par les intéressés. Par ailleurs, j'avais expliqué que je projetais l'édition d'un CD dans une collection de renommée internationale, hésitant entre la collection des A.I.M.P.³⁸ et Ocora Radio-France. A partir de 2006, je projetai plusieurs maquettes de CD, en choisissant dans différents *cem* les meilleurs *semah* et *nefes*, et en les ordonnant selon la structure du rituel. Mais le résultat n'était pas satisfaisant, à cause des changements d'intonation et de style, d'un hymne à l'autre : il fallait trouver l'unité du style. Nous avons déjà publié, dans la même collection Ocora, une cérémonie complète de *cem* alevi, enregistrée à Istanbul sous le patronage d'Irène Mélikoff et de Stéphane Yérasimos³⁹, auprès d'une communauté originaire de Malatya, qui présentait l'unité du rituel non seulement du point de vue de la structure, mais également de bout en bout dans le même style, avec les mêmes voix. Il restait encore à réaliser un enregistrement semblable, à Tekke Köyü, fortement unifié d'un point de vue esthétique, avec les meilleurs *güvende baba* du village réunis dans le même *cem*. L'occasion s'en présenta de façon détournée : en mars 2011, au moment du Nevruz, le trio de chercheurs que nous formions souhaitions réunir quelques bons chanteurs du village dans la maison où nous étions hébergés. Ce projet fut immédiatement « dévié » par nos interlocuteurs, qui proposèrent que nous fassions nous-mêmes notre *cem*, ce qu'on appelle plutôt un *Balim muhabbet*, dépourvu de *semah* des quarante, et de *kurban*. Ce *muhabbet* serait donc offert par le trio des chercheurs à une communauté restreinte, sous la direction d'Ismet baba qui m'avait déjà souvent accueilli dans la « maison-mère ». C'est l'enregistrement de ce *cem* qui donna au futur CD tout son matériau, auquel, pour rendre hommage aux *güvende* de l'autre maison de *cem*, j'adjoignis l'hymne aux douze Imams, le *semah* initial et le *semah* final d'un *cem* de 2006, car ils y étaient particulièrement bien chantés. Pour les participants de ce soir-là, il s'agissait de s'en donner à cœur joie pour les invités/invitants, de sorte que ce fut un des plus beaux enregistrements, pour la qualité du chant, sa ferveur et son intensité.

Pourtant, même alors, et après la publication du CD, qui soudain « mondialisait » potentiellement le renom du village, les musiciens manifestèrent peu d'intérêt au fait. Certains exprimèrent même plutôt leur déception que ce ne fût pas un DVD... En effet, seules les images que j'avais filmées excitaient leur curiosité, surtout les plus anciennes, qu'ils regardaient comme un album de famille, un voyage dans le passé.

Cette indifférence à l'enregistrement tient à deux raisons. La plus évidente, c'est que si l'on est pleinement porteur d'une tradition vivante, sans cesse actualisée par les nombreux rituels où les musiciens sont de simples officiants, quel besoin *a priori* aurait-on de réécouter des rituels passés, ou un seul fixé sur la bande ? Ce soir-même ou demain il y aura un *cem*. De ce point de vue, la vie musicale du village est très puissante, et *au présent*. La seconde raison est d'ordre spirituel : le refus du *benlik*, de l'égoïsme, du regard complaisant ou narcissique sur soi.

De même, lors de mon tout premier séjour, j'avais, maladroitement sans doute, demandé s'il y avait des *aşık* dans le village, et il m'avait été répliqué aussitôt que non, il n'y avait pas ce genre de musiciens sur place. Pourtant le *cem*, qui parfois rassemblait un chœur de 6 chanteurs et 2 ou 3 sazistes, infirma totalement ces affirmations ! Je devais comprendre ensuite que le mot d' *aşık*, à Tekke Köyü, s'identifie aux musiciens enregistrés, aux musiques diffusées, ou aux grands musiciens

38 Archives Internationales de Musique Populaire, Musée d'ethnographie de Genève, VDE-Gallo

39 Hommages lui soient rendus, d'avoir permis l'organisation, du jour au lendemain, « au pied levé », d'un *cem* au premier étage de l'I.F.E.A. (c'était alors un grand salon), le 28 novembre 1996, en présence d'Irène Mélikoff, Jean During, et l'auteur de ces lignes. Il en résulta la publication de ce CD chez Ocora Radio-France.

alévis qui viennent au moment du festival.

Il est par ailleurs entendu que les musiciens du rituel ne sauraient être plus que leur fonction, ni confier leur talent à la renommée. S'écouter chanter, se considérer comme des *aşık*, c'eût été précisément du *benlik*, le péché majeur. De même, un excellent chanteur, *güvende* que j'avais entendu dans le tout premier *cem* en 1997, avait disparu les années suivantes. Pourtant, je le voyais assis au café, et participant au *cem* en tant que simple *talip* : quand je m'enquis de son absence dans le chœur des *güvende*, on m'expliqua qu'il en avait été exclu. Pourquoi ? « *benlik* », me fut-il répondu, sans préciser davantage, mais en me laissant entendre qu'il se donnait trop d'importance dans le chœur des *güvende*.

Quant au résultat de mes propres enregistrements « de terrain », du côté des dignitaires religieux, même indifférence : seul le *halife*, Hüseyin Dede, supérieur de l'ordre, avait compris l'intérêt pour leur village, et pour l'association qui y possède son siège, d'une sauvegarde de telles archives sonores, et s'est interrogé avec moi, récemment, sur le support le plus approprié, disque dur, ou mise en ligne sur internet du fond d'archives sonores d'Abdal Musa.

Derrière cette forte distinction entre *aşık* et *güvende baba*, se joue le rapport du « dehors » et du « dedans » : l'*aşık* représente ce monde de l'alevisme présent au dehors, plutôt dans les grandes villes désormais, et qui vient chaque année à Tekke Köyü pour le *şenlik*, ou festival d'Abdal Musa, où jouent des *aşık* d'ici ou là. Le *güvende baba* n'est qu'un officiant du rituel, ou encore, un simple paysan qui exerce dignement sa fonction, accompagné d'une petite équipe de chanteurs/joueurs de *saz*. Rien à voir avec la circulation des musiques, leur déterritorialisation : conscience du local et de sa puissance, articulée à cette auto-suffisance d'un village convaincu d'être « au centre » : comme me l'avait dit Ali Baba, également supérieur de l'ordre (*mürşid*) en 2003 : « nous, nous sommes au centre, on vient de partout pour vénérer le tombeau, le *türbe*, pour nous voir. Si un jour nous n'existons plus, ce sera la fin des temps ». Musicalement, il en va de même : la tradition, le rite (*erkan*) local, sont profondément attachés au lieu, et ne sauraient s'exporter hors de la stricte régulation des rituels. De ce point de vue, les *güvende* —ou, comme on dit aussi parfois, les *ozan*— du village se gardent bien de se montrer au « dehors » pendant le festival, laissant bien plutôt les *aşık* visiteurs déployer leur art et leur savoir-faire. Par contre, qu'un « savant » et musicien venu de loin pérennise leur musique et la rende accessible à tous par un CD, rien de choquant à cela, au contraire : « il faut faire connaître notre rite : au-delà des frontières, ils comprendront ». Mais sans exprimer une fierté particulière non plus. N'oublions pas enfin que si le visiteur étranger a tendance à privilégier les musiciens locaux, à apprécier en eux la « voix de la terre », ceux-ci ne le comprennent pas toujours, et restent bien convaincus qu'ils n'ont pas beaucoup de valeur. Leur modestie les honore, — eux qui n'hésitent pas, en même temps, à déclarer que leur tradition est centrale, unique, et multiséculaire.

-4.2. Langue musicale.

Nous l'avons vu, le *cem* comporte deux types de chants, les uns fixes et d'autres laissés au libre choix des *güvende*. Pour les premiers, il s'agit du *düvazdeh-imam* de Şah Hatayi, des *semah*, du chant du *dem* (*dem nefesi*). Tous ces chants, du point de vue de la conduite mélodique, sont singuliers, ne ressemblant pas directement à des répertoires régionaux : ce qui frappe, surtout pour les *semah*, c'est de fréquents et importants sauts d'intervalle, sorte d'emphase mélodique peu habituelle dans les environs et dans l'esthétique *yörük* qui procède plutôt par degrés conjoints. De même, alors que la norme modale, dans toute la région, correspond à l'échelle du mode de ré (avec un deuxième degré légèrement rabaisé, comme pour les *makam bayati / hüseyini* des classiques), certains chants s'appuient sur d'autres modes, ou modulent, comme le *semah* des Quarante (entre *bayati* et *hicaz*) ou une version du *dem nefesi* (*hicaz*). Par contre, tous ces *semah*, ainsi qu'un très grand nombre d'autres, sont construits sur la même base métrique, un *aksak* construit le plus souvent sur 5+4 pulsations (3+2)+(2+2), selon un *tavir* (gestuelle de la main droite tenant le plectre) fort répandu dans toute la région, et de tempo assez vif.

Les *semah* se divisent en deux parties, l'une dite lente (*ağır*), la seconde rapide (*kıvrak*), moyennant une transition où les quatre danseurs restent immobiles pendant que le *baba* récite des prières : en fait, d'une partie à l'autre le tempo ne change guère, alors que l'effet le plus perceptible dans le passage de l'un à l'autre est la modulation, le changement de fondamentale qui monte d'une tierce, ce qui est perçu localement comme un changement de tempo⁴⁰. Or cette métrique et cette allure, ainsi que la modulation pour la deuxième partie, sont non seulement très marqués régionalement, mais aussi caractéristiques des *semah tahtacı* des environs (Fethiye, Akçaeniş). Chez ces derniers, les *semah* se divisent même en trois parties, avec modulation et changement de tonique à chaque transition. Ceci peut expliquer aussi pourquoi les alévis d'Istanbul désignent les habitants de Tekke Köyü comme *tahtacı*, ou qu'un *semah* du village ait été publié dans le CD d'archives *Tahtacılar* (Kalan Müzik) en 1997 par l'ethnomusicologue Melih Duygulu⁴¹.

Une hypothèse serait donc que ces chants dansés soient le produit d'une rencontre entre les airs et *semah* de la région et d'anciens *ilahi* propres au couvent d'Abdal Musa, du temps où il était intact (donc avant 1826, et plus généralement avant l'ère républicaine). L'allure mélodique, les longues phrases, l'emphase, relèveraient plutôt du *tekke*, et les conduites rythmiques, de l'environnement *tahtacı*, et régional. Cette hypothèse pourrait être légitimée par les ruptures historiques, qui ont coupé les paysans de la source proprement confrérique. La musique exprime ainsi en elle-même une certaine porosité entre le monde alévi, et l'identité bektashie, que Nikos Sigalas s'emploiera à élucider.

Les cathismes, *oturak nefesleri* : il s'agit bien de « chants à écouter », de *sama'*, — au sens étymologique du mot cette fois. Le repas se prolonge, les *kadeh* tournent, chacun écoute et médite parfois les yeux fermés les chants tout en laissant une légère ivresse monter. C'est bien souvent à ce moment que certains « inspirés » du village, tel chanteur ardent, tel ou tel *baba*, ou le *güvende baba* lui-même, chantent leur partie en solistes, brûlant du feu de ce banquet des Quarante et de l'union, et toute l'assistance écoute avec attention et recueillement les vers chantés. Les chanteurs peuvent alors vraiment « s'individualiser », dans un *nefes* choisi : soit un poème des « classiques » (Kaygusuz Abdal, deuxième saint du lieu avec Abdal Musa, Pir Sultan Abdal, etc.), soit une composition propre, soit encore un *nefes* ou *deyiş* d'un contemporain⁴². Généralement, et même dans ce dernier cas, les poèmes sont rarement chantés dans une version « standard » telle que diffusée sur le marché des musiques aléviées, mais bien plutôt réappropriés, remodelés sur plusieurs timbres propres⁴³, selon des métriques musicales très variées : régulières, ou *aksak* en 2+3 ou 3+2+2, ou encore selon le schéma évoqué plus haut en 3+2+2+2. Dans chaque cas le vers se moule savamment dans la métrique musicale⁴⁴. « Savamment » est bien le mot : une si grande variété de rythmes et de profils mélodiques est exceptionnelle dans la région et dénote un subtil savoir-faire musical.

De même, l'*ağıt* (thrène) de Kerbelâ, qui sera chanté à la fin du repas, et avant le *semah* des Quarante, est laissé à la libre interprétation d'un soliste du chœur, — que peuvent accompagner alors les pleurs de l'assistance, à l'évocation du martyr de l'imam Hüseyin. Formellement, le chant sera de préférence non-mesuré et mélismatique, et dans sa version la plus locale, il s'apparentera aux répertoires profanes, très répandus dans toute la région, des *gurbet havaları*, airs d'exil, sur le mode évoqué plus haut (*hüseyini / bayati*), — qu'on appelle localement *avşar makamı*⁴⁵, la mélodie

40 Selon une illusion perceptive courante, où la montée vers l'aigu est assimilée à une accélération du tempo.

41 Melih Duygulu : *Tahtacılar*, arşiv serisi, CD057, Istanbul, Kalan Müzik, 1997

42 Je citais plus haut Derviş Kemal, ou Mahsuni Şerif.

43 « Timbre » ici désigne un air standard susceptible de porter plusieurs poèmes. Il en va de même pour les *semah* facultatifs de la fin du *cem*, où des textes différents s'adaptent à la même mélodie.

44 Il est recommandé ici de se reporter à l'édition du CD : *Turquie : cérémonie de cem bektashi : la Tradition d'Abdal Musa*, Ocora-Radio-France C 560248

45 En référence à l'air long (*uzun hava*) *Avşar beyleri*, un des airs emblématique de la région, qui fait remonter son peuplement nomade à l'arrivée des groupes *avşar* au XIV^e siècle, cf. Jérôme Cler, *Yayla, Musique et musiciens de villages en Turquie méridionale*, Paris, 2011, p. 296

avşar, car elle suit exactement l'allure des chants de *gurbet* attribués aux Avşar sédentarisés dans la région depuis XIV^e siècle, entre Burdur et Denizli⁴⁶.

Sans vouloir entrer plus avant ici dans une description musicologique technique, ou poétique, de ces répertoires⁴⁷, nous pouvons aisément signaler par ces éléments généraux sa richesse et son autochtonie. Le village de Tekke Köyü a constitué son autonomie culturelle propre, et maintient jusqu'à nos jours sa résistance à toute forme de « globalisation », même relative à l'échelle du pays, en ne reproduisant que très peu la musique alévi répandue partout ailleurs, et dans l'air du temps.

4.3. Statut des musiciens

Il a déjà été fait allusion plus haut à la juste place que doivent tenir les musiciens *güvende*, sur leur devoir d'effacement dans l'ensemble de l'ordre. Il n'en reste pas moins que l'expression musicale est centrale, essentielle, dans la vie villageoise, où, tout comme la consommation d'alcool, elle doit être encadrée par le système religieux. De fait, dans le village, aucune pratique « profane » ne semble entretenue (ou avouable⁴⁸) : certains musiciens, —comme l'actuel Halife Hüseyin *dede*,— ont pu par le passé jouer dans les fêtes de mariage. Ils se mettaient en équipe avec des Abdal, groupes alévis apparentés aux Tsiganes qui résident dans des villages des environs, particulièrement dans les basses terres côtières de Finike, et qui sont très souvent musiciens professionnels, travaillant en petites équipes avec violon, clarinette, *darbukka*. Mais par suite, la prise de conscience de l'appartenance à la confrérie, et l'*ikrar*, les « vœux », les ont éloignés à jamais de cette activité, et reconvertis en *güvende*, exclusivement attachés au rituel. On m'a bien attesté que pour les mariages, à Tekke Köyü, il était fait appel à des musiciens extérieurs, et plus particulièrement à des Abdal de Finike (Yuvalılar), alévis. Il est intéressant de constater combien la pratique « profane » de la musique semble très peu valorisée au village-même, alors que certains villageois connaissent souvent très bien les musiques du massif montagneux (*yayla*), et de la côte, (*sahil*) : *sipsi* de Dirmil, petit luth *üçtelli bağlama*⁴⁹, et se réjouissent de les entendre.

Or Xavier de Planhol⁵⁰, faisant allusion aux Tsiganes de la région, signale qu'ils pouvaient être convoqués dans le passé comme musiciens « dans les noces de villages » ou, ajoute-t-il « dans les réunions et festins des communautés d'Alévites » (1958 : p.372). Mes hôtes m'ont parfois raconté que certains *cem* autrefois étaient accompagnés au *cümbüş* et au violon, ce qui évoque plutôt des compétences de Tsiganes. Il y aurait donc eu un temps où les musiciens des rituels n'étaient pas originaires du village, peut-être le temps de la reconstruction et de la semi-clandestinité qui suivit 1826...

La présence du violon dans les *cem* était chose courante dans un passé encore proche ; un jour de l'hiver 2004, pour contenter ma curiosité, mes hôtes firent venir un violoniste âgé du village voisin d'Akçaeniş⁵¹ : il semblait par son apparence physique d'ascendance plutôt tzigane (Abdal) que turkmène, ou *yörük*. Mais il n'était pas question d'élucider cette origine, qui généralement, dans un tel contexte, reste un non-dit. Je ne le vis qu'une fois, car il ne se déplaça plus, et mourut deux ans

46 Jérôme Cler, *op.cit.* p. 208

47 Le lecteur comprendra que tel n'est pas l'objet du présent article, et que l'étude musicale/poétique des rituels est un champ considérable du présent « work in progress ».

48 Ainsi, un *dede* alevi d'une communauté abdal de Finike, visité en hiver 2008, n'a jamais évoqué devant moi qu'il était également un bon violoniste, allant jusqu'à le nier — alors que tout le voisinage m'avait fait l'éloge de son talent : mais c'était dans une vie antérieure, avant qu'il devînt *dede*, époque où il jouait dans les mariages des environs (*mahalle sanatçısı*).

49 Mes sujets d'étude antérieures, cf. Jérôme Cler : *Yayla, musique et musiciens de village en Turquie méridionale*, Geuthner, Paris 2011.

50 *De la plaine pamphylienne aux lacs de Pisidie, nomadisme et vie paysanne*, Adrien Maisonnneuve, Paris, 1958, p.372.

51 Akçaeniş est alevi (*tahtacı*), mais compte une minorité bektashie rattachée à Tekke Köyü, ainsi qu'un *cem/birlik evi* : c'est même chez eux que les accents *abdal* sont réputés les plus prégnants, avec présence d'un *cümbüş* et d'un violon.

plus tard.

De nos jours, le seul instrument présent est le *saz*, de format standard, à long manche : il semble bien qu'il s'agisse d'une acculturation au « monde extérieur », datant des années 70 au plus tôt. En effet, les maîtres de la génération précédente utilisaient plutôt le petit *saz cura* à trois cordes, joué sans plectre, comme dans tous les milieux *yörük* environnants.

Les *güvende baba* sont tous issus de la communauté villageoise même, chanteurs et joueurs de *saz* (dans les *cem* on a souvent deux *saz* et cinq ou six chanteurs, mais il peut même se trouver un chœur de dix dont deux ou trois instrumentistes). Ils sont les maîtres du temps, ils assurent, tout au long du rituel presque sans discontinuer, l'harmonie, au sens étymologique de l'*ajustement* dans la temporalité rituelle. Et tout cela selon les valeurs déjà évoquées plus haut du service, du refus de l'*ego/benlik*.

Événement de l'hiver 2006 : le *semah* commence par une préparation où s'enchaînent les *niyaz* et prières, où les hommes sont ceints par leur épouse. Pendant ce temps, les *güvende* font entendre en ostinato sur les *saz* le rythme du *semah*, sans chanter, jusqu'à ce que le *gözcü* donne le signal pour que démarrent simultanément le chant et la danse. Or à cause d'une erreur de prosodie, pour avoir manqué la coïncidence de la première syllabe du chant avec la métrique, le *semah* ne put commencer, et précipitamment le chœur sortit du *birlik evi* (maison de rituel). Cela ne dura que quelques secondes. Alors se leva un ancien *baba* qui vint à leur place, prit un *saz* et accomplit en bon ordre, à lui tout seul, le travail du chœur. Une fois le *semah* achevé, le *baba* demanda à l'assemblée, non sans malice ni humour, si l'on devait rappeler les *güvende*, ou les laisser attendre dans le froid ; ils furent bien sûr rappelés, et, abandonnant devant eux tout humour, il les sermonna, puis administra une amende à chacun. C'est le *güvende baba* qui reçut la « pénitence » la plus élevée, à savoir un *kurban*, sacrifice (un *cem* supplémentaire à pourvoir). Puis chacun reprit sa place et son office pour toute la suite du rituel. C'est bien la seule fois que je vis publiquement exposer le rôle des musiciens : le *baba* leur rappelait qu'en compensation de leur très haute responsabilité dans le rituel, et par respect pour leur savoir-faire musical, il leur était accordé de nombreuses facilités : « vous restez assis à chanter, vous pouvez demander le *dem* à volonté, pendant que d'autres préparent le repas, préparent la salle, comment pouvez-vous vous permettre ? » Le *semah* fait coïncider parfaitement le temps rituel, après les longues prières de préparation, le rythme musical, de nature chorégraphique, et la poésie chantée, qui y emboîte sa propre métrique ; sans oublier l'espace de la danse, où les figures chorégraphiques sur le sol correspondent exactement à la structure poétique en quatrains. Les musiciens sont les garants de la texture même de tout le rituel, qui lui-même reflète le *cosmos*, au sens étymologique d'ordre. Le temps rituel dépend des *güvende* autant que l'espace de l'oeil du *gözcü*. Ces deux *hizmet*/services sont reconnus par les villageois comme les plus importants parmi les douze du rituel.

5. Autorités, groupes et divisions

5.1. Autorité et musique

Précisément, nous nous sommes déjà interrogés sur le lien qui pouvait exister entre le talent de musicien, et la guidance spirituelle. La plupart des *baba* passent plusieurs années par un *hizmet* avant d'être investis, et ce sera justement soit comme *güvende*, soit comme *gözcü*. Il est donc naturel que certains *baba* soient également musiciens accomplis. De fait, la compétence musicale porte naturellement en elle la dimension de guidance, puisque les chants ont fonction de prédications. Cela se vérifie fréquemment avec des musiciens venus d'ailleurs, lors des grandes occasions de rassemblement comme le festival d'été et le *nevrüz*. Il est courant alors de voir un visiteur venu avec son *saz* faire montre de son talent particulier, porteur de répertoires d'autres communautés, de *nefes* peu connus, éventuellement maîtrisant les « nouvelles virtuosités » sur le *saz*⁵² : autour d'une de ces

52 Les années 90 et 2000 ont vu émerger des techniques de jeu nouvelles au *saz*, inspirées par celles des luths d'Asie Centrale, et par un retour aux sources rurales conservées dans les archives sonores du pays. Ces techniques ont

tables de pique-nique que l'on trouve à proximité du *türbe*, un *muhabbet* s'improvise rassemblant autour de l'*aşık* venu d'ailleurs un public de quelques villageois silencieux et d'autres pèlerins. Le talent du musicien et ses *nefes* se doublent bien souvent d'une parole docte, d'enseignements doctrinaux suscités par les vers chantés. En ce cas, la compétence poético-musicale et l'autorité du savoir vont de pair, comme deux composantes d'un même charisme.

Au village même, les deux plus hautes autorités, Ali baba le *mürşid*, et Hüseyin *dede* le *halife*, sont tous deux d'excellents musiciens. Ali Baba, approchant les quatre-vingts ans, est arrivé au rang de *baba* en passant par celui de *güvende* ; il est respecté pour son jeu de *saz* traditionnel, correspondant à peu près au standard « T.R.T. » des années 80⁵³ : dans sa jeunesse il jouait plutôt des *saz* de petite taille, à trois cordes (*cura*, ou *bağlama*). Enfin, il connaît à fond le répertoire poétique. Pendant les *cem*, il intervient parfois au moment des cathismes, soit pour chanter un *nefes*, soit pour proférer quelques paroles de sagesse.

Hüseyin *dede* est plus nettement créateur que son aîné Ali : il a eu une courte carrière de musicien de noces dans sa jeunesse, avant d'entrer vraiment dans le système de l'ordre. Doué d'une exceptionnelle finesse de jeu sur le *saz* (sans avoir pris le parti de s'approprier les techniques nouvelles), chanteur émérite, il donne des interprétations plus personnelles des *nefes* du village, proposant des modulations, tout en respectant les cadres de la tradition ; en d'autres termes, il représente la tradition vivante, sans cesse ré-interprétée, en mouvement. Il choisit souvent dans le répertoire des textes rares, qu'il peut chanter au moment des cathismes. Par ailleurs, il pense le son, recherche des timbres nouveaux : il lui arrive par exemple de s'interroger sur l'usage de percussions pendant le *cem*, — car il a lu qu'Evliya Çelebi n'avait signalé que ce type d'instruments dans sa description du *tekke*. Enfin, non seulement Hüseyin, mais tous ses frères sont *güvende*, bons instrumentistes ou chanteurs. Il y a donc une « marque » familiale, dont Hüseyin est sans doute le représentant le plus accompli.

Tous deux ont reçu le diplôme (*icazet*) d'un *dedebaba* : ils constituent ainsi les plus hautes autorités religieuses du village, mais de rang inégal, car Hüseyin seul a reçu le titre de *halife*, par la volonté des villageois.

Il y a donc un lien manifeste entre la position d'autorité de ces deux guides, et leur personnalité musicale.

Les stèles du cimetière mentionnent bien les *postnişin*, mais plus personne n'emploie cette désignation. Le plus simplement les villageois les appellent *dede*, réservant la désignation de *baba* aux 12 services. Au village, tel est l'ordre de la hiérarchie, de la base au sommet : *talip*, *derviş*, *baba*, *mürşid baba*, *halife baba*. Le *makam* le plus élevé est celui de *dedebaba*, sommet de la hiérarchie, qui donne l'investiture (*icazet*) au *mürşid baba* et au *halife* ; et ces derniers valident l'élection d'un *dikme baba*, *baba* « substitut » (cf. infra Nicolas Elias), en charge d'un groupe de *talip*. Les appellations de *halife*, *mürşid* ont réapparu selon un processus de restauration institutionnel qui commença dans les années 90, et auquel l'actuel *halife* n'est pas étranger. Hüseyin *dede* reçut son investiture à Hacı Bektaş, de Haydar Ercan, et Ali Baba, à Izmir, de Mustafa Eke : en effet, depuis 1997, suite à des élections controversées, l'ordre en Turquie est divisé entre deux *dedebaba* (cf. infra, article de Nikos Sigalas).

Dans cette hiérarchie, seuls les deux rangs les plus élevés (*mürşid baba*, *halife baba*) sont investis,

promu le *saz* alevi comme contre-modèle du *saz* « officiel » des conservatoires et de la T.R.T., de sorte que l'alevisme urbain propose un mode de jeu raffiné, sur des instruments restaurés (ou réinventés) : techniques sans plectre, *şelpe*, etc. A Tekke Köyü, le jeu du *saz* des paysans *güvende* obéit aux standards du jeu à plectre, simple et sans recherche.

reliés au « monde extérieur » bektashi, et possèdent l'*icazet*. Les babas élus par la communauté (*dikme baba*) chaque année, sont des laïcs recevant leur investiture provisoire et renouvelable de la *vox populi*, et sa confirmation par le *halife* (*başokuması*, cf. plus bas, Nikos Sigalas). Quant au *derviş*, il s'agit d'un *talip* qui se destine à devenir *baba*, reconnu par la communauté comme un homme mûr dans la gnose, et d'un haut niveau moral.

Les deux autorités suprêmes du village sont donc Ali baba, qu'on appelle *mürşid* et Hüseyin, *halife*⁵⁴. Hüseyin Dede, né en 1959, a vingt ans de moins que Ali Baba. Il a étudié pour devenir instituteur, mais ses obligations de guide spirituel l'ont conduit à ne pas exercer son métier, et à demeurer au village, entièrement au service de sa communauté, tout en se consacrant, avec ses fils, à l'entretien de son troupeau. Fils d'un ancien *türbedar* fort respecté et lettré (il savait lire l'ottoman), Hüseyin Dede a hérité de son souci pour le *türbe*. Comme sa demeure est toute proche de l'entrée principale, et se situe sur le passage des pèlerins, il peut accueillir ces derniers dans un espace qui à la belle saison devient une terrasse de café/restaurant. De même, il peut vendre des *kurbanlık*, moutons pour le sacrifice, à des pèlerins de passage qui ne se contentant pas d'un simple pique-nique viennent accomplir un sacrifice non loin du *türbe*. Hüseyin n'a pas seulement autorité sur le village de Tekke, il se rend également dans trois autres villages des environs, et à Korkuteli.

Ali est le plus âgé, approchant les 80 ans, et assoit son autorité en partie sur ce privilège de l'âge, les savoirs acquis qu'il communique à ses disciples, non seulement dans le village même, mais en plusieurs lieux, comme Fethiye, ou en Thrace. Ali Dede n'a pas étudié en dehors du village, sauf pour ses fonctions de *baba* et de *mürşid*⁵⁵. Le fait qu'il ait été investi par « l'autre *dedebaba* », — l'élu du second scrutin (Mustafa Eke, cf. Nikos Sigalas ci-dessous) — le met en position de rivalité implicite, et plus récemment explicite, par rapport à son confrère *halife* Hüseyin Dede, même s'il est son aîné de 30 ans. De fait, le village reflète ainsi la fameuse dualité, *ikilik*, qui caractérise le bektashisme en Turquie, bicéphale depuis 1997. Cette dualité au sommet couronne donc les différents niveaux d'*ikilik* dont il avait été proposé une première approche ailleurs⁵⁶, et qui traverse tout le village : deux lignages rivaux (autrefois, années 60), deux maisons de rituel, deux « supérieurs » investis par deux autorités distinctes. Dans ce contexte, Ali Baba, convaincu de sa propre légitimité, ne serait-ce qu'en vertu de son âge et de son expérience, fait figure de conservateur, représentant des « vieilles valeurs » telles qu'elles étaient défendues dans le milieu que je fréquentais entre 1997 et 2008.

Hüseyin Dede, quant à lui, a autorité sur plusieurs communautés : non seulement à Tekke, mais également à Akçaeniş, village *tahtacı* voisin de 3 km où réside également un groupe bektashi, à Değirmen Köyü, également tout proche, et à Korkuteli. Comme il a étudié (pour devenir instituteur), son ouverture au monde extérieur et à l'esprit du temps le distingue très nettement des autres villageois et de son confrère Ali : ce dernier est un homme de l'oralité, ne montrant pas un intérêt particulier pour les livres qu'on peut lui apporter, même s'ils mentionnent en détail le village. Par contre, il réclame avec insistance un manuscrit autographe d'Abdal Musa qui aurait été vendu après le démantèlement des biens du *tekke*, et se trouverait prétendument à Paris... Hüseyin, lui, est un homme de l'écrit, et de la lecture. Il se rend à des colloques académiques sur le bektashisme, parle de littérature⁵⁷, et porte souvent sa vue au loin, s'intéressant aux traditions religieuses du monde, surtout dans ce qu'elles peuvent présenter d'éléments communs avec le bektashisme. Enfin, il aime se référer à l'époque de son adolescence, les années 70, vécues comme celles d'un élan

54 Il s'agit bien de rangs différents : comme me l'expliquait un ancien *baba*, le *halife* peut proclamer *düşkün* (« déchu », i.e. déchu, ou excommunié) le *mürşid*, non l'inverse : comme Nikos Sigalas l'exposera, c'est effectivement ce qui s'est passé récemment.

55 Cf. plus bas, Nicolas Elias.

56 Jérôme Cler : « Neden bu ikilik ? 'Pourquoi cette dualité ?' Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus », in : Clayer, N. et Papas, A., éd. : *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 2013, pp 209-230.

57 Il reste surprenant, et délectable, d'entendre un berger du Taurus déclarer que l'auteur de *Sefiller*, les *Misérables*, et celui de *Guerre et Paix* sont admirables à l'égal de Halladj ou de Pir Sultan Abdal.

mondial « contestataire », auquel il s'est identifié, et qu'il n'a pas renié, loin de là : lorsqu'en 2010-11 une entreprise chinoise (disait-on) commença à exploiter une carrière de marbre dans la montagne toute proche du village, et qu'un mouvement de contestation s'amorça pour défendre l'environnement, Hüseyin *dede* nous confia qu'il était prêt à une action radicale, mais qu'il dut lui-même tempérer son ardeur pour se confier à l'action légale collective, pétitions, etc.

Par conséquent, Ali Baba incarne plutôt la tendance conservatrice, ne cherchant pas à faire plus que l'enseignement reçu, et convaincu que cet enseignement suffit largement à asseoir la communauté sur des bases solides et viables ; Hüseyin Dede, lui, apporte une note progressiste, en mouvement, repensant les institutions, avec le souci éclairé de refléter la vérité du bektashisme, — tout en la confrontant à l'« alevisme global », comme nous le verrons ci-dessous.

Or il n'y a pas que la dualité des deux *mürşid*, ou celle entre alevi et bektashi : quand la solitude ethnologique laissa place au travail en équipe, à trois, nous fumes accueillis par un dignitaire que je n'avais pas encore rencontré auparavant, Musai Kâzım Dede, qui en 2011 avait bien sa place dans le *cem* à gauche du *halife*, mais, comme nous allions l'apprendre, était rattaché directement, « par le sang » au *dergâh* de Hacı Bektaş. Il se revendique en effet *çelebi*, descendant de la lignée d'Abdal Musa, respecté comme tel dans le village, où il n'a pas cependant d'autorité directe dans l'organisation confrérique, — bien qu'il pense lui-même depuis peu créer son propre groupe, et faire valoir sa légitimité héréditaire. Par contre, il se trouve en charge de deux grandes communautés, l'une à Isparta, l'autre à Bursa. Remontant sans peine la généalogie des *dede* de son lignage, dont l'un eut un rôle important au XIX^e siècle (cf. *infra*, art. de Nikos Sigalas), il nous raconte être devenu *dede* sur l'injonction de son père, à l'âge de 28 ans. Il nous explique humblement que n'ayant jamais dépassé l'école primaire, il dut accomplir un effort considérable pour étudier par lui-même, s'instruire en vue de sa fonction, lire des livres. Et son quotidien, avec sa femme et ses enfants, est consacré aux quelques terres qu'il possède et à ses troupeaux, gardés en hiver au village, et menés dans les *yayla* en été. Sa condition sociale, son niveau d'instruction sont certes moins brillants que pour les deux autres guides spirituels « investis », Ali et Hüseyin, mais le prestige de sa lignée, ainsi que l'amour que lui portent les deux communautés dont il a la charge spirituelle, compensent à ses yeux ce handicap.

Pour les visiteurs ethnologues, être hébergés par lui signifiait garder un certain recul par rapport au système et surtout aux controverses des *baba*, et d'une certaine façon, nous pouvions l'inviter à se joindre à nous dans l'investigation ethnographique, et à devenir un de nos informateurs privilégiés. Reconnu dans son identité de *çelebi*, il est en quelque sorte l'hôte des *baba*, et de la maison-mère, — du moins il l'était en 2011. Mais nous comprîmes vite que toute prétention à une vraie autorité dans le village était désapprouvée par les deux *mürşid*. En effet, à travers lui, et du fait de la présence depuis longtemps (depuis toujours?) de sa lignée à Tekke, se posait une nouvelle question centrale de ce vaste monde alevi-betashi, celle du statut de la transmission de l'autorité, de la nature de la *silsile* : au sein de ce contexte *babagan*, il y a bien également un lignage reflétant la transmission *dedegan*, héréditaire. A travers cette question, à travers la dualité des deux guides « diplômés » (*icazetli*), nous pressentons bien à quel point le village reflète la société globale, et les enjeux historiques de la confrérie.

5.2. Familles et groupes d'alliance

Le changement des conditions de la recherche, entre l'enquête solitaire et le travail en équipe, l'installation chez Musai Kâzım, permirent une ouverture considérable à l'enquête elle-même. En effet, un ethnologue, seul, est d'abord tributaire du milieu où il est « adopté », puisqu'il est assimilé au pèlerin, et ne saurait loger ailleurs que chez l'habitant. Cela peut entraîner pour lui un certain manque d'indépendance : il fréquente un milieu déterminé du village, groupe de parenté et d'alliance, et n'est donc en présence que des alliés de ce groupe. C'est ainsi que durant mes premiers séjours, 1997-2011, qui furent réguliers à partir de 2003, j'étais toujours logé par la même famille : le père, Kemal Baba, était alors *gözcü*, proche du *mürşid* Ali Koca, dont il avait épousé la soeur. Ce

grand-père autoritaire régnait sur une famille nombreuse, dont un fils était divorcé et gardait ses deux filles chez lui, engagé dans un procès implacable contre leur mère. Les relations à l'intérieur de cette famille étaient souvent tendues. Le grand-père avait une conception plutôt militaire de l'autorité, ne serait-ce que dans son insistance à rappeler que les derviches d'Abdal Musa étaient tous *asker*, des soldats, et qu'Abdal Musa était un *Gazi*. Son admiration pour Mustafa Kemal référait également au *Gazi*, — qui pendant la bataille de Çanakkale avait montré qu'il n'était autre que 'Ali lui-même, en inversant le courant de la mer dans le détroit, par son pouvoir thaumaturgique (*keramet*)... La conversation restait très limitée, et le sujet religieux n'était pas son fort, au-delà du sens de l'ordre et du légalisme. Dans un univers où l'hospitalité est la règle, la famille adopte son invité, qui devient le sien, en propre : aussi, d'un séjour à l'autre, était-ce toujours la famille de Kemal Baba qui m'accueillait, ou chez qui on m'envoyait quand j'arrivais.

Or la proximité de cette famille avec Ali Baba le *mürşid* faisait de leur maison et de leur milieu une caisse de résonance de toutes les questions vitales de la confrérie, et des débats qui s'y associaient.

Quand un *baba* rend visite au domicile d'un autre, il procède au même *niyaz* qu'en entrant dans la maison de *cem*, avant de s'asseoir et de prendre le thé : j'assistai plusieurs fois à cette scène, suivie de discussion sur les affaires du village, et de nombreuses critiques visant d'autres dignitaires ou groupes rivaux. Il y avait aussi le café voisin : je me trouvai ainsi aux premières loges pour assister aux discussions et débats en cours, et me rendre compte des tensions politiques qui traversaient la communauté. Ce milieu où je vivais était particulièrement conservateur, et se prétendait garant des « vraies » institutions du village, sur un mode souvent virulent, et pour ainsi dire intégriste. Là, quand on me répétait : « nous sommes bektashis, et non alévis », l'accent portait sur la négation bien plus que sur l'affirmation, et il s'agissait surtout de s'opposer à cet « autre » alévi, d'insister sur ses défauts. Bien entendu, un grand nombre y passait, mais tout particulièrement Hüseyin dede, — le rival de Ali. L'accuser d'être « alévi », c'était surtout une manière de dire qu'il déviait de l'éthique bektashie telle que la faction adverse la concevait. Du reste au départ ces critiques ne concernaient pas directement le charisme de Hüseyin dede, mais plutôt son mode de vie, — et plus particulièrement le fait qu'il « profitait » de sa proximité du *türbe* pour vendre des *kurbanlık*, moutons sacrificiels, et s'enrichissait prétendument sur le dos des pèlerins ; puis, après ce thème très matériel, venait la dimension proprement religieuse, notamment la remise en cause de son titre de *halife*, etc.

Pour les villageois d'Abdal Musa le terme générique d'alevi a trois sens, selon le contexte :

a. *Au niveau local*, il désigne d'abord les voisins immédiats, ceux du village d'Akçaeniş, distant de 3 km. Anciens nomades *tahtacı* sédentarisés, ces derniers sont parfois accusés d'avoir des coutumes trop particulières, cachées, faisant leurs *cem* dans les maisons, divisés en nombreux groupes restreints, inaccessibles : « nous les invitons dans nos *cem*, mais n'avons jamais pu assister à l'un des leurs⁵⁸ ». Pour certains villageois, ces *tahtacı* font l'objet d'*a priori* négatifs, au même titre que les Abdal, autre groupe fort représenté dans la région, assimilé aux Tsiganes (*çingene*). J'avais déjà expérimenté, dans d'autres lieux du Taurus, les préjugés des sunnites contre les *Tahtacı* et les *Çingene*, Tsiganes, parfois mis dans le même sac... Mais je dus découvrir qu'une ambivalence comparable existait chez certains membres de la communauté de Tekke : certes, ces *tahtacı* et ces Abdal partagent le même credo, vénèrent le saint Abdal Musa à égalité, mais ils « ne sont pas comme nous ». Ne généralisons pas cependant : pour beaucoup d'autres habitants du village, et particulièrement les plus instruits comme le *halife* Hüseyin dede, cette altérité est respectée comme telle, dans la conscience d'une fraternité indéfectible, renforcée face aux persécuteurs héréditaires.

b. « Alevi », c'est également l'*alévisme global*, concrétisé chaque année par la grande masse de visiteurs venus de toute la Turquie, et plus particulièrement d'Istanbul, représentants d'associations, simples fidèles ou pèlerins. Par rapport à cet alévisme, le village d'Abdal Musa est

58 Ce qui fut contredit une fois au moins par la suite, en 2013, où nous fûmes invités, avec nos hôtes Kâzım dede et son épouse Aysun, à un *cem* dans le village d'Akçaeniş : il s'agissait cependant d'un signe d'ouverture récent, lié à l'existence d'une nouvelle et grande maison de *cem*.

singulier, sans équivalent, et ses habitants ont bien conscience d'habiter un centre vers lequel on converge de partout. Même s'ils reconnaissent la communauté de religion avec ces alévis, il reste qu'en tant que bektashis, dont les dignitaires, les *babas*, sont élus par le peuple, les plus conservateurs des villageois d'Abdal Musa critiquent souvent sévèrement l'institution alévie des *dede*, dignitaires héréditaires, qu'ils accusent d'être intéressés, et de s'enrichir par leur fonction. L'attitude des *dede* alévis est alors résumée dans cette formule lapidaire : « *elimi öp, parayı ver* » (« baise ma main, donne l'argent »). Là encore, tous les villageois ne souscrivent pas nécessairement à cette condamnation, mais tous ont la certitude d'avoir un système plus juste et démocratique, puisque les dignitaires, les *babas*, sont choisis par leur peuple, et non selon leur généalogie.

c. Le troisième sens renvoie à l'alevisme politique, — instances de pouvoir plus ou moins reliées à l'Etat, comme le Cem Vakfi, entité ressentie localement comme menaçante et désireuse de s'approprier le *dergâh* d'Abdal Musa. L'autorité du *halife*, autant que le devenir du village, sont ainsi souvent mis à l'épreuve du dialogue, ou parfois d'un affrontement avec cet alévisme globalisé.

d. On pourrait, en revenant au plan purement local, et villageois, ajouter un quatrième sens : le groupe des traditionnalistes, par exemple, ne manque pas de soupçonner tel autre groupe de s'« aléviser », dans le sens où il serait suspect de fomenter des alliances avec l'alevisme global, ou de ne pas exécuter le rite selon ce qui leur semble la règle.

5.3. *Ikilik, la division*

Lors des premiers séjours (2003-2008), j'étais invité à assister aux *cem* du groupe où officiait mon hôte Kemal, à l'exclusion de tout autre. Comme je l'ai relaté ailleurs, il me fallut un certain temps avant de comprendre qu'il existait une deuxième maison de rituel : le milieu peu ouvert où j'étais logé s'était bien gardé de me le révéler. J'avais fait connaissance avec le beau-père du fils aîné de Kemal baba, le berger Süleyman, — qui en était pour ainsi dire l'antithèse, esprit curieux de tout, et très savant de façon autodidacte, — musique, sciences de la nature, confrérie, — à la conversation inépuisable. C'est lui, au détour d'une rue du village, qui m'invita en 2003 à assister à un *cem* de son groupe, et me raconta ensuite que depuis la fin des années 60 l'unité originelle du village s'était scindée en deux : à cause de la démographie (« *kalabalık olduđu için* »), certes, mais surtout, d'une rivalité entre deux lignages dominants qui avait mené à de graves tensions, jusqu'à un triple meurtre en 1968.

J'ai déjà évoqué plus haut les différences d'ambiance entre les deux groupes que je fréquentais dans les années 2003-8 : chez mes hôtes, tempo musical plus retenu, et intonation grave des voix ; silence très strict de l'assistance, sauf à quelques moments de pause, un haut sens de la discipline ; une assistance exclusivement composée d'adultes, sauf un ou deux enfants. Chez Kâzım Baba, par contre, un certain laxisme quant au bavardage, plus d'allant dans le tempo musical, pour des voix moins graves donc plus affirmées ; une petite assemblée d'enfants et adolescents, réunie dans un coin du *meydan* : une ambiance plus « festive », dirions-nous... Les premiers faisaient ainsi figure de conservateurs, les seconds de progressistes.

D'une certaine manière, la dualité bektashi/alevi se retrouvait au sein-même du village (sens d. du § précédent), la maison-mère se présentant comme garante de la tradition proprement bektashie, pendant que le groupe des « progressistes » donnait l'impression de s'« aléviser » (mais bien évidemment, ces derniers étaient convaincus de représenter eux-mêmes la tradition authentique!). Les « progressistes » entretenait un lien direct avec la vie politique et l'appareil d'état en la personne du *muhtar* du village, qui en faisait partie. Dès les années 2003, il était manifeste que celui-ci mettait son autorité politique au service de l'ordre religieux, — ou l'inverse, comme il lui était reproché par ses adversaires : au cours des longues heures d'hiver passées au café du village fréquenté par les autorités de ce groupe, j'assistai ainsi à de nombreuses discussions, où le *muhtar* intervenait d'autorité, et ne se privait pas de remettre en cause la légitimité de certaines institutions

locales, en particulier celle de *halife*. Ce titre avait repris du service à la fin des années 90⁵⁹, attribué à Hüseyin *dede*, et le *muhtar* le dénonçait comme « ottoman ». J'allais mieux comprendre la nature de ces conflits en 2007-2008, lorsque de retour au village après 18 mois d'absence, j'appris qu'il s'était produit une scission au sein du groupe des « modernes ». Kâzım *baba*, le *muhtar*, et quelques autres, étaient accusés d'avoir détourné des signatures pour refonder le Abdal Musa vakfı⁶⁰ en utilisant l'association déjà existante⁶¹. Qui plus est, les promoteurs de cette fondation d'Abdal Musa auraient voulu « voler » des terrains, à savoir les jardins du *türbe*, et quelques parcelles voisines. Les promoteurs du Vakf d'Abdal Musa furent attaqués en justice, et le groupe de Kâzım *baba* se scinda : ce dernier, et donc ses fidèles — dont le *muhtar* — furent désavoués par le *halife*, et se retrouvèrent donc *dedesiz* (sans *dede*) : leur *baba* se vit retirer la légitimation de son investiture élective par le *halife*⁶². Les autres *talip*, qui n'avaient pas suivi le *muhtar*, et Kâzım *baba*, durent rester privés de *baba* jusqu'au mois de Muharrem suivant (date de l'élection des *baba*). Il est remarquable que ce groupe resté un temps orphelin désavouait non seulement les « schismatiques », mais aussi le fait qu'ils fussent attaqués par un procès, au lieu que cette scission se réglât à l'intérieur du village et du cadre institutionnel, selon l'injonction initiale du *gözcü* avant le début du *cem* (*görüştün, barışsın*, « qu'on se parle, qu'on fasse la paix »).

Il semble qu'une des intentions de l'ancien *muhtar* était de donner à Tekke Köyü une dimension nationale, en s'alliant au Cem Vakfı et à l'A.K.P. : le gouvernement avait en effet proposé qu'un repas officiel d'*iftar*, « rupture du jeûne » de Muharrem, se tiendrait à Ankara le 10 janvier 2008, financé par le même Abdal Musa vakfı. Non seulement cette initiative fut officiellement dénoncée comme une imposture par le *halife* Hüseyin Dede, qui invita tous les Alevi de Turquie à un « *iftar* alternatif » au village même de Tekke Köyü, mais il s'avéra que le vakf d'Abdal Musa n'avait en fait aucun moyen de financer ce repas⁶³... Enfin, le refus clairement exprimé des diverses organisations aléviées, qui voyaient évidemment dans cette initiative gouvernementale une volonté d'assimilation ou de « sunnisation », la voua à l'échec : le repas eut bien lieu, mais seulement 8 des 279 organisations aléviées invitées y participèrent.

Telle était la situation, avant la poursuite en équipe, à trois, de l'enquête ethnographique. En outre, ces événements ne dénotent pas le seul conflit du village, car au cours des années qui suivirent, la forte tendance à la segmentation se confirma, — rupture entre les deux *mürşid*, le *halife* Hüseyin *dede* ayant refusé de confirmer Ali *baba* dans son rang ; suite à cette rupture, d'autres divisions internes se produisirent, entre les partisans de Ali et ceux de Hüseyin, y compris au sein de la « maison-mère » ; notre hôte, Musai Kâzım (que nous appellerons simplement Kâzım *dede* par la suite), s'engagea dans un processus de création de son propre groupe ; de sorte qu'en 2013-14, la segmentation atteignait potentiellement 6, voire 7 groupes. Comme tous ces événements se succédèrent pendant la période du « terrain à trois », je passe le relais à mes deux confrères pour leur narration et leur analyse.

En guise de conclusion

Nous voyons bien à quel point cette première approche descriptive reste lacunaire, et combien de notations ou d'incises, pourraient y être développées : mais il est bien dans la nature d'un *work in progress*, « fruit à la fois précoce et éphémère », comme l'écrit plus loin Nikos Sigalas, de créer chez son lecteur l'attente de nourritures plus substantielles à venir...

Du côté de l'ethnomusicologie, bien des questions restent en suspens, en particulier celle de la musique comme structure même du temps rituel, celle des relations entre écrit et oral, et, au-delà

59 Par le passé, les villageois appelaient simplement le supérieur de l'ordre Dede. De fait, depuis la fermeture des ordres religieux par Atatürk, tous les titres associés aux confréries étaient également interdits.

60 Sur le vakf d'Abdal Musa, cf. *infra*, Nikos Sigalas.

61 *Abdal Musa Kültürünü Araştırma ve Yaşatma Derneği*, association pour la recherche et la sauvegarde de la culture d'Abdal Musa.

62 Cf. *infra*, Nikos Sigalas, et le rituel du *başokuma*. légitimation du *dikme baba* par le *halife*.

63 cf. *Cumhuriyet*, 12/01/2008

des indications présentées plus haut, celle de la transmission poético-musicale en lien avec les « histoires de vie » des musiciens/*güvende*. Notre participation en 2012 au *cem* d'Isparta, sous l'autorité de Kâzım *dede le çelevi*, puis en 2013 au *cem* d'Akçaeniş, a considérablement enrichi notre connaissance des répertoires et des rituels voisins, tant bektashi qu'alevi (*tahtacı*) : il nous reste donc beaucoup à faire en matière de patrimoine musical et poétique.

Nous souhaiterions également entrer plus profondément dans la dimension intime de la piété : bien que celle-ci reste discrète, précisément parce qu'elle relève de la sphère privée, intime, à quelques reprises, sur le ton de la confiance, des membres de la communauté nous ont déclaré avoir été témoins de faits hors-norme, comme un *semah* dansé par les invisibles dans la « maison-mère » une nuit, ou l'apparition-disparition d'un oiseau dans la même maison de *birlik* un jour où le *meydancı* la nettoyait, etc. : ces brefs récits et allusions suggèrent que l'observance des rites et l'organisation du village sont loin de constituer les seules préoccupations des fidèles. De fait, jusqu'à présent nous avons surtout fréquenté des dignitaires religieux, que nous interrogeons plutôt sur les institutions : il importerait désormais de nous rapprocher de simples *talip*, et d'aborder d'autres sujets.

Mais les descriptions partielles ci-dessus avaient pour fonction principale d'introduire les deux textes qui suivent. Tournons-nous donc à présent vers la « règle » (*erkan*) de ce village et l'ascèse du *dem*, en poursuivant l'exploration synchronique de ce terrain d'ethnologue ; puis, dans un deuxième temps, vers cette caractéristique déjà largement décrite, à savoir la segmentarité et ses mécanismes, tant dans la synchronie, — car elle s'articule à l'histoire contemporaine de l'ordre lui-même à l'échelle de la Turquie, — que dans la profondeur historique, où nous verrons opérer, entre autres, la tension entre une transmission « démocratique » du charisme, et son pendant héréditaire. Enfin, nous verrons que cette singularité d'un bektashisme paysan, semblant contredire la leçon apprise communément sur la nature de cette confrérie, n'est pas si étrange, si nous l'examinons à la lumière de ces deux derniers siècles d'histoire de l'ordre depuis 1826 : sans oublier que là encore, des explorations de terrain seront nécessaires dans d'autres villages de l'ouest anatolien également bektashis.

BIBLIOGRAPHIE

- CLER, Jérôme et MESSINA, Bruno : « musiques des minorités, musique mineure, tiers-musical », *Cahiers d'ethnomusicologie* 20, 2007, Genève, p. 243-271
- CLER, *Yayla, Musique et musiciens de villages en Turquie méridionale*, Paris, 2011, p. 296
- CLER, Jérôme, *Musiques de Turquie*, Actes Sud/cité de la musique, Arles, 2000
- DE PLANHOL, Xavier : *De la plaine pamphylienne aux lacs de Pisidie, nomadisme et vie paysanne*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1958, p.372.
- ELIAS, Nicolas : « La discipline de l'ivresse dans une confrérie musulmane », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n°174, 2016
- FAROQHI Suraiya : *Der Bektaschi-Orden in Anatolien*, Verlag des Institutes für Orientalistik, Vienne, 1981
- KEHL-BODROGI, Krisztina : *Die Kizilbas/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag, 1988 ;
« on the significance of musahiplik among the alevis of Turkey : the case of the tahtacı », in : Kehl-Bodrogi, K., Kellner-Heinkele B., Otter-Beaujean, A., ed. : *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Brill, Leiden, 1997.
- KÖPRÜLÜ, Mehmet Fuad : « Abdal Musa », *Türk Kültürü*, XI, 4, n°124 (şubat 1973), p. 198-207.
Traduction : Pinguet, Catherine : « Abdal Musa », traduction de l'article de F. Köprülü, introduit et annoté, *Journal de l'Histoire du Soufisme*, Paris : Jean Maisonneuve, vol. 3, 2000-2001, p. 325-347
- MELIKOFF, Irène : *Hadji Bektash, un mythe et ses avatars*, Brill Leiden, 1998

- ÖZBAYRI, Kemal : *Tahtacılar ve Yörükler*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972
- PICARD, François : « La tradition comme réception et transmission : *Qabala* et *Massorèt*, in Jacques Viret : *Approches herméneutiques de la musique*, Presses Universitaires de Strasbourg, pp.221- 233, 2001
- PINGUET, Catherine : « la poésie alévie contemporaine, travail de mémoire et histoire du temps présent », *Journal of the History of Sufism* 3 (2001): pp. 299-316
- ROUX, Jean-Paul - ÖZBAYRI, Kemal *Les traditions des nomades de la Turquie méridionale*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1969
- SHANKLAND, David : *The Alevis in Turkey: the Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Routledge, Londres 2003
- YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya : *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998

DISCOGRAPHIE :

- CLER, Jérôme : *Turquie : cérémonie de cem bektashi : la Tradition d'Abdal Musa*, Ocora-Radio-France, C560248 , 2012
- DURING, Jean et CLER, Jérôme : *Turquie, cérémonie de djem alevi*, Ocora-Radio-France, C560125, 1998
- DUYGULU, Melih : *Tahtacılar*, arşiv serisi, CD057, Istanbul, Kalan Müzik, 1997

Nicolas Elias

Vivre sous la règle de Kaygusuz⁶⁴

(Institutions confrériques et forme - liturgique - de vie commune)

« Nulle âme ne peut entrer dans l'assemblée des parfaits
Si elle ne suit la règle et la manière »
- Şah Hatayî⁶⁵

I

Comment, aujourd'hui en Turquie, peut-on être « bektachi » - membre d'une confrérie qui fut l'un des fleurons et l'un des scandales du soufisme ottoman - en passant le plus clair de son temps à s'occuper de champs de betteraves, de la récolte des pommes et de troupeaux de moutons ? Et qu'est-ce donc qu'un village paysan des montagnes du Taurus qui organise sa vie commune sous le patronage d'un saint thaumaturge de l'Anatolie médiévale, Abdal Musa, et selon la règle de Kaygusuz Abdal, son poète de disciple ? Enfin, en quoi ces vies divergent-elle, par la règle commune, de celle des autres musulmans du pays ?

Reclus sur un plateau des montagnes du Taurus, à quelques kilomètres de la sous-préfecture somnolente d'Elmalı, le village de Tekke fut des siècles durant un haut lieu de l'ordre bektachi⁶⁶, abritant alors le couvent (*tekke*) prospère et réputé d'Abdal Musa, où des derviches célibataires vivaient entretenus par le produit des terres attenantes. L'isolement rural, de même que la mise en fermage de vastes propriétés foncières, semblent au demeurant avoir caractérisé nombre de couvents bektachis des Balkans et d'Anatolie⁶⁷, au point que, visitant ceux d'Albanie en 1939,

⁶⁴Ce texte livre le résultat provisoire de recherches effectuées en compagnie de Jérôme Cler et Nikos Sigalas : le « nous » qui y est employé inclut mes deux compagnons. Je tiens d'autre part à remercier Alexandre Toumarkine et le programme ANR-DFG Neoreligitur qui ont soutenu la réalisation de ce travail.

⁶⁵« *Erenler cemine her can giremez / Edep ile erkan yol olmayınca* » (tel que transmis par la tradition orale, et chanté par Ali Ekber Çiçek).

⁶⁶Sur l'appellation « *bektaşî* » et son élaboration historique, cf. Rıza Yıldırım, « Bektaşî Kime Derler ? Bektaşî Kavramının Kapsamında ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi », in Yalçın Çakmak et İmran Gürtaş (éds), *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşilik. Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, İletişim, 2015, pp.71-108.

⁶⁷Cf. Alexandre Popovic, « Les ordres mystiques musulmans et la cité » in *Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui*, Editions Isis, 1994, pp.323-334, p.327-328-329 ; Suraiya Faroqhi, « Agriculture Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli, 1750-1830 » in *Peasants, Derviches and Traders in the Ottoman Empire*, Variorum Reprints, London 1986.

Ettore Rossi leur trouva « davantage une ambiance de maison de campagne (voire de ferme) que de couvent »⁶⁸. Mais, en Turquie, le temps des couvents est révolu. De l'ancien *tekke* qui donna son nom au village, il ne reste rien sinon quelques pierres tombales et le mausolée du saint, passé tardivement sous administration du Ministère de la culture⁶⁹.

Tekke est aujourd'hui un village de paysans. A ceci près que ces paysans restent engagés collectivement dans une « voie » (*yol*) confrérique, négligeant le Coran et la mosquée, et professant un islam « ésotérique » sous l'égide de saints médiévaux. Le village compte deux *mürşid* (maîtres « patentés »⁷⁰, et en mesure de procurer l'initiation), plusieurs derviches (grade intermédiaire entre le simple initié et le maître), tandis que la majeure partie des adultes sont initiés. L'ensemble forme, bon an mal an, une congrégation, quoique traversée de contestations et frappée de discorde⁷¹.

De par la présence du mausolée, le village tient une place significative dans le plexus de ceux qui reconnaissent l'autorité de Hacı Bektaş Veli⁷². Depuis une trentaine d'années, un festival se tient à l'orée du village, et, tout au long de l'année, des pèlerins se rendent au chevet du saint. Mais de ces pèlerins et pèlerins-festivaliers, les villageois se tiennent à distance respectable.

La raison en est que ces visiteurs, malgré leur attachement aux mêmes saints (et des vues comparables sur l'islam), n'appartiennent pas à la confrérie, mais à la communauté alévie qui s'en distingue par une conception héréditaire de l'appartenance, et un clergé lignager (là où l'ordre prône une appartenance choisie et un clergé élu)⁷³. Les confrères tiennent, à l'égard de ces derniers, un discours relativement sévère⁷⁴.

Il y aurait une autre différence à mentionner : à l'inverse des pèlerins, qui accrochent un tissu à l'arbre à vœux ou ponctionnent un peu de terre du tombeau, les initiés de Tekke semblent faire peu de cas des pratiques dévotionnelles - de ce qu'Altan Gokalp a joliment nommé « l'attente thaumaturgique »⁷⁵. Aussi révérend qu'il soit, le mausolée d'Abdal Musa - où l'on peut encore admirer la masse d'armes du saint - ne joue aucun rôle dans la vie liturgique du village. Celle-ci se

⁶⁸Ettore Rossi « Credenze ed usi dei Bektashi », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1943, pp.75-80, cité in « Les ordres mystiques musulmans et la cité » in Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui, Editions Isis, 1994, pp.323-334 et pp.327-329.

⁶⁹Le couvent d'Abdal Musa fut partiellement détruit en 1826, lors de l'interdiction de l'ordre, puis définitivement abandonné après 1925. Sur l'histoire du couvent, et l'étude des pierres tombales, cf. Nikos Sigalas dans ce volume.

⁷⁰On utilisera plus loin le terme « investiture » et lieu et place de patente, mais on désigne en turc ces maîtres par le mot *icazetli*, c'est à dire détenteur d'une « patente » fournie par un maître habilité.

⁷¹La congrégation se divise en plusieurs groupes (*grup*), qui tiennent des cérémonies distinctes. Cf. Nikos Sigalas, dans ce volume, et Jérôme Cler, « Neden bu ikilik ? Pourquoi cette dualité ? Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus » in Nathalie Clayer, Alexandre Papas et Benoît Fliche (éds.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Brill, 2013.

⁷²Hande Sözer, auteur d'une étude sur les *kızılbaş* de Bulgarie, atteste ainsi que, parmi ces derniers, le village de Tekke est non seulement connu mais surtout tenu en grande estime pour avoir préservé son système liturgique (communication personnelle).

⁷³Par clergé, je désigne la hiérarchie de ceux autorisés à mener la liturgie (soit les détenteurs d'une patente délivrée par un maître habilité). Ce sont, par ordre de prééminence : le *dedebaba* (tête de l'ordre), les *halife* et les *baba*. S'y ajoutent, du moins au village de Tekke, les *baba* « substitués ».

⁷⁴La distinction stricte entre appartenance par filiation charnelle (*bel evladi*) et appartenance par affiliation spirituelle (*yol evladi*) tient aujourd'hui (et depuis au moins un siècle) une importance fondamentale au sein de la congrégation villageoise. Une telle attitude étonnera les observateurs extérieurs : à bien des égards, la congrégation entretient une plus grande similarité « sociologique » avec les villages alévis voisins qu'avec les congrégations urbaines bektachies. Mais c'est toujours aux espaces de plus grande porosité que se vit le plus intensément le processus de distinction. Sur le rapport critique aux alévis, à la fois ceux des villages voisins et ceux du mouvement identitaire « aléviste », cf. Jérôme Cler dans ce volume.

⁷⁵Altan Gokalp, *Têtes rouges et bouches noires, et autres écrits*, CNRS éditions, 2011, p.241.

déroule exclusivement dans l'une des deux « maisons de l'assemblée » (*cemevi*), bâtisses fermées aux étrangers, qui ne se distinguent en rien des maisons attenantes. De leur vie communale engagée dans une voie initiatique, l'on pourrait plutôt cerner la teneur à l'aune de trois principes : la spécificité de l'obédience, l'astreinte à une stricte discipline de vie et le maintien d'une relative confidentialité.

L'obédience consiste autant en une foi qu'en un rapport hiérarchique. Elle réside bien entendu dans l'adhésion idéologique à une chaîne initiatique propre, remontant à Ali, le gendre du prophète, incluant l'ensemble des 12 imams, le saint médiéval Hacı Bektaş Veli et, enfin, l'un de ses compagnons, Abdal Musa, sous les auspices duquel est placée la vie commune. Mais, en pratique, l'obédience s'exprime aujourd'hui dans une relation de maître (*mürşid*) à disciple (*talip*) fondée par le principe de filiation spirituelle (*vol evladi*) - par opposition à la filiation charnelle des alévis (*bel evladi*).

La vie confrérique sous obédience se définit par une grande discipline. « Ici, les règles sont très strictes » (« *burada kurallar çok katı* ») insistait régulièrement notre hôte. Sous-entendu : elles le seraient plus qu'ailleurs. De fait, la voie confrérie s'exprime en premier lieu comme une discipline de soi particulière, un effort pour assujettir les appétits sensuels, condensé dans la phrase « sois maître de ta main, de ta langue et de tes reins » (*eline, diline, beline sahip ol*). C'est l'öz, « l'essence », ou les *nefs* - quelque chose entre l'aspiration et la concupiscence - de chacun qui doit être purgé de toute trace de *benlik*, « d'égotisme ». La nécessaire initiation (*ikrar*) - qui intervient habituellement vers la trentaine - est ainsi définie comme « une mort avant la mort » (*ölmeden ölmek*). Elle conduit l'initié à une vie « sur le gibet » (*darda*), en référence à la potence où Mansur Al-Hallaj connut son martyre à Bagdad (*dar-ı mansur*).

L'astreinte à une discipline ne se réduit pas à une pure injonction ou une prescription morale. Elle s'adosse à un système de sanctions frappant tout écart individuel d'une amende financière (*ceza*), d'une exclusion passagère des cérémonies, voire d'une excommunication (*düşkünlük*). Quant à l'initiation, elle est (idéalement) conditionnée à la probité de chacun (« *kendine sahip çıkıyorsa* »), la période probatoire consistant, dans ce milieu villageois, en ces années de vie en commun qui précèdent l'entrée dans la confrérie. Fort de cette astreinte, les initiés s'interpellent du nom d'« accomplis » (*erenler*) ou d'« âmes » (*canlar*).

Le dernier principe à souligner est la confidentialité dans laquelle baigne leur vie confrérique. Le statut de société initiatique, qui caractérise l'ensemble des confréries musulmanes, implique à coup sûr le voilement (et le dévoilement progressif) de certaines connaissances et techniques, instaurant une double hiérarchie : entre initiés et non-initiés, et entre tenants de différents degrés d'initiation. Mais l'ordre bektachi se distingue par la confidentialité complète de sa liturgie, là où d'autres ont pu en faire spectacle⁷⁶. J. K. Birge, qui documenta l'ordre en 1937, soulignait déjà cette spécificité :

« Alors même que d'autres ordres autorisent la présence de visiteurs à leurs *zikrs* ou assemblées liturgiques, l'*aynicem* des bektachis est strictement secret. S'il l'ordre n'avait pas gardé ce secret, il n'aurait pu maintenir son existence dans un environnement politique où l'influence des oulémas était si forte qu'un dirigeant aussi déterminé que Muhamed II dût, apparemment contre sa volonté, leur remettre, pour le bûcher, des professeurs dont il s'était pourtant rapproché. »⁷⁷

⁷⁶Le couvent des « derviches tourneurs » (*mevlevihane*) du quartier de Galata à Istanbul semble même avoir été fort couru au XIX^{ème} siècle.

⁷⁷« While other orders permit the presence of visitors at their *zikrs* or assemblies of worship the *aynicem* of the Bektashi has been strictly secret. Had the order not maintained secrecy its life surely could not have been sustained in the midst of a political environment where the influence of the ulema was so strong that a

Figure 1 Rue principale du village de Tekke (Préfecture d'Antalya)

Cette liturgie qui régit la vie confrérique : une longue cérémonie vespérale dite « cérémonie de l'union » (*ayin-i cem*) - ou, au village, *birlik* (« unité ») - qui se tient sous la gouverne d'un « père » (*baba*). Jérôme Cler a décrit et documenté à plusieurs reprises les cérémonies du village de Tekke⁷⁸. Ce sont avant tout de longues et sentencieuses assemblées, qui se tiennent dans une pièce rectangulaire aux murs surchargés de tapis, d'images colorées d'Ali, de Hacı Bektaş et d'Abdal Musa, comme de photographies des anciens *mürşid*. Les initiés entrent à la nuit tombée, et s'assoient sur leurs talons tout autour de la pièce. Ils n'en sortiront pas avant le milieu de la nuit.

La cérémonie est fondée par le sacrifice d'un mouton, et organisée autour de 12 offices, dits « services » (*hizmet*) : le « père » (*baba*), le « veilleur » (*gözcü*), le « portier » (*iznikçi* ou *kapıcı*), le « préposé à la salle » (*meydancı*), le maître-chantre (*güvende*), le préposé au balai (*carcı*), l'aide-cuisinier (*ayakçı*), le cuisinier (*sofracı*), le préposé au lavement des mains (*selman*), le sacrificateur (*kurbançı*), le maître-échanson (*sâki*), le préposé aux invitations et à la danse (*pervane*). A cet « ordinaire » peuvent être annexés d'autres offices : l'initiation des prétendants, la prise des habits de derviche ou encore des temps de régulation de la vie de la congrégation. Parler d'« ordinaire » de la liturgie ne préjuge pas de sa régularité : c'est d'ailleurs là une caractéristique de ces cérémonies que ne pas se tenir à date fixe, ni de suivre une périodicité hebdomadaire. Le cycle liturgique s'élabore selon une périodicité annuelle, à la conjonction de deux calendriers, l'un lunaire, l'autre solaire.

Le calendrier lunaire - calendrier de l'Hégire - détermine le jeûne de *muharrem*, lors des dix premiers jours du mois lunaire éponyme, autour duquel s'organisent les devoirs liturgiques (le jeûne du ramadan n'est quant à lui pas suivi). De la fin d'un jeûne jusqu'au début du prochain, chacun devra contribuer à l'organisation d'une cérémonie, par groupe de deux couples, et selon un ordre de préséance. Quant au dix jours de jeûne, dits *matem* (« deuil »), ils s'inscrivent comme temps de restriction tant personnelle que liturgique. Les initiés, qui s'abstiennent en autres choses de nourriture carnée, de se raser et de rapports sexuels, sont dits « noués » puis « dénoués ». Durant cette période, la liturgie est suspendue, remplacée par des réunions quotidiennes, mais dans les maisons, et autour de lectures du martyr de Hüseyin (*mersiye*). Ce n'est qu'une fois le jeûne clos que l'on peut « ouvrir les portes » (*kapılar açılır*) du cycle liturgique par un *cem* inaugural dit « *cem* d'Abdal Musa ».

Ce calendrier lunaire s'articule à un second, saisonnier : la tenue des cérémonies s'arrête également durant la belle saison, dévolue aux travaux agricoles et, pour certains, au pastoralisme. Du 6 mai jusqu'au mois de novembre, la vie liturgique reste en suspens⁷⁹. Les familles s'affairent aux champs. De sorte que la liturgie est conditionnée à l'activité économique du village. En 2014, *matem* tombe en octobre, entre la récolte des pommes et celle des betteraves, et le *cem* d'Abdal

determined ruler like Muhammad II was compelled, apparently against his will, to deliver into their hand to be burned alive teachers he had come, in part at least, to believe.», *The Bektashi order of dervishes*, Hartford Seminary Press, 1937 p.161.

⁷⁸Cf. Jérôme Cler *op. cit.* et dans ce volume.

⁷⁹Sur la signification du 6 mai en Anatolie et dans les Balkans (festivités de Hidrellez) cf. Altan Gokalp, *op. cit.* pp.188-195. L'auteur met en regard la nuit du 5 au 6 mai, coucher héliaque de la « constellation » des Pléiades, et la nuit du 7 au 8 novembre, qui en voit le lever. Ces deux nuits constitueraient les bornes de la « belle saison » dans le calendrier agraire anatolien et balkanique. Le cycle liturgique des initiés paysans de Tekke semble coïncider avec cette définition de la belle saison.

Musa est reporté à la fin des travaux des champs. La vacance de l'hiver s'en trouve, elle, riche d'une intense activité confrérique, puisque c'est durant ce laps de temps où toutes les familles sont au village que chacun se doit d'offrir une cérémonie dans l'une des deux « maison du *cem* ».

Cette alternance saisonnière n'est pas sans rappeler les réflexions de Marcel Mauss au sujet des Inuits, chez qui la pêche produisait une dispersion estivale lors de laquelle la vie était « comme laïcisée », tandis que « l'établissement d'hiver vit, pour ainsi dire, dans un état d'exaltation religieuse continue ». « Religion d'hiver » dit-il d'une telle organisation, soulignant non seulement l'intensité de cette vie religieuse hivernale mais son caractère « éminemment collectif », et l'on pourrait appliquer ces considérations aux confrères paysans.

Pourtant, au regard de la littérature sur la confrérie, un tel calendrier liturgique jure. Ce collectif affairement dont témoigne la vie hivernale est certainement éloigné de ce que fut la vie religieuse des anciens couvents ou de ce qui a cours aujourd'hui dans les métropoles de Turquie. A propos de ces dernières, un *baba* parle d'ailleurs de « bektachisme d'appartement », pointant le fait qu'en l'absence de lieu de réunion, les communautés urbaines tiennent leur cérémonie dans l'appartement de leur *baba*⁸⁰. Mark Soileau ajoute que celles-ci ne se rassemblent que très occasionnellement au cours de l'année⁸¹. Le village de Tekke témoigne plutôt de ce qu'Irène Mélikoff nommait « bektachisme rural »⁸², et que l'on retrouve, en Turquie, dans la région d'Antalya ou en Thrace. On serait plus fondé d'évoquer un confrérisme paysan, où la vie communale s'organise autour de la liturgie comme de la hiérarchie confrérique. Et de noter l'étonnante opposition qui y a cours entre l'érudition sommaire et l'intensité de la vie confrérique comme la richesse de la liturgie.

Qui viendrait dans ce village de paysans à la recherche d'un savoir érudit sur Abdal Musa ou Kaygusuz Abdal, d'une leçon magistrale sur la doctrine ou de quelque finesse théologique de la confrérie, serait irrémédiablement déçu. De manière générale, Tekke n'est pas un village de lettrés. Les livres y sont rares. Plus personne n'y déchiffre l'ottoman qui fleurit sur les tombes attenantes au mausolée. La riche bibliothèque du couvent - quelques 146 manuscrits - fut confisquée en 1826⁸³. Les villageois eux-mêmes, occupés par leurs champs, s'en remettent volontiers aux érudits de profession. A l'exception notable du *Jardin des Bienheureux* (*Saadete ermişlerin bahçesi*) de Fuzuli, dont la lecture collective occupait les soirs de *matem* lors de notre séjour en 2014, le rôle de l'écrit s'y résume à quelques agendas où sont notés prières et poésies, et à des imprimés dans la salle du *cem*, qui rappellent le texte de chaque office. Le Coran, quant à lui, est absent de la liturgie comme de l'espace domestique, mais c'est là une position doctrinale et non un quelconque oubli.

Dans le même temps, le village témoigne d'une vie confrérique foisonnante, d'une vie « congrégationnelle », au sens d'une participation active des laïcs à la vie liturgique. Et cette liturgie, qui occupe à la mauvaise saison l'ensemble du village, fait montre d'un faste et d'une vitalité impressionnante, à la fois dans son déroulement formel, dans le savoir pratique qu'elle mobilise, comme dans l'importance sociale qu'elle recèle quant à l'organisation de la vie quotidienne. Ici, l'appartenance confrérique relève moins du dogme, d'une foi ou d'une identité

⁸⁰« Today, *dergâh* refers not so much to a physical location and building, as to a particular community under the direction of a *baba*. The situation today is described by Bahri Baba of Manisa as « apartment Bektashism » : *babas* tend to live in apartment buildings in cities and towns, and their communities conduct their rituals in the homes of the *babas*. » Mark Soileau, « Spreading the sofrâ: sharing and partaking in the bektashi ritual meal » in *History of religions* n°52, The University of Chicago Press, 2012, p10.

⁸¹*Ibid*, p.15.

⁸²Irène Mélikoff, *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Brill, 1998.

⁸³Cf. Fahri Maden, *Bektaşî tekkelininin kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin yasaklı yılları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013.

individuelle, mais d'abord et pleinement d'une forme de vie singulière, celle d'une vie en commun intégralement astreinte à la règle confrérique et à sa liturgie⁸⁴.

II

Le 30 novembre 1925, le parlement de la toute récente République de Turquie vote la loi 677, jamais abrogée depuis lors. Celle-ci stipule la fermeture des couvents (*tekke*) et condamne, sous peine de prison, l'usage des titres confrériques - *şeyh, çelebi, derviş, dede, baba, halife* etc.

Alors que la confrérie avait survécu sa dissolution officielle en 1826⁸⁵, cet effondrement du régime (économique) de *tekke* marque, en Turquie, la fin d'un système. Et entraîne, une génération plus tard, la faillite du célibat clérical dans le pays. En 1960, le premier non-célibataire est élu à la tête de l'ordre (*dedebaba*). Le vœu de célibat - peu commun en islam⁸⁶ - constitua pourtant une pratique fondamentale de la confrérie au XIX^{ème} siècle, séparant le (haut) clergé des laïcs. En tant qu'instance principale de légitimation de la relation hiérarchique *mürşid-talip*, le célibat y représenta également, avec la pratique de l'élection, une source concurrente de charisme face à un clergé lignager se revendiquant de la descendance même des saints thaumaturges qui constituent le panthéon de l'ordre. La faillite en Turquie de ce clergé de couvent fragilisa l'ordre, qui vécut au XX^{ème} siècle un éclatement majeur, et reste aujourd'hui divisé⁸⁷.

C'est à partir de cette crise aigue du clergé - un clergé privé à deux reprises (en 1826 puis en 1925) des prébendes jusqu'alors accordées par l'Etat - que peut se comprendre l'histoire comme le présent du village et de sa congrégation. En effet, plus que les pierres du couvent, ce sont les célibataires qui firent défaut. En témoigne le récit d'Ali Koca (né en 1941), l'un des deux actuels *mürşid* du village, au cours d'un entretien avec Ayhan Aydın :

« Le centre d'Abdal Musa était dirigé par des célibataires (*mücerred*) jusqu'en 1943, jusqu'à Şefik *baba*. C'étaient des *mürşid* célibataires qui officiaient. Après cette date, après Şefik *baba*, puisqu'il n'y avait plus de célibataire, on s'est tourné vers des « mariés » (*müteehhil*). Nous aussi, nous exerçons en tant que *baba* ou *dede* marié. Nous essayons de faire perdurer l'ordre bektachi. (...) »⁸⁸

Lui-même fut parmi les premiers à être initié par un *baba* marié, Yunus Ölmez, haute autorité de l'ordre. Mais il raconte comment, avant cela, les villageois, attachés à ce système clérical qui périssait, s'en étaient allés à Mersin trouver Sadık *baba* (1875-1966) - l'un des derniers célibataires de Turquie et ancien « supérieur » (*postnişin*) du couvent Horasanlı Ali Baba, en Crète⁸⁹. Ce dernier, toujours selon Ali Koca, déclina l'offre en ces termes :

⁸⁴Sur la dialectique entre règle et forme de vie, cf. Giorgio Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie*, Editions Payot & Rivages, 2013.

⁸⁵Cf. Fahri Maden, *op.cit.*

⁸⁶« D'un autre côté, la constitution d'une classe de bektachis célibataires, dès l'époque de Bâlm Sultan (XV^e siècle), l'institutionnalisation du célibat soufi, avec ses rites propres et ses prérogatives sur les derviches mariés, en a fait une confrérie d'un type nouveau, inhabituel dans l'Orient islamique », Thierry Zarcone, *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Jean Maisonneuve éditeur, 1993, pp.71-72.

⁸⁷Cf. Nikos Sigalas, dans ce volume.

⁸⁸Ayhan Aydın, entretien réalisé le 16 mai 2011 au village de Tekke et publié sous le titre « Abdal Musa-Kaygusuz Abdal Yolu'nu Süren İnanc Önderleri... » sur la page internet de l'association CEM Vakfi [En ligne] URL : <http://www.cemvakfi.org.tr/abdal-musa/abdal-musa-kaygusuz-abdal-yolunu-suren-inanc-onderleri/>

⁸⁹Cf. Mehmet Reşat Ata, « Girit - Kandiya Horasanlı Ali Baba dergâhı son postnişini halife Cafer Sadık Bektaş Baba

« Les enfants, de célibataires il n'en reste plus, il n'y que moi, et il ne m'est pas possible d'aller jusque là-bas, je suis bien trop âgé. Je vous conseille Yunus Ölmez, personne d'autre ne peut vous sauver. »⁹⁰

Yunus Ölmez exerça de 1965 à 1985, environ, tout en résidant à plusieurs heures du village, aux alentours d'Aydın. La relève de Yunus fut assurée par Hüsnü *baba*, qui reçut l'« investiture » (*icazet*) du premier mais se décida lui à résider dans le village. La congrégation renoua dès lors avec un clergé « à demeure ». Si la pérennité de l'ordre fut ainsi assurée, la fin du vœu de célibat marque surtout, à terme, une rupture ou une ouverture : à la suite de Hüsnü *baba* - décédé en 1998 et enterré dans le cimetière du mausolée -, ce sont deux laïcs du village qui accéderont au cléricat⁹¹, et exercent aujourd'hui. Hüseyin Eriş fut investi en 1998 par Ercan Haydar, et Ali Koca en 1999 par Mustafa Eke. Si le premier fut ensuite élu à la tête de la congrégation villageoise (au titre de *halife*), tous deux exercent également hors du village pour plusieurs congrégations des alentours. Entre le premier et le second s'est développé une concurrence, qui est certainement générationnelle, mais aussi encouragée par la division à la tête de l'ordre : Ercan Haydar et Mustafa Eke, leurs maîtres respectifs, prétendent aujourd'hui tous deux au titre unique de *dedebaba*, à la suite d'élections controversées pour la tête de l'ordre.

Au delà des dissensions, qui occupent les conversations villageoises, mais recourent de fait les divisions de l'ordre au niveau national, la présence de deux clercs « patentés » au village de Tekke procure une autonomie certaine, et signe le rétablissement d'un « pôle » rayonnant sur les congrégations voisines. Tout aussi notable que ce rétablissement est l'attachement au système de filiation spirituelle : pendant toute cette période résidait dans le village un lignage cléricale se réclamant de la descendance d'Abdal Musa lui-même, et investi par l'autorité des Ulusoy⁹², un *mürşid* par hérédité donc, exerçant un magistère sur deux villages, dans les préfectures de Bursa et d'Isparta, mais qui ne semble pas avoir joué, durant le XX^{ème} siècle, de rôle dans la vie confrérique locale, avant que l'actuel titulaire de la charge ne se décide, au siècle suivant/il y a quelques années, à intégrer lui-même la congrégation villageoise⁹³.

III

Face au partiel démantèlement de l'ordre, les laïcs villageois surent réorganiser leur vie confrérique en favorisant l'émergence d'un clergé issu de leur rang, et affirment (ou réaffirment) aujourd'hui, dans l'archipel confrérique, un rite, une « règle » (*erkan*) propre. Ils placent la congrégation villageoise sous la règle de Kaygusuz Abdal (*Kaygusuz erkani*), là où les plus hautes autorités de l'ordre, seules à même de procurer l'investiture, suivent la règle dite de Balım Sultan (du nom du réformateur, au XVI^e siècle, de la confrérie). Que le terme « règle » n'induisse pas en

», *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2009, pp.157-174.

⁹⁰Ayhan Aydın, *idem*.

⁹¹Si la fin du célibat a pu faciliter l'accès des villageois au cléricat, c'est certainement que, dans ce milieu paysan, les maisonnées (*hane*) sont également des unités de production, et le célibat en est rendu, d'un point de vue strictement économique, difficilement tenable. On peut émettre l'hypothèse que l'existence de célibataires était fonction de la rente procurée par le couvent.

⁹²Même lorsque la charge de *mürşid* est héréditaire, sa pratique n'en nécessite pas moins une « patente » (*icazet*), délivrée, en Anatolie occidentale, par le représentant du lignage du saint Hacı Bektaş Veli, les Ulusoy. Cf. Fliche Benoît et Massicard Elise, 2006, « L'oncle et le député : circuit de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], n°4. URL : <http://ejts.revues.org/627>.

⁹³Sur ce personnage et sa place dans le village, Cf. Nikos Sigalas, dans ce volume.

erreur. Il n'existe nulle règle écrite, nul texte prescriptif encadrant la vie de la confrérie⁹⁴. Dans la bouche des confrères, la notion d'*erkan* joue plus sûrement le rôle de différentiel, permettant d'articuler et de légitimer (puisque Kaygusuz Abdal précède Balım Sultan d'un bon siècle) au sein de l'ordre non seulement une liturgie mais également une forme de vie singulières.

Selon les dires des *mürşid* du village, eux-mêmes investis par les tenants de la règle de Balım Sultan - la liturgie du village en différencierait principalement en deux points : l'obligation des « douze services » au complet, là où ceux-ci seraient partiellement abrogés dans la règle principale⁹⁵ ; et la réalisation toute aussi obligatoire des *semah*, ces danses collectives qui ponctuent la liturgie à intervalles réguliers. On ajoutera à cela la tenue des agapes (*muhabbet*) au sein même de la liturgie. Soit une liturgie plus riche, et, surtout, une plus grande implication des laïcs.

Mais cette singularité est plus largement celle d'une communauté rurale organisée en congrégation de laïcs, et dotée d'un fort degré d'autonomie. Cette forme de vie, on peut la saisir par deux institutions peu attestées pour les bektachis, et qui régissent les rapports au sein de la congrégation : le système des clercs « substitués », et l'initiation en couple.

□ Les *baba* « substitués » (*dikme baba*)

La première institution, ou plus exactement l'importance qu'elle tient dans le village, semble avoir partie liée avec ce défaut de clergé raconté précédemment. Entre la fin du clergé de couvent (en 1943 selon Ali) et l'établissement d'un clergé à demeure (avec Hüsnü *baba*, vraisemblablement dans les années 80), aucun *mürşid* ne réside dans le village - alors même qu'une telle présence est indispensable à la tenue de la cérémonie. Cette absence a pu être palliée par l'institution des *baba* « substitués » (*dikme baba*), un clergé de substitution élu chaque année avant le jeûne de *muharrem* parmi les membres de la congrégation, et qui a pouvoir de mener la liturgie mais non celui de procurer l'initiation (« *dua okur, cem yapar, ikrar veremez* » nous dira Ali Koca). Un pouvoir délégué : les « substitués » ne peuvent exercer que sous l'autorité déléguée d'un *baba* « patenté », auquel ils doivent chaque année prêter allégeance. Ces clercs élus parmi les laïcs, au charisme limité, sont en mesure de gérer le quotidien de la vie liturgique tout en s'avérant incapables de renouveler la congrégation. Ils procurent malgré tout une marge d'autonomie au sein de l'obédience. Ali Koca a ainsi exercé de nombreuses années en tant que « substitut » avant d'obtenir l'investiture.

Ce procédé de délégation de l'autorité du *mürşid*, sous le terme de *dikme*, est mieux documenté dans le cas de congrégations aléviées, où un *mürşid* par hérédité (*dede*), résidant à distance des différentes congrégations sous son autorité, se repose sur des « substitués » (*dikme dede*). Mais, dans

⁹⁴Dans l'un de ses livres (*Bütün Yönleriyle Bektâşilik ve Alevîlik*, vol.1, Ardiç Yayınları, 1999), l'ancien *dedebaba* Bedri Noyan retranscrit toutefois la section d'un « vieux manuscrit en sa possession » (*kitaplığında bulunan eski bir yazmada*) intitulée « Prescriptions d'Abdal Musa Sultan » (*Pend-i Abdal Mûsâ Sultân*). Consistant en une série d'une quarantaine de courtes sentences à l'impératif, ces prescriptions à visée éthique enjoignent notamment à garder le secret (« *Sultânın sırrını sakla* ») et à se tenir à distance des détenteurs du pouvoir temporel (« *Zahîr pâdişâhına karîb olma. Dünyalık için ehl-i mansıb'a varma* »).

⁹⁵Mark Soileau corrobore ce constat : « In contemporary Bektashi communities in Turkey there is no need for many of the offices, but the *posts* are still found in *meydans* as symbolic reminders of the importance of the offices », *op. cit.* p.12. L'abrogation semble ancienne, ainsi qu'en témoigne J.K Birge trois-quarts de siècle plus tôt : « In the *meydan's* which the writer has visited, with one exception, there has been no sign of these Twelve *Post's*. According to *Ziya Bey* in the large tekkes twelve Babas sit on these twelve *post's* but in smaller tekkes dervishes sit in order of rank upon them. It appears to the writer probable that in most of the Bektashi tekkes, in modern times, the number of special *post's* before which obeisance is made in the ritual has been reduced to not over four. », *op. cit.*, p.179.

ce système d'hérédité, les *dikme dede* sont nommés par le *dede* en titre. La charge y serait même quelques fois transmise de père en fils, et ce jusqu'à la constitution de « lignages substitués » (*dikme ocak*)⁹⁶. A l'inverse, les *dikme baba* sont, eux, élus annuellement par la congrégation. Il n'est pas difficile de voir dans cette pratique de l'élection par le vote l'extension d'une institution propre à la confrérie. Mais là où celle-ci s'exerce ailleurs exclusivement au sein du corps clérical, elle est ici étendue aux laïcs. Cette pratique du vote favorise une certaine dispersion effective, tout en maintenant paradoxalement l'unité de la congrégation, puisque les cartes sont rebattues annuellement.

Si cette pratique du « substitut » a pu (ou non) servir à pallier l'absence de *mürşid* à demeure, elle structure et innove aujourd'hui la vie confrérique, où cohabitent un nombre fluctuant de *baba* « substitués » (*dikme*), annuellement élus, et donc annuellement révocables, et deux *baba* « patentés » (*icazetli*) qui se font eux appeler « grand-père » (*dede*). Une telle coprésence quotidienne des *mürşid* et de leurs substitués donne à la congrégation villageoise une épaisseur confrérique inhabituelle. Ce système de « substitués » élus autorise surtout une mainmise forte des laïcs sur le déroulement de leur liturgie. Les « douze services » qui composent la liturgie sont tous délégués à des laïcs - soit élus, soit nommés par le *baba* (raison pour laquelle la liturgie peut afficher les douze services au complet). Ajoutons que deux offices - ceux d'échanson (*saki*) et de chantre (*güvende*) - sont « démultipliés », et il apparaît qu'une grande partie des initiés masculins sont, un jour ou l'autre, appelés à officier.

Figure 2 Initiation en couple, sous l'égide du *halife* Hüseyin Eriş

□ L'initiation en couple (*eşli ikrar*)

Si la question des « substitués » touchait aux rapports de subordination, la seconde institution a, elle, trait aux rapports de coordination. Elle nous fut décrite par Hüseyin Eriş comme l'objet d'une négociation, lorsqu'il nous relata les premières initiations que prodigua Yunus Ölmez aux villageois. Haute autorité de l'ordre, mais extérieur au village et n'y résidant pas, ce dernier insista alors pour prodiguer l'initiation individuellement (« *tek tek* ») : c'est là l'usage au sein de la règle de Balım Sultan, et un usage scrupuleusement observé : mari et femme ne peuvent être initiés par le même *baba*⁹⁷, ni même être présents lors de l'initiation de leur époux ou épouse⁹⁸. Là encore, cette restriction marque un contrepoint fort à l'institution des « couples conjoints » (*musahiplik*) propre aux congrégations aléviées : parmi ces dernières, l'initiation lie non seulement mari et femme, mais également le « compagnon » (*musahip*) du mari, et la femme de ce compagnon, soit deux couples entre eux⁹⁹.

⁹⁶Sur le sujet, cf. Markus Dressler, « Alevis » in Kate Fleet, Gudrun Krämer Denis Matringe, John Nawas et Everet Rowson (éds.), *Encyclopedia of Islam*, troisième édition, Brill, 2008 [En ligne] URL : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0167.

⁹⁷« It is said that among Bektashis a man and his wife cannot take the *nasip* or initiation rite from the same Baba. Each initiate is considered « the child of the way » of the Baba who acts as *mürşid* in the initiation. Therefore men and women who have received their initiation from the same Baba, being considered literally as brother and sister, cannot be united in marriage. A visiting Baba is, therefore, used if a man and his wife are to enter so that each may be the « child » of a different *mürşid*. », J.K. Birge, *op.cit.* p.171.

⁹⁸« Nasib alacaklardan birinin eşi orada ise tören devâmınca bu eş Meydân odasına alınmaz. Bundan sonraki aynül-cem'lerde beraber bulunabilirler. », Bedri Noyan, *Bektaşîlik alevîlik nedir*, Sanat Kitabevi, 1987, Ankara, p.238.

⁹⁹La pratique du *musahiplik*, et son incidence sur les régimes d'alliance, a été étudiée par Altan Gokalp (*Têtes rouges et bouches noires*, CNRS éditions, pp.224-228).

Mais les villageois protestèrent. Leur congrégation se fondait elle sur une initiation en couple (*eşli ikrar*), l'entrée dans la confrérie n'étant possible qu'une fois marié. Et ils eurent gain de cause. Le *baba* acta cette initiation à trois (un *mürşid* et deux *talip*). Le mariage lui même étant repoussé après le service militaire, l'initiation y est relativement tardive : elle semble concerner plutôt des couples trentenaires, avec enfants. De sorte que c'est une maisonnée, une unité économique, qui entre dans l'ordre. De toute évidence, une telle pratique régit la filiation. Si les villageois répètent à l'envi que ce qui les distingue des alévis, c'est précisément le choix de l'appartenance à l'ordre, un enfant dont les deux parents sont initiés a cependant de grandes chances de finir par l'être lui aussi... Ce qui assure du même coup les conditions de reproduction de la congrégation. On notera cependant qu'un homme extérieur au village, stambouliote de surcroît et sans « passif » confrérique, fut initié individuellement par Ali Koca sans que cela ne semble poser problème.

Ces deux institutions constituent les soubassements et la spécificité de la règle, au regard de ce que l'on sait de l'ordre : une emphase très forte sur la congrégation, en lien avec le pouvoir affaibli d'un clergé partiellement élu. Il y a là une tension latente entre tendance au congrégationalisme et respect de l'obédience, entre autonomie relative et intégration au sein d'un système strictement hiérarchique. Une telle tension n'a rien d'unique dans l'histoire de l'ordre. Nathalie Clayer évoque, dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres, un conflit ouvert pour la gouvernance d'un couvent, opposant le *baba* plébiscité par la congrégation locale à celui désigné par la hiérarchie de l'ordre - le système foncier du couvent, en tant que statut social et rente économique, suscitant évidemment de plus forts antagonismes¹⁰⁰.

IV

Tel que fondé par la règle, ce « congrégationalisme sous obédience » ne se limite pas à une participation plus active des laïcs, mais façonne quelque chose de l'ordre d'une coextensivité de la liturgie à la vie commun(al)e, une configuration où vie commune et liturgie seraient, idéalement, fonction l'une de l'autre (ou le seraient plus intensément). L'initiation de couples mariés est, à cet égard, paradigmatique d'une dialectique entre liturgie et vie sous la règle. Elle conditionne la liturgie à la conjugalité - le *cem* comme assemblée de couples mariés - et inféode la possibilité même de la liturgie à la vie sexuelle, de sorte que l'adultère et le divorce sont sanctionnées précisément par l'exclusion de la vie liturgique (*düşkünlük*)¹⁰¹.

Cette nécessité du mariage - qui diffère en cela et de la loi musulmane et de la loi républicaine, autorisant toutes deux le divorce - participe d'une mise en demeure du quotidien depuis le *cem*, qui s'élabore ainsi en foyer de la vie commune. Les cérémonies « de l'union » (*cem* ou *birlik*) s'ouvrent de manière éloquente sur une formule rituelle incitant les participants à régler leurs querelles avant que ne débute la liturgie, celle-ci ne pouvant avoir lieu dans la dissension. S'il s'agit là d'une question somme toute rhétorique (puisque rares sont les réponses qui ne se limitent pas à un très prosaïque acquiescement)¹⁰², cet appel prend sa pleine signification une fois l'an, lors d'une cérémonie particulière qui se tient avant le jeûne de *muharrem*. Dénommée « donner la tête à lire » (*baş okutması*), ce serait principalement durant cette dernière que se prononceraient les peines pour

¹⁰⁰Nathalie Clayer, « Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektashis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres » in Nathalie Clayer, Alexandre Papas et Benoît Fliche (éds.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Brill, 2013.

¹⁰¹L'on peut néanmoins réintégrer la confrérie à l'occasion d'un remariage.

¹⁰²Quoique cela reste rare, des querelles n'en sont pas moins occasionnellement soumises aux dignitaires à ce moment du rituel (cf. Jérôme Cler, dans ce volume).

les fautes commises hors de la cérémonie. Telle qu'elle nous fut décrite : en assemblée, les initiés s'avancent tour à tour pour se soumettre en position « du gibet » (*dar*) en face du *baba* qui leur demande s'ils ont fauté (« *Haram yedin mi ?* »). Une faute vénielle sera sanctionnée par le maintien de cette position peu confortable durant toute la cérémonie. Une faute plus importante conduira à l'exclusion de l'assemblée pendant un nombre donné de cérémonies. Quant aux fautes majeures, nommément l'adultère, le vol, le viol et le meurtre, elles aboutissent à une excommunication (*düşkünlük*) de plusieurs années. Notre hôte, dans un exercice tout théorique, nous donna une échelle de grandeur qui s'échelonnait de 3 ans pour un adultère à 12 ans pour un meurtre. Au terme de cette période, le retour au sein de la confrérie peut se négocier par l'offrande d'un sacrifice.

La vie se voit ainsi fermement mise en demeure depuis la liturgie. Mais l'inverse n'en est pas moins vrai : la possibilité même de la liturgie semble, elle, indexée à la vie en commun. Que la dispersion par famille dans les champs ou les montagnes qui a cours pendant l'été soit un temps de faible intensité liturgique œuvre clairement en ce sens. D'autre part, noter que la liturgie s'élabore en tant qu'assemblée de couples mariés devant un dignitaire élu ne suffit pas, et il faudrait pousser le constat plus avant : nous n'avons été témoin d'aucun acte de piété individuelle. La liturgie épuise la religion. Rien qui ne ressemble à une prière individuelle, à un recueillement en solitaire. Toute la piété se résorbe dans ces gestes de supplique que sont les *niyaz* : se pencher pour embrasser à distance respectueuse - gestes dont la répétition plonge l'ensemble de la cérémonie dans un obséquieux maniérisme. Ettore Rossi avait déjà noté l'opposition, chez les bektachis, entre le *niyaz* et le *namaz*¹⁰³, la substitution de la prosternation (*namaz*) par la supplique (*niyaz*). On ajoutera que l'opposition n'est pas que formelle. Elle affecte l'économie du rituel en son ensemble, par un point très précis : là où la prosternation s'effectue - dans une parfaite colinéarité - vers le *mihrap*, La Mecque et Dieu, c'est-à-dire vers personne, dans un état de recueillement intérieur, la supplique, elle, est toujours dirigée vers un individu physique, vers les dignitaires ou vers l'assemblée dans son ensemble. Le poète bektachi Harabi a écrit deux vers éloquentes à ce propos : « Se prosterner devant un mur, que cela peut bien nous faire ? Dans notre prière, c'est notre Imam qui est Dieu » (*Duvara karşı secde etmek bize ne hacet, Bizim namazımızda Allah İmamımızdır*). Résultat de cette économie rituelle, la maison du *cem* reste fermée et inutilisée en dehors des cérémonies, elle n'incarne pas, à l'instar de la mosquée aujourd'hui, un espace d'intercession ou de recueillement individuel. Seule l'assemblée des initiés qui s'y tient a valeur religieuse. C'est ce qu'indique le nom de *cemevi*, « maison (*ev*) de l'assemblée (*cem*) », là où le nom de *cami* fait de cet espace la métonymie de l'assemblée.

Figure 3 Un *semah* dansé sous l'oeil du *gözcü* (adossé au *dar*)

Faire le constat d'une intrication du temps séculier et du temps liturgique, d'une vie commune prise intégralement dans la voie initiatique, permet certainement de mieux appréhender en quoi peut consister le travail confrérique, l'ascèse - entendu comme manœuvre physique ou opération mentale visant à assujettir le « moi » - entreprise par les villageois. Car si les confrères reprennent abondamment les termes « soufis » de l'ascèse, d'une vie au gibet (*özüm darda*), de la mort avant la mort (*ölmeden ölmek*) ou d'une mortification du « moi » (*nefsini körletmek*), ces derniers peuvent, à première vue, sembler mal à propos. Au village de Tekke, le travail confrérique n'implique pas d'exercices individuels physiques ou mentaux notables, pas de mortifications spectaculaires - de celles que s'infligent par exemple certains membres de la confrérie *Rufai* qui s'embrochent durant leur cérémonie. Aucune « virtuosité » individuelle, aucune « concurrence » dans la piété n'est à noter. Les dignitaires eux-mêmes font montre d'un charisme tout relatif, et on ne semble leur prêter

¹⁰³Ettore Rossi, « Credenze ed usi dei Bektashi », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1943, p.73.

aucune faculté particulière, nulle disposition à la grâce, à l'inverse de ce dont témoigne par exemple Paulo Pinto dans sa récente étude du soufisme en Syrie¹⁰⁴. (Assurément, les deux institutions décrites précédemment accentuent ou contribuent à ce phénomène). Quant à la cérémonie du *cem*, malgré la rigueur qui y règne, elle accuse, face à la mosquée, la présence de tous les éléments constitutifs de la fête ou de la débauche en Turquie : viande de mouton, alcool, promiscuité sexuelle, musique, danse. Et Mark Soileau note avec justesse que parmi les 12 offices qui constituent l'architecture du *cem*, plusieurs ont trait au ventre et au gosier¹⁰⁵.

On remarquera pourtant de la même façon la modestie, l'humilité, des offices en question : balayeur (*carci*), portier (*kapıcı*), cuisinier (*sofracı*)... S'y trouve déjà ce travail spécifique du *nefs* : abnégation, mais abnégation dans les termes d'une vie en commun. Le nom de « service » (*hizmet*) donné aux offices prend ici tout son sens. De fait, la cérémonie est un temps de vie social transfiguré par la contrition, c'est à dire non plus déterminé ou informé par la notion de jouissance individuelle. Elle relève d'une ascèse particulière, ascèse collective, que l'on peut cerner dans la corrélation de deux mots, ou plus exactement de deux concepts spatiaux qui structurent la cérémonie : *meydan* et *dar*. *Meydan*, « la place publique », désigne l'espace restreint où se déroule l'ensemble des actes de contrition et des actes liturgiques, là où convergent les regards. Les bornes de cet espace sont délimitées d'un côté par le *baba*, dos au mur, et de l'autre par ce qu'y est appelé le « gibet », *dar*¹⁰⁶ : l'un des deux piliers porteurs de la salle, auquel est adossé, face au *baba*, le « veilleur » (*gözcü*), qui a la charge du bon déroulement du rituel comme de la distribution des sanctions. Dans la conjonction de ces deux notions se dévoile au mieux l'entreprise cérémonielle : celle d'une vie commune « au gibet ».

V

L'un des nœuds de l'ascèse entreprise collectivement par les confrères paysans, le plus improbable mais non pas le moins efficace, réside dans un usage hautement réglementé quoiqu'immodéré de l'alcool lors de la cérémonie du *cem*.

Que l'alcool puisse, dans le cadre confrérique, faire office de technique à visée liturgique, au même titre que, disons, les exercices de tournoiement (*sema*) ou de respiration (*zikir*) - autrement dit, qu'il existe, au côté des derviches tourneurs et des derviches hurleurs, des derviches « buveurs » - cela a été dignement documenté¹⁰⁷. Sur le sujet, Alexandre Popovic et Nathalie Clayer rapportent une anecdote savoureuse : interrogeant le *baba* du couvent de Kanatlarci, dans la plaine de Prilep, en Macédoine, celui-ci leur affirma que les sunnites du village « deviendraient de plus en plus bektachis », et ce « du fait qu'ils boiraient maintenant de l'alcool »¹⁰⁸. Les anciens célibataires du

¹⁰⁴Paulo G. Pinto, « Performing Baraka : Sainthood and Power in Syrian Sufism », *On Archeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam*, Yearbook of the Sociology of Islam 5, édité par Georg Stauth, Transcript Verlag, 2004, pp.195-211

¹⁰⁵Mark Soileau, *op. cit.* p.12.

¹⁰⁶Le gibet de Mansur, dit *dar*, désigne à la fois un emplacement dans la salle du *cem* et une posture de contrition adoptée par les participants.

¹⁰⁷Cf. J. K. Birge, *op. cit.*, Ettore Rossi, *op. cit.*, Mark Soileau, *op. cit.*, et Nathalie Clayer, *L'Albanie, pays de derviches. Les ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin, 1990.

¹⁰⁸« La seule chose que nous ait indiquée Baba Dzafer à ce sujet est que les sunnites du village de Kanatlarci deviendraient de plus en plus bektachis (du fait qu'ils boiraient tous maintenant de l'alcool !) », Alexandre Popovic (avec Nathalie Clayer), « Sur les traces des derviches de macédoine yougoslave », in *Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui*, Editions Isis, 1994, p.67-114.

couvent d'Abdal Musa eux-mêmes ne semblaient pas méconnaître cet usage, si l'on s'en réfère à ce qu'en dit Suraiya Faroqhi :

« D'un inventaire du couvent bektachi d'Abdal Musa datant de 1826, il est certain que quelques bektachis produisaient leur propre vin. De sorte que, dans leurs histoires, c'est réellement du vin qui est évoqué, et non cette « ébriété de l'âme » qui mène l'adepte à Dieu, métaphore commune de la mystique islamique. D'une manière moins éthérée, les derviches d'Abdal Musa possédaient un vignoble sur la côte sud-ouest de l'Anatolie, de même qu'une presse à vin et des barils. »¹⁰⁹

Aujourd'hui, sous le nom liturgique de *dem* (à la fois le « sang » et l'« instant »), du *raki* est bu lors d'un temps de commensalité rituel que l'on nomme *muhabbet*, marqué par le partage d'un repas sous les sermons du *baba* et les chants liturgiques (*nefes*)¹¹⁰. Alors que, dans la règle de Balım Sultan, le *muhabbet* fait suite à l'office proprement dit, relégué à un niveau paraliturgique¹¹¹, il constitue au village de Tekke la séquence centrale du *cem*, de sorte que les effets de l'intoxication imprègnent une large partie de la cérémonie, et tout particulièrement cette danse collective dite « *semah* des Quarante » qui clôt le temps de la consommation¹¹².

De cette consommation, l'on peut souligner quelques aspects saillants, concernant l'alcool d'une part, et l'ivresse d'autre part. La circulation et la consommation d'alcool fait l'objet d'une méticuleuse ritualisation¹¹³. Un office spécifique lui est d'ailleurs consacré. Le *saki* (« préposé à la boisson ») mélange à proportions égales eau et *raki* dans des bassines. Puis, ses assistants (*saki* est l'un de ces deux offices « démultipliés ») font circuler parmi l'assemblée des coupelles, accompagnées de la formule « que l'amour soit » (*aşk olsun*), formule auquel celui qui reçoit la coupelle répondra « que ton amour soit resplendissant » (*aşkın cemal olsun*). L'office du *saki* médiatise l'accès à l'alcool, qui n'est présenté aux participants que par gorgées, et à des moments signifiants de la liturgie. C'est le *baba* qui ouvre la période de consommation, par trois gorgées bues « pour l'amour des Trois » (Allah, Muhammed et Ali). La prise d'alcool intervient ensuite comme ponctuation des sermons de ce dernier, et des poésies chantées par les officiants-musiciens (*güvende*, le second office démultiplié).

Ce dispositif génère une ivresse d'un type particulier : une ivresse induite par le clergé, qui impose un rythme, et exige des participants une certaine reddition, un assentiment du corps. L'ivresse est surtout partagée, commune à tous les fidèles, plongés ensemble dans la même quantité d'alcool, et selon la même temporalité.

¹⁰⁹ « From an inventory of the Bektashi convent of Abdal Musa, dating from 1826, it is clear that certain Bektashis produced their own wine. Thus, in their stories, real wine must have been meant, and not the 'inebriation of the soul' which leads the devotee to God and is a common metaphor in Islamic mysticism. In a less elevated mode, the dervishes of Abdal Musa owned a vineyard on the coast of south-western Anatolia, together with wine-press and barrels. », Suraiya Faroqhi, *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I.B. Tauris, 2005, Londres, p.216. Des vignobles était attaché à la plupart des couvents balkaniques de l'ordre (Suraiya Faroqhi, « Agriculture Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli, 1750-1830 » in *Peasants, Derviches and Traders in the Ottoman Empire*, Variorum Reprints, London 1986).

¹¹⁰ Au passage, la consommation d'alcool vient également révéler la structuration masculine de la congrégation. Les femmes participent, puisque c'est là une assemblée de couples, et la consommation féminine n'est pas taboue, mais le fait est qu'elles ne boivent pas, ni ne joignent le clergé ou les différents services. D'ailleurs le discours d'égalité des sexes (dirigé vers les « sunnites ») demeure battu en brèche : le statut de bru reste, ici comme ailleurs dans le pays, une position somme toute peu enviable.

¹¹¹ La question de la consommation lors de l'office proprement dit dans la règle Balım Sultan reste incertaine.

¹¹² Au village, un *muhabbet* se tenant hors de la cérémonie du *cem* sera dit « de Balım Sultan ».

¹¹³ Pour une analyse complète de cette ritualisation, cf. Mark Soileau, *op. cit.*. Cf. également Nicolas Elias, « La discipline de l'ivresse dans une confrérie musulmane de Turquie », *Archives de sciences sociales des religions* n°174, 2016, pp.241-254.

Figure 4 Sofra des musiciens lors du *muhabbet* (au centre, un derviche de Macédoine venu au village pour la cérémonie de Nevruz)

Ce maniérisme de l'alcool et cette ivresse induite ne préjugent en rien des quantités héroïques ingurgitées. L'intoxication, l'ébriété est recherchée, adjuvant de l'union professée. Mais elle joue également un autre rôle, un rôle peu souligné, dans le dispositif d'ascèse. Alors même que l'on y provoque l'ébriété, l'ensemble du *cem* s'élabore comme un temps de stricte discipline corporelle où le régime de sanctions joue à plein, temps privilégié de cette astreinte qui fonde la confrérie. Et ce sont jusqu'aux plus infimes marques de *benlik* qui sont matière à sanction ou admonestation : une parole déplacée, une erreur dans le déroulement des offices, un manquement à la hiérarchie... L'injonction à « être maître de ses mains, de sa langue et de ses reins » prend un sens factuel, littéral.

Or, loin de nuancer cette discipline, l'ivresse en est partie prenante, l'augmente ou la réalise. « Le *dem* est la clé de l'homme » (*dem insanın anahtaridir*) dira un dignitaire pour expliquer la consommation rituelle. Autant que l'intoxication, c'est la capacité de l'alcool à rendre manifeste, à révéler la complexion de chacun - une complexion pesée au trébuchet - qui est recherchée. L'ivresse est un expédient de cette mise en procès public d'une « âme » (*nefs*) ou d'une « essence » (*öz*) qui se doit d'être exempt de toute trace de concupiscence. J'avais ainsi demandé ce qu'il se passerait si quelqu'un était ivre durant la cérémonie. La question avait été retoquée : il était évident que *tout le monde* finissait ivre - ce n'est que le comportement inadéquat qui est sanctionné, l'étalage inapproprié d'un « moi » dont chacun ici se doit d'être maître.

Par ce travail disciplinaire de l'ivresse - révélateur du moi, exposition de cette « essence » (*öz*) de l'homme censément « mise au gibet » (« *özüm darda* » disent-ils) - les initiés dépassent l'interdit islamique sans l'abolir, y appliquant ce principe relationnel énoncé par Spinoza : « Des hommes divers peuvent être affectés de diverses manières par un seul et même objet »¹¹⁴. L'alcool n'y est plus ni bon ni mauvais *per se*. Son effet est fonction de la complexion des hommes qui y sont soumis. Des « hommes divers » pourraient dire les initiés à l'unisson du philosophe puisque, si c'est leur perfection qui leur permet de boire, c'est l'imperfection des autres qui les en empêche. Ainsi Hüseyin Eriş nous affirma que si les sunnites ne buvaient pas, c'est qu'ils avaient peur d'eux-mêmes, qu'ils n'étaient pas maîtres de leurs actes. L'ivresse est discriminante. C'est d'ailleurs la structure même du processus initiatique que de ne jamais se jouer uniquement à deux termes (l'initiateur et l'initié) mais toujours à trois : l'initiateur, l'initié et la foule de ceux qui ne le sont pas, ou ne le seront jamais¹¹⁵. Ceux qui ne le seront pas, dans notre cas, ce sont « les sunnites », ceux de l'extérieur : extérieurs à la confrérie mais également réduit à l'extériorité (*zahir*) de l'islam, à son exotérisme.

Dans cette perspective, l'ivresse est partie prenante d'une production des « accomplis » (*erenler*), logique d'exposition couplée à un vaste dispositif de répression. Ce dispositif ne se cantonne pas au régime de sanction à l'œuvre au sein du *cem*, mais s'appuie plus fondamentalement sur la possibilité de l'excommunication - cet envers de l'initiation, tout aussi indispensable à la revendication d'une perfection collective. Jean Séguy, à propos de congrégations ascétiques chrétiennes, dégage cette formidable puissance de l'excommunication :

¹¹⁴Spinoza, *Ethique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties* (traduction et notes par Charles Appuhn), GF Flammarion, 1993, p.183

¹¹⁵Cf. Pierre Bourdieu, « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.43, 1982, pp.58-63.

« celle-ci sert plus, dans les sectes, à faire respecter les « *mores* » que la foi. Elle constitue la seule institution ascétique dans ces groupes. (...) Cette pratique est logique, puisqu'il s'agit de la pureté de la non-mondanité, et que cette dernière constitue l'expression négative et extérieure par excellence de la pureté de l'Assemblée comme Eglise des saints »¹¹⁶.

Si elle ne représente pas au village « la seule institution ascétique », l'excommunication l'est sûrement « à elle seule », garantissant *in fine* que ceux qui s'assemblent pour le *cem* sont dignes de boire. En islam sunnite, une telle pratique semble rare, et porte plus volontiers sur la transgression des articles de foi. En Turquie, quoique la Direction des Affaires Religieuses rappelle à intervalles réguliers les termes de l'orthodoxie, quitte à créer la polémique, cette administration ne se mêle certes pas d'excommunication.

Pris dans un tel contexte, l'appareil initiatique exposition/répression (que forme le vis-à-vis de l'ivresse et de l'excommunication) ne sert pas uniquement à s'assurer de la probité de chacun, mais également - surtout ? - à attester de la perfection de tous. Soit à établir *in fine* une relation d'ascendance des initiés sur les non-initiés. Et, partant, de l'assemblée des accomplis (*cem*) sur la mosquée (*cami*). Dixit un initié du village : « Tout le monde peut aller à la mosquée : que vous soyez un voleur ou un assassin vous pouvez y aller. Alors que chez nous, celui qui a commis une faute ne pourra pas se joindre à l'assemblée ».

VI

La mosquée, établissement à la perfection douteuse ? Le point de rupture de cette vie sous la règle d'avec les vies voisines se noue certainement là : dans le rapport (critique) au culte public, à ce commun de l'islam que constitue la prière (*namaz*) à la mosquée. C'est en cela également que la congrégation diffère résolument des autres confréries actives aujourd'hui en Anatolie, plus encore que par le secret des cérémonies. A Istanbul, les réunions de l'ordre Kadiri que l'on peut observer le mardi au tekke Kadirihane (quartier de Tophane), ou celles des Nakchibendis que décrit Brian Silverstein¹¹⁷, ne se substituent pas mais au contraire suppléent à la prière de la communauté à la mosquée, et intègrent rigoureusement le *namaz* à leur cérémoniel.

Peut-être n'a-t-on pas assez insisté sur le statut de la cérémonie du *cem* telle qu'éprouvée dans le village, celui d'une assemblée liturgique dissidente. En cela, cette cérémonie relève, *mutatis mutandis*, de ce qu'est ou a pu être, disons, l'assemblée des Quakers à l'Eglise anglicane.

Figure 5 Salle du *cem* avant le début de la cérémonie

La mise en regard de la mosquée et de la maison de l'assemblée donne à penser le jeu de structure à l'œuvre. La mosquée représente un espace public ouvert sur la rue, doublement signalé par son minaret d'où est diffusé l'appel à la prière, et par l'écriteau officiel de la Direction des Affaires Religieuses. A la prière du vendredi, qui se tient en milieu de journée et déborde à l'occasion sur la

¹¹⁶Jean Séguy, « L'ascèse dans les sectes d'origines protestantes », *Archives de sociologie des religions*, n°18, 1964, p.59.

¹¹⁷Brian Silverstein, « Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline » in M. van Bruinessen et J. Day Howell (éds.), *Sufism and the Modern in Islam*, I.B. Tauris, 2007, p. 39-60.

rue dans les grandes villes, officie un fonctionnaire de l'Etat dont le prêche est écrit à Ankara. La cérémonie du *cem* se tient, elle, à huis clos, à la tombée de la nuit, dans une bâtisse non signalée qui ne diffère en rien des maisons adjacentes, la présence de chacun étant conditionnée par une convocation personnelle la veille. Sa périodicité enfin, irrégulière et subordonnée à l'activité agricole, s'oppose au rythme horloger de la mosquée. Que les mots *cem* et *cami* partagent la même étymologie arabe accentue l'antagonisme. La dialectique fondatrice de l'ésotérisme musulman entre le *zahir* et le *batın*, entre l'apparent et le caché, est ainsi très matériellement investie.

Or, la mosquée n'est pas simplement l'emplacement du culte public pour la communauté sunnite, elle est l'unique emplacement du culte musulman selon l'Etat turc - un emplacement requis par la loi dans chaque village. Que la « maison du *cem* » puisse également faire office de lieu de culte (*ibadet yeri*), de substitut à la mosquée, c'est précisément ce que la Direction des Affaires Religieuses refuse catégoriquement. Mehmet Görmez, l'actuel ministre des Affaires Religieuses, déclara ainsi que « montrer la « maison du *cem* » comme une alternative à la mosquée, en faire le temple d'une autre croyance, c'est là pour nous la ligne à ne pas franchir »¹¹⁸. Une consultation de *l'Encyclopédie de l'islam (İslam Ansiklopedisi)*¹¹⁹, publiée par cette même Direction des Affaires Religieuses, mène à une impasse, et une impasse teintée d'ambiguïté puisque le lecteur est renvoyé au syntagme *bezm-i Cem*, désignant les banquets alcoolisés d'un roi légendaire de la Perse pré-musulmane (Shah Jamshid, soit *Cemşid* ou *Cem* en turc). Malgré une réelle désaffection, le village de Tekke possède, aux frais de l'Etat, une mosquée et un imam. A l'inverse, les deux maisons de l'assemblées du villages, où se déroulent pourtant les temps forts de la vie collective, n'ont aucune existence officielle, de sorte que cette riche vie confrérique se situe en deçà de la vie publique. Le secret professé est ainsi redoublé, ou validé, par cette non-reconnaissance, et l'illégalité *de jure*.

Un acte fondateur de ce partage fut peut-être la destruction du *meydanevi* - la pièce de l'ancien couvent où se tenaient les cérémonies du *cem* - lorsque, après 1826, la gestion du couvent fut transférée à un ordre plus rigoriste et proche du pouvoir¹²⁰. (Cette destruction semble d'ailleurs généralisée. Le *meydan evi* du couvent de Seyyid Ali Sultan, en Thrace occidentale, fut transformé en mosquée. Celui du couvent de La Canée, en Crète, subit le même sort, et l'on en profita pour recommander également l'édification de mosquées dans les villages musulmans alentours : d'obédience bektachie pour la plupart d'entre eux, ils n'en auraient pas possédé)¹²¹.

VII

Dans un article de 1971, l'historien Peter Brown, évoquant l'ascèse des premiers saints chrétiens, souligne l'écart social auquel vise cette pratique :

« La vie du saint est marquée (particulièrement en Syrie) de tant d'histrioniques actes d'auto-mortification qu'il est aisé, à première vue, de manquer l'importance profondément sociale de l'ascétisme comme incessant et solennel rituel de dissociation - devenir un complet étranger. Pour la société qui l'entoure, le saint est celui qui peut se tenir hors de la nasse des liens familiaux et de l'intérêt économique (...) »¹²²

¹¹⁸ « Cemevi kırmızı çizgiymiş », *Cumhuriyet*, 2 janvier 2016, [En ligne]. URL : http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/457618/Cemevi_kirmizi_cizgiymis.html.

¹¹⁹ *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, [En ligne]. URL : <http://www.islamansiklopedisi.info/>.

¹²⁰ Fahri Maden, *op.cit.*

¹²¹ Fahri Maden, *op.cit.* p.144.

¹²² « The life of the holy man (and especially in Syria) is marked by so many histrionic feats of self-mortification that it is easy, at first sight, to miss the deep social significance of asceticism as a long drawn out, solemn ritual of dissociation-of becoming the total stranger. For the society around him, the holy man is the one man who can

Peu d'histrionisme dans l'ascétisme collectif du village, qui investit pour sa part intensément - en la resserrant, en la surcodant - cette nasse des liens familiaux et économiques (que ce soit les frais conséquents du *cem* ou les potentielles amendes). Mais, là également, les formalismes de la vie confrérique, la répétition obsédante des *niyaz*, les querelles ou les arguties risquent de masquer l'effort essentiel : un « incessant et solennel rituel de dissociation ». A ceci près qu'il ne s'agit pas de montrer l'exemple d'une vie parfaite, d'exposer au plus grand nombre l'exemplarité d'un homme sorti de sa condition, mais d'établir une communauté de parfaits (une forme de vie collective) soustraite à la norme publique, à l'hégémonique loi confessionnelle. A coup sûr, pour la société qui l'entoure, la congrégation villageoise est celle qui se tient hors de la nasse de cette communauté des croyants (*ümmet*), qui, en Turquie, est gérée par la Direction des Affaires Religieuses, mais dont le président de la République en personne se fait régulièrement le porte-parole. Elle s'y tient en dehors par sa négation du culte public, mais également par ses pratiques rituelles et confrériques confidentielles, par ce travail du « moi » qui achoppe sur la conception morale promue par l'administration étatique de l'islam. La participation en couple au culte - là où la présence, ségréguée, des femmes au culte public est accessoire dans le sunnisme -, et la consommation rituelle d'alcool, constituent deux points majeurs de cette dissociation, deux contentieux sévères et anciens envers l'ordre en général, dont la corrélation donna matière à l'accusation d'orgie ritualisée (*mum söndü*). Le roman-reportage *Nur baba*, écrit par Yakup Kadri Karaosmanoğlu en 1922, fournit à ce sujet un témoignage éloquent sur les griefs adressés à l'ordre : des *baba* ivrognes, assoiffés de *dem*, qui transforment leur couvent en lieu de débauche. Renvoyer ce type de contentieux à un passé révolu serait une erreur : consommation d'alcool et promiscuité sexuelle restent deux préoccupations récurrentes, deux points de crispation, du gouvernement conservateur de ces dix dernières années, parfaitement illustrés par les régulations sur la vente d'alcool, comme par les sorties de l'actuel président de la République sur la loi « faite par deux ivrognes » (« *iki tane ayyaşın yaptığı yasa* ») ou sur les colocations mixtes d'étudiants (« *kızlı erkekli evler* »).

De sorte que la vie sous la règle diverge principalement *par la morale*, entendu, à la suite de Marcel Mauss, comme « l'art de vivre en commun, reconnu à la notion de bien »¹²³. Ce « en commun » est d'importance. Ce par quoi la règle diverge n'est nullement une permissivité des mœurs individuelles. Au contraire, c'est sur eux - sur la sexualité et l'ivresse - que porte prioritairement l'astreinte, eux qui sont la cause des amendes infligées. Leur maîtrise constitue l'essence du travail d'ascèse entrepris : partout ailleurs la consommation d'alcool, voire l'adultère, représentent des péchés somme toute véniels. Ce par quoi la règle diverge, c'est par la place qui est donnée à l'ivresse et à la promiscuité dans cette sublimation d'une vie commune qu'est l'assemblée liturgique du *cem*, une place rendue précisément possible par la maîtrise individuelle, par la perfection des participants. On touche là à la matière même du travail d'ascèse en tant que projet de vie commune : la divergence morale ne réside pas dans une licence individuelle, mais dans l'instauration d'un ordre moral « supérieur » postulant d'emblée la perfection de ses membres.

stand outside the ties of family, and of economic interest (...) », Peter Brown, « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *The Journal of Roman Studies*, n°61 (1971), p.91-92.

¹²³ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Payot, 2002, p.279. Cette divergence semble actée à la fois par l'ordre, qui tient à la garder secrète, et par les orientalistes, qui y ont vu une marque de syncrétisme chrétien ou chamanique.

Au terme de l'enquête, ne tient-on pas là une proposition convenable concernant la règle de Kaygusuz ? La régulation des appétits sensuels, la domestication du *nefs*, y visent moins une béatitude personnelle que la production d'une communauté politique, une forme de vie commune censément prééminente (« l'assemblée des accomplis »), par soustraction collective de la morale commune comme de l'espace public.

L'idée d'une soustraction peut paraître passablement exagérée : hormis le domaine religieux, et son administration, les villageois sont en interactions quotidiennes avec l'Etat. Le système de sanction n'empêche d'ailleurs pas le recours à la gendarmerie lorsque jugé nécessaire. Tout partiel qu'il soit, ce processus de soustraction mérite cependant qu'on s'y arrête : s'y joue quelque chose de consubstantiel à l'ordre et à sa structuration en Turquie (du moins depuis 1826). Car, si le passage de la « loi » (*şeriat*) à la « voie » (*tarikât*), passage à un degré supérieur de perfection, par la domestication du *nefs* est un topos de tout effort confrérique en islam, la règle de Kaygusuz s'en distingue par ses termes, cette abrogation de la loi, et ce que l'on pourrait nommer « sublimation du refoulé social ». Elle s'inscrit en cela dans un plexus plus large, celui des sectateurs de Hacı Bektaş Veli - bektachis et alévis confondus - tous taxés d'« hétérodoxes » et partisans du secret.

Pour autant, ce processus de soustraction y connaît de multiples variations, et ses termes restent le sujet de constantes renégociations. Le secret rituel, la consommation d'alcool, l'abstention de la prière à la mosquée, du ramadan, ou la promiscuité lors de la liturgie sont autant d'institutions fédérant un large archipel, mais qui reçoivent des traitements différents parmi les différents groupes en interaction plus ou moins lâche avec la congrégation de Tekke. Il n'est qu'à prendre l'exemple de Yunus Ölmez, premier *mürşid* marié des villageois et tenant de la règle de Balım Sultan. Son fils¹²⁴ rapporte que celui-ci, né sunnite, continua à pratiquer le *namaz* après son initiation (quoique pas le jeune du ramadan), et l'envoya à la mosquée quelques années, « pour qu'il connaisse la loi avant de rejoindre la voie ». Ettore Rossi et J.K. Birge font d'ailleurs état de positions contradictoires parmi les tenants de la règle de Balım Sultan au sujet de la pratique du *namaz* ou de la consommation d'alcool. Quant au secret de la liturgie, il y serait plus strict qu'au village de Tekke, qui eut la délicatesse d'accueillir trois étrangers dans ses rangs.

Le secret rituel (et son corollaire, l'initiation), ce sont précisément ce qu'ont abrogé nombre d'associations aléviées qui tiennent des cérémonies ouvertes et réclament au contraire une plus grande visibilité dans l'espace public, comme la reconnaissance de leur lieu de culte par l'Etat. La plus puissante d'entre elles, le CEM Vakfi, est liée à l'organisation du festival annuel dans le village, durant lequel se tient une liturgie publique, mais dans le centre culturel fondé pour l'occasion et non dans une des deux « maisons du *cem* ». Durant cette cérémonie, comme dans l'ensemble de celles que tiennent les associations aléviées, la consommation d'alcool est strictement proscrite.

Ces variations ne vont pas sans polémiques, elles sont au contraire âprement discutées, sujettes à dissension, puisque, en dernière instance, elles régissent les rapports à l'espace public comme au pouvoir politique. De sorte que ce travail sur les normes de l'islam constitue à la fois le facteur de soustraction face à une hégémonie publique, mais également le vecteur ou le principe de fragmentation, de segmentation interne¹²⁵. Et ce jusque dans le village de Tekke. Jérôme Cler note

¹²⁴Entretien avec Nürettin Ölmez réalisé par Ayhan Aydın le 13 septembre 1999 à Istanbul, et publié le 2 janvier 2014 sur le site internet *Erenlerin İnsanlık Yolunda*, Ayhan Aydın, [En ligne] URL : <http://ayhanaydin.info/soylesiler/babalar/babagabbalim/92-nurettin-olmez>.

¹²⁵Paradigmatique fut à cet égard le cas du plexus sexualité/parenté, qui opposa historiquement les sectateurs de Hacı Bektaş aux « sunnites », par l'accusation d'orgies rituelles, et divisa ces premiers entre partisans de l'hérédité (et de l'initiation en « couples conjoints ») et partisans du célibat (et de l'initiation individuelle). A un autre niveau, la consommation rituelle d'alcool, son abondance, sa relégation ou son refus, articulent encore aujourd'hui des rapports différenciés à l'espace public.

que les divisions entre les fidèles des deux « maisons du *cem* » se sont, un temps, appuyées ou alimentées de dissensions quant aux mœurs : les premiers reprochaient aux seconds de distribuer le *dem* individuellement, et donc d'encourager l'ivrognerie, ces derniers reprochaient en retour aux premiers de ne pas faire danser hommes et femmes ensemble (lors du « *semah* des Quarante »), et voyaient dans cette ségrégation un élément « sunnite »¹²⁶.

Ces considérations permettent d'étoffer quelque peu la proposition énoncée plus haut : la soustraction professée par la règle de Kaygusuz ne se construit pas uniquement dans un tête à tête entre la congrégation et l'administration publique de l'islam, mais s'élabore dans un complexe qu'il a été un temps convenu d'appeler l'« alévisme-bektachisme », au sein duquel opèrent simultanément deux mouvements contraires : une dissociation liturgique de l'espace public par la réélaboration partielle de la loi islamique, et la négociation d'une légitimité publique par la liquidation du secret comme de tout ce qui achoppe sur la morale dominante. Pris dans cette donne, la règle villageoise demeure éminemment fragile, constamment travaillée par les reconfigurations du champ religieux. Mais paradoxalement, ce constat d'une soustraction en perpétuel débat permet de saisir pleinement l'effort ascétique, et l'incessante tension à l'œuvre dans l'élaboration, toujours en devenir, d'une « assemblée des accomplis ».

¹²⁶Pendant une période, un groupe pratiqua également la liturgie à domicile et en proscrit l'alcool, le remplaçant par du thé - ce qui leur valu le surnom de « buveurs de thé » (*çaycılar*). En 2011, lorsque, avec Nikos Sigalas, nous rejoignîmes Jérôme Cler pour la première fois, toutes ces divergences de pratique avaient cessé.

Bibliographie

- Agamben (Giorgio), *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie*, Editions Payot & Rivages, Lausanne, 2013
- Ata (Mehmet Reşat), « Girit - Kandiya Horasanlı Ali Baba dergâhı son postnişini halife Cafer Sadık Bektaş Baba », *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, 2009, pp.157-174
- Birge (John Kingsley), *The Bektashi order of dervishes*, Hartford Seminary Press, London, 1937
- Bourdieu (Pierre) « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol.43, 1982, pp.58-63
- Brown (Peter), « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *The Journal of Roman Studies*, n°61 (1971), p.80-101
- Clayer (Nathalie), « Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektashis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres » in Nathalie Clayer, Alexandre Papas et Benoît Fliche (éds.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Brill, 2013
- Clayer (Nathalie), « Bektachis » in François Georgeon, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Librairie Arthème Fayard, 2015, pp.162-163
- Cler (Jérôme), « Neden bu ikilik ? Pourquoi cette dualité ? Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus » in Nathalie Clayer, Alexandre Papas et Benoît Fliche (éds.), *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Brill, 2013.
- Dressler (Markus), « Alevi » in Kate Fleet, Gudrun Krämer Denis Matringe, John Nawas et Everet Rowson (éds.), *Encyclopedia of Islam*, troisième édition , Brill, 2008 [En ligne] URL : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0167
- Elias (Nicolas), « La discipline de l'ivresse dans une confrérie musulmane de Turquie », *Archives de sciences sociales des religions* n°174 (2016), pp.241-254
- Faroqhi (Suraiya), « Agriculture Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli, 1750-1830 » in *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, Variorum Reprints, London 1986
- Faroqhi (Suraiya), *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, I.B. Tauris, Londres, 2005.
- Fliche (Benoît) et Massicard (Elise), « L'oncle et le député : circuit de ressources et usages de la parenté dans une lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], n°4 (2006). URL : <http://ejts.revues.org/627>
- Gokalp (Altan), *Têtes rouges et bouches noires, et autres écrits*, CNRS éditions, Paris, 2011.
- Maden (Fahri) *Bektaşî tekkelerinin kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin yasaklı yılları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013
- Mauss (Marcel), *Manuel d'ethnographie*, Payot, Lausanne, 2002.
- Mélikoff (Irène) *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Brill, 1998
- Noyan (Bedri), *Bektaşîlik alevîlik nedir*, Sanat Kitabevi, Ankara, 1987.
- Noyan (Bedri), *Bütün Yönleriyle Bektaşîlik ve Alevîlik*, vol.1, Ardıç Yayınları, 1999
- Pinto (Paulo), « Performing Baraka : Sainthood and Power in Syrian Sufism », *On Archeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam, Yearbook of the Sociology of Islam 5*, édité par Georg Stauth, Transcript Verlag, 2004, pp.195-211
- Popovic (Alexandre), « Les ordres mystiques musulmans et la cité » in *Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui*, Isis, Istanbul, 1994, pp.323-334
- Rossi (Ettore), « Credenze ed usi dei Bektashi », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1943, pp.75-80
- Séguy (Jean), « L'ascèse dans les sectes d'origines protestantes », *Archives de sociologie des religions*, n°18 (1964), pp.55-70

Silverstain (Brian), « Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline » in M. van Bruinessen et J. Day Howell (éds.), *Sufism and the Modern in Islam*, I.B. Tauris, London, 2007, p. 39-60

Soileau (Mark), « Spreading the sofras: sharing and partaking in the bektashi ritual meal » in *History of religions* n°52 (2012), The University of Chicago Press, p.1-30

Spinoza, *Ethique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties* (traduction et notes par Charles Appuhn), GF Flammarion, 1993

Yıldırım (Rıza), « Bektaşî Kime Derler ? Bektaşî Kavramının Kapsamında ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi », in Yalçın Çakmak et İmran Gürtaş (éds), *Kızılbaşlık, Alevilik, Bektaşîlik. Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, İletişim, Istanbul, 2015, pp.71-108

Zarcone (Thierry), *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Jean Maisonneuve éditeur, Paris, 1993

Illustrations

Figure 1 Rue principale du village de Tekke (Préfecture d'Antalya)

Figure 2 Initiation en couple, sous l'égide du *halife* Hüseyin Eriş

Figure 3 Un *semah* dansé sous l'œil du *gözcü* (adossé au *dar*)

Figure 4 *Sofra* des musiciens lors du *muhabbet* (au centre, un derviche de Macédoine venu au village pour la cérémonie de Nevruz)

Figure 5 Salle du *cem* avant le début de la cérémonie

(Toutes les photos sont de l'auteur)

Résumés

Vivre sous la règle de Kaygusuz. Institutions confrériques et forme - liturgique - de vie commune.

La congrégation bektachie du village de Tekke vit, aux dires de ses habitants, selon des règles strictes. Ses membres s'astreignent à une existence « au gibet », sous les auspices des saints thaumaturges Abdal Musa et Kaygusuz Abdal. De la nécessité de l'initiation au risque de l'excommunication, et de la pratique annuelle du vote à la consommation rituelle d'alcool, cet article s'attache à comprendre la logique confrérique d'une congrégation se réclamant d'une règle spécifique au sein de l'ordre bektachi. Et pose l'hypothèse que l'astreinte à une discipline y vise moins à une béatitude personnelle qu'à l'élaboration d'une forme idéale de vie commune, une assemblée des « accomplis » (*erenler*) soustraite à l'espace public comme à l'administration étatique de l'islam.

Living under the rule of Kaygusuz: brotherhood and liturgical form of common life

The Bektashi congregation of the village of Tekke follows strict rules, according to its members. They are called to lead a life “on the gallows”, under the patronage of the thaumaturge saints Abdal Musa and Kaygusuz Abdal. This article endeavours to understand the dynamics of a congregation which professes a specific rule within the Bektashi order, from the necessity of initiation to the risk of excommunication, and from the annual voting practice to the ritual consumption of alcohol. Thus it argues that in this case, personal discipline is less targeted towards individual bliss, but rather

towards the elaboration of an ideal version of community life, an assembly of the “fulfilled” removed from the public sphere as well as from the state administration of Islam.

Le passé-présent du *tekke* d'Abdal Musa : une enquête sur les survivances du passé ottoman, l'autorité religieuse et la communauté dans un village bektachi de l'Ouest-anatolien

Cet article est le fruit, à la fois précoce et éphémère, d'une réflexion sur la distance entre un passé ottoman et un présent turc républicain qui s'en réclame : la distance entre d'un côté, le célèbre couvent des derviches (*tekke*, *dergâh* ou *zaviye*) d'Abdal Musa, qui a fonctionné jusqu'à la fermeture officielle des *tekke* en 1925, et de l'autre, les institutions religieuses mises en place aujourd'hui par les habitants du village de Tekke (Tekke Köyü), en collaboration avec des personnes, instances et autorités extérieures à celui-ci, pour se réclamer de l'héritage dudit couvent. Il sera question ici de continuité et de rupture historique, de patrimoine et de ses appropriations, ainsi que, beaucoup, de religion, dans sa fonction d'organiser – voire, même, occasionnellement, de bouleverser – les rapports entre les individus ou entre les individus et l'État.

Nous avons visité l'histoire du *tekke* d'Abdal Musa et de son village « à rebours ». Notre enquête n'a pas eu comme point de départ un intérêt spécifique pour le passé ottoman du couvent, pour ces temps reculés où le *tekke* est censé avoir fonctionné régulièrement, et sur lesquels nous disposons en fait de trop rares informations. Notre intérêt naquit au contraire du présent de Tekke Köyü et des questions que ce présent posait aux deux ethnologues qui étaient nos compagnons de route et à nous-même. C'est pour y répondre que nous avons senti le besoin de visiter le passé du *tekke* et c'est cette forme de visite à contresens du passé que nous avons voulu donner également, en partie du moins, à l'exposé de l'enquête. Inversement, l'étude du présent du village de Tekke a contribué, croyons-nous, à notre meilleure compréhension du passé ottoman du *tekke*. Car, comme Marc Bloch l'a bien expliqué, le fait de visiter le temps à rebrousse-poil nous préserve beaucoup plus du risque de l'anachronisme qu'il ne nous y expose¹²⁷. C'est dans cet esprit que nous entreprenons nos va-et-vient entre le présent turc et le passé ottoman.

Nous chercherons ainsi dans les pages qui suivent à mettre en relief les continuités et les ruptures dans les discours et les pratiques qui associent le présent au passé, et parfois les dissocient. Le village de Tekke du département d'Elmalı (car il y a plusieurs Tekke Köyü en Turquie) se prête particulièrement à une enquête sur la longue durée historique telle que nous l'avons imaginée ici. Tellement le passé y est évoqué – et l'on dirait même convoqué – à tout instant, tellement il y est omniprésent, objet à la fois de l'orgueil commun des habitants du village et sujet des disputes qui ne cessent d'occuper leur vie publique. Autant ce passé historique les unit, moyennant l'identification du village avec le couvent des derviches (et c'est là le cœur du problème socio-historique qui se pose pour nous), autant il les sépare en groupements antagonistes, voire même dans les limites de la vie publique du village, en ennemis.

« Pourquoi donc cette dualité ? », « *neden bu ikilik ?* ». Telle fut la question par laquelle Jérôme Cler lança, il y a maintenant quelques années, la réflexion que nous poursuivons ici¹²⁸. En décrivant le déchirement du village entre quatre groupes antagonistes, il avait su immédiatement identifier le trait caractéristique le plus marquant de la vie religieuse de Tekke Köyü : la segmentation. Revenons donc sur ce dossier de la segmentation au sein de la communauté religieuse de Tekke Köyü, en y ajoutant les observations que nous avons menées à trois dans le village, et les nouvelles évolutions. En nous appuyant sur les riches descriptions ethnologiques et analyses de nos deux compagnons de route, Jérôme Cler et Nicolas Élias, nous essaierons d'ajouter progressivement une profondeur historique à cette mise à jour du dossier, et de dégager les justifications historiques des principaux acteurs de la vie religieuse du village, — qui sont également les protagonistes de la division. C'est à partir de leurs récits que nous construisons notre méthode, — très simple, au fond :

127 Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Librairie Armand Colin/ Cahier des Annales, n. 3, 2^e édition, 1952, p. 27-30.

128 Jérôme Cler, « *Neden bu ikilik ? 'Pourquoi cette dualité ?'* Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus », *L'autorité religieuse et ses limites en terres d'islam*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 2013, pp 209-230.

il s'agit d'examiner dans quelle mesure les justifications historiques des acteurs se recourent avec le passé du couvent lui-même. Dans cette enquête nous utilisons deux types de sources, également précieuses : des documents des archives ottomanes et les inscriptions funéraires des stèles tombales du cimetière du mausolée (*türbe*) d'Abdal Musa. C'est ainsi que nous avons essayé de comprendre, à notre tour, le processus, très étrange de prime abord, à travers lequel ce village, dont la vie religieuse devait se restreindre jadis à la marge de celle du couvent, a fini par « prendre en main », *devenir*, en quelque sorte, le couvent lui-même ; et par suite, vivre intensément, aussi bien la vie religieuse que les jeux de pouvoir et les intrigues qui n'ont cessé de terrasser les haut-lieux de l'ordre, du moins depuis la fermeture officielle des couvents bektachis en 1826.

L'arrière-plan de cette étude est une réflexion sur l'hypothèse segmentaire : au XX^e siècle, des ethnologues et sociologues travaillant en Afrique et au Moyen-orient redécouvrent les profondes analyses d'Ibn Khaldoun¹²⁹ sur la solidarité tribale (*'aşabîyya*) dans son opposition avec la dynastie (*dawla*¹³⁰). A partir de cette redécouverte, ils proposent le schème théorique suivant : dans les sociétés segmentaires, l'égalité de principe entre les différents segments s'oppose de fait à la possession continue du pouvoir par l'un d'entre eux, l'empêchant d'évoluer en une dynastie qui fonderait un royaume ou un empire susceptible de durer (nous simplifions évidemment à l'extrême). Sans nous attarder ici sur les divergences souvent considérables entre les auteurs, bornons-nous à préciser notre propre argument, construit à partir de trois hypothèses :

- nous supposons tout d'abord que, sans embrasser l'ensemble des manifestations de la vie sociale, ni s'articuler *nécessairement* sur la parenté, le processus segmentaire peut éventuellement s'appliquer à d'autres domaines de la vie en société, comme par exemple la vie religieuse. Là aussi, la même difficulté à concentrer le pouvoir et/ou l'autorité peut se manifester ; des segments peuvent se former, sur la base de l'égalité de condition entre différents membres de la communauté religieuse, aux différents niveaux de la hiérarchie qui structure la communauté. En effet, outre l'égalité, le fait segmentaire implique également une hiérarchie, sans laquelle il n'y aurait pas de conflit de pouvoir à proprement parler.

- Telle est en effet notre seconde hypothèse : malgré les représentations romantiques/anarchistes d'un état de nature égalitaire inspirées par l'ordre segmentaire, celui-ci présuppose une hiérarchie, une certaine structure de pouvoir. Toute structure hiérarchique comporte différents niveaux superposés d'égalité, où sont susceptibles de s'immiscer la contestation et la division. En effet, la contestation générée par l'antagonisme est composée de deux éléments : l'égalité de condition, et la possibilité pour certains de s'y soustraire pour passer à un niveau plus élevé. Et ce que l'on conteste alors c'est la capacité de son égal à devenir son supérieur.

Le grand théoricien du droit pur Hans Kelsen a défini le droit comme une hiérarchie de normes-contraintes superposées. Le tout serait couronné d'une norme-contrainte ultime : la souveraineté, clef de voûte de la hiérarchie des normes, sans laquelle tout l'édifice juridique ne saurait se maintenir. Nous nous servons ici métaphoriquement de cette image pour illustrer une conception normative, au sens propre : la segmentation ne s'introduirait dans un système de normes hiérarchisées que lorsque cette norme ultime serait enlevée, ou, simplement, affaiblie. Ainsi redéfinie, la segmentation concernerait une structure hiérarchique dépourvue d'un pouvoir qui la surplombe, et susceptible de veiller à sa stabilité (à moins que ladite structure hiérarchique ne soit

129 La liste est très longue. Limitons-nous à dire que certains parmi les chefs de file de l'ethnologie du XIX^e siècle, tels qu'Evans-Prichard, Gellner et Bourdieu, ainsi que, plus près de nous, à la lisière de l'étude monde arabe et de la turcologie, Michel Meeker et, récemment, Hamit Bozarslan, en ont fait un pôle important de leur œuvre et de leur pensée.

130 Nous évitons ici la traduction anachronique du terme de *dawla* (ou, dans sa transcription-prononciation turque ottomane, *devlet*), dans ses usages d'avant le XVIII^e siècle, par celui d'État. Pour des explications voir notre, « *Devlet et État. Du glissement sémantique d'un ancien concept du pouvoir au début du XVIII^e siècle ottoman* », in Gilles Grivaud-Sokratis Petmezas (éd), *Byzantina et Moderna. Mélanges en l'honneur d'Hellène Antoniadès-Bibicou*, Éditions Alexandria, Athènes, 2007, pp. 385-415.

investie d'une légitimité suffisamment grande pour former elle-même ce pouvoir stabilisant). Il y aurait cependant une autre possibilité, selon laquelle ce pouvoir surplombant lui-même, de par son incohérence et ses contradictions, engendre des frictions – et/ou la segmentation – au sein de la hiérarchie qu'il est censé stabiliser ;

- en d'autres termes – et c'est là notre troisième hypothèse – il reste la possibilité que la tendance à la segmentation au sein d'une structure hiérarchique donnée soit amplifiée par le dérèglement, ou, tout simplement, par la mutation des normes de pouvoir qui la régissent, des hiérarchies qui la surplombent.

Précisément, les événements qui vont nous intéresser ici sont des disputes, des conflits pour l'autorité religieuse, dans leur historicité et dans la mesure où ils bouleversent la communauté, mais aussi, à partir d'une certaine époque, la reproduisent régulièrement dans sa spécificité nouvelle, segmentaire. Or, avant d'entrer dans la description de l'histoire récente des divisions de ladite communauté, arrêtons-nous un instant sur ce qui constitue la plus grande spécificité du village de Tekke d'un point de vue historiographique : le fait d'être une communauté paysanne bektachie. À ce sujet les chercheurs sont quasiment unanimes : ce sont les Alévis qui constituent la portion paysanne de cet univers culturel/ religieux dont les bektachis forment le versant savant, et citadin. Ou, pour se rappeler d'une expression de la grande autorité en la matière que fut, au début de l'ère républicaine, Fuat Köprülü, « Alévi » signifierait au fond « Bektachi de village »¹³¹. Or le village que nous examinons déroge à cette règle : ces « Bektachis de village »-là refusent de se dire Alévis. En effet, il s'agit, dans un cas comme dans l'autre, d'anciennes populations *kızılbaş*, qui ont suivi, pendant cent-cinquante ans, des trajectoires d'identification séparées. Tandis que la grande majorité des *kızılbaş* de Turquie s'est laissée progressivement couler dans le moule « alévi », les *kızılbaş* (et peut-être aussi quelque sunnites devenus *kızılbaş* par voie d'immigration/ assimilation) de Tekke köyü se sont identifiés avec les *baba* qui ont pris en main le *tekke* d'Abdal Musa au milieu du XIX^e siècle, une vingtaine d'années après l'interdiction du bektachisme, en s'affranchissant de la tutelle des Nakhibendis. Cette identification est au cœur de notre sujet. Son histoire s'inscrit dans celle, plus longue, des métamorphoses de l'autorité charismatique émanant du *tekke* et de son saint éponyme, Abdal Musa – qui est aussi l'histoire des disputes interminables pour le contrôle de cette autorité. D'un côté, donc, nous avons l'identification, la communauté, et de l'autre, les disputes, la segmentarité : deux enjeux indissociables de l'autorité religieuse, qui constituent également les deux angles d'attaque de notre recherche, en même temps que les deux fils qui organisent notre récit.

Lors de notre première visite en 2011, nous étions frappés par l'identification de ces paysans avec l'ordre bektachi. Nous sommes cependant en train de découvrir qu'il existe d'autres communautés villageoises ayant suivi le même processus d'identification, en Anatolie occidentale et en Thrace Orientale (voir 1.2), sans parler du reste des Balkans, où cette trajectoire a été davantage commune. Combien sont-ils ? Ils n'excèdent certainement pas les quelques dizaines, mais ce sont ces villages, et non quelques hypothétiques *tekke* de citadins, qui entretiennent aujourd'hui la flamme de l'ordre bektachi en Turquie. Car en l'absence de *tekke*, la hiérarchie de l'ordre est aujourd'hui issue des *cemevi* de ces communautés paysannes.

La spécificité de notre sujet est bien cette étrange modernité paysanne : bien au-delà d'une simple patrimonialisation, nous avons affaire à une sorte d'« incarnation » du patrimoine par la communauté, sous la forme d'une fusion du village avec le *tekke* et notamment, puisque le *tekke* n'est plus là, avec sa hiérarchie. Il est donc ici question d'un passé présent, réinterprété, réinventé, revécu. Dans cette voie, on l'a dit, le village de Tekke n'est pas seul. Mais, y occupant une place trop visible, grâce à la réputation de son célèbre *dergâh*, sa communauté est peut-être davantage exposée aux querelles pour l'autorité religieuse et, partant, à la segmentation.

131 Cité par Irène Mélikoff, « L'ordre des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Beltach : survol du problème », in Alexander Popovic et Gilles Veinstein (éd.) *Bektachiyya : études sur l'ordre des Bektachis et les groupes relevant du Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995, p. 3-8, p. 6.

1. Le présent républicain

1. 1. Un univers démocratique

Tous nos informateurs au village s'accordent à dire que la scission originale se produisit à l'occasion d'un triple meurtre qui eut lieu en 1968 et opposa deux grands lignages, les Zeybekler et les Özeller (ou Çolaklar). Ce serait ainsi à partir de ce moment que la communauté se serait scindée en deux groupes et deux maisons de rituels (*cemevi*)¹³². Ces deux familles élargies seraient « étrangères au village », originaires du village de Çalçaklılar du département (*kaza*) de Çal de la sous-préfecture voisine de Denizli, de la préfecture (*vilayet*) de Aydın (région d'Izmir). Ils seraient venus pour échapper à la persécution des gendarmes, à une époque où les gendarmeries des différentes préfectures étaient très mal coordonnées et où les gendarmes cessaient de poursuivre les bandits à la limite de leur administration ; ce qui fut le cas quasiment jusqu'à la fin de l'époque ottomane. Enfin, Ali Koca *baba*, l'un de deux guides spirituels (*mürşid*, voir *infra* 1.2 et Jérôme Cler dans ce dossier) et un des principaux dépositaires de la mémoire collective du village, a informé un savant de réputation nationale en matière de Bektachisme, Şevki Koca (fils de Turgut Koca *halife baba*) que Mustafa *dede*¹³³, le *mürşid* et *postnişin* (supérieur) du *tekke* – mort en 1859 et dont la tombe se trouve encore dans le cimetière du Mausolée du *tekke* (*infra* 2.4) – était originaire du village de Çalçaklılar. Indépendamment de la question de l'origine de Mustafa *dede* lui-même, cette information constitue un indice indirect de l'ancienneté de l'immigration. Selon cette version, donc, les deux clans mentionnés plus haut seraient venus s'installer à Tekke vers le milieu du XIX^e siècle, au cours des premières décennies qui suivirent la démolition du *tekke* et la confiscation de sa fondation (*vakf*) au temps du Bienheureux Événement (*Vâk'a-i Hayriye*), comme le pouvoir baptisa le massacre de janissaires du 16 juin 1826. Enfin, un document juridique de 10 *şaban* 1308/ 21 mars 1891 mentionne qu'un dénommé Mustafa Zeybek, originaire du *vilayet* d'Aydın, vivait alors au village de Tekke et qu'il était sommé de retourner dans son pays d'origine, de même qu'un certain Abdullah de Yanya (faisant probablement partie des derviches albanais du *tekke*, voir *infra* 2.5), en raison d'accusations les concernant¹³⁴. Cette première division nous met donc sur la piste de bouleversements démographiques qu'il faudrait examiner davantage dans les stades ultérieurs de notre recherche, d'autant que le village de Çalçaklılar (Denizli) fait lui aussi partie des rares villages bektachis (et non alévis) d'Anatolie occidentale.

En outre, la division initiale relèverait bien de la parenté – à une époque où ces deux grands lignages, les Zeybekler et les Çolaklar/Özeller, étaient encore fortement présents dans le village. Néanmoins, comme ce fut le cas dans d'autres villages d'anciens nomades ou semi-nomades turkmènes, l'intégration dans la société nationale, lors de la deuxième moitié du XX^e siècle, fut accompagnée par la disparition des dernières traces de l'« ordre segmentaire » des anciens pasteurs¹³⁵. Ainsi, ces deux lignages se sont progressivement fondus dans le village, et n'ont pas entretenu le ressentiment ou l'esprit de « vendetta ». Il semblerait que la transformation des enjeux de la parenté eût contribué de la sorte à la pacification de la communauté. Soulignons au demeurant que l'opposition, dans les années 1960, des deux lignages n'aurait probablement pas pu se muer aussi facilement en une division de la communauté religieuse en deux groupes si Tekke Köyü ne faisait partie des rares villages anatoliens adhérant au système dit *babagan*, et donc si la communauté religieuse n'élisait pas elle-même ses officiants : *baba*, ou plus précisément *dikme*

132 Bedri Noyan, portant alors le titre de *dedebaba* (voir *infra* 1. 2), visite le village de Tekke en juillet 1968. Selon ses notes de voyage (incorporées dans Adil Ali Atalay (Vaktidolu), *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi*, Istanbul, Cem Yayınları, 1997, p. 34-66) : « Le *postnişin baba* du village de Tekke est actuellement Mustafa Tetik *baba* et le *türbedar* Hasan Mustafa Zeybek. Il veille à la propreté du lieu et allume (« réveille ») les chandelles du saint » (*ibid.*, p. 60). C'est là une donnée qu'il faudra mettre à profit lors des terrains à venir.

133 Şevki Koca, *Bektaşılık ve beктаşi dergahları*, Cem Vakfı/ Mart Matbaacılık, Istanbul, 2005, p. 86.

134 BOA DH. MKT. 1820/ 103.

135 Ces questions sont traitées dans de nombreux articles de Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, Paris, CNRS Éditions, 2011.

baba (« *baba* substitués », selon la traduction de Nicolas Élias ici). Car ce principe démocratique/égalitaire constitue une condition *sine qua non* du système segmentaire : nous ne pouvons contester l'autorité que si elle repose dans les mains de quelqu'un qui est, ou qui fut, en principe, notre égal.

Le rituel religieux (*cem/birlik*) est célébré grâce à la « division du travail » entre 12 équipes d'officiants dont les 12 supérieurs devaient être jadis, jusqu'au « Bienheureux Événement », appelés tous *baba*. Tels sont les indices que nous avons des monuments funéraires du XVIII^e siècle¹³⁶, où au contraire le titre du supérieur des *tekke* est quasiment toujours celui de *dede* (grand-père). Cette configuration onomastique a changé lors du renversement qui eut lieu au milieu du XIX^e siècle, à partir duquel, chez les bektachi, le titre de *baba* est réservé, en principe, au supérieur du *tekke*. Cependant, puisque les traditions se mêlent, il n'est pas inhabituel que l'on nous parle encore aujourd'hui du *güvende baba* (*baba* des musiciens), ou du *aşçi baba* (*baba* des cuisiniers) afin de les distinguer des autres musiciens et cuisiniers.

En bref chacun de ces officiants est responsable d'un service (*hizmet*) particulier, correspondant également à une part du rituel, à un domaine de la topographie du *tekke*, aujourd'hui du *cem/ birlik evi* ainsi qu'à une étape dans la voie mystique de l'ordre (voir la description du rituel présentée ici par Jérôme Cler). Ces services sont couronnés et surveillés par un personnage particulièrement important pour nous, puisqu'il contribue, comme nous avons supposé, à la division de la communauté en différents segments. C'est celui qui est *primus inter pares* : le *dikme baba*, le « *baba* substitué » (une institution dont Nicolas Élias a saisi toute la spécificité et l'importance), qui est autorisé à mener le rituel au nom du « guide spirituel » (*mürşid*), « *baba* titulaire » (*icazetli baba*) – qui, lui, est en quelque sorte extérieur à la communauté ou aux groupes, puisqu'il peut également rendre ses services de guidance à d'autres communautés. Ce *dikme baba* est élu quelques jours avant le mois de Muharrem (ou *Matem ayı*, le premier mois du calendrier lunaire) et nomme ensuite les officiants des autres services (*hizmet*) de sa communauté. C'est également l'occasion pour un groupe de gens du village de proposer alors et d'élire son propre candidat *dikme baba* – un procédé donc foncièrement démocratique, qui constitue le principe même de la segmentation de la communauté. Le principe démocratique n'est pas cependant le seul à opérer au sein de la vie religieuse de Tekke Köyü et, de ce fait, les choses se compliquent davantage.

1. 2. Un univers hiérarchique

La tendance vers la segmentation suit une pente ascendante (les groupes ont augmenté de 4 à 7 entre 2010 et 2014) depuis que différentes personnes du village sont investies d'une autorité religieuse et/ou politique issue d'institutions religieuses extérieures au village. Parmi eux nous pouvons compter l'ancien président de la commune (*muhtar*) et son équipe, devenus représentants locaux d'une institution alévi active à l'échelle nationale, le Cem Vakfı (Fondation Cem), ayant un rôle normalisateur et conservateur, notamment parmi les alévis ruraux en voie d'urbanisation¹³⁷. Comme l'explique ici Jérôme Cler, après avoir essayé d'harmoniser la vie religieuse du village avec le canon du Cem Vakfı et être en même temps accusés d'une tentative de détournement des biens de la fondation (*vakfı*) du Tekke, les membres de ce groupe ont été « excommuniés » : les guides spirituels du village (un *icâzetli baba* et un *halife baba* ou *dede* voir *infra*) ont retiré leur investiture au *dikme baba* du groupe, Kâzım *baba*, en ôtant par là même toute légitimité à son office. Car si un *baba*, même élu par ses fidèles, n'est pas placé sous l'autorité religieuse d'un *mürşid* (*icâzetli baba* ou *halife baba*) et reste donc *mürşüdüz* (sans *mürşid*) selon les mots des villageois, il ne peut plus officier.

136 Ainsi, par exemple, dans le cimetière du mausolée de Abdal Musa il y a les tombes du Cuisinier (*Aşçi*) Bayram *baba*, mort en 1215/ 1800-01 et du Cuisinier (*Aşçi*) Veli *baba*, mort en 1230/ 1814-15.

137 Voir Élise Massicard, *L'autre Turquie. Le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005 et Benoît Fliche, *Odyssées Turques. Les migrations d'un village anatolien*, Paris, CNRS Editions, 2007.

Cet événement illustre les limites de la liberté des *dikme baba*, ainsi que de la démocratie au sein de la communauté religieuse du village, soumise à la hiérarchie de l'ordre bektachi. Pour parler dans les termes de la sociologie wébérienne le *dikme baba* n'a pas de charisme, il est à proprement parler un *laïc*, et pour cette raison peut être élu parmi les membres de la communauté. Dans l'ordre bektachi, et dans la mystique islamique (*tasavvuf*) en général, le charisme est réservé aux gens qui sont autorisés à pratiquer la guidance spirituelle (*irşâd*) : aux guides, *mürşid* (*mürşüd*, selon la prononciation locale) que les Bektachis appellent généralement *baba* (tandis que le terme *halife baba* ou *dede* correspond au grade immédiatement supérieur de la hiérarchie) et que les autres ordres appellent généralement *şeyh*. Ainsi le *dikme baba* ne peut pas officier sans qu'un « *baba titulaire* »/ *mürşid* ne lui transmette, temporairement, une part de son charisme. Cette transmission s'effectue quelques jours avant le mois de *Muharrem*, juste après les élections des *baba*. Le *baba* élu, accompagné du *gözcü* qu'il a choisi, rend visite au *mürşid*, lequel opère sur lui un rituel particulier appelé, en langue savante, *Pençe-i Âl-i Abâ* (signifiant à la foi les *Ehl-i beyt*, recouverts par la cape de Mohamed, et la main de Fatima) et, de façon plus populaire, *başokuma* (littéralement : lecture de la tête, ou prière récitée à la tête). À la fin du rituel, le *mürşid* octroie au *baba* un diplôme (*icazet*) l'autorisant à officier pendant une année. Le *dikme baba* peut organiser alors le *cem* de *görgü* (qu'on traduirait par « rituel des règles sociales ») pendant lequel a lieu la nomination rituelle des 12 services, ainsi qu'une sorte de tribunal présidé par le *dikme baba*. Or, s'il se trouve que le *mürşid* refuse de procéder au *başokuma*, comme dans le cas de *Kâzım baba* et de son équipe, le *dikme baba* ne peut tout simplement pas faire de rituel. Et nous avons entendu les longues plaintes des membres de ce groupe, dans le café du village où ils se retrouvaient, exprimant l'inquiétude et le besoin de justification de personnes auxquelles on avait retiré toute légitimité.

La démocratie du système *babagan* a donc ses limites : elle bute sur la hiérarchie. Or cette hiérarchie, structurant l'ordre de la guidance (*irşâd*)¹³⁸, est nécessairement aristocratique, même s'il s'agit d'une aristocratie d'initiation et non du sang. Ce qui n'empêche pas pour autant que la segmentation opère en son sein, dans la mesure où dans un système aristocratique le principe démocratique/égalitaire fonctionne entre pairs. Ainsi les *mürşid/baba* ne sont-ils pas élus par leur communauté mais sont investis (et reçoivent pour cela un diplôme, *icazet*) par les personnes occupant le grade immédiatement supérieur dans la hiérarchie de l'ordre : les « *baba successeurs* », *halifebaba* ou *dede*. L'investiture des *babas* par les *halifebaba* est d'ailleurs un processus durable, qui se répète dans la forme d'une « lecture de la tête » (*başokuma*) annuelle, en permettant la perpétuation du contrôle des *halifebaba* sur les simples *baba*. Les *halifebaba* sont enfin investis par la personne qui occupe le grade supérieur de la hiérarchie, le *dedebaba*, qui, lui, est élu à vie par l'assemblée des *halifebaba*. Or en Turquie il y a aujourd'hui deux *dedebaba* : après la mort, en 1997, du *dedebaba* Bedri Noyan, une dispute éclata quant à la validité des élections, aboutissant à la reconnaissance de deux *dedebaba* antagonistes, Mustafa Eke et Haydar Ercan. De même, à Tekke Köyü, nous trouvons deux *mürşid* d'obédience rivale, Ali Koca (investi par Mustafa Eke) et Hüseyin Eriş (investi par Haydar Ercan), dont le second, bien que 30 ans plus jeune que le premier, est devenu *halifebaba*. Ces différences n'ont pas manqué, avec le temps, d'engendrer des tensions – et par conséquent des segmentations – au sein de la communauté.

Ce type de situation est loin d'être exceptionnel pour le bektachisme. Dans le village de Kanatlarci/Канатларци, dans la région de Prilep de la République de Macédoine, que nous avons visité en

138 L'*irşâd* (la guidance) constitue la pierre d'angle de l'autorité religieuse dans le sufisme. L'« économie de l'*irşâd* » – qui ressemble à plusieurs égards à l'économie chrétienne du sacrement – fonde la hiérarchie de la classe des *mürşid* (guides spirituels), la classe ayant l'apanage de l'*irşâd*. Dans la nomenclature de l'ordre bektachi, tel qu'il fut restructuré dans le cadre du mouvement des *baba*, cette « économie » prend la forme suivante : le *dedebaba* est chargé, théoriquement, de l'*irşâd* de tout l'ordre bektachi, et, pratiquement, de l'*irşâd* des *halifebaba*, dont il est le *mürşid* et dont le diplôme d'investiture (*icazet*) porte ses insignes. Les *halifebaba* (ou *dede*) sont, quant à eux, les *mürşid* des *baba*, ces derniers, les *mürşid* du reste des fidèles (les *talip*) y compris des derviches (*baba* apprentis) : donc de tous ceux qui sont, durablement ou temporairement, exclus de la hiérarchie charismatique.

2014, la communauté bektachi était divisée entre deux *baba* dont l'un avait reçu l'investiture par un *halifebaba* albanais lié au *dedebaba* de Tirana, Edmond Brahimaj et l'autre du *halifebaba* de Kirçova, Murteza Paço baba, lié au *dedebaba* Haydar Ercan. Du reste, seul le *halifebaba* de Kirçova – relevant du système turc – est reconnu par les autorités macédoniennes, qui ne reconnaissent pas, pour des raisons éminemment politiques, les Bektachis albanais en territoire macédonien. Car, avant d'être divisé à l'intérieur de la République turque l'ordre bektachi s'est trouvé divisé entre deux, voire trois nations. Tournons-nous maintenant vers cette situation. Comme nous allons le voir à plusieurs reprises, les évolutions concernant l'autorité religieuse dans notre village anatolien ne sont pas indépendantes d'évolutions plus générales concernant le rapport du bektachisme, en tant qu'organisation religieuse, avec des organisations du pouvoir plus larges tels que le sultanat médiéval, l'empire multiconfessionnel, l'État national, voire, même, le « système international ».

De l'internationalisation de l'ordre à sa nouvelle segmentarité à l'échelle nationale

La loi sur la fermeture des *tekke* en Turquie, promulguée le 30 novembre 1925, place l'ordre bektachi dans une situation bien différente de celle de son interdiction cent ans plus tôt, en 1826. Le pouvoir devant lequel la confrérie est placée est maintenant un pouvoir « national » : plus à même que son prédécesseur ottoman d'il y a 100 ans de contrôler ce qui a lieu sur son territoire ; mais, en même temps, occupant un territoire beaucoup plus limité que son prédécesseur ottoman et ressemblant beaucoup moins à un *écoumène* : un univers humain/ religieux. D'un côté donc, dans la Turquie du Parti Unique les Bektachis ne pouvaient plus espérer poursuivre leur activité en secret (à l'intérieur d'autres ordres ou de la franc-maçonnerie, comme ils l'avaient fait pendant les premières décennies après l'interdiction de 1826). De l'autre côté, contrairement toujours à 1826, où l'ensemble des Bektachis vivaient dans les domaines ottomans, en 1925 l'ordre était divisé entre un certain nombre d'Etat-nations. En d'autres termes, le « bektachisme » s'était dorénavant *de facto* internationalisé, ce qui libérait la direction de l'ordre de la tutelle de la Turquie, en mettant par là même en péril son unité (déjà très éprouvée pendant toute la période précédente). Ainsi, après avoir essayé de diriger secrètement l'ordre depuis un hôtel à Ankara, le *dedebaba* de l'époque, Salih Niyazi, est parti pour l'Albanie et s'est installé en 1930 à Tirana, où il a voulu transférer le centre de l'ordre. En 1941, suite à son assassinat à Tirana, aux circonstances encore obscures, trois prétendants à la succession se manifestèrent à des moments différents. Ali Rıza *halifebaba* succède immédiatement à Salih Niyazi dans son *tekke* à Tirana. Ali Naci Baykal *halifebaba*, de Adana, se proclame *dedebaba* en 1944, fort d'une lettre par laquelle Salih Niyazi l'aurait désigné comme son successeur de son vivant, et ce bien qu'il ne fût soutenu, dans un premier temps, que par un nombre limité de *baba*. Enfin, en 1949, Ahmet Sırrı *halifebaba* du *tekke* de Kaygusuz Abdal, situé au mont Mokattam près du Caire, est élu *dedebaba* par une assemblée où s'étaient joints plusieurs *baba* importants de Turquie et de Grèce (des *tekkes* de Katérin et de Réni). En visitant la Turquie en 1949, du temps de la campagne électorale d'Adnan Menderes, il a essayé de renégocier le sort de l'ordre avec des responsables du Parti Démocrate. Mais les promesses qu'il avait reçues avant les élections ne furent pas tenues : il finit même par être arrêté et forcé de quitter le pays en 1952¹³⁹. Pendant ce séjour prolongé en Turquie, il réussit à fédérer autour de lui la majorité des *halifebaba* de Turquie : la division entre Naci Baykal et lui se radicalisa. Naci Baykal *dedebaba* meurt en 1960, sans que cesse la division entre les *baba* qui apportent leur soutien au successeur de ce dernier, Bedri Noyan *dedebaba*, et ceux qui soutiennent Ahmet Sırrı *dedebaba*. Ce n'est qu'avec la mort de ce dernier en 1965 qu'un compromis est enfin trouvé et que la quasi-totalité des *baba* de Turquie accepte l'autorité de Bedri Noyan. Le moment où Bedri Noyan *dedebaba* passe à la direction de l'ordre marque un tournant dans l'histoire du bektachisme en Turquie et il convient de s'y arrêter. Le parallèle est d'ailleurs frappant entre l'histoire de l'*irşâd* (la guidance spirituelle¹⁴⁰) de l'ordre en général et celui de l'*irşâd* au village de Tekke.

139 Şevki Koca, *Bektaşılık ve beктаşi dergahları... op. cit.*, p. 51-61.

140 Sur l'*irşâd* voir la note 12.

La fin du célibat

Dans les deux cas, la solution à la crise est apportée par le même personnage, que sa position singulière rend central, Cafer Sadık *halifebaba*, émigré de Crète (du *tekke* bektachi de la ville de Canée), résidant à Mersin et étant alors, au début des années 1960, le dernier *baba* célibataire. L'importance centrale de ce personnage nous a été révélée par Nicolas Élias, qui en parle dans ce dossier.

Considérons les deux récits suivants : le premier est raconté par le *baba/mürşid* Ali Koca, dont il a été question ci-dessus, et concerne la succession de Şefik Baba, décédé en 1943, dernier *baba* célibataire à Tekke Köyü ; le second, raconté par Şevki Koca, fils du *halifebaba* Turgut Koca, concerne celle de Naci Baykal *dedebaba*, le dernier *dedebaba* célibataire en Turquie.

Selon Ali *baba* : « le couvent d'Abdal Musa (*dergâh* : notons qu'il parle du couvent et non du village, bien que le couvent soit fermé depuis 1925) fut administré jusqu'en 1943, jusqu'à Şefik *baba*, par des *baba*, des *mürşid* célibataires (*mücerret*). Après Şefik *baba*, puisqu'il n'avait plus de célibataires, on est passé aux personnes mariées (*mütehhil*) ». Nous savons par ailleurs¹⁴¹ qu'après la mort de Şefik *baba*, plusieurs années s'écoulèrent pendant lesquelles les villageois restèrent privés d'*irşâd* (sans *mürşid*). Un certain temps, au début des années 1960, ils reçurent périodiquement les visites de Hasan *baba* de Burdur. Et Ali *baba* de continuer : « Nous sommes allés jusqu'à Mersin voir Cafer Sadık Bektaş *baba*. Il était célibataire. 'Les enfants, des célibataires il n'y en a plus' nous dit-il 'il ne reste que moi et moi je ne viens pas avec vous, je suis vieux. Je vous conseille Yunus Ölmez. Si lui ne vous sauve pas personne ne pourra vous sauver' »¹⁴². Ainsi, en 1963, Yunus Ölmez *halifebaba* (*postnişin* du *tekke* de Turgutlu à Aydın) est devenu le premier *mürşid* marié à Abdal Musa (au village de Tekke, mais les limites semblent alors se brouiller entre *dergâh* et village). Yunus *dede* est mort en 1994, mais entre-temps, un *mürşid* venant d'Elmalı, Hüsnü *baba*, fut formé et s'occupa de l'*irşâd* des villageois jusqu'à son décès, en 1997. En 1998 un an après la mort du *dedebaba* Bedri Noyan, Hüseyin Eriş reçut son diplôme de *baba* de la main du vainqueur du premier scrutin, Haydar Ercan ; tandis que l'année suivante, en 1999, Ali Koca fut investi *baba* par le vainqueur du second scrutin, Mustafa Eke.

Venons maintenant au deuxième récit. Il s'agit cette fois d'événements qui se jouent à l'échelle nationale, à partir de 1960, après la mort, le 13 juillet, de Naci Baykal *dedebaba*.

« A ce moment donc, Yunus Ölmez *baba* le Sellier (Semerci), İbrahim Taşkiran *baba*, le Charpentier (Keresteci) d'Izmir, Faiz Tuncer *baba* et İbrahim Turan *baba* (qui fut en 1946 le directeur du Musée de Hacı Bektaş), habitant pour la plupart dans la région d'Izmir, sont allés rendre visite au dernier *halifebaba* célibataire qui vivait encore dans notre pays, le réfugié (*muhacir*) de Crète Cafer Sadık Baba, âgé alors de 87 ans et habitant à Mersin et, sur sa proposition, ils ont reconnu comme *dedebaba* Bedri Noyan *baba* (il n'avait pas encore acquis son *icazet* de *halifebaba*) et lui ont prêté serment d'allégeance ».

Ensuite, Şevki Koca explique qu'en 1965, « lorsque Ahmet Sırrı a marché vers Dieu, il ne restait dans notre pays que Bedri Noyan pour rendre service aux Bektachis en tant que *dedebaba* ». Il ajoute qu'une vaste campagne fut lancée afin de convaincre le reste des *babas* de lui prêter allégeance, campagne menée par un certain nombre de *baba* issus pour la plupart, encore une fois, d'Anatolie occidentale. Dans la liste des meneurs de cette campagne que nous dresse Şevki Koca¹⁴³, nous voyons que le nom d'origine du *baba* primait sur la mention d'un *tekke*, comme c'était la règle auparavant.

141 Discussion avec Hüseyin Eriş *halifebaba*, enregistrée par Jérôme Cler.

142 Entretien avec Ali Koca (*baba*), Hüseyin Sarıkaya (derviche et *dikme baba*) et Hüseyin Durak (derviche) mené par Ayhan Aydın le 16 mai 2011 à Tekke Köyü, publié sous le titre de « Abdal Musa Kaygusuz Abdal Yolu'nu Süren İnanç Önderleri... » à la page site web du Cem Vakfi, URL : <http://www.cemvakfi.org.tr/abdal-musa/abdal-musa-kaygusuz-abdal-yolunu-suren-inanc-onderleri/> visité le 23/ 9/ 2016.

143 « Safaeddin Baba Erenler de Crète, Trenci Zeynel Baba d'Izmir, Necmeddin Alp Güvenç Baba, Hulusi Kıvrık Baba, Asım Giritlioğlu Baba de Denizli, Galip Eren Baba de Bandırma ».

En bref, la « fin du célibat » (expression que j'emprunte à Nicolas Élias) va de pair avec un changement radical du profil des *baba*. La « fin du célibat » correspond à la fin de la tradition des *tekke*, voire au remplacement, ou à la prise en main des *tekke* – non pas dans leur forme historique mais en tant que structures hiérarchiques adossés à l'*irşâd* – par des communautés bektachi paysannes, qui, du reste ne disposaient pas toutes jadis d'un *tekke*. Cette tendance se développe tout au long de la période où la guidance de l'ordre est dans les mains de Bedri Noyan pour s'amplifier lors de la période suivante.

Des *tekke* aux « villages-*tekke* »

Nous voyons alors quelques villages atteindre « à la qualité (*nitelik*) de *tekke* » voire, même, selon l'expression de l'écrivain-chercheur Refik Engin, « à la qualité de *dergâh* » (la qualité de *tekke* étant, selon cet auteur, liée à la présence d'un *baba*, tandis que celle, plus importante, à la présence d'un *halifebaba*)¹⁴⁴. C'est le cas du village bektachi de Kılavuzlu dans la région de Tekirdağ en Thrace orientale, procurant, à partir du milieu de 1983, à la hiérarchie bektachi, quatre *halifebaba*, sans compter les *baba* et les derviches. C'est aussi le cas de Karaşar, dans la région de Beypazarı, 130 kilomètre au nord-est d'Ankara, lequel a également doté la hiérarchie bektachi de quatre *halifebaba*, même s'il est géographiquement isolé des autres communautés appartenant au bektachisme des *baba*, et s'il n'est même pas un village bektachi, mais alévi, selon la définition de ses habitants.

Dans la région d'Izmir, l'ordre bektachi puise dans trois populations différentes. Viennent d'abord, les réfugiés des Balkans, dont est issu le *halifebaba* Hasan Asuman de Narlıdere de Manisa, originaire de la région de Köprülü en Macédoine qui rejoignit la hiérarchie de l'ordre grâce aux sollicitations de Bedri Noyan. Le deuxième réservoir de l'ordre dans la région, sont les descendants des anciens réfugiés de Crète, dont est issue, aujourd'hui, Ali Rıza Balım *halifebaba* de Manisa. La troisième population, enfin, est constituée des Musulmans locaux. À cette dernière catégorie appartient le petit îlot bektachi que forment deux villages de Denizli (sous-préfecture d'Aydın). Le premier est le village de Çalçakırlar du département de Çal: le village d'origine de deux grands lignages de Tekke Köyü à Elmalı, les Zeybekler et les Çolaklar/ Özeller (voir 1.1). Or, dans ce village oublié nous découvrons aujourd'hui un *halifebaba*, deux *baba* « titulaires » (*icazetli*), ainsi que quatre derviches¹⁴⁵. Çalçakırlar serait donc un village « atteignant à la qualité de *dergâh* », pour reprendre l'expression de Refik Engin. Le deuxième village est le Tekke Köyü du département de Tavas, où l'on pouvait voir en 2002 un *baba* (*icazetli*), dépendant du *halifebaba* de Çalçakırlar, et deux derviches. De là, en allant vers Antalya, on peut rencontrer le village bektachi de Niyazlar de la région de Yeşilova (rattaché à Burdur), disposant également de son propre *baba* « titulaire », et, plus au sud, le village de Kırkpınar dans la région de Korkuteli de Antalya. Le *baba* « titulaire » de ce dernier est Ismail (Kolağası) *baba*, dont il sera question ensuite¹⁴⁶.

Comme le montre Nathalie Clayer dans son analyse des querelles pour le contrôle du *tekke* de Melçan de la région de Korçë, en Albanie de l'entre-deux-guerres, qui avaient opposé farouchement deux *baba* et leurs partisans respectifs, les *tekke*, ceux du moins du milieu rural, étaient des institutions profondément ancrées dans la population des environs¹⁴⁷. Ce constat, d'après nous, est valable également pour la période ottomane (*infra* § 2.3 et 2.4), bien que la population ait davantage la possibilité de revendiquer son rapport avec l'autorité religieuse dans la société contemporaine –

144 Refik Engin, « Trakya'da bir beктаşı dergahı. Abdal Ahmet Baba Dergahı » [*Yol Dergisi*, 2000] en ligne URL: <http://www.refikengin.com/upload/files/2006/351%20Abdal%20Ahmet%20Baba.pdf>, consulté le 18/ 12/ 2016.

145 Filiz Kılıç et Coşkun Kökel, « Bektaşiliküzerine deçelendirmeler ve Çalçakırlar Köyü örneğinde beктаşı kültürü » *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, n. 40, 2006, [en ligne] consulté le 18/9/2016, URL : <http://www.hbvdergisi.gazi.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/890/879> .

146 Grand nombre des informations exposées ci-dessus sont tirées de Ayhan Aydın, *Trakya ve Anadolu'da Erenler Bahçesi (Alevilik/Bektaşilik Araştırma Gezi Notları)*, 2ème édition Can Yayınları, İstanbul, 2008 p. 117-170.

147 Nathalie Clayer, « Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektashis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres », Nathalie, Alexandre Papas et Benoît Fliche (éd), *L'autorité religieuse et ses limites... op. cit.*, p. 160-193.

en fonction, bien entendu, du régime. En Turquie républicaine, la fermeture des *tekke* en 1925 mène progressivement à la transformation de l'ancien attachement de certaines populations rurales aux *tekke* à une configuration nouvelle, à l'opposé de la *vulgate* selon laquelle les bektachis seraient une confrérie des villes et les alévis des paysans des campagnes. Car dès les années 1960, en Turquie, nous trouvons cette situation : l'ordre bektachi, dépossédé depuis longtemps de ses *tekke*, dont les pratiques et traditions sophistiquées se perdent ou deviennent objet de patrimoine, est de plus en plus pris en main par des communautés rurales, qui constituent en effet sa principale ressource démographique.

Le village de Tekke devenu « village-*dergâh* » ou l'autorité dans le village

Tekke Köyü est une de ces communautés : ce village a su aussi s'affirmer dans la géographie des *villages-tekke* qui constituent – pour une part importante – le bektachisme turc contemporain. Ce ne fut le cas qu'à la fin du XX^e siècle (Yunus Ölmez faisait encore ses allers-retours au village depuis le village d'İncirliova d'Aydın où il habitait). Mais depuis, les choses ont évolué très vite, et le village accéda au début du XXI^e siècle à « la qualité » (*nitelik*) non seulement de *tekke* mais également de « *dergâh* », comme dirait Refik Engin, puisqu'en plus d'un *baba/mürşid* il produisit également un *halifebaba* – bien qu'ils soient divisés entre les deux branches actuelles de l'ordre, les disciples de Mustafa Eke et ceux de Haydar Ercan.

Malgré leurs obédiences distinctes, ces deux dignitaires religieux du village, Ali (Koca) *baba* et Hüseyin (Eriş) *dede/ halifebaba*, prirent soin de bien s'entendre jusqu'à assez récemment. Cette bonne entente fut probablement favorisée par le compromis que les *halifebaba* antagonistes avaient trouvé eux-mêmes, à l'échelle nationale : ils s'étaient accordés à élire en commun la nouvelle tête du bektachisme au moment où les deux concurrents actuels ne seraient plus de ce monde.

Ali *baba*, approchant aujourd'hui de 80 ans et qui, selon les dires d'un informateur, « n'a pas fait d'autre travail que de s'occuper de religion », ce qui est exceptionnel pour ce village, aurait même accepté de bonne grâce que son jeune confrère, Hüseyin *dede*, ayant étudié à l'université, fût promu *halifebaba* (voir les portraits de Ali Baba et de Hüseyin *dede* esquissés par Jérôme Cler ici).

Cette belle harmonie n'était pas destinée à durer éternellement : de retour au village au printemps de 2013, nous apprîmes qu'Ali *baba* avait été excommunié par le *halifebaba* Hüseyin *dede*. Hüseyin ayant interdit à Ali de procéder au *başokuma* des *dikme baba* du village et de lire les prières à la fin du *cem* (autre prérogative du *mürşid*), il avait invité pour cela un autre *mürşid*, İsmail Kolağası de Kırkpınar de Korkuteli dont il fut question ci-dessus, se déplaçant spécialement pour être présent aux cérémonies.

Ali ne se soumit pas toutefois passivement à son sort, et montrant qu'il avait plusieurs cordes à son arc, il réussit à se rallier trois groupes, qu'il arracha par là même à l'autorité de Hüseyin *dede*. Parmi ceux-ci se compte également l'ancien groupe des *mürşüdsüz* qu'Ali *baba* réhabilita, en exécutant le rituel *Pençe-i Âl-i Abâ* sur son nouveau *dikme baba*, Müzafer *baba*, et en lui octroyant l'*icazet* approprié. Pendant le printemps 2013, nous vîmes Ali *baba* fréquenter lui aussi le café des anciens *mürşüdsüz* : bien qu'il en fût devenu désormais le *mürşüd*, il ne transformait pas pour autant l'ambiance de détresse émanant de ce lieu, et qui se ressentait dans les propos autour du thé.

La démocratie apparente du système *babagan* est ainsi surplombée d'une structure verticale, fondée sur l'intercession et, partant, sur le charisme spirituel. Celle-ci forme un ordre sacerdotal, qui était, dans les limites du mouvement des *baba* (*infra* § 2.3 et 2.4), « castré » (dans le sens anthropologique du terme), *i.e.* célibataire, et organisé à partir de seuils d'initiation correspondant à des niveaux d'acquisition des savoirs mystiques. Vient à la fin, pour accéder à l'échelon supérieur de la hiérarchie, le grade du *dedebabalık*, une ultime épreuve démocratique, l'élection : c'est par elle que, dans des conditions instables et permettant la contestation, la segmentarité peut pénétrer, pour se diffuser ensuite à l'ensemble de l'ordre.

La « fin du célibat », du monopole donc de l'autorité religieuse par une classe « castrée », en vertu de son sacrifice de la sexualité, contribue en même temps à brouiller la frontière entre les membres

de la hiérarchie (les détenteurs du charisme) et les simples disciples (*talip*). De cette mutation structurelle résulte la possibilité même que des villages se transforment en *tekke* et *dergâh* virtuels, en faisant état d'un vécu confrérique très intense – intense également d'intrigues et de divisions, comme celles que nous avons observé à Tekke Köyü d'Elmalı. Une particularité de ce dernier village est qu'en raison de son importance historique, le *dergâh* autour duquel le village avait été autrefois construit, se confond très fortement avec le *dergâh* virtuel que le village est devenu au sein du bektachisme turc contemporain, à l'égal d'autres villages avec ou sans *tekke* réel. Il en résulte cette intensité de l'expérience (dans le sens phénoménologique de *Erlebnis*) du passé qui a stimulé notre enquête.

Or, le système dit *babagan* ou système des *babas*, cette hiérarchie fondée sur l'initiation, a un célèbre antagoniste : le système dit *dedegan* ou système des *dede*¹⁴⁸. Il s'agit d'une hiérarchie fondée sur la descendance charnelle – ou prétendue telle – des saints fondateurs : Hacı Bektaş Veli, Abdal Musa, Seyyid Ali, Hacı Bayram Veli, Dede Kargın *etc.* Les familles prétendant à ladite descendance, les différents *ocak* (foyers), peuvent être divisées en deux catégories selon le type de justifications auquel elles ont recours. À la première catégorie appartiennent les plus nombreux parmi les *ocak* des *dede*, dont les prétentions généalogiques s'adosent à de diplômes (*icazet*). Ces *icazet*, résumant la généalogie des *dede*, émanent d'une autorité jugée légitime en la matière. Jusqu'au XVIII^e siècle cette autorité fut le *tekke* de 'Abdülmü'min à Kerbela, où les *dede kızılbaş* anatoliens allaient pour recevoir leurs diplômes¹⁴⁹. 'Abdülmü'min fut remplacé ensuite dans ce rôle par la famille se réclamant des droits héréditaires sur le *tekke* construit autour du Mausolée de Hacıbektaş dans le village de Suluca Karahöyük/ Hacıbektaş : les *çelebi* dudit *tekke*. Ces *icazet* fondent, en quelque sorte, la légitimité des *dede* de « niveau inférieur », puisque ceux qui occupent le « niveau supérieur », les *dede* des grands *tekke*, les *çelebi* – certains parmi lesquels, tels le *şeyh* de 'Abdülmü'min ou celui de Hacıbektaş, octroient, à des périodes différentes, des *icazet* aux chefs des *ocak* sans *tekke* – sont nommés par un brevet d'investiture (*berat*) du sultan. Car ces grands *tekke* étaient des *vakf* (fondations pieuses/ biens de main morte) dont le fonctionnement est censé être régulé par la jurisprudence musulmane (*fikh*), mais dont le titulaires étaient investis par le sultan, ayant ainsi son mot à dire sur la constitution de ces « *ocak* à *vakf* ». Précisons ici, qu'à l'issue des évolutions historiques que nous allons examiner ci-dessous, à partir du XVIII^e siècle – en Anatolie et au Proche-Orient – les « *ocak* à *vakf* » sont Bektachis, tandis que ceux sans *vakf* (mais recevant leur *icazet* d'un *ocak* à *vakf*) sont censés être *kızılbaş*.

Beaucoup de choses attendent encore à être tirées au clair concernant la mise en place, lors du XVII^e et du XVIII^e siècle, de ce rapport quasiment systémique entre l'ordre bektachi et l'univers *kızılbaş* – et plus précisément entre les *ocak* bektachis et les *ocak kızılbaş*. Ce rapport n'avait certainement pas acquis ce caractère pendant le siècle précédent. Or, la puissance du rapport entre ce deux types d'*ocak* fut une donnée à tel point installée au XIX^e siècle que, après l'interdiction de l'ordre bektachi en 1926, les *ocak* à *tekke* une fois expropriées des *tekke* se muèrent quelquefois progressivement en de sortes d'*ocak kızılbaş* (ou *alevi*, l'on dirait aujourd'hui).

L'*ocak* qui va nous occuper ici, la branche *babagan* de Tekkeköy appartient à la deuxième catégorie, celle des *çelebi* des grands *dergâh*. En général, les *çelebi* des différents couvents obtinrent la reconnaissance de leurs allégations après des démarches dont les traces ont été perdues par l'administration ottomane et, plus particulièrement, par la *bâb-i meşihat*, l'office du *şeyhü-l-islâm*, responsable de la gestion des *vakf*. Le problème, logique, mais qui ne semblait pas se poser pour les

148 Voir Benoit Fliche et Élise 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* [En ligne], 4 | 2006, mis en ligne le 05 mars 2015, Consulté le 14 septembre 2016. URL : <http://ejts.revues.org/627>.

149 Ayfer Karakaya-Stump, « The Forgotten Dervishes: The Bektashi Convents in Iraq and their Kizilbash Clients », *International Journal of Turkish Studies*, vol. 16, n. 1-2, 2010.

autorités ottomanes, était que, selon leurs propres sagas (les *menâkibnâme*, lus et relus par les disciples des différents ordres et d'où sont tirés les chants liturgiques pour la plupart), les fondateurs de l'ordre étaient tous célibataires. Mais tout cela importait peu apparemment à l'administration ottomane qui traitait fréquemment les *tekke* et leur biens comme des *vakf* de type *zürri* : des biens de main morte qui au lieu d'avoir un administrateur (*mütevelli*) – comme c'était le cas des *vakf* plus traditionnels – restaient toujours en la possession (*taşarruf*) de leur fondateur et de sa famille. De plus, dans le cas de ces *vakf*, une règle spécifique d'hérédité lignagère appelé *evlâdiyet*, en contradiction avec les règles de transmission de la charia, assurait l'indivisibilité du bien transmis. Le bon fonctionnement des *vakf* nécessitait ainsi la confection de « familles de fondateurs » connues par les autorités et disposées à collaborer avec elles. Ce fut le cas, bien connu, des *çelebi* du Pirevi de Hacı Bektaş, tout comme celui, resté inconnu, des *çelebi* du *tekke* d'Abdal Musa, vers lesquels il est temps maintenant de nous tourner.

1. 3. Du côté de chez Kâzım dede

En 2011, lorsque Nicolas et moi visitâmes pour la première fois le village de Tekke guidés par Jérôme, il y avait déjà six groupes différents (si l'on compte également le groupe déchu). L'année suivante, les groupes étaient au nombre de cinq et en 2013 six, tandis que l'on nous annonçait la formation prochaine (pendant les élections de Muharrem) d'un septième, sous la coupe, non d'un *baba*, mais d'un *dede* : Kâzım dede. L'existence de ce Musa Kâzım dede était inconnue à Jérôme avant 2011, car en raison de ses différends avec Ali *baba* et Hüseyin dede/ *halifebaba* il avait été pendant longtemps interdit de *cem*. Il avait cependant, le soir de notre arrivée en mars 2011, récupéré sa place de notable religieux du village, et trônait majestueusement au rang des *dede* et des *baba* de la grande maison rituelle (*cemevi*), avec le *halife* Hüseyin dede, Ali *baba* et le *dikme baba* du groupe, İsmet *baba* Zeybek (issu du lignage déjà évoqué). Kâzım dede s'est gentiment offert de devenir notre hôte cette année et les suivantes, et nous pûmes ainsi apprendre de lui une foule d'informations.

Kâzım dede est un guide spirituel (*mürşid*) sans autorité dans le village – même si les gens du village reconnaissent, comme nous avons pu l'attester, qu'il appartient à la lignée d'Abdal Musa, et l'appellent tous *dede*. Par contre, il est le *mürşid* de la communauté du village d'Aliköy d'İsparta et d'un autre village près de Bursa. Nous avons visité avec lui le village d'Aliköy, dans le *cemevi* duquel nous avons pu assister à un rituel similaire à celui de Tekke Köyü, officié par un *dikme baba*.

L'histoire de Kâzım dede, selon son propre récit, est à peu près la suivante : il descend des Çelebi, la lignée d'Abdal Musa et il est l'héritier du saint (*veli*) au même titre que Faruk Hedmem Çelebi est l'héritier de Mevlana, et Veliyettin Ulusoy celui de Hacı Bektaş¹⁵⁰. C'est ce dernier par ailleurs qui lui a octroyé son diplôme d'investiture (*icazet*) en tant que *mürşid*. Scolarisé uniquement jusqu'à la troisième classe de l'école primaire et exerçant le métier de berger, Kâzım dede fit un grand effort pour compléter son éducation inachevée lorsque son père Ali dede (mort en 1984) le choisit comme successeur parmi ses fils. Il étudia ainsi la vie (*menakibnâme*) d'Abdal Musa et d'autres livres. Il demanda également l'aide d'Ali (Koca) *baba* pour pouvoir s'orienter dans l'art de la prière. La récitation (*okuma* : littéralement, lecture) des prières est une des fonctions principales de l'office d'un *dede*, et Kâzım excelle dans ce rôle, — particulièrement, ajoute-t-il avec un sourire malicieux, pour la prière du *dem* (la boisson alcoolisée). Ses ancêtres, les Çelebi, étaient les *mürşid* de la communauté, ils occupaient la position (*makam*) la plus élevée de la hiérarchie du *tekke*, ils étaient les *postnişin*, les *şeyh*. Cette position ne leur fut pas disputée depuis le temps d'Abdal Musa jusqu'à l'arrivée au village des migrants de la région de Denizli, les Zeybek et les Çolak. C'est alors que les Çelebi furent déchus de leurs droits originels dans leur propre village – bien que ces droits soient encore reconnus dans d'autres régions (à Aliköy, au village de Bursa, ainsi que par les Çelebi/Ulusoy de Hacı Bektaş). Kâzım dede, dans son sens de l'équité, attribue aux efforts d'Ali

150 Cf. Benoit Fliche et Élise Massicard, « L'oncle et le député ... *op. cit.*

Koca *baba* la renaissance de la vie religieuse du village et la fondation de l'Association Culturelle ; pour autant, Ali *baba* et Hüseyin *dede*, se sentant menacés par lui, voulurent le bannir de la vie religieuse du village et lui interdirent la présence dans les *cem*. Pour sortir de cet isolement, il commença à réunir des fidèles pour faire son propre groupe. Ce qui lui permit de négocier avec Ali et Hüseyin et de réintégrer le rang des *baba* dans la grande *cemevi* du village (« la maison-mère »), conformément au respect qui lui était dû.

Trois *mürşid* dans un seul village (dont un *halife* et un *çelebi*), c'est déjà beaucoup : que penser s'il en arrive un quatrième ? Lorsque le *halife* Hüseyin *dede* voulut remplacer Ali *baba* par Ismail *baba* de Büyükköy (Korkuteli) et surtout, lorsqu'il l'amena à la maison-mère réciter les prières de la fin du *cem*, pendant un *cem* auquel Kâzım *dede* participait, ce dernier se sentit particulièrement offensé. « Pourquoi amener un étranger lorsqu'il y a un *mürşid* dans le groupe », nous dit-il. Aussi quitta-t-il le groupe d'İsmet *baba* – qui par ailleurs avait connu lui aussi une scission suite à l'exclusion d'Ali *baba* – et il se mit à faire campagne pour la préparation de son propre groupe.

Il est intéressant de voir combien cet homme gai et bienveillant, conscient des lacunes de son éducation, que son métier de simple berger pénalise en comparaison des deux autres *mürşid* du village, possède en même temps la conscience profonde de sa dignité héréditaire et, pour ainsi dire, de sa mission. C'est *lui* l'héritier d'Abdal Musa, reconnu de Veliyettin Ulusoy, sur la base d'un droit en vigueur pendant des siècles dans l'Empire ottoman. « Si moi je cède, Ulusoy est perdu aussi » nous dit-il. Et à la question : « qui fut le dernier *postnişin* d'Abdal Musa »? Kâzım *dede* nous répondit tranquillement, avec un aplomb désarmant : « mais : moi ! ». Kâzım *dede*, un aristocrate déchu ? Tel est peut-être le cas – toute proportion gardée – pour lui, comme pour les héritiers expropriés de plusieurs autres grandes familles ottomanes dont la cohésion fut conservée grâce notamment aux *vakf*. À la différence près que, malgré le statut social très bas que lui accordent sa basse éducation et son métier, son charisme reste entier, pour ceux au moins qui peuvent le reconnaître – pour la branche *dedegan* des Bektachis. Pour eux, comme pour Kâzım *dede* lui-même, sa lignée constitue en elle-même une voie de transmission charismatique unissant directement le saint fondateur du couvent, Abdal Musa, et son successeur (*halife*) : le *çelebi* de chaque époque.

Dans le cadre de la préparation pour fonder son propre groupe, Kâzım *dede* composa un *mesnevi*, un poème en couplets rythmiques (*nazm*), appartenant à une tradition multiséculaire que maîtrisent au village tous ceux qui participent à la vie religieuse. Les deux derniers couplets sont les suivants :

Kâzım dede söyler Çelebi kolu
Abdal Musa Şahim bizim soyumuz
Tekke Köyünde var kutsal yerimiz
Derdimin dermanı Şah Abdal Musa

C'est Kâzım *dede* qui chante, de la branche des *Çelebi*
Notre Chah, Abdal Musa est de ma lignée
Dans le village de Tekke nous avons une place sacrée
Notre douleur trouve sa cure dans Chah Abdal Musa

Kâzım *dede* ne put accepter stoïquement que nul ne soit prophète en son pays. En décidant de se mêler des affaires religieuses de son propre village, il mélangea deux ordres de justification – et d'obédience – religieuse, qui s'y étaient tenus pendant longtemps séparés : le monde des *baba* et celui des *ocak çelebi*. « Ce que son père n'aurait jamais fait », nous dit Hüseyin *dede* sur un ton légèrement méprisant, pour poursuivre : « Ali *dede* [le père de Kâzım] s'est toujours tenu à l'écart des affaires du village et était pour cela fort respecté ».

La question se pose toutefois de savoir à partir de quel moment ces deux systèmes se sont formés : à partir de quand le monde des *ocak* et le monde des *baba* élus se sont-ils opposés l'un à l'autre pour devenir antagonistes ? Nous avons déjà dit que les « *ocak* à *tekke* », les *çelebi*, la noblesse, en

général, dans l'Empire ottoman, furent, en grande partie, l'affaire des *vakf*. Notons au demeurant – en nous fondant sur une tradition islamique médiévale dont Ibn Khaldoun fut le théoricien par excellence – que la dynastie ottomane a tout fait pour évincer les antagonismes que pouvaient lui causer les familles des beys turkmènes, qu'elle a très tôt éloignées du pouvoir et de l'armée en les remplaçant par la noblesse prétorienne du *devşirme*. Les « esclaves du sultan » issu du *devşirme*, les non-musulmans convertis (coupés donc de leur ascendance), qui occupent pendant les premiers siècles ottomans les hautes fonctions du pouvoir, sont censés être soumis à un règlement très strict, selon lequel les enfants ne peuvent occuper qu'une position inférieure à celle de leur père (ce qui prévenait théoriquement la formation d'une noblesse de fonctionnaires). À part donc quelques rares exceptions dans l'administration, il ne se constitua, parmi les Musulmans ottomans en Anatolie et dans les Balkans, de « familles à maison », au sens de Lévi-Strauss¹⁵¹, que grâce aux *vakf*. Tel est le cas des Çelebi à Hacı Bektaş, à Abdal Musa et ailleurs. Mais l'affaire des *vakf* bektachi commença à mal tourner, pour certains du moins, après 1826, lorsque, dans le sillage du massacre des Janissaires (coup de force ardu et risqué du Sultan Mahmut II qui fut qualifié ensuite d'Heureux Événement, *Vak'a-i Hayriye*), le sultan décréta la fermeture des *tekke* bektachi¹⁵². Or le décret du sultan ne se prononçait pas sur le sort des *vakf* que ces *tekke* constituaient, puisqu'en jurisprudence musulmane (*fikh*) le statut des *vakf* relève de la *charia*, sortant ainsi formellement de la compétence du sultan. Les *fâkih* (juristes) qui devaient ensuite se prononcer sur ces *vakf* se trouvaient ainsi dans une position délicate : ces *vakf* sont en principe des biens inaliénables en soi, voire même, dans le cas des *vakf evlâdiyye* ou *zürri*, des biens dont la possession revenait à la lignée du donateur, mais ils doivent aussi toujours fonctionner selon les conditions originellement posées par leur fondateur (*şart-i vâkıf*).

Or toutes ces conditions légales sont très difficilement réunies lorsque, comme pour les *vakf* bektachi après l'Heureux Événement, les héritiers du fondateur du *vakf* sont également les *şeyh* bektachis du *tekke* qu'il faut, par ordre du sultan, fermer ou transformer (ce qui était déjà très problématique du point de vue de la *şart-i vâkıf*). C'est de cette époque, et des difficultés consécutives à l'« Heureux Événement », que date la décadence des *çelebi* d'Abdal Musa, de la lignée donc de Kâzım *dede* : de cette lignée, essayons maintenant de voir, comme aurait dit mon maître et ami Sacha Popović, « ce que l'on sait »¹⁵³.

2. Le passé ottoman

2. 1. Les « fils du fondateur »

Marc Bloch écrit dans *La société féodale* que les chroniqueurs ne nous informent pas sur les choses quotidiennes¹⁵⁴. L'on apprend comment les choses ont fonctionné une fois qu'elles cessent de fonctionner comme « elles devraient ». Il en résulte une difficulté : lorsque les choses ne fonctionnent plus « comme par le passé », le risque est grand d'idéaliser ce passé. C'est particulièrement vrai dans le cas de l'ordre bektachi, où la grande rupture avec le passé que constitua l'« Heureux Événement » contribua à la production d'un récit des origines difficile à contourner – même si l'on découvre peu à peu que ce ne fut ni la première rupture ni la première idéalisation du passé. Plus peut-être que dans le temps continu, dans lequel elle est finalement racontée, l'histoire est produite dans ces contretemps que sont les crises, quand bien même les maîtres des nouvelles institutions issues de la crise font tout pour effacer ses traces en prétendant à la plus haute antiquité de leur race, de leur classe, caste ou tradition et, en dernière analyse, de leurs droits.

Les différentes « crises », les efforts pour « corriger » la situation que fournissent les personnes qui

151 Claude Lévi-Strauss, *La voie des masques*, Paris, Plon collection Agora, 1979, p. 152.

152 Ahmet Yılmaz-Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşılık*, Izmir, Akademik Kitabevi, 2005, p. 59-73.

153 Nathalie Clayer, « In Memoriam Alexander Popović (1931-2014) », *Turcica*, n. 46, 2015, p. 1-10, p. .

154 Marc Bloch, *La société féodale* [1939], Paris, Éditions Albin Michel, Paris, 1982, p. 149.

en sortent ou celles qui s'estiment lésées, tout cela nous informe sur le fonctionnement réel du *tekke* ainsi que sur les évolutions qu'il a connues. Commençons par une crise mineure, survenue à une époque où le couvent était censé fonctionner régulièrement. Il s'agit d'une requête (*'arz-ı hâl*) adressée en 1147/1735-36 au sultan par un « descendant de Hacı Bektaş » (un *çelebi* dirait-on aujourd'hui) au sujet de la succession à la fonction de *zaviyedar*¹⁵⁵ du *tekke* d'Abdal Musa. Selon le « fils de Hacı Bektaş » en question, au *tekke* d'Abdal Musa les choses suivaient régulièrement le cours du temps où *zaviyedar* dudit *tekke* était « le regretté Seyyid Feyzullah efendi, occupant légitime [de la fonction] selon une succession de générations en conformité avec la charia et l'*evlâdiyyet* [la règle de succession propre à la législation des *vakf zürri*] ». Mais cette régularité se serait brusquement interrompue lorsque le dénommé Seyyid Feyzullah efendi « prit la décision de se retirer avant sa mort et résigna en faveur de son fils naturel (*kendi şulbî oğlu*) Seyyid Hüseyin, qui n'est qu'un fils du fondateur du *vakf* (*evlâd-i vâkıf*) de quatrième degré (*derece-i râbîde*), alors qu'il existait un certain nombre de fils du fondateur prioritaires selon leur degré d'antériorité (*derece-i evveliyede birkaç nefer evlâd-i vâkıf var iken*), portant ainsi une forte atteinte aux droits de ces derniers et en agissant par là même à l'encontre des clauses du fondateur du *vakf* (*hılâf-ı şart-ı vâkıf*) »¹⁵⁶.

Ce passage est sûrement hermétique pour toute personne ne connaissant pas la législation des *vakf*. Le mot d'*evlâdiyyet* peut être littéralement traduit par filiation, et plus particulièrement, dans le contexte donné, par lien de filiation avec le fondateur du *vakf*. Il signifie l'appartenance au groupe des « fils/descendants du fondateur » (*evlâd-i vâkıf*). Et cette appartenance forme, selon la juridiction régissant le fonctionnement des *vakf zürri*, la condition requise pour la possession (*taşarruf*) d'un *vakf* de cette catégorie. De l'importance de cette filiation découle une tendance très marquée à la fabrication de fausses généalogies. Notons cependant que, curieusement, les premiers responsables de la fabrication de ces fausses généalogies ne sont pas les détenteurs des titres de possession des *vakf*, mais les membres de l'administration ottomane, qui agissent ainsi par souci de cohérence avec la juridiction des *vakf*. Plus précisément, même à des moments où la possession d'un *vakf* passe brusquement des mains d'une lignée à celles d'une autre, les administrateurs ottomans se sentent obligés, par respect des normes juridiques, de qualifier les nouveaux possesseurs et leurs successeurs de « fils du fondateur » (*evlâd-i vâkıf*). Car si l'administration acceptait que la lignée du fondateur soit éteinte, où qu'elle ne soit plus en possession du *vakf*, l'existence-même du *vakf* deviendrait contraire aux clauses du fondateur (*hılâf-ı şart-ı vâkıf*).

Cette contrainte juridique/administrative finit ainsi le plus souvent par travestir la réalité afin de protéger l'unité du *vakf* et garantir la perpétuation de son existence. Et c'est en vertu de cette contrainte juridique/administrative qu'est fabriquée (dans le cadre plus général du phénomène courant de la réification des normes juridiques), quelquefois de toutes pièces, la noblesse de *vakf*. Ces généalogies inventées nous rappellent par ailleurs celles fabriquées par les lignées royales (*dawla*) des différents califats analysés par Ibn Khaldun dans sa *Muqaddimah*¹⁵⁷. Nous avons affaire dans les deux cas (dans celle des « enfants du fondateur », comme dans celle de la *dawla*, en turc *devlet*) à des formes de parenté transformées par des rapports de pouvoir pour être placées au centre d'institutions beaucoup plus complexes et plus étendues que lesdites formes de parenté. Et cette transformation aurait pour fonction sociologique, selon une analyse d'inspiration khaldounienne, de prévenir le resurgissement d'un « ordre segmentaire » susceptible de diviser la propriété ou le pouvoir accumulé au sein de l'institution (du *vakf* ou du royaume dynastique).

En pratique, lorsque les choses suivent régulièrement leur cours, dans ce système, tel que nous les montrent les documents dont nous disposons pour le XVIII^e siècle, les ayant droit sont tous les

155 Du point de vue de l'administration des *vakf*, c'est un synonyme de *şeyh* ou de *postnişin*.

156 BOA C. EV. 114/ 5664 cité par Cemal Öztürk, « Osmanlı arşiv belgelerinde Abdal Mûsa », Bilal Kemikli (éd.), Elmalı İlim ve İrfan Şehri, Antalya, Akdeniz Kültür ve İletişim Klibi Derneği, 2011, p. 75-104, p. 101.

157 Constant Hamès, « La Filiation généalogique (*nasab*) dans la société d'Ibn Khaldun » *L'Homme*, 1987, tome 27 n.102. Tribus en Afrique du Nord et au Moyen-Orient. p. 99-118.

parents mâles appartenant à la plus ancienne génération. Entre eux doit être partagé le revenu du *vakf* et c'est au plus âgé d'entre eux que revient, en principe, sa possession. Par conséquent jusqu'à l'extinction complète d'une génération de « fils du fondateur », les membres de la suivante n'ont pas le moindre droit ni aux revenus ni à la gestion du *vakf*¹⁵⁸. Force est de rappeler par ailleurs qu'à partir du XVII^e siècle (et plus précisément de la mort du sultan Ahmet I, en 1617), ce système de succession fondé sur le séniorat devient progressivement celui de la dynastie ottomane, et le reste jusqu'à la fin de l'Empire¹⁵⁹. À partir de cette époque la dynastie ottomane, les « fils d'Osman » (*Âl-i 'Osman*) comme l'on disait, cette institution en chair et en os qui régissait le sultanat, avait une forte ressemblance avec les « fils du fondateur » d'un *vakf* de type *zürri*¹⁶⁰: une population de frères, d'oncles et de cousins agnatiques dont la proximité avec le pouvoir dépendait de l'ancienneté de la génération. Tel devait être plus ou moins l'état de la famille élargie qui était – sous le patronage des « fils du fondateur du *vakf* » de Hacı Bektaş – en possession du *vakf* d'Abdal Musa, au XVIII^e siècle et jusqu'au début du XIX^e.

Voyons maintenant comment cette situation se reflète sur le cimetière du mausolée. Nous y voyons un défilé très dense de *postnişin* (ou *dede* et jamais *baba*) pour la période qui embrasse tout le XVIII^e siècle et s'achève avec l'« Heureux Événement » : à savoir 11 stèles de *dede* pour un peu plus d'un siècle, avec pour première tombe datable celle de Salih *dede* (27)¹⁶¹, décédé en 1111/1699-1700 et pour dernière celle d'Ibrahim *dede* (5), décédé en 1821, puisque son successeur, le dernier *şeyh* bektachi censé être un « fils du fondateur » du *vakf* est envoyé en exil en 1826 – selon İzmirli Hasan Edip Efendi, l'architecte employé pour surveiller la fermeture et la démolition du *tekke*¹⁶². Le nombre des *postnişin* est ainsi relativement élevé, sans compter que les noms et les titres de quatre hommes – dont le premier est décédé en 1766-67, deux autres en 1771-72 et le quatrième en 1763-64 – ne sont plus lisibles et que certains noms de *postnişin/ dede* qui nous sont connus par ailleurs ne correspondent pas à des stèles lisibles, comme ceux qui apparaissent dans le document que nous avons cité plus haut, de Seyyid Feyzullah, mort avant 1147/1735-36, et de son fils Seyyid Hüseyin, mort après cette date. Cette fréquence des successions pourrait s'expliquer par deux causes : soit une importante mortalité, dont la cause nous est inconnue, soit une hausse de la moyenne d'âge d'accession à la dignité de *postnişin* en raison de l'affluence des parents collatéraux composant le groupe des « fils du fondateur ». Mais, par ailleurs, le nombre relativement important de successions pourrait s'expliquer par un accroissement des contestations et des disputes (comme celle dont rend compte le document mentionné plus haut). Notons toutefois que ces contestations, qui résultent du grand nombre de candidats *postnişin* que procure le système de succession en question, semblent se résoudre par des successions plutôt que par des divisions : en effet, tout cela est placé sous le contrôle de la Porte, qui, sous la recommandation, jugée compétente en la matière, du *postnişin* de Hacı Bektaş ou de l'*ağa* des Janissaires, valide par un firman d'investiture (*berât*) une candidature locale, et élimine par là-même les autres.

Enfin, parmi les « fils du fondateur » de toute cette période mentionnons le dernier, (Seyyid) Ibrahim *dede*, décédé en 1821. Car c'est de son temps que l'expansion du *vakf* semble avoir atteint son acmé. Ainsi par exemple, en 1234/1818-19, pendant qu'il occupait la position de *zaviyedar*, le *tekke* fit l'acquisition de la ferme (*çiftlik*) de Karadiken, appartenant auparavant au célèbre notable

158 Cf. Şebnem Akipek et Hüseyin Altaş, « Vakıflarda evladiye davaları » *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1998, v. 47, n. 1-4, p. 146-151.

159 Voir Nicolas Vatin et Gilles Veinstein, *Le Sérail ébranlé. Essai sur les morts, dépositions et avènements des sultans ottomans, XIV^e -XIX^e siècle*, Paris, Fayard, 2003.

160 Leslie Peirce analyse ainsi le sérail comme un *vakf*, *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993.

161 Les chiffres que nous donnons correspondent au relevé des stèles du cimetière fait par Abdullah Karacağ, « Elmalı Abdal Musa Dergâhı'ndaki Bektasi Mezataşları », *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 2011, n. 57, p. 99-130.

162 Fahri Maden, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması (1826) ve Bektaşîliğinin yasaklı yılları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu/ Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, p. 127.

d'Antalya, Tekelioğlu Mehmet paşa, pour le prix de 7.500 *guruş*¹⁶³. Or, ce temps d'essor économique de la fondation fut aussi une époque d'embellissement du *tekke* – comme en témoignent les rares vestiges qui restent sur place aujourd'hui. Ainsi de la même année 1234/ 1818-19 où fut acquis Karadiken date la construction du puits constituant l'unique reste de la cour extérieure du *tekke*. Sur les six plaques de marbre couvrant la margelle hexagonale du puits est sculpté un poème de six distiques (*beyt*) chantant la gloire de İbrahim *dede* et dont la composition témoigne d'une subtile connaissance de la poésie classique et du symbolisme soufi¹⁶⁴. C'est également ce même İbrahim *dede* qui fit forger l'impressionnant grillage de fer battu qui entoure encore le sarcophage d'Abdal Musa. Là, écrit à partir de morceaux de fer battu, nous lisons : « Ô Excellence Abdal Musa, pôle des savants, moi, l'humble Seyyid İbrahim, j'implore pour ton intercession 1228/ 1813-14 » (*Ya hazret-i kuṭb-ul 'ârifin Abdal Musa enâ'l-fakir es-Seyyid İbrahim nercû minke eş-şefâ'at 1228*)¹⁶⁵.

2. 2. Une origine: Şeyh Yusuf de la lignée de Hacı Bektaş et ses Lumières

En effet, cette situation dont témoignent les plus anciennes stèles du mausolée – depuis celle de Salih *dede*, mort à l'aube du XVIII^e siècle, jusqu'à celle d'İbrahim *dede* mort en 1821 – nous semble correspondre à une unité bien réelle de la vie historique du couvent. Pour toute cette période, la succession chronologique des tombes dans le cimetière est assez régulière, sans lacunes temporaires notables, tandis que nous ne trouvons pas trace de tombes sensiblement plus anciennes (même celles qui ne sont pas datables proviennent très probablement du même atelier que la tombe de Salih *dede*). Il est vrai que les stèles les plus anciennes ont partout tendance à disparaître, mais avant de disparaître elles deviennent d'habitude plus espacées dans le temps. Tel n'est pas le cas au cimetière du Mausolée d'Abdal Musa, où, de l'absence totale de tombes avant le tout début du XVIII^e siècle on passe brusquement à une succession très dense de stèles, qui se poursuit jusqu'à l'« Heureux Événement ». On pourrait donc supposer que la conservation des tombes dans le cimetière n'est pas complètement contingente, et que les traces de périodes moins cohérentes par rapport aux contextes ultérieurs de l'histoire du *tekke* ont été effacées. Ou alors, tout simplement, que les *şeyh* et les derviches qui vivaient auparavant dans le *tekke* furent enterrés de façon moins ostensible que ceux du XVIII^e siècle, en laissant ainsi plus facilement s'effacer les traces de leur passage de ce vain monde.

Une série de documents examinés par Suraiya Faroqhi¹⁶⁶, dont le plus ancien date de 1079/1669, nous apprend qu'un grand renversement eut lieu dans la vie du couvent lors de la deuxième moitié du XVII^e siècle : plus précisément, une requête (*'arṣ-i ḥâl*) rédigée le 28 février 1669 nous révèle qu'après la mort du *şeyh* Abdal Halil le *şeyh* d'un autre ordre, Mustafa, l'auteur de la requête, est venu occuper les lieux et a obtenu, avec l'aide du *kadi* d'Elmalı Ali Efendi, sa nomination (*berât*) en tant que *şeyh* du *tekke*. Du texte de la requête nous déduisons par ailleurs que Şeyh Mustafa est – ou se considère – beaucoup plus « orthodoxe » que son prédécesseur *şeyh* Abdal Halil, puisqu'il affirme, dans un ton scandalisé, que « par le passé [donc du temps de *şeyh* Abdal Halil] dans le couvent d'Abdal Musa vivaient des 'lumières' (*Işıklar yaşamaktaydı*) ». Le terme de « lumières » (*Işıklar*) est l'un des noms donnés aux Abdal de Rum (*Abdâlân-i Rûm*¹⁶⁷), une communauté de derviches qui marqua de sa présence la Terre de Rum (l'Asie Mineure) depuis, au plus tard, le début

163 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 104-105.

164 Voir les notes de Bedri Noyan (*dedebaba*) incorporées dans Adil Ali Atalay (Vaktidolu), *Abdal Musa Sultan ve Velayetnamesi ... op. cit.*, p. 47-48.

165 Şevki Koca, *Bektaşiler ve Bektaşî Dergahları... op. cit.*, p. 85 et Adil Ali Atalay (Vaktidolu), *Abdal Musa Sultan ... op. cit.*, p. 54.

166 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 141-142.

167 Sur les *abdâlân-i Rûm* Irène Beldiceanu, « Abdalan-ı Rum, historical », in *Encyclopaedia of Islam*, troisième édition, éditée par Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas et Everett Rowson, première publication 2012, consultée en ligne le 25 September 2016 URL : http://dx.doi.org/10.1573-3912_ei3_COM_23820.

du XIV^e siècle et finit par se fondre dans l'ordre bektachi au XVII^e siècle¹⁶⁸. Quant au dénommé Mustafa, il se classe lui-même parmi « les gens de l'unité divine (*ehl-i tevhid*) ». Il poursuit ainsi : « alors que cela fait six ou sept ans que nous nous sommes occupés d'enseignement et de l'unité divine, *şeyh* Yusuf, de la lignée de Hacı Bektaş, réussit à nommer (*berât ettirdi*) comme *şeyh* de ce couvent un certain Mürsel, issu de ses Lumières à lui (*kendi Işıklarından*). Ainsi, ici vivent à nouveau des 'Lumières' et les gens de l'unité divine sont dans un état désolant »¹⁶⁹.

Le point le plus important de ce texte est que, par son intervention, le *şeyh* Yusuf ne restitue pas le couvent aux mains des « Lumières » précédentes, mais y fait nommer quelqu'un de ses « Lumières à lui ». De ce fait le couvent perd son indépendance : il devient un couvent bektachi, associé au *Pirevi* (maison du saint) ou au *Hankah* (la maison du Khan) de Karahöyük, et par là, se place sous le contrôle des « fils du fondateur » (pour employer la formule juridique) du couvent de Hacı Bektaş. En 1669, cependant, cette transformation ne s'est pas encore entièrement accomplie, car le *Şeyh* Mustafa et les « gens de l'unité divine » ne lâchent pas facilement prise – tout comme les « fils de Hacı Bektaş » par ailleurs. En résumé l'histoire que nous disent les documents que nous avons pu consulter est la suivante :

Après la mort, vers 1662-63, du *şeyh abdal* Abdal Halil, *şeyh* Mustafa et les « gens de l'unité divine » viennent occuper les lieux (sans avoir probablement obtenu un titre officiel : *berât*). Un peu avant 1669, le *şeyh* Yusuf de Hacı Bektaş réussit à faire nommer comme *zaviyedar* d'Abdal Musa, un derviche bektachi appelé Mürsel. Or, le *şeyh* Mustafa et quelques-uns parmi ses parents, « les gens de l'unité divine », réussissent à intervenir à nouveau dans les affaires du *tekke*. S'ensuivent une série de bouleversements qui nous échappent, à l'issue desquels, en 1680, un nouveau représentant des « fils de Hacı Bektaş », le *şeyh* Zülfikâr, épaulé par l'inspecteur (*müfettiş*) d'Anadolu Hacı Hüseyin pacha et le kadi d'Elmalı Ahmet efendi, réussit à restituer comme *zaviyedar* d'Abdal Musa un certain derviche Rıza, lequel avait déjà occupé ce poste auparavant, « afin que le *tekke* ait l'honneur de rester attaché à l'ordre bektachi » (*Bektâşî fukarâsına meşrûûl olmak hasebiyle*)¹⁷⁰. Est-ce la fin du conflit ? Il est difficile de répondre, car les documents (y compris les stèles tombales) manquent encore pour la période comprise entre 1680 et 1699-700 (date de la stèle de Salih *dede*). Un document datant du 19 Rabiulahir 1116/ 21 aout 1704, nous indique cependant que la nomination de *şeyh* Mehmet, qui était une personne étrangère (*âhardan*) au *vakf*, fut arrêtée et à sa place fut nommé le *şeyh* Feyzullah « des fils [du fondateur] » (*evlâtta*)¹⁷¹. Il s'agit très probablement du même *şeyh* Feyzullah de la succession duquel il a été question ci-dessus et qui doit avoir occupé le poste du *zaviyedar* du *tekke* jusqu'en 1735-36 (date à laquelle il est débattu de sa succession). La succession régulière des stèles de *dede* bektachis à partir de cette période nous indique cependant que le *tekke* est alors définitivement acquis aux « pauvres Bektachis » (*Bektâşî fukarâsı* : une formule qui sera progressivement remplacée dans les documents, au cours du XVIII^e siècle, par celle de *tarîk-i bektâşîyye*, la voie bektachie). Telle est la situation que reflètent les stèles jusqu'au premier quart du XIX^e siècle où prend place un nouveau bouleversement, non moins radical.

Les absents : les Abdal ou les pauvres de *Âl-i abâ*

De la situation précédente, celle d'avant l'arrivée des « gens de l'unité divine » et, à leurs suite, des « pauvres Bektachis », nous ne connaissons, jusqu'à présent, que le nom du dernier *şeyh*, Abdal Halil. Or, malgré la mort d'Abdal Halil au début des années 1660 et le conflit pour le contrôle du

168 Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends: Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period 1200-1550* (1994) cité ici dans la traduction turque de Ruşen Sezer intitulée *Tanrının Kural Tanımayan Kulları. İslâm Dünyasında Derviş Toplulukları (1200-1550)*, Istanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, p. 94-96.

169 BOA İbnülemin Evkaf nr. 2300 cité par Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 142 et par Ahmet Yılmaz-Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşılık ...op. cit.*, p. 45-46.

170 BOA İbnülemin Evkaf nr. 553 cité par Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 142 et BOA İbnülemin Evkaf 563.

171 BOA İbnülemin Evkaf nr. 553 69/ 7499.

tekke entre « les gens de l'unité divine » et les *Bektâşî fukarâsı*, c'est à cette tradition des Abdal de Rum que semblent être rattachés les derviches du *tekke*, et ce encore en 1671, lorsque le célèbre voyageur ottoman Evliya Çelebi visite les lieux dans sa route vers la Mecque. Evliya appelle les derviches du *tekke* les « pauvres de *Âl-i Abâ* » (*fukarâ-i Âl-i abâ*) en soulignant ainsi le caractère chiite très marqué de leur culte. En effet, l'expression *Âl-i Abâ* (issue d'un hadith des plus canoniques) signifie l'ensemble de cinq personnes constitué par le Prophète Mohammed, sa fille Fatima, son gendre Ali et ses petit-fils Hasan et Hussein. Il convient ainsi de noter que les Abdal, et particulièrement ceux d'Abdal Musa, pratiquaient les formes les plus extrêmes du culte chiite duodécimal en se frappant le corps jusqu'au sang pendant tout le mois de Muharrem. Cette pratique est déjà mentionnée par le disciple d'Abdal Musa, le prolifique poète du XIV^e/XV^e siècle, Kaygusuz Abdal¹⁷², qui constitue la principale source (la seule directe) concernant la vie d'Abdal Musa et de ses disciples¹⁷³. Selon donc Kaygusuz, les derviches d'Abdal Musa « chaque mois de Muharrem font couler leur sang » (*Her matem ayında kanlar saçarlarm*¹⁷⁴). Même si nous ne pouvons pas savoir si cette pratique se perpétue encore du temps de la visite d'Evliya, les derviches du *tekke* doivent être encore des fervents chiites pour que le fameux voyageur – derviche lui-même et sensible aux distinctions parmi les différents ordres – les appelle des pauvres d'*Al-i abâ*. Sa description du *tekke* ne contient par ailleurs aucune référence à Hacı Bektaş ou au « pauvres Bektachis ». La description qu'il fait des derviches d'Abdal Musa est la suivante :

« [Ils sont] plus de trois cent âmes, célibataires, pieds-nus, la tête découverte, rasés des quatre côtés [*çâr zârb* : rasage des cheveux, de la moustache, de la barbe et des sourcils], accomplis dans la connaissance de Dieu dont chacun possède le jugement d'Aristote et s'occupe jour et nuit de la science divine et de la connaissance de Dieu et sont des pauvres très attachés à la tradition du Prophète et à sa communauté ».

(*üç yüzden mütecâviz pâ-bürehne ve ser-bürehne ve çâr-zârb 'ârif-i billâh terk-i tecrîd canlardır kim herbiri 'akl-ı Aristodur şeb rûz 'ilme ve ma'rifet-ullâha meşgullerdir ve gâyet ehl-i sünnet ve cemâ'at fukarâlardır*)¹⁷⁵

L'élément le plus frappant ici est le rasage des quatre côtés (*çâr-zârb* ou *çahâr-zârb* : quatre coups), une pratique mentionnée dans les poèmes de Kaygusuz Abdal¹⁷⁶ qui avait son origine chez les derviches Kalenderi et que les Bektachis ne pratiquaient pas (ils se rasaient le visage et les cheveux mais non les sourcils). Nous n'allons pas nous arrêter ici sur la question de savoir si les Abdal de Rum étaient une communauté homogène ou si leurs pratiques et leur rapport à l'autorité variaient de groupe en groupe. C'est d'ailleurs une question que la recherche commence aujourd'hui à peine à effleurer¹⁷⁷. Il nous suffit de noter que, pendant la visite d'Evliya, en 1671, même si le *şeyh* Yusuf de Hacı Bektaş avait placé à la tête du couvent un *şeyh* de « ses propres Lumières », c.à.d. un Bektachi, les derviches du *tekke* n'avaient pas encore abandonné leurs anciennes coutumes pour adopter celles du nouvel ordre alors en train de s'instaurer. Autant donc le conflit pour le contrôle du *tekke* entre les « fils de Hacı Bektaş » et les « gens de l'unité divine » semble avoir duré quelques décennies, autant la transition à l'intérieur du *tekke* doit avoir elle aussi pris un certain temps.

172 Sur Kaygusuz Abdal voir Catherine Pinguet, *La folle sagesse*, Paris, Cerf, coll. Patrimoines, 2005, Ahmet T. Karamustafa, « Kaygusuz Abdal : A Medieval Turkish Saint and the Formation of Vernacular Islam in Anatolia » in Orhan Mir-Kasimov (éd.) *Unity and Diversity: Mysticism, Messianism and the Construction of Religious Authority in Islam*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, p. 329- 342 et l'introduction très informative de Zeynep Oktay, *Mesnevî-i Baba Kaygusuz*, Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, The Sources of Oriental Languages and Civilizations n. 116, 2013.

173 Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends ... op. cit.*, p. 78-79.

174 Abdülbâki Gölpınarlı, *Alevî Bektaşî Nefesleri*, Istanbul, İnkilap Kitabevi, 1992, p. 107.

175 Evliya Çelebi, *Seyahatname 9. Cilt : Anadolu, Süriye, Hicaz (1671-1672)*, p. 274.

176 Ahmet T. Karamustafa, *God's Unruly Friends... op. cit.*, p. 79.

177 Ahmet T. Karamustafa, « Kaygusuz Abdal *art. cit.*, p. 330.

Le *vakf* conquérant : l'institutionnalisation de l'ordre bektachi au XVII^e siècle

En examinant cependant une des rares sources (la toute première en fait) qui mentionnent les derviches bektachis au début du XVI^e siècle, le *Menâkıb* de Vahidi, Ahmet Karamustafa en vient à la conclusion que les Bektachis ne sont alors qu'un(e)s parmi les nombreuses communautés ascétiques de l'époque, et pas forcément la plus répandue¹⁷⁸. Il est par ailleurs intéressant de noter que les Bektachis ne disposaient pas alors d'un certain nombre d'objets qui constituèrent ensuite leurs emblèmes les plus marquants, à savoir le *çerâğ* (la chandelle dont on se sert pendant les *cem*), le *pâlheng* (la pierre à douze coins que l'on place sur sa ceinture et qui symbolise les douze imams) le *teslîm taşı* (la pierre de marbre, également à douze coins, ayant le même symbolisme, que le *mürîd* reçoit de son *mürşîd* et porte ensuite à son cou), le *mengûş* (la boucle en forme de fer de cheval que les derviches célibataires pendent à leur oreille droite), le *teber* (la hache arrondie au long manche que les derviche portaient pour se protéger des animaux sauvages lors de leurs déplacements). Cependant, ces mêmes objets se retrouvent à la même époque dans d'autres communautés ascétiques, y compris chez les Abdal de Rum (le *çerâğ* et le *teber* par exemple), qui sont également des adeptes du chiisme duodécimal, que l'on ne retrouve pas au début du XV^e dans la doctrine bektachie. Egalement absente de la description que donne Vahidi des Bektachis, est la longue série de saints qui peupleront par la suite l'univers de l'ordre, en même temps que les symbolismes numériques qui semblent être ensuite inhérents au bektachisme : la triade Allah-Muhamed-Ali, les quatre portes, les douze imams, les quatorze infaillibles *etc.* Il semble ainsi que c'est au cours de l'assimilation dans le creuset bektachi, au XVII^e siècle, des kalenderi, des Haydari et des Abdal d'Anatolie et des Balkans que les « pauvres Bektachis » sont entrés en possession de tous ces objets, éléments doctrinaux et saints. L'assimilation des autres communautés ascétiques par la communauté bektachie résulterait ainsi en la transformation de cette dernière en fonction des éléments assimilés. Sans oublier l'effet de retour politique et culturel qu'a dû sûrement avoir sur la Bektachiyya l'ascendant qu'elle exerçait de plus en plus sur les *ocak kızılbaş* – à partir des rapports privilégiés qu'ils ont de très tôt développés avec ceux-ci les *tekke* bektachi de l'Irak¹⁷⁹.

Tel est l'aspect socioculturel de la grande institutionnalisation de l'ordre bektachi qui a eu lieu à partir du XVII^e siècle et se poursuivant, pratiquement jusqu'à l'« Heureux Événement ». Elle comprend en effet deux volets : a) la transformation des tous les *tekkes* appartenant à des communautés ascétiques dont le culte était considéré être « exagéré » (*ğulât*) en *tekke* bektachi, ainsi que la subjugation de ces derniers *tekkes* à l'autorité de l'*ocak* du tekke du village de Suluca Karahöyük/ Hacıbektaş et b) la subordination à la Bektachiyya, et plus particulièrement au *tekke*, anciennement abdal, de 'Abdülmü'min de Kerbela, des *ocak kızılbaş* d'Anatolie du Moyen Orient et, peut-être aussi des Balkans¹⁸⁰.

C'est le premier volet, qui nous intéresse particulièrement ici. L'assimilation à l'ordre bektachi des *vakf* appartenant aux Abdal de Rum (et probablement aussi aux kalenderi et aux Haydari, mais nous en avons moins d'évidences) prend au XVII^e siècle le caractère d'un « politique » (ou une « stratégie ») systématique menée par les « fils de Hacı Bektaş ». Ainsi, par exemple, les documents que nous avons examinés montrent que les « gens de l'unité divine » et les « pauvres bektachis » ont tous les deux des appuis aussi bien locaux que centraux et leur bras de fer a lieu à l'intérieur d'une série d'institutions différentes. Au niveau local nous remarquons l'importance des kadis d'Elmalı. Or, si les « fils de Hacı Bektaş » l'emportent (provisoirement du moins) en 1680 sur les « gens de l'unité divine » c'est notamment parce que leur démarche est appuyée par Hacı Hüseyin pacha (Amcazâde), qui, à part le fait d'être alors l'inspecteur (*müfettiş*) d'Anatolie, fut également un membre de l'influente famille de Köprülü, le dernier parmi eux qui devint grand-vizir. Les « fils de

178 Ahmet T. Karamustafa, « Kalenders, Abdâls, Hayderîs: The Formation of the Bektâşîye in the 16th Century », Halil İnalçık ve Cemal Kafadar (éd.), *Süleymân the Second and His Time*, Istanbul, Isis Press, 1993, 121-129.

179 Ayfer Karakaya-Stump, « Kızılbaş, Bektaşî, Safevî ilişkilerine dair 17. yüzyıldan yeni bir belge », *Journal of Turkish Studies/ Türklük Bilgisi Araştırmaları*, v. 30/ II, 2006, p. 117-130.

180 Ayfer Karakaya-Stump, « The Forgotten Dervishes ... art. cit.

Hacı Bektaş » nouent ainsi à cette époque des relations avec des personnes très puissantes ayant des appuis même dans le sérail. Or s'ils y parviennent, c'est apparemment grâce à l'appui des janissaires, dont l'influence atteint au XVII^e siècle et au début du XVIII^e. Ce qui permet aux « fils de Hacı Bektaş » de mettre en place un vrai système de propagation de la communauté bektachie, en s'appropriant les *vakf* des autres communautés ascétiques : les Abdal – et probablement aussi les Kalenderi et Haydari – d'Anatolie et des Balkans.

Nous avons ainsi affaire à un franchissement de seuil, au passage d'une communauté ascétique parmi d'autres à une communauté qui absorbe toutes les autres communautés ascétiques, pour les intégrer dans la forme d'une confrérie organisée, gérée centralement par une maison mère, voire, même, par une lignée. Cette institutionnalisation débute probablement au tournant du XVII^e siècle¹⁸¹. Mais elle commence apparemment à être menée par les « fils de Hacı Bektaş » vers le milieu de ce siècle, du temps de *şeyh* Yusuf. Avec lui nous avons pour la première fois des sources concernant le *vakf* de Hacı Bektaş et, parallèlement, celui d'Abdal Musa : ce dernier entre à la même époque, grâce aux efforts de *şeyh* Yusuf et de ses successeurs immédiats, dans l'ordre bektachi. Par ailleurs, le *şeyh* Yusuf en question est le premier *postnişin* de Hacı Bektaş dont l'allégation de descendre du *Veli* nous soit connue à travers les sources. Il serait, selon une courte notice de 1057/1647 dans un registre de *tekke*, titulaire d'un firman le chargeant, lui et ses descendants, en tant que descendants de Hacı Bektaş, de désigner à la Porte les successeurs à la tête des différents couvents (*tekke, zaviye, dergâh etc.*) qui suivent la voie du saint éponyme de leur ordre. Ce décret – comme plusieurs autres décrets fondateurs de privilèges – ne fut jamais trouvé. Il fut cependant *de facto* reconnu par le pouvoir en vertu de sa mention par plusieurs autres documents du XVIII^e et du XIX^e siècles, à commencer – pour ce que nous connaissons – par un document daté de 1114/1731-32¹⁸². Par ce document, une requête envers le sultan, le *postnişin* de Hacı Bektaş *şeyh* Feyzullah, intervient dans une dispute concernant les compétences du *zaviyedar* actuel du *tekke* de Ramazan *baba* de Bursa. Et il procède à peu près de même quatre ans plus tard, lorsqu'il se mêle des affaires du *vakf* d'Abdal Musa : c'est lui en effet le descendant de Hacı Bektaş que nous avons vu proposer, en 1735-36, le remplacement du fils naturel du *şeyh* précédant du *tekke* (son homonyme *şeyh* Feyzullah) par un autre « fils du fondateur ». Plus généralement, selon une riche documentation rassemblée par Ahmet Yılmaz-Soyyer, le *şeyh* Feyzullah (mort en 1175/1771-72), pendant la longue période où il fut le supérieur du Pir Evi, se battit pour la reconnaissance (si ce n'est pour la véritable fondation) des « privilèges ancestraux » des héritiers de Hacı Bektaş – sa propre lignée. Il se battit également pour placer sous l'autorité de cette lignée grand nombre de *tekke* de différentes provinces ottomanes, toujours en vertu des mêmes privilèges. Et cette politique fut assidument poursuivie par ses successeurs jusqu'au « Bienheureux Événement »¹⁸³.

Tournons-nous maintenant vers la période suivante.

2.3. L'histoire du *şeyh nakşibendi* et de l'*ağa*

Voici l'histoire que l'on raconte au village de Tekke pour résumer la période suivant la fermeture des *tekke* bektachi après le massacre des janissaires en 1826 : de concert avec l'*ağa* (propriétaire terrien ou gardien des cols des montagnes ?) de la région, le *şeyh* de l'ordre *nakşibendi* nommé par le sultan opprimait le peuple en abusant du *vakf* et en manquant de respect à Abdal Musa. Pour mettre un terme à cette situation, les femmes du village (subterfuge employé pour que l'identité de l'agresseur ne soit pas relevée, les visages des femmes étant moins reconnaissables publiquement) attaquèrent ces deux personnages à l'intérieur même du mausolée, en assassinant l'*ağa* et en blessant sérieusement le *şeyh*, qui se réfugia à Elmalı et ne remit plus les pieds au village. Selon Hüseyin *dede* (*halifebaba*), à Elmalı vivaient encore des descendants du *şeyh* nakchibendi ayant

181 Un document du 27 Rabiulevvel 1025/ 14 avril 1616 nous montre comment les Bektachis arrivent à évincer les *Abdâl* du *tekke* de Hacı Bayram Veli à Alep : BOA. A. {DVNSMHM. d... 81/ 63.

182 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 143.

183 Ahmet Yılmaz-Soyyer, *19. Yüzyılda Bektasılık ...op. cit.*, p. 39-40, 43-46.

toujours des prétentions sur les biens du *vakf*. Ce court récit sans date, comme c'est souvent le cas en histoire orale, reflète tout en le simplifiant un événement réel qui a l'avantage de résumer et, sans doute, d'idéaliser une longue résistance de la population du village à la politique étatique en matière de religion.

Bien que nous n'ayons pas trouvé trace de la résistance héroïque des femmes du village mentionnée par la tradition orale, nous savons qu'en raison de l'attitude hostile du peuple, le *şeyh* nakchibendi Hacı Hüseyin Hüsni Efendi, nommé en 1265/ 1848-49 à la foi *zaviyedar* et *türbedar* (chargé du couvent et gardien du Mausolée) à Abdal Musa, ne put résider dans le village et qu'il ne cessa de se plaindre de cette hostilité qui le poursuivit à travers divers incidents jusqu'au *madrassa* du quartier de Haydar Baba à Elmalı, où il résida en enseignant comme uléma jusqu'à la fin de ses jours en 1290/ 1893-94¹⁸⁴. Suite à la désertion de Hüseyin Hüsni efendi, qui reste toutefois titulaire du *vakf*, nous savons également que pour aider à la collecte de l'impôt, on fit appel à un derviche de l'ordre des *Mevlevi*, İsmail Hakkı de Ahıska, et qu'il se vanta, entre autres, d'avoir mis fin aux interventions de l'*ağa* bektachi İdrisoğlu Salih dans les affaires du *vakf* – sans qu'il soit question d'assassinat de cet *ağa* par les femmes du village, comme le raconte la tradition populaire¹⁸⁵. Enfin, ce même derviche *mevlevi* entra bientôt en conflit avec les paysans de la région, en raison des méthodes particulièrement violentes qu'il employa pour la collecte des droits du *vakf* et des nombreux abus qu'il fut censé commettre. Selon une lettre de plainte contre lui, datant de 1272/ 1855-56, İsmail Hakkı efendi aurait employé à cette fin une quinzaine d'hommes armés qui patrouillaient entre Elmalı, Kalkan, Kaş et Finike, où se trouvaient les propriétés du *vakf*, et n'hésitaient pas à frapper les paysans de la région et à les emprisonner dans un édifice jouxtant le couvent, où le derviche *mevlevi* leur aurait fait subir maint sévices¹⁸⁶. Comme si tout cela n'était pas suffisant, İsmail Hakkı efendi fut accusé d'avoir assassiné un paysan bektachi du nom de Sığırtaç Ali (Ali le bouvier). Ne s'étant pas présenté à son procès, tenu à Konya, il fut condamné par contumace, puis, poursuivi par la gendarmerie, finit par être arrêté et jeté aux fers. Dans la requête qu'il écrit du redoutable bagne de *Tersane zindanı* (la prison de l'arsenal impérial) d'Istanbul, İsmail Hakkı explique que le dénommé Ali s'est noyé en tombant dans l'eau à cause d'une crise d'épilepsie, et qu'en lui attribuant la responsabilité de cette mort les Bektachis lui ont tendu un traquenard afin de reprendre en main le *tekke*¹⁸⁷.

2. 4. Une nouvelle origine : Il a réveillé la flamme du maître par la joie lumineuse

Quoi qu'il en soit de ces allégations, le départ de İsmail Hakkı de Ahıska coïncide avec un autre renversement majeur dans l'histoire du *tekke* d'Abdal Musa : la nomination au poste de *türbedâr* d'un *şeyh* bektachi célibataire, Mustafa *dede*, nommé, fort probablement, en 1272 / 1857 (date d'un document issu du grand-vizirat concernant les modalités de sa rétribution¹⁸⁸) et décédé peu après, en 1276/ 1859-60, selon l'inscription funéraire de sa tombe somptueuse qui mérite à plusieurs égards d'être reproduite et commentée ici¹⁸⁹ :

Ô Lui, le Créateur, l'Éternel !

Hélas, notre maître Mustafa *dede* était la gloire de ceux qui savent, / Son sublime renom se perpétuait en ce monde par l'abondance de son zèle. / Il fit partie des héritiers du pôle des temps, Chah Abdâl Musa Sultan / par ses services envers les gens de la Maison. / Il était un guide

184 Les dates de la nomination et de la mort de Hüseyin Hüsni efendi, ainsi que d'autres détails concernant le statut de ce personnage, sont embrouillés dans les différents documents et la bibliographie existante. Elles sont tirées au clair à la section 2.6 du présent article d'où nous les empruntons ici.

185 Fahri Maden, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması ... op. cit.*, p. 187.

186 BOA AMKT.UM 223/ 58, BOA MVL 216/ 65 et Fahri Maden, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması ... op. cit.*, p. 187-188.

187 Fahri Maden, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması ... op. cit.*, p. 188.

188 BOA A.} AMD 81/ 18 cité par Cemal Öztürk, « Osmanlı arşiv belgelerinde Abdal Mûsa » ... *op. cit.*, p. 98.

189 Je tiens à exprimer ici ma gratitude envers Nicolas Vatin pour son aide précieuse dans la traduction de ce texte.

célibataire parfait et impeccable, un savant en Dieu, / Un saint unique, par la répétition orale de l'unicité de Dieu¹⁹⁰. / Il est revenu, a reconstruit l'espace des Quarante¹⁹¹. / Il a réveillé la flamme du maître par la joie lumineuse. / Il a dépouillé le monde de l'humaine nature et fait son séjour divin. / Il est allé du monde [d'ici-bas] à la permanence avec la bougie de l'Unité. / Du joyau d'une larme et de mon œil a coulé une date¹⁹² que voici : / Que le Paradis soit la consécration de mon Seyyid Mussafa Dede. / Une *fâtiha*, avec l'acceptation de Dieu, pour son âme sacrée. En l'an 1276 le 28^e jour de Muharrem [27 août 1859]

Hüve-l-Hallake-l-Bâkî

Zehî Seyyidiüna Muştafâ Dede fahr-i dâna

'Uluvvu-ş-şân idi 'âlemde dâ'im feyz-i himmet-le

Huşûşan kuşb-ı devrân Şâh Abdâl Mûsâ Sultânîñ

Hulefâsından oldu Ehl-i beyte sa'y-i hidmet-le

Mücerred mürşid-i kamil ü ekmel 'ârif-i bi-llâh

Veli-i yegâneki idi zîkr-i lisân heb hüviyyet-le

Yeñiden geldi kıldı kırkların¹⁹³ meydânını inşâ

Uyandırdı çerağ-i seyyidi pür-nûr behcetle

Şoyundu 'âlem-i nâsûtudan lâ-hûti câ etdi

Yürüdi dâr-i dünyâdan beğâyâ şem'-i vahdet-le

Mücevher eşk ve çeşmimden gelüb bir cevherî ta'rîh

Ki tebşîr oldu Seyyid Muştafâ dedem de cennet-le

Ruh-i şerîflerine rızaen li-llâh Fâtiha sene 1276 fi 28 Muharrem

Nous ne nous arrêterons pas ici à la finesse du langage mystique de ce poème épitaphe. Il suffit de dire que dans la construction de ce poème tout nous semble être bien pesé, du plus fin détail terminologique à la simple information biographique. Il en est ainsi par exemple du couplet : « Il est revenu, a reconstruit l'espace des Quarante. / Il a réveillé la flamme du maître par la joie lumineuse. ». Il y a ainsi de forts indices prouvant que, comme ce fut également le cas ailleurs, la transformation du culte¹⁹⁴ bektachi en culte nakchibendi soit restée lettre morte à Abdal Musa. Ainsi la flamme (*çerağ*, comme l'on appelle en mystique islamique la chandelle qui brûle pendant le rituel) d'Abdal Musa est très probablement restée « endormie » (toujours selon la terminologie mystique) jusqu'à être « réveillée » par Mustafa *dede*. Or, cette « restauration », serait également un nouveau commencement, signifiant une rupture tranchée avec la tradition, ce qui est expressément indiqué dans l'inscription : « Il fit partie des héritiers du pôle des temps, Chah Abdâl Musa Sultan / par ses services envers les gens de la Maison ». La légitimité de la succession de Mustafa *dede* (de son *hilâfet*) s'adosse ainsi à « ses services » : un critère axiologique qui s'inscrit manifestement en faux contre la légitimité héréditaire des successeurs précédents du saint, les « enfants du *vâkıf* (fondateur) », ou *çelebi*, désormais dépossédés (voir *infra* 2. 6).

Nous connaissons aujourd'hui grâce au travail novateur de Ahmet Yılmaz-Soyyer, que la branche des *baba* célibataires, dite également *babagan*, n'est pas aussi ancienne qu'on croyait, et qu'elle date plutôt de la période de persécution des bektachis, où ils étaient pour cette raison – ajouterions-

190 *Zîkr-i lisân* : répétition de la formule *lâ illah illâ-llâh...* (*zîkr-i hüviyyet*), des noms divins, ainsi que d'autres formules mystiques.

191 En restituant *kırkların*.

192 Annonce d'un chronogramme *mücevher*, c'est à dire ne tenant compte que des lettres portant un point diacritique. En additionnant les lettres de ce type de l'hémistiche suivant, on obtient en effet 1275, auquel il faut ajouter 1, annoncé par le *bir* de *gelüb bir cevherî ta'rîh*. Cf. Ethem Eldem, « EBCED », in François Georgeon, Nicolas Vatin et Gilles Veinstein (dir.), *Dictionnaire de l'empire Ottoman – XV^e-XX^e siècle*, Paris, Fayard, 2015, pp. 389-390.

193 *sic* pour *kırkların*.

194 Le mot exact est *erkân*, qu'il vaudrait mieux traduire ici par *canon* ou règle, cf. l'article de Nicolas Élias dans ce dossier.

nous – affranchis de la tutelle du système des *vakf*. Car c’était ce système, nous l’avons vu, qui avait fait prospérer, ou peut-être même forgé, la « noblesse » bektachie. Or après 1826, cette « noblesse », habituée à négocier avec le pouvoir, s’occupait surtout de chercher un compromis avec les autorités afin de conserver ses droits sur les *vakf* sous la tutelle des *şeyh nakchibendi* – et habituellement parvenait à le trouver. En même temps, un mouvement réformiste, professant comme c’est souvent le cas le retour aux origines, les *babas* célibataires, de provenance souvent balkanique, plus versés dans la vie spirituelle de l’ordre, prirent en main son destin : se déplaçant dans ses différents centres importants ils se mirent à aider la population locale à résister aux affronts des *şeyh nakchibendi*. Ce fut un nouveau mouvement, ou une nouvelle forme d’organisation, qui occupa peu à peu le vide laissé par les « enfants du *vâkıf* » pour prendre pied dans tous les grands *tekke*. Mieux encore, grâce au nouvel élan que ce mouvement réformiste transmet à l’ordre, celui-ci se diffusa davantage dans certaines régions de l’empire, tel par exemple le sud de l’Albanie¹⁹⁵ et, plus généralement, les Balkans, où, en général, l’ordre bektachi, à l’époque de son interdiction, fut même plus présent qu’auparavant. Le mouvement de *baba*, et la forme d’organisation que ce mouvement véhiculait en vint ainsi à dominer à tel point l’univers des *tekke* qu’il devint synonyme du bektachisme.

Mais revenons sur le personnage, énigmatique s’il en est, de Mustafa *dede* et sur les questions que pose son apparition et sa nomination à Abdal Musa. Tout d’abord, d’un point de vue administratif, comme nous l’avons déjà remarqué, nous connaissons indirectement, par le biais d’un document qui concerne sa rétribution, qu’il fut nommé *türbedar* du Mausolée – ce qui est en outre indiqué sur sa stèle. Le document en question parle aussi de sa nomination (*tevcîh*), évidemment par un décret d’investiture du sultan (*berât*) dont la date n’est pas pour autant mentionnée. Or la reconnaissance officielle d’un *şeyh* célibataire à Abdal Musa, que ce document administratif indique, fut un événement isolé pour son époque, et demeure assez contradictoire d’un point de vue administratif : si cette reconnaissance eut lieu après le départ du *mevlevî* İsmail Hakkı, n’oublions pas que ce dernier n’est qu’un personnage appelé à l’aide du *muhassıl* (collecteur des impôts) d’Elmalı, après que le *şeyh nakchibendi* Hacı Hüseyin Hüsni eut déserté le *tekke* pour demeurer à Elmalı¹⁹⁶.

Or les excès et abus du *şeyh mevlevî* avaient décidé l’administration à changer sa politique et à retirer au *türbedar* la responsabilité de collecter les droits sur les récoltes du *çiftlik* d’Abdal Musa¹⁹⁷. Pourtant, elle n’a pas retiré le titre de *türbedar* à Hüseyin Hüsni efendi, à qui au contraire furent à nouveau confiés les mêmes droits sur la récolte après la mort de Mustafa *dede*¹⁹⁸. Autant donc la politique de substitution de l’*erkân* bektachi par un *erkân nakchibendi halidi* persista, autant, *en creux*, une « autre politique », moins soutenue mais plus près de ce qui se passait dans la pratique, fit son apparition.

C’est la période que Thierry Zarcone – ainsi que Yılmaz-Soyyer qui reprend à son compte cette périodisation¹⁹⁹ – appelle renaissance du bektachisme, pendant laquelle le palais ottoman, grâce notamment à l’influence de la mère du sultan Abdülmecid, Bezm-i Alem Sultan, est censé suivre une politique plutôt favorable aux Bektachis.²⁰⁰ Cette politique émanait du sérail, mais se trouvait en contradiction avec l’interdiction de l’ordre, que l’administration ottomane – et notamment la *bâb-i meşihat* (le département du *şeyhî-l-islâm*), chargée de la gestion des *vakf* – était censée faire respecter. Les résultats en sont également de nature contradictoire. Plus précisément, cette période commencerait en 1265/ 1848, date à laquelle le *şeyh nakchibendi* de Hacı Bektaş, Nuri efendi, fut

195 Nathalie Clayer, « Les hauts lieux du bektachisme albanais » [1996], in de la même, *Religion et Nation chez les Albanais. XIX^e-XX^e siècles*, Istanbul, Les éditions Isis/ Analecta Isisiana LXIV, 2003, p. 137-149, p. 137.

196 Fahri Maden, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması ... op. cit.*, p. 188.

197 BOA A. MKT. MVL. 133/ 64.

198 *Ibid.* et *infra* 2. 5.

199 Ahmet Yılmaz-Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşılık ...op. cit.*, p. 75-76.

200 Thierry Zarcone, *Mystiques, Philosophes et Francs-maçons en Islam. Rızâ Tevfîk, penseur ottoman (1868-1949), du soufisme à la confrérie*, Paris, Jean Maisonneuve, 1993.

forcé d'abandonner le *Hankah*. Ce coup de force des bektachis renvoyant le *şeyh* intrus, et la tolérance du pouvoir, exprimée par son manque de réaction, marqueraient l'avènement d'une ère nouvelle. Or, une chronologie identique peut être établie concernant le *Hankah* d'Abdal Musa, car c'est en 1265/ 1848-49 que le *şeyh* nakchibendi Hacı Hüseyin Hüsni Efendi y est nommé et c'est aussitôt nommé qu'il est censé avoir déserté les lieux – puisqu'il n'a jamais pu y habiter – sous la pression du peuple, pour se réfugier à Elmalı. L'épisode donc du renvoi du *şeyh* nakchibendi que raconte la légende populaire eut probablement lieu pendant cette même année de 1265/ 1848-49 où Nuri efendi dut quitter le *Hankah* de Hacı Bektaş. Par ailleurs, tous ces événements ont lieu sous l'impulsion de la « réforme du bektachisme » que constitua le mouvement des *baba* célibataires.

Le fait que les paysans aient joué un rôle important dans l'expulsion de Hüseyin Hüsni Efendi du village est confirmé par les archives²⁰¹. La revendication de leur part d'un rôle dans le devenir du *tekke*, et partant du *vakf*, est sans doute liée à l'importance de celui-ci pour leur vie. Pour ces paysans le *tekke* était un univers à la fois religieux et économique. D'un point de vue économique, les terres du *tekke* étaient devenues l'objet d'abus qui avaient, entre autres, réduit leur rentabilité. D'un point de vu religieux, la question pourrait se poser comme suit. Apparemment, les paysans de Tekke Köyü appartenaient au vaste univers *kızılbaş*, organisé selon le système des *ocak*. Or, il est difficile d'imaginer que la guidance des paysans de ce village, dont la vie était réglée sur le *tekke* d'Abdal Musa, fût assumée par un autre *ocak* que celui qui dominait le *tekke*, les *çelebi* du lieu. Rappelons-nous maintenant ce que Kâzım *dede* nous avait raconté concernant l'histoire du rapport entre sa lignée et le village, à savoir que ses ancêtres étaient les *mürşid* du village jusqu'à l'arrivée des deux grands lignages de Çalçakırlar de Çal, les Zeybekler et les Çolaklar/ Özeller. Rappelons-nous aussi que Mustafa *dede* est également censé être originaire de la région de Çal. Cette allégation concerne donc un événement particulièrement important pour la mémoire historique des deux grands lignages venus renouveler la population du village au XIX^e siècle et, partant, pour la mémoire collective de la communauté. L'importance de Mustafa *dede* pour le village est en outre illustrée par le fait que, parmi les quarante tombes ottomanes du cimetière du Mausolée, la sienne est une des rares, sinon la seule, dont le propriétaire soit connu au village, où on l'appelle Çallı Mustafa *dede* : Mustafa *dede* de Çal²⁰². Cela ne signifie pas bien évidemment que Mustafa *dede* soit venu directement à Abdal Musa de Çalçakırlar, où il ne pourrait pas recevoir alors la guidance nécessaire pour s'élever à sa haute dignité religieuse. Mais, comme on le sait par ailleurs, les lettrés et les dignitaires ottomans (juges, derviches et fonctionnaires, et même les janissaires et les autres dignitaires issus du *devşirme*²⁰³) perdaient rarement leurs liens avec leur lieu d'origine. Il est ainsi probable que l'arrivée de Mustafa *dede* à Abdal Musa fut suivie de l'immigration au village de Tekke de ces deux lignages, auxquels il était peut-être apparenté. Or, même si cette hypothèse est fautive, il n'empêche que l'association de Mustafa *dede* avec Çal ne peut que témoigner de la grande légitimité dont celui-ci jouissait parmi ces deux lignages.

La population du village était probablement réduite après la fermeture du *tekke* et la confiscation et la mise en vente de ses biens ; l'arrivée de Mustafa *dede* et des deux grands lignages de Çal marque également le moment où cette communauté recréée abandonne l'*ocak* d'Abdal Musa (ou mieux du *vakf*) pour se confier à la guidance (*irşâd*) d'un *baba* célibataire. C'est à partir de ce moment où le village de Tekke se distingue de la plupart des autres villages *kızılbaş*, pour devenir progressivement plus « bektachi » que ceux-ci. Car en sortant du système des *ocak* – qui, dans le monde *kızılbaş*, structurent l'autorité religieuse – ce village s'inscrit dans le système « réformé » des *baba* qui deviendra progressivement, nous l'avons dit, synonyme du bektachisme.

201 BOA HR. MKT. 193/ 40 cité par Fahri Maden, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması ... op. cit.*, p. 187.

202 À part Şevki Koca, que j'ai cité à ce propos au 1.1 (cf. supra), Mustafa *dede* est mentionné en tant qu'originaire de Çal par Adil Ali Atalay (Vaktidolu), *Abdal Musa Sultan ... op. cit.*, p. 58. La tombe de Mustafa *dede* nous a été montrée par Ali Koca *baba* lors de notre première visite du cimetière en 2011.

203 Voir l'étude classique de Metin İbrahim Kunt, « Ethnic-Regional (Cins) Solidarity in the Seventeenth-Century Ottoman Establishment », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 5, n., 1974, p. 233-239.

Cette identification avec les *baba* répond évidemment au besoin de mobilisation que la fermeture des *tekke* bektachi semble avoir engendré parmi les paysans. N'oublions pas qu'en 1848-49 ils chassent du village le *şeyh* nakchibendi. La coïncidence des dates entre l'expulsion de Nuri efendi et celle de Hüseyin Hüsnü efendi, même si elle est fortuite – ce dont il faudrait évidemment se douter – n'appartient plus à l'époque précédente mais à la nouvelle époque. Car, il est peu probable que cette démarche des paysans soit appuyée par celui qui fut alors le représentant des *çelebi*, restés toujours loyaux et toujours espérant de récupérer la possession du *vakf*. Leur rapport, économique et religieux avec le *tekke* et, partant, leur opposition aux abus fait, sur les deux plans, par les nouveaux administrateurs de cette institution, les rapproche à la guidance spirituelle (*irşâd*) contestatrice et réformée du mouvement des *baba*. Cette guidance nous ne savons pas si ils sont allés la chercher à Hacı Bektaş ou si Mustafa *dede* va la leur proposer de sa propre initiative et quand. Nous savons uniquement que la présence de celui-ci dans le *tekke* est reconnue par le pouvoir, sous forme d'une rétribution, entre 1227/ 1857-58 et 1859. Il nous semble cependant qu'il devait être déjà là, physiquement, auparavant, en exerçant officieusement la fonction de *mürşid* et de *postnişin* – ce que les *baba* célibataires ont toujours fait. Notons enfin que ce sont les « bektachis », en tant que sujet collectif, que le *şeyh mevlevi* İsmail Hakkı efendi accuse du fond de la prison de l'arsenal de lui avoir tendu un traquenard afin, dit-il « de reprendre la possession du *tekke* ». Parle-t-il des paysans de la région ? Faut-il voir ces paysans comme des acteurs importants dans la lutte pour le pouvoir au sein de cette institution religieuse ?

Nous avons tendance à répondre par l'affirmative, dans la mesure où ce sont eux qui ont empêché l'adoption forcée de la règle nakchibendi.

2. 5. Les « Bektachis célibataires du *dergâh* »

Mustafa *dede* est le seul *şeyh* célibataire du XIX^e siècle enterré dans le cimetière du mausolée d'Abdal Musa pour lequel nous ayons su dépister jusqu'à présent quelques traces de reconnaissance officielle. Il n'est cependant pas le seul *şeyh* célibataire à avoir fait de ce cimetière sa dernière demeure. Ainsi, tout près de l'emplacement de la tombe de Mustafa *dede* est située celle, aussi somptueuse sinon plus encore, de Muhamed *baba* (7), décédé en 1306/ 1888-89, à l'âge de 75 ans. Célibataire (*terk-i tecrîd olan*), cette personne fut le supérieur des cuisines (*âş evi postnişini*) au couvent de Hacı Bektaş. « À la fin de sa vie (*âhir 'ömründe*), il vint au couvent d'Abdal Musa, s'assit sur la peau de mouton du *şeyh* », et de cette position, il brilla comme une « une lumière accomplie du savoir », un « homme parfait » (*merd-i kâmil*) et un « guide au cœur savant dans la voie de Dieu » (*mürşid-i âgah-zamir râh-i Hakk-a*). Le point le plus intéressant de l'inscription funéraire est que ce *mürşid* d'Abdal Musa avait été précédemment un *mürîd* (apprenti) dans le *tekke* de Hacı Bektaş. Deux siècles plus tôt, le renouveau institutionnel du Pirevi, sous la guidance des « fils de Hacı Bektaş », avait rayonné sur la plupart des *tekke abdâlan* d'Anatolie et des Balkans, pour en faire des *tekke* bektachi : de même, le mouvement des *baba* (sur l'origine duquel il nous reste beaucoup à apprendre, mais dont les racines plongent dans le Pirevi) repartait une nouvelle fois du Pirevi pour coloniser l'ensemble du monde des *tekke* bektachi.

Tout comme la stèle de Mustafa *dede*, celle de Muhamed *baba* dit clairement qu'il est venu d'ailleurs, qu'il n'est pas du village, ni « du *vakf* » ou de la famille du *vâkıf* (d'Abdal Musa), qu'il est donc « devenu » un « successeur » (*halife*) du saint. Or, ces « étrangers », comme nous l'avons supposé, doivent être accueillis, sinon invités par les paysans, et ont à leur crédit d'avoir « réveillé la chandelle » d'Abdal Musa. Un certain Ali *baba* (8) fait très probablement partie de ces « étrangers » : il s'agit d'un *postnişin* célibataire, décédé en 1322/ 1904-05, dont la stèle tombale, très opulente aussi, mais moins riche en informations, avoisine celle de Muhamed *baba*.

À part ces trois stèles qui indiquent explicitement qu'elles commémorent des *babas* célibataires, il en existe d'autres dont les « propriétaires » appartiennent fort probablement au mouvement des *baba*. Telle est la stèle de Seyyid Hafız Süleyman *baba* (3), un « guide dans la voie de la vérité » (*mürşid-i râh-i hakîkat*) qui fut *postnişin* du couvent d'Abdal Musa et décéda en 1295/ 1878-79. Le

remplacement du titre de *dede* par celui de *baba*, lorsqu'il s'agit d'un *mürşid*, comme dans le cas des deux stèles précédentes (celles de Muhamed *baba* et d'Ali *baba*), nous semble un marqueur indiquant que le personnage appartenait au mouvement des *baba*. Nous savons par ailleurs (voir *infra* 2. 6) que le dénommé Hafiz Süleyman ne fait pas partie des « fils du *vakf* » d'Abdal Musa. Enfin le même cas de figure concerne une autre stèle, celle du *postnişin* Baba Cafer (2), décédé en 1316/ 1898-99 dont la syntaxe même du nom, plaçant le titre *baba* devant le nom de la personne, suggère une origine balkanique.

Le cimetière du mausolée nous apprend donc qu'après Mustafa *dede* (décédé en 1859), et peut-être avec des interruptions, une série de *postnişin* bektachis célibataires (pour une part du moins) et appartenant au mouvement des *baba* ont animé la vie du *tekke* en y pratiquant la guidance spirituelle (*irşâd*). La série chronologique que nous donne le cimetière est la suivante :

nom	état	statut	date de mort a.h.	date de mort a.d.
Mustafa <i>dede</i>	Célibataire	<i>Postnişin</i>	1276	1859
Hafiz Süleyman <i>baba</i>	?	<i>Postnişin</i>	1295	1878-79
Muhamed <i>baba</i>	Célibataire	<i>Postnişin</i>	1306	1888-89
Baba Cafer	?	<i>Postnişin</i>	1316	1898-99
Ali <i>baba</i>	Célibataire	<i>Postnişin</i>	1322	1904-5

Parmi les précédents ce n'est que pour le premier, Mustafa *dede*, que nous possédons les indices d'une reconnaissance officielle. Pour les suivants nous pouvons en l'état actuel de notre recherche supposer au moins une tolérance officieuse. Un document cependant porte des traces de la reconnaissance officielle d'un *baba* célibataire comme *postnişin* du *tekke*, dans la période qui suit immédiatement la mort de Ali *baba* : datant d'immédiatement après la Révolution Jeune-turque. Il s'agit d'une pétition écrite par le *şeyh* nakchibendi qui était jusqu'à récemment titulaire du *vakf* : Haşim *efendi*, un des fils de ce même Hüseyin Hüsnü qui fut jadis chassé par les habitants du village de Tekke pour habiter à Elmalı. Nous y lisons :

Le suppliant, je suis, par voie de succession (irşen) ainsi que par l'investiture du sultan (bâ-berât-i 'alî), le zaviyedar du couvent du saint Abdal Musa, qui se trouve, en même temps que sa tombe, dans le village de Tekke, constitué de 70-80 maisons de revâfîz²⁰⁴ et dépendant de la sous-préfecture d'Elmalı, de la préfecture de Konya. Or, bien que je n'aie pas négligé un seul jour mon devoir et qu'il n'y eût aucune plainte à mon sujet, je fus éloigné de mon devoir et assigné à domicile à Antalya par deux ordres successifs du grand vizir, le premier en mai/ juin et le second le 18/ 31 Juillet de 1321/ 1905, afin que le vakf [: le revenu du vakf] puisse être transformé en affermage de taxes (iltizâm) pour être donné aux Bektachis célibataires du dergâh. Ainsi, un bien de vakf fut la proie d'une bande d'Albanais envoyés ici pour exciter le peuple et pour provoquer le désordre²⁰⁵.

Par la suite, Haşim *efendi* raconte avoir pris résidence à Istanbul, et cherché un remède à ses souffrances. Il avait frappé à toutes les portes, sans résultat, mais espérait que cette-fois-ci, « grâce à la constitution, ces Bektachis qui, contre la loi (*şer'*) et l'ordre (*nizâm*) » l'empêchent d'assumer sa fonction, soient expulsés du *tekke* par un ordre du grand vizir adressé au *vilâyet* (préfecture) de Konya. Un tel ordre ne fut probablement pas rédigé, mais Haşim *efendi* recouvra bientôt « ses droits » sur le *vakf*. Il n'eut donc plus pour adversaire que l'héritier des « fils du fondateur (*vâkıf*) » bektachi, les *çelebi* du lieu, İbrahim *efendi* et son fils Yusuf, aïeux de notre Kâzım *dede*. Ce bras de fer durait alors déjà depuis trois générations et son issue, à de rares moments près, avait toujours été une victoire des *şeyh* nakchibendi.

204 Pluriel de *râfîzi*, ce terme signifiant celui qui rejette ou refuse, est quasiment synonyme de chiite.

205 BOA DH.MKT. 1300/ 75 daté le 25 şaban 1326/ 22 9 1908.

Venons-en maintenant à l'histoire du *vakf*, de « fils » de son « fondateur » (*vâkıf*) et des « étrangers » (*ecnebi* ou *âhar*) qui sont venus à en prendre possession.

2.6 Vivre dans l'anomie de l'État : l'histoire du *vakf*

Le *vakf* du *tekke* d'Abdal Musa d'Antalya fut jadis en possession d'un ensemble de terres impressionnant, d'environ 890 hectares, distribués entre Elmalı, Finike, Kaş, Kalkan, et Istanoz (Korkuteli). Leur production en céréales est calculée par Suraiya Faroqhi aux environs de 67,5 tonnes, équivalant à 3% de la production de la région²⁰⁶. Ses bâtiments, dont nous disposons de descriptions minutieuses, faisaient du *Hankah* d'Abdal Musa, le deuxième plus grand *tekke* d'Anatolie, après le *Hankah* de Hacı Bektaş. Mais en 1826 ces bâtiments ont été démolis, à l'exception du mausolée (*türbe*) d'Abdal Musa et d'un bâtiment destiné à abriter le gardien du mausolée, le *türbedar* ; les terres du *tekke* furent confisquées par le Trésor et ses biens mobiliers mis en vente pour le compte de l'armée de nouveau type (*'asâkir-i mansûre*) que le sultan Mahmut II était en train de mettre en place. Le *şeyh* du *tekke*, Mustafa *baba*, fut envoyé en exil et un autre « fils du fondateur », le *çelebi* Hacı Hüseyin efendi, fut nommé *türbedar*, à condition d'y instaurer un culte nakchibendi²⁰⁷ (le *tekke* étant démolit la fonction de *zaviyedar*, gardien du couvent, était semble-t-il abolie *de facto*). Au *türbedar* Hacı Hüseyin fut enfin confié, jusqu'à sa mort, en 1931 l'affermage des impôts (*iltizâm*) des anciennes terres du *vakf*²⁰⁸.

Des fils (*evlâd*) aux étrangers (*ecnebi*)

Il semble ainsi qu'au moment de la fermeture du *tekke*, un des « fils du fondateur », un frère ou un cousin de l'exilé *şeyh* Mustafa, Hacı Hüseyin, réussit à trouver un compromis avec les fonctionnaires en charge de la procédure. Ce choix des administrateurs était doublement justifié. D'abord, un ancien « fils du *vâkıf* », parrain du fameux İbrahim *dede* qui avait augmenté les possessions du *tekke*, était censé bien connaître les terres et les paysans et avoir suffisamment d'autorité sur eux pour percevoir l'impôt. Ensuite, étant donné le statut juridique des *vakf zürri*, il était quasiment impensable de contourner la règle de l'*evlâdiyyet* – ignorer l'existence de « fils du *vâkıf* » en y faisant nommer des « étrangers » (*ecnebi*).

Un arrangement semblable fut d'ailleurs trouvé à Hacı Bektaş : lorsque le *şeyh* en poste, Hamdullah efendi, fut envoyé en exil à Amasya, un autre « fils du fondateur (*vâkıf*) », Veliyüddin efendi, en fut nommé le possesseur héréditaire, à condition de passer au *erkân* nakchibendi²⁰⁹. Quant aux affaires religieuses, Veliyüddin efendi dut aussitôt cohabiter avec un *şeyh* nakchibendi, nommé *postnişin* et chargé, avec un succès très douteux, de transformer l'*erkân* du couvent²¹⁰. Par ailleurs, l'administration de Veliyüddin efendi fut apparemment très heureuse, car, en 1840, lorsqu'il fut consulté à propos d'un éventuel retour d'exil de l'ancien *şeyh* et possesseur du *vakf* Hamdullah effendi, le percepteur des impôts (*müsellem*) de Kırşehir s'inquiète notamment de la possibilité de remplacement du premier par le second, qui aurait « perdu son contact avec les paysans »²¹¹.

Hüseyin Çelebi d'Abdal Musa ne bénéficia pas de la longévité de son homologue de Hacı Bektaş. Mort en 1831, il ne put honorer sa dette contractée lors de l'affermage des impôts des terres de l'ancien *vakf*. D'une part, en 1826-27, les champs n'ayant pas été semés, il n'y eut pas de récolte ; de l'autre, comme de nombreux outils agricoles et une partie des bêtes de trait avaient été mis en vente ou avaient disparu, la productivité des champs baissa considérablement. Cette dette retomba ainsi sur ses héritiers qui l'honorèrent plus tard²¹². En outre, ce qui est plus intéressant pour nous, contrairement à Veliyüddin efendi, Hüseyin ne put léguer sa fonction de *türbedar* et sa qualité de

206 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 96.

207 Fahri Maden, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması ... op. cit.*, p. 189.

208 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 108.

209 Ahmet Yılmaz-Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşılık ...op. cit.*, p. 75-76

210 Rappelons qu'à la différence du couvent d'Abdal Musa, celui de Hacı Bektaş ne fut pas démoli

211 Ahmet Yılmaz-Soyyer *ibid.*, p. 76-77.

212 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 108.

possesseur héréditaire du *vakf* à ses successeurs. Selon l'expression exacte d'une requête adressée un demi-siècle plus tard au sultan Abdülhamid par le petit-fils dudit Hüseyin, İbrahim Çelebi, son poste est « resté vacant avec sa mort » (*fevtiyle mahlûl*²¹³). Puisque nous savons que le *şeyh* Hüseyin avait au moins un fils, Feyzullah efendi (le père d'İbrahim Çelebi), cela signifie que ce dernier ne fut pas jugé digne de la fonction, en raison soit de son âge, soit de ses compétences (*ehliyyet*). Ce fait révèle une divergence importante dans l'histoire des deux couvents : alors qu'à Hacı Bektaş les *çelebi* restent détenteurs du *vakf* jusqu'à la fin de l'époque ottomane, à une seule interruption près, les *çelebi* d'Abdal Musa en sont très tôt expropriés.

En 1831, l'affermage du *çiftlik* de Abdal Musa est confié à un certain Osman pacha, et la position de *türbedar* au *şeyh* nakchibendi Hacı Halil efendi (avec un salaire de 30 *guruş*), à qui l'on enjoint de s'adonner entièrement à la prière, sans aucunement s'occuper des affaires du *vakf*²¹⁴. Ayant très vite manifesté des signes de faiblesse, Hacı Halil efendi meurt en 1837 sans avoir instauré d'*erkân* nakchibendi à Abdal Musa. Son successeur, *şeyh* Haydar efendi n'excelle pas non plus par son zèle dans la propagation de la confrérie nakchibendi. Il meurt en 1845 sans laisser beaucoup de traces. Il est suivi de quelques autres personnages discrets, tels le *şeyh* nakchibendi Abdulah efendi et le derviche Mehmet efendi, qui partagent apparemment la fonction de *türbedar* et sa retribution, ainsi que, très brièvement, le *şeyh* nakchibendi Hasan Tahsin efendi²¹⁵. Nous arrivons ainsi en 1265/1848-49 à Hüseyin Hüsnü efendi dont il a été déjà question. L'histoire exacte du rapport de ce personnage au *tekke* et à son *vakf* est difficile à reconstituer, au point que certains chercheurs semblent se référer à deux Hüseyin Hüsnü efendi différents²¹⁶. Or, il n'en est rien. Simplement, comme dans la plupart des *tekke* bektachis, la position des *şeyh* nakchibendi reste nominale du point de vue de la vie religieuse de l'institution, tout en étant au contraire effective quant à sa vie économique. Ce à quoi il faudrait rajouter le chaos provoqué par des nominations et des réalités parallèles que l'administration ne parvient pas à bien contrôler, car elle est divisée entre un programme officiel suranné visant à remplacer le culte bektachi par un culte nakchibendi, mais assidument poursuivi par la direction du *Şeyhü-l-islâm* (*Şeyhü-l-islâmlık*, selon la nouvelle appellation), et des périodes de tolérance officieuse envers une réalité nouvelle (le mouvement des *baba*)²¹⁷ émanant du palais et de certains haut fonctionnaires. D'où la multiplication des faux documents et/ou allégations.

Un absent resté présent : le *şeyh* nakchibendi Hüseyin Hüsnü efendi

Hüseyin Hüsnü efendi est nommé en 1265/1848-49 à la fois *zaviyedar* et *türbedar*. Mais ne pouvant pas rester dans le *tekke*, en raison de la résistance des paysans, il prend résidence à Elmalı, où il enseigne à la madrasa du quartier de Haydar Baba²¹⁸. Des évolutions ultérieures nous indiquent qu'il ne perd pas pour autant ses deux titres (voir *infra*). À sa place, au village de Tekke, arrive cependant le *mevlevi* İsmail Hakkı efendi qui, nommé probablement *zaviyedar*²¹⁹, s'occupe essentiellement de la collection des droits du *tekke* parmi les paysans, ce qui nous indique que le *tekke* a recouvré alors ses anciennes terres ne serait-ce que partiellement. İsmail Hakkı finissant, comme nous l'avons vu, en prison, le *baba* célibataire Musatafa dede devint *türbedar* : la vie religieuse du *tekke* et, partant, supposons-nous, celle du village, s'en trouvent alors revivifiées. Pendant tout ce temps Hüseyin Hüsnü reste silencieux. Ce n'est qu'après la mort de Mustafa dede, en 1859, et surtout, après la mort le 26 Juin 1861 du sultan Abdülmecid et l'ascension au trône de son demi-frère Abdülaziz, que Hüseyin Hüsnü tente un dernier coup de force. Bien préparé, ce coup

213 BOA Y. MTV. 67/ 24

214 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 108.

215 Fahri Maden, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması (1826) ve Bektaşîliğinin yasaklı yılları*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu/ Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2013, p. 187.

216 Cf. Fahri Maden, *Bektaşî tekkelerinin kapatılması ... op. cit.*, p. 187-188.

217 Ahmet Yılmaz-Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşîlik... op. cit.*, p. 77-82.

218 *Ibid.*, p. 187.

219 BOA A. MKT. MVL. 133/ 64.

lui réussit : reconfirmé dans ses anciennes fonctions, non en vertu d'un nouveau décret d'investiture mais de la remise en vigueur, par une volonté administrative nouvelle, de ses anciens documents, restés toujours valides (voir *infra*), il adresse une requête ('*arz-i hâl*) au nouveau Sultan, par laquelle il demande la restitution de ses anciens biens au *vakf* du couvent, à savoir notamment la « ferme » (le *çifilik*, comme l'on appelle alors l'ensemble des anciens champs du *tekke*, malgré leur dissémination dans différentes régions²²⁰) et le moulin²²¹. Abdülaziz lui accorde sa requête, dont nous trouvons un résumé dans un document administratif, dont voici un extrait récapitulatif en quelques mots, nonobstant quelques omissions, l'histoire récente du *vâkf* :

Au début de la remise en ordre (ibtidâ-i nizâmnda), pendant la confiscation des biens des tekke bektachis par la très haute administration, ledit terrain [du tekke d'Abdal Musa], le moulin et d'autres biens ont été saisis et, pour certains, vendus dans la région. Tandis qu'en même temps, afin d'appliquer dans le couvent (zâviye) ci-mentionné le rite (usûl) nakchibendi, la position de zaviyedar fut confiée à Hacı Hüseyin efendi et, à sa mort, à Hacı Halil efendi et, à la mort de celui-ci, à d'autres şeyh jusqu'à, enfin, la nomination de l'auteur de la présente requête [Hüseyin Hüsnü efendi]. Et la rétribution du zaviyedar fut fixée à l'équivalent de 125 gurus par mois en produit de récolte à laquelle fut rajoutée celle du türbedar rétribuée par l'équivalent de 30 gurûş en produit de récolte. Et tandis que pendant une certaine période les biens confisqués (emlâk-i mażbuta) étaient administrés par les şeyh et furent même, par un ordre du sultan (bâ fermân-i 'ali), rendus au vakf, ils ont été à nouveau saisis [par le Trésor Public], suite aux exactions faites au peuple à l'époque où le zaviyedar du tekke était İsmail Hakkı effendi²²².

Non seulement le récit précédent élude la période pendant laquelle le *türbedar* était Mustafa *dede*, mais laisse dans l'ombre le fait que Hacı Hüseyin Hüsnü *efendi*, présenté comme une nouvelle opportunité pour le *tekke*, y est nommé depuis déjà treize ans, ayant déserté le *tekke* et résidant à Elmalı. Ceci nous indique que le rédacteur de la requête, selon une pratique probablement courante, compte sur l'inaptitude du législateur à établir les faits. L'argumentaire de la requête est à peu près le suivant : le *tekke*, un *hankah* spacieux et opulent, constitué de plusieurs chambres d'hôtes, d'une mosquée, d'une école et d'autres bâtiments, ne saurait être dûment entretenu avec le salaire du *şeyh*, ce qui risque d'annuler la condition même posé par le fondateur (*şart-i vâkfin ibtâlî*) et, partant, de jeter dans le désespoir les pauvres (derviches) qui en vivent. Du reste, les raisons qui ont poussé l'administration à procéder à la saisie des biens du *vakf*, à savoir les abus d'İsmail Hakkı *efendi*, ont disparu puisque le *tekke* se soumet désormais à l'*erkân* de l'ordre nakchibendi et est administré, comme plusieurs autres couvents passés sous la tutelle de cet ordre, avec les principes de la justice et de l'équité. Pour cette raison, le sultan nouvellement intronisé, Abdülaziz, accorde à Hüseyin Hüsnü *efendi* sa requête et après une série de démarches administratives que nous ne détaillerons pas ici, le Ministère des finances reçoit l'ordre de procéder au rachat des propriétés immobilières du *tekke* qui furent jadis vendues dans la région, afin d'accomplir la reconstitution du *vakf*, placé maintenant à nouveau, officiellement, dans les mains d'une seule personne²²³.

Suite à l'issue heureuse de sa requête, le *şeyh* nakchibendi Hüseyin Hüsnü *efendi* reste en possession du *vakf* jusqu'à sa mort en 1874 : en fondateur d'une nouvelle noblesse de *vâkf*, il espérait qu'après celle-ci le *vakf* fût transmis à un membre de sa famille. Or à ce moment, un « accident » se produit, et une chance est donnée à quelqu'un qui avait dû longuement attendre : un dénommé İbrahim Çelebi, petit-fils du *türbedâr şeyh* Hüseyin et censé être un « fils du fondateur » (*evlâd-i vâkıf*).

220 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 109-110.

221 Pièce maitresse de la vie économique du lieu, ce grand moulin, appelé Moulin Gaucher, Solak değirmen, situé à Değirmen köyü (le Village du Moulin), est entré dans la légende locale d'Abdal Musa, lieu d'un épisode célèbre de la vie du saint.

222 BOA A. MKT. MVL. 133/ 64.

223 *Ibid.*

Un revenant : İbrahim Çelebi des « fils du *vâkıf* »

Grâce, évidemment, à des intrigues aux échelons élevés du pouvoir, et alors que son père Feyzullah Çelebi n'avait jamais prétendu, officiellement du moins, à quelque position que ce soit ayant trait au *vakf* du *tekke*, İbrahim Çelebi parvint à être nommé *zaviyedar* et *türbedar* du couvent à la mort de Hüseyin Hüsnü efendi, en 1290/ 1873-74. Ce moment est solennellement commémoré par une inscription en marbre aujourd'hui incorporée dans le mur immédiatement à droite de l'entrée du cimetière. Nous y lisons en distiques rimés :

Ce lieu béni de la manifestation sacrée d'Abdal Musa (cilvegâh-i aḳdes-i Abdal Musa)

Frappé par le sort, est resté fermé pendant de longues années ;

Alors que les amoureux, restés vigilants, œuvraient avec zèle,

Le Sultan juste et équitable donna l'ordre de la résurrection.

Il n'était pas convenable que ce très haut couvent ferme ses portes

Mais comment ne pas se plier à un ordre divin nous obligeant d'attendre?

Le Juste nous a rendu aisée la conquête qui mena à la nouvelle inauguration

Les derviches se sont apaisés et les gens de la juste voie (ehl-i reşâd) ont dansé.

Fasse mon Dieu que ce palais (hânḳâh) conserve ses neuf coupes pour l'éternité,

Que les jours du Sultan de la Religion soient longs.

Un saint est venu, il a parlé en connaisseur du temps :

Le Chah des peuples (şâh-i ümem) a inauguré le couvent d'Abdal Musa

En l'année 1291 [1874-75]

Mais ce succès d'İbrahim Çelebi et le retour de sa lignée dans les affaires du *vakf* furent de courte durée. Tout change pour lui lorsqu'Abdülaziz, le « Sultan de la Religion » pour la longévité duquel on prie dans l'inscription ci-dessus, se voit forcé d'abdiquer (30 mai 1876), pour être trouvé mort cinq jours plus tard, et qu'à sa place, après le court intervalle du sultanat de Murat V, est intronisé son neveu Abdlülhamid II (31 août 1876).

Traditionnellement, dans la course pour les positions dépendant des *vakf* – et plus généralement les fonctions octroyées par un *berât* (décret d'investiture) du sultan – il y a deux moments importants, deux occasions que les prétendants doivent guetter et en vue desquelles ils doivent se préparer. La première est la mort du détenteur d'un poste. La deuxième est l'intronisation d'un nouveau sultan, après laquelle tous les brevets d'investiture (*berât*) devaient en principe être renouvelés. Cette règle observée théoriquement jusqu'à assez tardivement indique combien la souveraineté reste liée à la personne du sultan, en minant la continuité de l'État. L'administration ottomane, en se plaçant du point de vue de la continuité de l'État, semble avoir renoncé, au XIX^e siècle, et peut être même déjà au XVIII^e, à la substitution des *berât* à chaque changement de sultanat (*salṭanat*²²⁴). Cependant, chaque sultan nouvellement intronisé n'en recevait pas moins, comme il était de coutume, une somme colossale de requêtes et pétitions, auxquelles il était censé répondre pour réparer les injustices des temps passés et pour donner leurs chances à ceux que le souverain précédent avait défavorisés. La survivance de ces moments « spéciaux », issus de l'ancienne conception de la souveraineté – et articulés sur l'ancien système alors caduc de renouvellement de tous les titres au début d'un nouveau règne – cadrerait mal avec la continuité de l'État que ces moments interrompaient, pour ainsi dire, régulièrement, en mélangeant deux régimes de pouvoir, deux pratiques et deux temporalités différentes de gouvernement.

Ainsi, la chance accordée à İbrahim Çelebi à la mort de Hüseyin Hüsnü en 1291/ 1874, lui est retirée deux ans plus tard, immédiatement après l'intronisation de Abdülhamid II (31 août 1876). Voyons comment ces événements sont racontés par lui-même, à travers un document émis par le

224 Le terme *salṭanat* étant employé ici dans son sens chronologique original, voir Nikos Sigalas « Des histoires des sultans à l'histoire de l'État. Une enquête sur le temps du pouvoir ottoman (XVI^e- XVIII^e siècles) », in François Geogon & Frédéric Hitzel (éd.), *Les Ottomans et le temps*, Brill, Leiden-Boston, 2012, pp. 99-128.

Tribunal d'Inspection des *Vakf* Impériaux²²⁵ faisant état d'une requête que dix ans plus tard il avait osé adresser à ce dernier sultan pour demander réparation du tort qu'on lui avait causé :
À partir de l'année 1137/ 1724-25 jusqu'à l'année 1243/ 1827-28, à la fonction du zaviyedar du vakf [d'Abdal Musa] furent nommés successivement uniquement des fils [du vâkıf], tandis qu'à cette dernière date, cette fonction étant transformée en position de türbedar (türbedârlığa taḥvîlen) fut octroyée au halife (héritier) [du saint] şeyh Hüseyin, un parmi les susdits fils. Après la mort de celui-ci sa position étant restée vacante (fevtiyle maḥlûl), elle est passée dans les mains d'étrangers (ecnebî), dont Hüseyin Hüsnü, nommé en l'an 1276/ 1859-60. Et tandis qu'au moment de son décès ce dernier avait l'intention de la transmettre à ses fils, le 5^e jour du mois de Şevval de l'an 1291 /15 novembre 1874, la possession héréditaire du vakf (tevliyye) et la position du zaviyedar furent octroyées par un brevet d'investiture (berât) à İbrahim Çelebi, fils du défunt Feyzullah, qui fut lui-même le fils du ci-mentionné défunt şeyh Hüseyin, l'ancien possesseur (mutaşarrıf-ı esbak) [du vakf]. Car ledit İbrahim Çelebi fut jugé manifestement prioritaire par rapport aux étrangers, compétent à tous égards [pour l'administration du vakf et l'office du şeyh] et ayant droit. Cependant, en essayant de récupérer les dites positions, le fils du défunt Hüseyin [Hüsnü] efendi, Mehmet Kudsi efendi avec l'appui d'autres personnes, réussit à obtenir un ordre du sultan pour reprendre possession des deux fonctions susmentionnées²²⁶.

Anatomie d'une enquête administrative

De fait, les appuis de Mehmet Kudsi efendi dans l'entourage du nouveau sultan, dont les rapports avec des *şeyh* nakchibendi de la branche *halidi* sont par ailleurs bien connus, doivent être assez puissants. Non seulement ils lui procurent un brevet d'investiture (édicte le 9^e jour de Zilhicce de 1293 / 26 décembre 1876), mais ils parviennent aussi à mettre brutalement fin à la procédure d'appel entamée par İbrahim Çelebi, par un décret du sultan édicte l'année suivante (le 23^e jour de Zilhicce de 1294/ 29 décembre 1877) selon lequel il aurait définitivement perdu ses droits héréditaires sur le *vakf*²²⁷. Dans un premier temps, cette évolution réduit İbrahim Çelebi à l'inaction. Il ne réagit que plus tard, dans le cadre du Tribunal d'Inspection des *Vakf*, fondé, comme nous avons supposé, parallèlement à l'Inspection des *Vakf* Impériaux, en 1878, ou peu de temps après. C'est dans ce cadre qu'est examinée la requête d'İbrahim Çelebi, soumise au Tribunal d'Inspection des *Vakf* en même temps qu'une pétition en sa faveur signée par plus de 70 notables (présidents de communes et ulémas) des départements de Kaş et de Karaağaç.

Afin de juger des faits rapportés dans la requête d'İbrahim Çelebi et dans la pétition susmentionnée, le Tribunal d'Inspection des *Vakf* demande au conseil d'administration du département d'Elmalı de désigner sur place une commission constituée de « personnes impartiales ayant connaissance des faits » (*erbâb-i vukûftan bi-etrâf*) pour procéder à l'examen approfondi de l'affaire. La commission locale établit un pré-rapport, sur la base duquel un premier rapport du Tribunal d'Inspection est rédigé. Ce premier rapport du Tribunal d'Inspection est enfin repris et critiqué dans un deuxième rapport conclusif de la même institution : le document que nous examinons ici. Si ces textes – que nous retrouvons enveloppés l'un dans l'autre – répètent indéfiniment les mêmes faits, ils nous permettent cependant, à travers leurs divergences sur des détails apparemment insignifiants, de déchiffrer les différentes stratégies des acteurs et de préciser des points importants concernant l'histoire du *tekke*.

225 Le *Maḥkeme-i Teftîş-i Evkâf-i Hümayûn* est une institution fondée au sein de la direction du *Şeyḫü-l-islâm* : le *Şeyḫü-l-islâmlık* ou *Meşihat dairesi*. Selon une des rares études qui s'y sont penché, cette institution succéderait vers la fin des années 1890, sans grandes différences, à l'Inspection Impériale des *Vakf*, Efkâf-i Hümayûn Müfetişliği, fondée en 1878 (Esra Yakut, *Şeyhülislamlık: Yenileşme döneminde devlet ve din*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2005, p. 68-69).

Nous la trouvons cependant déjà là au début des années 1880, parallèlement donc au Efkâf-ı Hümayûn Müfetişliği, ce qui peut nous faire supposer leur fondation commune en 1878.

226 BOA Y. MTV. 67/ 24

227 BOA DH. İD 34/ 86-6

Ainsi le premier rapport du Tribunal d'Inspection donne pour date de nomination de Hüseyin Hüsnü l'an 1265/ 1848-49 et non pas – comme le fait la pétition de İbrahim Çelebi – l'an 1276/ 1859-60, date de sa ré-confirimation dans ses fonctions après la mort du *şeyh* bektashi Mustafa *dede*. Or, dans ce même rapport nous pouvons lire que, selon le résumé placé, conformément à l'usage, en haut du décret du 23 Zilhicce 1294/ 29 décembre 1877 mettant fin à la procédure d'appel d'İbrahim Çelebi, l'ancien brevet d'investiture (*berât*) de Hüseyin Hüsnü efendi ne concernait que le titre de *türbedar*, et que par conséquent seul ce titre pouvait être transmis à İbrahim Çelebi. Mais le rapport final du Tribunal d'Inspection, affirme que cette allégation est fautive : en effet, suite à l'examen de « l'ancien *berât* de Hüseyin Hüsnü efendi », il ressort qu'il y est bel et bien question de la fonction de *zaviyedar*. Nous apprenons ainsi, une fois pour toutes, qu'au moment de la nomination de Hüseyin Hüsnü, les positions de *türbedar* et de *zaviyedar* sont déjà réunies dans les mains d'une même personne.

L'« ancien *berât* » de Hüseyin Hüsnü est d'ailleurs le seul document dont nous savons avec certitude qu'il fut véritablement examiné par le Tribunal d'Inspection lui-même. Il est également de toute évidence le seul et unique *berât* jamais alloué à Hüseyin Hüsnü et l'année de sa rédaction, retenue dans le dernier rapport du Tribunal d'Inspection, est bien celle de 1265/ 1848-49. Resté valide pendant deux sultanats successifs, ceux d'Abdülmeçid et d'Abdülaziz, ce *berât* n'a pas eu besoin d'être renouvelé pendant le deuxième. Ce qui nous indique que même en l'absence de fondements juridiques solides la continuité de l'État constituait une donnée pratique pour l'administration de cette époque des réformes.

Cela dit, du point de vue des techniques de gouvernement, la continuité de l'État reposait sur des fondements bien fragiles. Car, pratiquement, la continuité de l'État s'adosse sur la possibilité de son administration de rétablir les faits à partir des archives administratives. C'est grâce aux archives que les administrations occidentales ont su gérer le passage du *codex* au document – un passage indissociable à la formation de la bureaucratie contemporaine. Or ce passage fut apparemment mal géré par l'administration ottomane, au XVIII^e et au XIX^e siècles. Cela, nous indique, entre-autres, le dossier administratif que nous examinons ici, car la direction des archives (*evrâk şu'besi*) du Ministère des *Vakf* écrit en 7 Cemaziyü'l evvel 1302 / 22 février 1885 à la « commission des savants » d'Elmalı qu'« aucune immatriculation de documents anciens [concernant l'affaire] n'a été trouvée ». Ainsi la commission, « impartiale », a dû fonder son rapport sur les informations que lui a oralement procurées l'une des deux parties, Mehmet Kudsi efendi, et sur le décret du 29 décembre 1877, montré aux membres de la commission, selon lequel les droits ancestraux de İbrahim Çelebi ont été définitivement prescrits²²⁸.

Plus précisément, ce décret²²⁹ est édicté après que l'affaire fut portée devant le tribunal chariatique d'Elmalı, dont le décret cite également le verdict. Nous y lisons que « même s'il allègue avoir des droits héréditaires sur les deux fonctions [du *türbedar* et du *zaviyedar*] (*evlâdiyyet iddi'asında bulunmuş*), il n'a pas ouvert de procès, alors que cela était tout à fait possible, du temps des détenteurs précédents de celles-ci, Hafız İsmail, Mustafa et, après eux le père de la partie adverse, Hüseyin Hüsnü efendi, qui, dès l'an 1265/ 1848-49 jusqu'à l'an 1290/ 1893-94, occupa pendant 25 ans ces deux fonctions, au vu et au su d'İbrahim Çelebi, en vertu d'un *berât* que personne ne pouvait contester (*bâ berât bilâ-nizâ'*) »²³⁰. Pour cette raison, stipule le décret, les droits d'İbrahim Çelebi sont prescrits et il est privé également du droit de porter à nouveau l'affaire devant la justice. En lisant ce document nous sommes frappés de constater combien l'administration ignore son propre passé, voire même son passé très récent. Car, nous l'avons vu, Hafız İsmail et Mustafa *dede* n'ont pas précédé Hüseyin Hüsnü efendi, mais ont servi en même temps que lui, lors de cette période de « 25 ans » pendant laquelle il était titulaire des fonctions de *zaviyedar* et de *türbedar*

228 *Ibid.*

229 La copie du décret que nous avons examinée (*ibid.*) porte le sceau du sous-préfet d'Elmalı et est donc très probablement celle qui fut examinée par les « savants impartiaux » mentionnés ci-dessus.

230 *Ibid.*

« par un *berât* que personne ne pouvait contester », afin de pallier son inaptitude à administrer le *vakf*. Le justificatif du verdict du tribunal et, partant, du décret de 1877, qui a mis fin aux ambitions d'İbrahim Çelebi et de sa lignée, fut ainsi très négligemment élaboré.

En effet, le sort véritable du *tekke* ne semble pas avoir été d'un grand intérêt pour les personnes qui tiraient les ficelles des nominations. Les plus de 70 notables de Karaağaç et de Kaş signant la pétition en faveur de İbrahim Çelebi avaient beau dire que Mehmet Kudsi efendi ne s'était jamais intéressé au *tekke* et qu'il dépensait pour sa propre personne (*nefsine*) l'argent du *vakf*, destiné à la cuisine des derviches, ces accusations restèrent sans portée. Pour toute conclusion le Tribunal d'Inspection signifia à l'avocat d'İbrahim Çelebi que, « même si son client est dans son droit, un nouvel examen de l'affaire ne serait possible qu'après la promulgation d'un nouveau décret du sultan annulant le décret précédent » (du 23 Zilhicce 1294/ 29 décembre 1877). Or pour en arriver à cette conclusion, très simple d'un point de vue juridique, autant de rapports et de consultations n'auraient pas été nécessaires, si seulement les documents administratifs (tel le décret susmentionné du 29 décembre 1877) avaient dûment été conservés dans les archives administratives de la capitale. C'est probablement parce qu'il avait conscience de ce fait que le rédacteur du rapport conclusif du Tribunal d'Inspection y inclut une instruction envers la direction des archives (*evrâk idâresi*) stipulant de le conserver impérativement²³¹.

Nous sommes face à un système administratif où les nominations de fonctionnaires émanent du détenteur unique de la souveraineté et ont valeur de loi, et nous savons bien qu'une loi ne peut être abrogée que par une autre loi : un tel système est très difficile à faire fonctionner comme dans un État moderne, et c'est sur ce problème fondamental que nous voyons buter après maints rapports et réunions un organe qui se veut moderne et est pensé comme tel, le Tribunal d'Inspection des *Vakf*. Dans un système fonctionnant par décret du souverain, cet organe est dépourvu de l'autorité nécessaire pour fonctionner. Il en résulte un arbitraire encore plus grand que celui de l'époque où les *berât* étaient substitués à chaque changement de règne et où la donne était en somme plus claire.

Les Bektachis à l'époque hamidienne

Pour les Bektachis de Hacı Bektaş, le début de la période hamidienne est marqué par le bouleversement d'un *modus vivendi* très difficilement trouvé. La mort du *postnişin* du *Hankah*, Selanikli Hasan *dede* en 1875, avait déjà opposé entre eux trois prétendants. Le premier est Feyzullah Çelebi²³², descendant de Veliyüddin efendi qui avait su, après le « Bienheureux Événement », conserver la possession du *vakf* pour lui et les autres membres de la famille. Or ces derniers, confinés à la possession héréditaire du *vakf* (*tevlîyye*), n'avaient pas jusqu'à cette époque prétendu au titre du *zaviyedar*. S'étant accommodés de la présence au *tekke* des *şeyh* nakchibendi, ils n'avaient pas eu l'audace de prétendre à nouveau à la guidance spirituelle de la confrérie, qui ne s'était affranchie de la tutelle des Nakchibendis que grâce au mouvement des *baba*. Force est cependant de souligner que la nomination de Feyzullah efendi, pour une courte période, vers la fin du règne d'Abdülaziz, à Hacı Bektaş, coïncide, *grosso modo* avec la nomination d'İbrahim Çelebi à Abdal Musa. Alors que les *baba* semblent bien avoir eu les faveurs du sérail sous le règne du sultan Abdülmecid, peut-on donc supposer que sous le sultan suivant une mutation s'opérait au profit des *çelebi* ?

Quoiqu'il en soit, les deux *çelebi* ne sont restés détenteurs de leurs positions respectives que très peu de temps : la déposition d'Abdülaziz (30 mai 1876), d'abord, puis celle de Murat V (31 août 1876), et enfin l'ascension d'Abdülhamid, changèrent très vite la donne. Ainsi, à la mort de Feyzullah efendi en 1878, un *şeyh* nakchibendi appelé Yahya efendi, mais resté connu en milieu bektachi par le sobriquet de Yahya le menteur (*yalancı* Yahya), prétendit que Feyzullah efendi n'avait pas laissé d'héritiers. Grâce à des appuis nakchibendi dans l'entourage du sultan et au

231 BOA Y.MTV. 67/ 24

232 Ahmet Yılmaz-Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşılık... op. cit.*, p. 82-83. La durée exacte pendant laquelle Feyzullah Çelebi occupa la fonction du *zaviyedar* reste encore à éclaircir.

soutien de la direction du *Şeyhü-l-islâm*, il réussit à devenir le *zaviyedar* du *tekke*²³³ et très probablement, pendant un certain temps, le titulaire du *vakf*²³⁴. Pire encore, avec ce Yahya la présence des *şeyh* nakchibendi au Pirevi cesse d'être nominale : Yahya s'y installe effectivement pour rendre la vie impossible aux *baba* et aux derviches bektachis. A ce moment, le fils de Feyzullah *efendi*, Ahmet Cemaleddin Çelebi, se lance dans une croisade pour la défense de ses droits, similaire à plusieurs égards à celle d'İbrahim Çelebi, et se heurte dans un premier temps à la même résolution du pouvoir de favoriser les *şeyh* nakchibendi.

Néanmoins, ce conflit officiel au sein de l'administration pour le poste de *zaviyedar* n'est qu'un des aspects de la crise chronique dans laquelle fut plongé l'ordre bektachi à partir des années 1870. Un autre aspect de la même crise est le conflit entre deux représentants du mouvement des *baba* : l'un « puriste », Mehmet Ali Perişan Baba (originaire de Shkodër) et qui prône un retour aux origines ; l'autre proche du sérail, Mehmet Ali Hilmi, de très large culture et familier de l'*erkân* nakchibendi. Ayant même noué, pendant un moment, un pacte avec Yahya « le menteur », Mehmet Ali Hilmi a su s'imposer jusqu'à sa mort en 1907 – grâce également à son intimité avec Abdülhamid – comme le *şeyh* incontournable de Hacı Bektaş et, partant, le supérieur de l'ordre bektachi, même s'il résida pendant les 12 dernières années de sa vie au *tekke* de Şahkulu Sultan, dans le village de Merdivenköy près d'Istanbul²³⁵. Il semble que c'est avec lui que le titre de *dedebaba* apparaît pour la première fois dans des documents adressés par les bektachis du *tekke* de Hacı Bektaş à l'administration²³⁶.

Au tournant du XX^e siècle, fin de la période hamidienne, que l'on peut appeler la deuxième « belle époque » du mouvement des *baba*, Mehmet Ali Hilmi vit ses dernières années : en 1905 à Abdal Musa le *vakf* fut transféré des mains du fils de Hüseyin Hüsnü, Hâşim *efendi*, qui l'avait lui-même hérité de son frère Mehmed Kudsi, à celles des « bektachis célibataires du *tekke* » (voir *supra* 2. 5). Ce fut un changement radical, mais qui ne dura pas longtemps. Probablement parce qu'à l'époque de Mehmet Ali Hilmi les *baba* – certains parmi eux – s'étaient d'avantage compromis avec le sérail et que les unionistes s'en étaient souvenus. Ainsi Hâşim *efendi* ne tarda-t-il pas à se trouver à nouveau en possession du *vakf*, avec pour seul adversaire le fils d'İbrahim Çelebi, l'arrière-grand-père de notre Kâzım *dede*, Yuşuf Çelebi ; les différentes requêtes de ce dernier se heurtèrent toujours au verdict final du rapport que nous avons examiné – qui fut effectivement conservé dans les archives – selon lequel les droits de son père İbrahim Çelebi sur le *vakf* étaient définitivement prescrits par le décret du 29 décembre 1877²³⁷.

3. Des paysans bektachis

Sur ce point aussi une différence majeure s'esquisse avec les *çelebi* de Hacı Bektaş. Ceux-ci, sous Ahmet Cemaleddin Çelebi, recouvrèrent, tôt pendant la période hamidienne, leur droits sur le *vakf*. Leur histoire, après l'« Heureux Événement » est à peu près la suivante : en pratique, les *çelebi* de Hacı Bektaş ne purent jamais revendiquer à nouveau après 1826 la tutelle des grands *tekke*, passés définitivement dans les mains des *baba*, qui dans les années 1840 les libérèrent effectivement des Nakchibendis. Mais en même temps, en Anatolie au moins, le mouvement des *baba* ne rayonna pas beaucoup plus loin que les grands *tekke* de la côte égéenne, avec pour exception notoire Hacı Bektaş, isolé géographiquement du réseau des *tekke* balkaniques et stambouliotes. Plus à l'est se trouvaient des populations *kızılbaş* kurdes et turkmènes/ *çepni* situées en dehors du réseau des *tekke* dominés par les *baba*. Comme nous avons dit plus haut (2.2), les *ocak* de ces *Kızılbaş* étaient

233 *Ibid.*, p. 84-86.

234 Se focalisant notamment sur les disputes concernant l'autorité religieuse, Ahmet Yılmaz-Soyyer, qui constitue notre source principale pour le Pirevi ne se penche pas autant sur les affaires du *vakf*.

235 Voir sa biographie dans Nicolas Vatin et Thierry Zarcone, « Le tekke beктаşı de Merdivenköy », *Anatolia Moderna*, n. 2, Istanbul 1991, p. 29-136.

236 Ahmet Yılmaz-Soyyer, *19. Yüzyılda Bektaşılık... op. cit.*, p. 85.

237 BOA DH. İD 34/ 86

auparavant liés au *tekke* bektachi de ‘Abdülmü’min à Kerbela²³⁸. Or, pour des raisons qui ne peuvent pas être analysées ici, les *tekke* irakiens, et parmi eux celui de Kerbela, perdent leur importance après l’interdiction du bektachisme. En trouvant ainsi le terrain libre, les *çelebi* de Hacı Bektaş veulent faire valoir maintenant sur ses *ocak* leur droits héréditaires. Plus concrètement, Ahmet Cemaleddin cherche à devenir le leader desdits *kızılbaş*, en faisant valoir, par là-même son charisme au nouveau pouvoir unioniste, bien prêt à y croire. Au point qu’Abdülbakı Gölpınarlı parle de lui comme du « dernier *halife* des *kızılbaş* »²³⁹ (bien qu’il fût en fait parmi les premiers membres de sa lignée à avoir joué ce rôle). En adhérant aux doctrines nationalistes il s’est fait le héraut d’un bektachisme turc – contre le bektachisme des *baba* que lui et ses adeptes stigmatisent en le nommant « albaniste »²⁴⁰. Mais, surtout, à ce « bektachisme turc » il propose d’associer non seulement les tribus *kızılbaş* turkmènes/ *çepni* de l’Est, mais aussi les nombreuses tribus de *kızılbaş* kurdes²⁴¹. Il se meut ainsi en mobilisateur et voyage dans l’est anatolien, au point qu’au début de la Grande Guerre il s’engage à mobiliser une milice *kızılbaş* pour se battre au front russo-ottoman²⁴². Du même ordre est ensuite son rapport avec le gouvernement d’Ankara, qui, en contrepartie de sa loyauté (et peut-être aussi pour la raffermir), lui offre un siège de député²⁴³.

Les *çelebi* d’Abdal Musa ne disposaient pas d’une telle marge de manœuvre. Expulsés du *vakf*, ceux-ci n’avaient su maintenir sous leur autorité que des communautés périphériques par rapport au *tekke*. Ainsi, par exemple, au lieu d’émaner de notables du village de Tekke et des environs, ou des autres régions vitales pour la vie religieuse et économique du *tekke*, comme Finike, Kalkan et le village de Karadiken de la commune (*nâhiye*) de Istanoz/ Korkuteli, la pétition en faveur d’İbrahim Çelebi citée plus haut fut signée par des notables de deux régions dont seulement l’une, Kaş, est effectivement présente dans la vie économique du *tekke* tandis que l’autre, Karaağaç, est excentrée par rapport à celui-ci (*supra* 2.6). À Kaş, une des quatre communes (*nâhiye*) du département (*kaza*) d’Elmalı, existait bel et bien le *tekke* de Kirameddin qui fut à partir d’une certaine date sous l’autorité du *postnişin* d’Abdal Musa²⁴⁴. Et nous savons aussi qu’un certain nombre d’habitants du village d’Armutlu de Kaş avaient des dettes envers le *vakf* d’Abdal Musa, probablement liées aux droits du *tekke* sur les récoltes²⁴⁵. Il est ainsi fort probable que les *kızılbaş* d’une ou de plusieurs communes de Kaş soient restés fidèles aux *çelebi* ou, du moins les soutinrent dans leur lutte contre les Nakchibendis, pour des raisons que nous n’avons pu jusqu’à présent élucider : les membres des communautés bektachis des autres trois *nâhiye* du département ne le firent pas, et brillèrent par leur absence parmi les 70 signataires de la pétition. Le cas des notables du *kaza* de Karaağaç, un des quatre départements de la sous-préfecture (*sancak*) d’İsparta, est différent : car même si nous ne possédons aucune preuve que Karaağaç ait été jadis lié de quelque façon que ce soit à la vie économique ou religieuse du *tekke* (ce qui est toutefois probable), c’est dans les limites de cette ancienne unité administrative qu’était autrefois compris le village de Aliköy où nous nous sommes rendus en 2013, Jérôme, Nicolas et moi, en compagnie de Kâzım *dede* (l’arrière-petit-fils de İbrahim Çelebi) pour assister au *cem* et voir de près le « respect et l’amour » (ce sont les mots de Kâzım) que nourrissent pour lui ses *talip*. Car Aliköy est un des deux villages dont Kâzım *dede* est le guide spirituel (*mürşid*), comme le fut avant lui son père Ali et son grand-père Yusuf et comme le

238 Ayfer Karakaya-Stump, « The Forgotten Dervishes... art. cit.

239 Abdülbakı Gölpınarlı, « Kızıl-baş », *İslam Ansiklopedisi*, vol. VI, Istanbul, Maarif Basımevi, p. 789-95, p. 792, cité par Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler*, Istanbul, Kitap Yayınevi, 2003, p.223.

240 Nous retrouvons encore aujourd’hui des survivances de ce discours dans les paroles de Kâzım *dede*, qui nous a dit : « leur *baba* à eux [Hüseyin et Ali] sont des balkaniques, des Albanais, nos *dedes*, à nous, les *Çelebi* son des Turcs ».

241 Voir Hamit Bozarıslan, « L’alévisme, la méta-histoire et les mythes fondateurs de la recherche », in Rigoni, Isabelle (éd), *Turquie : les mille visages. Politique, religion, femmes, immigration*, Paris, Syllepse, 2000, p. 77-88.

242 Hülya Küçük, *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler... op. cit....*, p. 101-104.

243 *Ibid.*, p. 172-174 et Benoit Fliche et Élise Massicard, « L’oncle et le député ... op. cit.

244 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 99.

245 *Ibid.*, p. 98.

sera « avec l'aide de Dieu » son fils Mustafa dans l'avenir (l'autre village, sur lequel nous connaissons pour le moment peu de choses, est un village beaucoup plus lointain, dans la région de Bursa).

De fait une certaine conception de l'ordre bektachi et de son histoire nous fait souvent oublier que les *tekke* sont rarement isolés de la population qui les entoure. Dans un passé lointain ils ont fonctionné comme les avant-gardes de l'expansion de l'Islam²⁴⁶. Or, même dans un passé ottoman plus proche de nous, les *tekke* – et notamment les *tekke bektachi*, que ce soit celui de Melçan de Korçë ou celui d'Abdal Musa d'Antalya – ne furent pas des ensembles de bâtiments somptueux réservés à quelques derviches coupés du milieu paysan et dévoués corps et âme à Dieu. Ils n'ont pas été non plus de simples « unités de production » ayant pour seul rôle de redistribuer les richesses. Même s'ils ont certainement rempli ce rôle, c'était dans un cadre social plus large et dans un cadre religieux, de normes et de valeurs sociales (comme celles que décrit Nicolas Élias ici) et, partant, un cadre de mobilisation. Car, autour de la plupart de ces *tekkes* bektachis était regroupée une communauté de fidèles. Et cette communauté était, en partie, constituée de ces mêmes paysans qui cultivaient les champs du *tekke*, qui amenaient les produits de ses terres au marché, ferraient ses chevaux et réparaient ses instruments de labour : en bref, de tous ceux qui appartenaient au système économique du *tekke*. Mais comme en histoire une belle harmonie systémique est difficile à trouver, il faudrait plutôt considérer que le monde économique et le monde religieux pivotant autour du *tekke* se complétaient sans totalement se confondre. Ainsi, rien ne nous prouve par exemple (pour le moment) qu'Aliköy d'İsparta dépendait économiquement du *vakf* d'Abdal Musa. Mais, mis à part son rapport aux *çelebi* d'Abdal Musa, la ressemblance du *rituel* et, plus généralement de l'*erkân*, dont nous avons été témoins sur place, suffit à elle seule pour classer cette communauté parmi celles qui se trouvaient jadis, d'un point de vue doctrinal, dans le giron du *tekke*.

Force est enfin de préciser que le rapport d'un *tekke* avec le monde paysan varie selon que les revenus du *tekke* viennent de l'exploitation de la terre ou non. Ainsi, nous pouvons bien présumer que les liens qu'un *tekke* comme celui d'Abdal Musa, dont les revenus sont issus de l'exploitation directe de grandes fermes (*çiftlik*), entretenait avec les paysans de sa région étaient plus étroits que dans les cas des *tekke* de Hacı Bektaş ou de Seyyid Gâzi, dont les revenus sont issus du fermage des taxes de villages tout entiers²⁴⁷. Malgré l'absence de législation appropriée, une règle éthique voulait que les propriétaires des *çiftlik* (fermes) répondissent aux besoins élémentaires de leurs *çiftçi* (ouvriers agricoles), et il semble que le *tekke* le faisait en pourvoyant aussi aux besoins spirituels des gens qui travaillaient ses terres. L'exemple d'un *çiftlik* étudié par Suraiya Faroqhi nous aide à comprendre cette relation. Faisant partie de la propriété d'un célèbre notable de cette région, Tekelioğlu Mehmet paşa, le grand *çiftlik* de Karadiken de la commune (*nâhiye*) de İstanosz/Korkuteli fut acquis en 1234/ 1818-19 par le *vakf* d'Abdal Musa pour le prix de 7500 *guruş*²⁴⁸, après l'assassinat du paşa et de son frère, et la mise en vente de leur fortune par le Trésor. Deux siècles plus tard, le *çiftlik* de Karadiken est aujourd'hui introuvable sur la carte, il a probablement fusionné avec Korkuteli, tout comme les villages plus importants jouxtant le bourg. Deux parmi eux, Kırkpınar et Büyükköy, accolés l'un à l'autre, disposent chacun d'une communauté bektachie attachée au *halifebaba* actuel d'Abdal Musa, Hüseyin *dede*. Ces deux communautés ont entre-temps pu avoir leur propre *baba/ mürşid* : İsmail Kolağası, qui fut le *mürid* (disciple) du *dedebaba* Mustafa Ercan, dont il reçut son diplôme (*icazet*). Ainsi İsmail Kolağası avant le début de chaque nouvelle année lunaire, quelque jours avant le mois de Matem/ Muharrem « lit la tête » de (*ou fait le Pençe-i Âl-i abâ sur*) deux *dikme baba* de ces deux communautés pour qu'ils puissent officier le grand rituel de *görgü*. Et l'on se souvient que lorsque Hüseyin *dede* excommunia Ali *dede*, ce fut ce même İsmail Kolağası qui vint remplacer ce dernier au village de *Tekke* (*supra* 1.2).

246 Voir Nathalie Clayer, *Mystiques, Etat et société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XVe siècle à nos jours*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1994.

247 Suraiya Faroqhi, *Der Bektaschi-Orden in Anatolien... op. cit.*, p. 103.

248 *Ibid.*, p. 105.

Par conséquent, bien qu'étrangers le plus souvent (« il est venu » est-il écrit sur leurs tombes), les *baba* célibataires surent conquérir le monde paysan gravitant autour du *tekke*. Au point que, comme nous avons vu, pendant la période républicaine, ces paysans cherchèrent désespérément des *baba* célibataires, même après la disparition de ceux-ci (*supra* 1.2 et Nicolas Élias ici). La marge de manœuvre que les *baba* laissèrent aux *çelebi* « du coin » fut donc plus que réduite. D'où le phénomène étrange, de prime abord, d'une communauté rurale bektachie en Anatolie, où tous les descendants ruraux des anciens *kızılbaş* sont censés être des alévis (même si nous avons vu que la communauté en question n'est la seule à déroger à cette règle, pour des raisons, dirait-on dogmatiques, dans le sens premier du mot). Cependant être alévi est probablement moins compliqué qu'être bektachi, car pour être bektachi, dans les termes savants et exigeants posés à partir du mouvement des *baba*, à la deuxième moitié du XIX^e siècle, il faut maintenir vivante une hiérarchie très complexe de guidance (*irşâd*). Cette hiérarchie étant, dans la première moitié du XX^e siècle, en passe de disparaître, elle fut progressivement rétablie, dans la deuxième moitié du XX^e et le début du XXI^e, grâce à la contribution de plus en plus active des communautés bektachies rurales elles-mêmes. C'est dans ce cadre général que s'inscrit l'histoire de la prise en main par le village de Tekke du *tekke* d'Abdal Musa dont nous avons voulu esquisser ci-dessus la pré-histoire.

Conclusion

Revenons sur la question qui nous a occupés, en filigrane, tout au long de cet article. Notre point de départ était la tendance actuelle, quasiment systémique, puisque déjà installée, de la communauté religieuse du village de Tekke vers la segmentation. Notre hypothèse était que cette tendance se développait dans la mesure où ce village s'identifiait, nominalement et fonctionnellement, à l'ancien *tekke*. Avant de la vérifier, il fallut examiner au préalable à quoi ressemblait l'ancien *tekke*, quels étaient les rapports entre les *şeyh*, les derviches et les paysans, et, surtout, à partir de quel moment les questions de l'autorité religieuse commencèrent à diviser la communauté. Nous n'avons pu y répondre que partiellement. Les sources ottomanes (à part quelquefois les registres des *kadi*) ne nous disent presque rien de l'attitude des gens du commun. Nous avons cependant découvert un monde où les conflits pour l'autorité furent incessants. Le XVIII^e siècle, jusqu'à l'« Heureux Événement » de 1826 fut un siècle où ces conflits – des conflits notamment pour la possession du *vakf* et du poste de *şeyh* – étaient limités au cadre d'une certaine « noblesse de *vakf* ». Pour la période suivante, le sociologue Ahmet Yılmaz-Soyyer insiste sur le fait qu'en refusant de reconnaître officiellement une réalité qu'il connaît officieusement, l'État n'a pas la compétence (*ehliyet*) nécessaire pour régler les problèmes de la confrérie. À ce constat, très judicieux, il conviendrait peut-être d'ajouter une dimension : le manque de coordination entre les différents secteurs de l'État (tels par exemple le sérail et la direction du *Şeyhül-İslâm*), faisait de ce Léviathan un Béhémoth dont les diverses interventions multipliaient les frictions au lieu de les réduire. Ces deux approches ne sont certainement pas contradictoires. Par contre, l'histoire de l'État dans les provinces ottomanes au XIX^e siècle et au début du XX^e est pleine de contradictions. Contradictoire, également, est l'histoire du mouvement des *baba*, qui à la fois s'oppose au pouvoir en s'enracinant sur les ruines de l'ancien système fondé sur la possession des ressources économiques, et se trouve occasionnellement soutenu par la tête du pouvoir : le sérail. C'est en tant que mouvement de résistance que le mouvement des *baba* prend vraisemblablement racine à Abdal Musa, comme à Hacı Bektaş et partout ailleurs dans les Balkans, dont il est dans une certaine mesure originaire. Mais c'est au contraire en tant que *statu quo* lié au sérail, voire, même, personnellement à Abdülhamid, que le monde des *baba* perd une part de son crédit auprès des unionistes, qui lui préfèrent, en fin de compte, surtout après la perte des Balkans, le mobilisateur plus habile, et notamment plus « turc », que fut Ahmet Cemaleddin *efendi*. Et dès qu'il s'éloigne du pouvoir, le monde des *baba*, marqué dès son origine par la contestation, a tendance à se diviser.

Or, un élément manque encore pour répondre à la question posée. Pour être divisée une communauté doit être d'abord formée. Ainsi, avant de poser la question de la division d'une

communauté bektachie, voire même de « la communauté bektachie » en général, nous devons au préalable nous interroger sur son existence en tant que sujet collectif, ainsi que sur sa constitution, aussi bien démographique que sociologique. Toutes ces dimensions changent néanmoins au cours du temps. Il est ainsi fort probable qu'au XVIII^e siècle les gens du village de Tekke soient divisés entre deux candidats *çelebi*. Mais leurs avis ne valaient rien en cette affaire, puisque personne ne vient le leur demander : nous ne pouvons donc pas imaginer cette division atteindre le niveau d'une passion politique. Au contraire, au sein du mouvement des *baba*, nous voyons ces paysans sortir pour la première fois sur la « scène de l'histoire » en tant que Bektachis : nous les voyons se constituer timidement en un sujet politique portant ce nom. À Abdal Musa, comme ailleurs, ils se prononcent à haute voix : ils optent pour les *baba* et savent les imposer. Mais si nous pouvons parler alors de communautés de paysans bektachis liés aux *tekke*, pouvons-nous également parler de communauté de bektachis, en général ? La réponse est, encore une fois, ardue. Car si, par exemple, les paysans du village de Tekke peuvent bien, au début du XX^e siècle, jouer un rôle déterminant dans le choix du *postnişin* d'Abdal Musa, leur influence reste encore très faible sur les évolutions de l'ordre en général. Le cadre de leur mobilisation en tant que bektachis reste principalement local et, partant, leur identité religieuse est encore faiblement politisée. Les *baba* ont constitué un mouvement puissant et effectif de mobilisation religieuse, ils furent également à la base d'un mouvement culturel très important qui influença aussi bien le nationalisme albanais²⁴⁹, que – par sa veine surtout culturelle – le nationalisme turc. Mais ils furent loin de constituer un mouvement de mobilisation des masses. Ils n'ont su en effet mobiliser que par le biais des *tekke*. Le temps des unionistes et, après eux, celui de la Guerre d'Indépendance turque, fut celui d'un effort pour la mobilisation nationaliste. Ahmet Cemaleddin Çelebi a bien saisi cet enjeu. Il ne fut peut-être pas pour autant un mobilisateur très adroit. Mais, la mobilisation des masses *kızılbaş* turques et, surtout, kurdes, constitua sa monnaie d'échange. Et cela fut suffisant pour les unionistes et les kémalistes qui avaient eux-mêmes des difficultés à mobiliser les masses. Car la vraie mobilisation, la vraie transformation d'un certain nombre d'enjeux religieux en enjeux communautaires, commencèrent en Turquie dans le dernier quart du XX^e siècle. À cette époque, les querelles qui se sont déchaînées pendant le « long XIX^e siècle » – et que la période dite « du parti unique » et à sa suite la guerre froide semblaient avoir englouties – ont commencé à faire à nouveau surface. À cette différence près que ces querelles ne furent plus uniquement l'apanage des personnes situés aux échelons élevés de la hiérarchie, mais que les « gens communs » commencèrent à y prendre part également. Dans la première moitié du XX^e siècle – comme l'illustre le cas de Melçan – le local était en train de

r
é
c
l
a
m
e
r

s
e
s

d
r

²⁴⁹ Nathalie Clayer, « Bektachisme et nationalisme albanais », in Alexandre Popovic et Gilles Veinstein (éds.), *Bektachiyya. Études sur l'ordre mystique des Bektachis et les groupes relevant de Hadji Bektach*, Istanbul, Isis, 1995, p. 277-308.

²⁵⁰ Nathalie Clayer, « Autorité locale et autorité supra-locale... *op. cit.*