

Cemoti

## 26. L'individu en Turquie et en Iran

## Le processus d'individuation en Turquie et en Iran

Individus, communautés, Etats

*Le cas des migrants de Turquie en Europe*

Riva KASTORYANO

**Texte intégral**

Depuis quelques années l'individu reprend sa place dans les débats en sciences sociales à travers ses « appartenances » communautaire, sociétale, nationale. Les libéraux s'opposent aux « communautaristes » pour situer l'individu face au pouvoir et optimiser ses droits dans les sociétés modernes, complexes et multiculturelles. Or le processus de modernisation politique \_ avec la formation de l'Etat\_nation \_ avait extrait l'individu de ses relations dites primordiales pour le situer directement face à l'Etat en tant que citoyen, remplaçant ainsi la loyauté vis\_à\_vis des pairs par la loyauté vis\_à\_vis de la communauté politique et l'affectivité par la rationalité comme indicateur du progrès et de l'émancipation. Quant au processus de modernisation économique à l'origine de transformations sociales, il s'est accompagné d'analyses dichotomiques des relations sociales et des modes de solidarité. C'est dans cette perspective que la sociologie classique présente la communauté (*Gemeinschaft*) comme une forme d'organisation traditionnelle et statique, caractérisée par la proximité des relations, fondées sur la « volonté naturelle » ou la « volonté spontanée », qui s'oppose à la société (*Gesellschaft*) où c'est une « volonté réfléchie », donc la rationalité qui détermine les relations entre individus<sup>1</sup>. Durkheim de son côté s'appuie sur les formes de solidarité \_ mécanique ou organique \_ pour définir les liens entre individus dans une communauté ou dans la société<sup>2</sup>. D'après cette typologie dichotomique, la modernisation entraîne la dissolution des communautés, et la mobilisation accrue des individus intègre ses membres dans la société, en situant l'individu \_ le citoyen \_ face à l'Etat, et assurant ainsi sa loyauté vis\_à\_vis de la nation, laquelle, d'après Weber, est la seule communauté née de la modernité. C'est désormais la communauté politique qui représente l'intérêt général au-delà des intérêts particuliers, communautaires et identitaires.

Les revendications identitaires dans l'espace public depuis les années 1980 vont à l'encontre de cette évolution dans la mesure où elles s'accompagnent d'une identification collective exprimée dans un cadre de plus en plus communautaire. Les communautés obsolètes depuis la formation de l'Etat\_nation, l'industrialisation et l'urbanisation, bref depuis la modernisation politique et économique, reviennent dans le débat politique par le biais du multiculturalisme. Ce dernier, défini comme « la politique de la reconnaissance » par Charles Taylor, apparaît comme une réponse politique à l'apparition de communautés dites ethniques \_ qu'elles soient religieuses, linguistiques ou nationales \_ et sexuelles en quête de reconnaissance et de représentativité. Dans cette perspective, communauté ethnique, ou communauté d'intérêt, ou encore communauté de « circonstance » selon la formule de Jean Leca<sup>3</sup>, il s'agit d'une forme d'organisation qui permet de négocier chacun des éléments de l'identité avec les pouvoirs publics. Les

militants, détenteurs d'une identité collective construite à partir de l'expérience de l'immigration ou de la situation de minorité, selon les cas, font intervenir l'affectif (par les liens primordiaux) et le rationnel (par les liens créés avec la société, l'Etat et ses institutions) pour rendre leur action plus efficace. L'identité devient, dès lors, la stratégie d'action, et la formation de communauté, la tactique nécessaire pour faire reconnaître les particularités affichées et les négocier avec l'Etat<sup>4</sup>.

L'immigration se situe dans ce débat de façon complexe, voire à certains égards, contradictoire. Tout d'abord, l'individu immigré s'appuie sur une double référence de structures sociales et de cultures politiques : celle du pays de départ et celle du pays d'installation. Le projet est néanmoins le même. Il se résume en termes d'accès à la modernité. Il s'agit de réaliser une mobilité ascendante afin d'assurer une *intégration sociale*, et en même temps, de se détacher de ses liens communautaires \_ religieux, linguistiques, régionaux \_ afin de répondre aux exigences d'une *assimilation culturelle* et *politique* dans l'Etat\_nation.

Ce constat est valable aussi bien pour les pays européens que pour la Turquie. De fait, l'immigration économique qui caractérise l'ensemble des départs de Turquie vers les pays européens est, avant tout, un projet individuel. Elle s'inscrit dans le processus de modernisation socioéconomique, dans la mesure où elle a comme objectif l'ascension sociale du migrant, de l'individu, et par là une assimilation comme indicateur d'accès à la modernité politique, dans la même logique de l'émancipation qui a permis l'inclusion des « minorités » dans l'Etat\_nation. Et cela aussi bien en Turquie que dans les pays d'installation.

Cette double voie vers la modernité se trouve dissociée dans l'immigration. Plus encore elle apparaît même en contradiction avec le projet initial. Le souci de « reconnaissance » exprimé dans un contexte culturel différent vient à séparer l'intégration sociale de l'assimilation culturelle, faisant au contraire, de l'intégration sociale un instrument de refus d'assimilation et de construction de communauté. D'autant plus que, les politiques dites d'intégration appliquées dans les pays d'immigration, tout en s'appuyant sur la démocratie comme méthode et le libéralisme en matière de reconnaissance des identités, encouragent la formation de communautés à partir d'éléments culturels dont le contenu reste à définir. Les migrants de Turquie, de leur côté, comme s'ils se trouvaient libérés des « tabous politiques » du pays d'origine, font resurgir dans l'espace politique des pays d'installation toute la diversité anthropologique occultée lors de la création de l'Etat\_nation turc, faisant ainsi de chacun des éléments identitaires un atout pour la formation d'une communauté formelle ou informelle en France ou en Allemagne.

Cet article cherche à montrer que la présence de ces communautés n'est pas indépendante des stratégies individuelles des acteurs engagés dans leur structuration. Au contraire, elle la complète. L'individu trouve un appui dans une identité qui se veut collective, dont l'expression brouille les frontières entre le domaine privé et le domaine public. Dans cette perspective, la formation de communauté ne peut être analysée en termes d'anti\_modernité, mais au contraire comme la poursuite de la modernité, dans la mesure où elle procure à l'individu une reconnaissance sociale \_ à la fois dans le cadre de sa « communauté » et la société d'origine \_ et une intégration politique dans le pays d'installation ainsi qu'en Turquie.

## Communautés dans l'immigration turque

De nombreuses études sur l'immigration turque soulignent l'aspect communautaire de l'organisation des familles. Cela sous\_entend un rassemblement d'individus (ou de familles) partageant les mêmes références culturelles, historiques, parfois géographiques notamment dans le cas de l'immigration, ainsi que les mêmes expériences et les mêmes aspirations. L'ensemble de tous ces éléments permet de maintenir les liens avec le pays à travers le projet migratoire et de marquer les frontières d'une

communauté a priori locale. Cela apparaît comme la continuité des migrations en chaîne, déjà perceptibles lors de l'exode rural et qui avaient donné lieu à des regroupements des familles de même origine régionale ou villageoise dans certains quartiers des grandes villes en Turquie.

Avec les départs à l'étranger, le même phénomène se perçoit à travers les concentrations urbaines, en partie favorisées par la structure de l'espace et par les politiques de la ville. Mais elle traduit en même temps une volonté, de la part des populations concernées, d'être entre soi et d'entretenir des « relations communales ». C'est ainsi que des familles de même origine régionale voire du même village (des *hemsehri*) se sont trouvées en relation de voisinage, ou dans les mêmes entreprises, ou encore dans les mêmes activités professionnelles.

## Traditions et modernité

Ces concentrations avaient conduit les familles, du moins dans les débuts, à transposer leur sociabilité antérieure, selon qu'elles étaient installées dans les petites villes ou grandes métropoles et selon qu'elles étaient d'origine rurale ou urbaine en Turquie<sup>5</sup>. L'isolement par rapport à la société environnante et le repli qui en résultent ne sont pourtant pas propre au cas des Turcs. La sociologie américaine des années 1920, notamment l'Ecole de Chicago, doit sa réputation à des monographies de communautés formées de familles italiennes immigrées aux Etats-Unis et concentrées dans des bidonvilles ou dans les centres de grandes métropoles<sup>6</sup>. Ces études ont, dans l'ensemble, cherché à mettre en évidence une langue, une religion, \_ définies comme des « identités de base »<sup>7</sup>, auxquelles s'ajoute une expérience d'immigration commune comme éléments essentiels à la formation de communautés culturelles dans les sociétés industrialisées. Souvent résultat d'une organisation spontanée au départ, ces communautés isolées dans l'espace urbain ont néanmoins été considérées par les sociologues américains comme une étape intermédiaire entre les rites du passé et l'adaptation à une nouvelle société, un espace provisoire dans l'attente d'une ascension sociale de leurs membres, et vouées par conséquent à la dissolution et à l'intégration dans la société globale.

Dans le cas des migrants de Turquie un tel repli conduit à un « traditionalisme de défense », qui renforce leur sentiment d'appartenance nationale et religieuse, grâce au contrôle social qui s'établit de fait et délimite les frontières du quartier, devenu communauté, dans un espace bien défini. Il a comme fonction de veiller au maintien et à la perpétuation des traditions, à la transmission de la langue et de la religion aux futures générations et de minimiser ainsi les « dégâts de l'assimilation », du moins pour un certain temps. Cela s'accompagne, pour être convaincant, par l'établissement d'une hiérarchie entre les cultures et l'élaboration d'un discours sur la « supériorité » de leur propre culture, de leur propre morale, bref de leurs propres valeurs notamment religieuses pour éviter les risques d'une perte d'identité, telle qu'elle est vécue. Les différents éléments qui constituent l'identité ethnique d'un groupe \_ le passé historique, le sentiment national, l'appartenance régionale, la religion \_ apparaissent chacun de façon plus saillante par moments, selon les interactions, dans la mesure où la fierté ethnique s'élabore en fonction des « fiertés réciproques ». La présence d'instituteurs et d'imams turcs venus dans le cadre des ententes bilatérales entre la Turquie et les pays d'immigration viennent renforcer ce sentiment et tracer une fois pour toutes les frontières identitaires \_ nationales \_ avec les autres populations immigrées et la société globale.

Ce processus souligne néanmoins une contradiction propre à l'immigration, notamment dans son rapport à la modernité : une volonté d'adopter un mode de vie « moderne » que représente l'Europe (et plus généralement l'Occident), comme signe d'une

ascension sociale dans le pays d'origine en réalisant le projet initial, d'une part, et le refuge dans un mode de sociabilité traditionnelle en référence à l'espace de départ et des relations sociales qui lui sont propres au moment de l'émigration, de l'autre. Il renvoie *a priori* à une séparation entre *l'intégration sociale* et *l'assimilation culturelle*, lien classique dans l'étude des communautés ethniques notamment aux Etats-Unis. Il renvoie aussi à un « anti-modernisme compensatoire » qui se réfugie dans le passé non seulement comme référence historique et géographique, mais aussi comme mode de sociabilité traditionnelle pour résister à une assimilation qui viendrait justement avec une ascension sociale. Cela est perceptible surtout dans la division sexuelle apparente des rôles dans la famille et la communauté qui renvoie la femme à l'intérieur et l'homme à l'extérieur du foyer. En effet, encore aujourd'hui, dans certaines banlieues comme dans des petites villes en France, où une grande partie des familles est arrivée sans aucun apprentissage urbain en Turquie, il est fréquent de voir des femmes qui se réunissent sur la pelouse devant leur HLM pour tricoter, pour carder la laine de mouton, pour faire des édredons, mais surtout pour rapporter ce qu'elles ont observé et diffuser des informations sur les familles. C'est ainsi qu'elles repèrent les jeunes, qu'elles jugent leurs parents, qu'elles s'éloignent ou se rapprochent d'eux. C'est ainsi qu'elles diffusent les informations concernant le village ou le pays. C'est ainsi également qu'elles interprètent les autres cultures française, arabe, asiatique- -qu'elles côtoient quotidiennement. Enfin, c'est ainsi qu'elles établissent les règles du contrôle social qui délimite les frontières du quartier, devenu communauté, dans un espace bien défini. L'univers des enfants qui jouent devant les portes, ou des jeunes assis sur le bord du trottoir sur la grande avenue fait partie du cadre général du quartier. Les hommes se retrouvent au café du coin pour jouer aux cartes pendant leur temps libre, discuter, ou encore y rencontrer d'autres Turcs.

## Privé - public

Toute cette visibilité des pratiques collectives dans l'espace public relève toutefois du domaine privé, « réservée » aux familles qui cherchent un refuge dans la communauté ainsi définie. Il en est de même pour les ententes bilatérales avec les différents pays européens qui sont à l'origine de la nomination des instituteurs ou imams dans les localités à forte concentration de migrants de Turquie, afin de répondre à leurs besoins identitaires dans certains cas, ou renforcer le sentiment d'appartenance dans d'autres. Autrement dit, une identité qui se veut « officielle », par conséquent publique, dans le cadre de la Turquie et véhiculée par l'Etat turc grâce à l'enseignement de la langue et des cours de Coran dans l'immigration demeure en réalité une affaire privée. Les instituteurs laïcs ou les imams venus de Turquie se substituent aux familles dans leur rôle de transmission de traditions, en y ajoutant le savoir (de l'histoire nationale et de l'islam) qu'exige un tel statut, comme élément de rationalité.

Leur engagement dans l'entreprise d'une identité collective passe par le rôle qui leur est attribué par les familles immigrées et l'Etat turc. D'ailleurs la mobilisation des familles originaires de Turquie ayant découvert l'importance de la religion dans l'immigration, pour solliciter un imam en plus des instituteurs de l'Education nationale turque avait comme but de « compléter l'éducation des enfants », et de ce fait le rôle de l'imam venu du pays se substitue à celui de la famille ou le complète. Il reste néanmoins dans le cadre privé. Ces instituteurs et imams rattachés aux Consulats turcs des grandes villes en Europe n'ont aucun rôle de représentation, ni par rapport à la Turquie, ni par rapport à la France ou l'Allemagne. Bien au contraire, leur fonction est définie par les ententes bilatérales relatives à l'immigration reconsidérée dans le cadre des relations diplomatiques entre les pays européens et la Turquie et s'exerce dans le quartier, dans la commune, ou, plus largement dans le secteur administratif de la

région.

Leur présence apparaît surtout comme une transposition du mode de fonctionnement de l'Etat turc au lendemain de la République, où une élite modernisatrice formée de fonctionnaires était chargée d'assurer « la formation du citoyen républicain »<sup>8</sup>, en pénétrant dans sa vie privée pour définir les nouvelles normes de contrôle social définies cette fois-ci par l'idéologie nationale. Dans le cas de l'immigration, l'attachement à cette idéologie nationale exprimée par la rhétorique kémaliste est soumis au « contrôle » de l'Etat turc à l'étranger. C'est aussi le cas de l'islam, refoulé dans la vie privée avec la création d'un Etat\_nation créé à l'image de la France laïque, est exclu de toute entente bilatérale entre les pays européens et la Turquie. Mais il redevient une pratique contrôlée par l'Etat turc à l'étranger<sup>9</sup>, en réaction cette fois au développement de l'islam comme force politique dans l'immigration grâce à l'implantation et la mobilisation des confréries (Tarikat) et du parti islamiste le *Refah*<sup>10</sup> et son organe la « Vision Nationale » (Milli Görüs) qui cherche à combler le vide religieux laissé par l'Etat turc.

L'Etat turc de son côté, agit dans l'immigration toujours avec l'idée d'assurer la formation du citoyen, mais il s'agit cette fois-ci du citoyen « extraterritorial ». Une telle conception du citoyen n'entraîne pas nécessairement la dissolution des formes collectives d'existence. Déjà en Turquie, l'intervention de l'Etat n'a pas réussi à faire disparaître les solidarités primordiales, notamment dans les relations villageoises, restructurées dans les grandes villes à la suite de l'exode rural des années 1960, et n'a pas conduit nécessairement à l'individuation des relations avec l'Etat. Dans l'immigration, cette appartenance collective se trouve renforcée et se manifeste dans les relations sociales où se croisent les différentes filières d'arrivée, les différents réseaux de relations pour se reconstituer en communauté.

## Communauté et Etats

Cette « extraterritorialité » par rapport à la Turquie rejoint la définition de « l'ethnicité » par rapport au pays d'installation. Elle se traduit par une forme d'organisation où les liens affectifs et culturels se renforcent mutuellement pour développer un sentiment d'appartenance<sup>11</sup>, et prend une forme politique lorsque cette appartenance se situe par rapport à l'Etat d'immigration pour revendiquer la reconnaissance de ses éléments identitaires<sup>12</sup>. Dans le cas précis de l'immigration turque, l'ethnicité puise ses sources dans l'Etat\_nation turc, et la communauté ethnique réelle ou imaginée dans l'immigration se situe d'emblée à la fois par rapport à l'Etat turc et à l'Etat de résidence. Son expression s'appuie sur une volonté de représentation des individus chargés de la diffusion d'une identité officielle turque, de même que sur la revendication de reconnaissance des identités ethniques et régionales en Turquie (identité kurde par exemple). L'extraterritorialité fait surgir toutes les identités régionales, linguistiques, voire religieuses qui avaient été occultées dans un souci d'homogénéité culturelle de la nation, telles que kurde, turque, sunnite, alevi etc. Comme a dit un travailleur originaire de Turquie lors d'un entretien « J'ai appris toutes ces différences ici: le Turc, le Kurde, le sunnite, le chiite, l'alevi. Je ne connaissais rien de tout ça en Turquie ». Cette remarque assez significative met en évidence les effets de l'extraterritorialité, qui a comme caractéristique de faire ressortir les racines, lesquelles, une fois arrachées à leur terre, se cherchent de nouvelles définitions avant d'être réimplantées en Turquie et dans les pays de résidence.

## La furie des associations

La prolifération d'associations dans les pays européens, depuis les années 1980, est en grande partie à l'origine de ces fragments d'identité et de nouvelles allégeances. Aussi bien en France qu'en Allemagne, les associations définies comme des relais de solidarité dans les *territoires d'identité*, cherchent à faire connaître ou reconnaître *une* identité culturelle. En France, cela s'inscrit dans le cadre du « droit à la différence ». L'idée a été lancée en 1981 par le Parti socialiste au pouvoir; quant au droit, il a trouvé une assise dans les associations d'étrangers grâce à la libéralisation, en octobre 1981, de la loi de 1901. En Allemagne, elles répondent à la politique des étrangers (*Ausländerpolitik*) et ses objectifs d'intégration par le biais d'organisations communautaires. Cette nouvelle approche transforme ainsi les « communautés de fait » qui s'étaient créées dans les quartiers en les formalisant voire les institutionnalisant, grâce à ces associations. Il reste à définir une identité qui se veut collective, à dessiner ses frontières, à créer de nouvelles solidarités pour donner lieu à de nouvelles formes d'organisation<sup>13</sup>.

Par « mimétisme synchronisé », ou par contamination politique, le mouvement associatif se répand dans tous les pays européens et conduit les migrants de Turquie, comme ceux des autres pays d'émigration, à réorganiser leurs intérêts et leurs identités qu'elles soient sociales, culturelles, ethniques ou politiques. Certaines associations ont remplacé les actions militantes et révolutionnaires de droite ou de gauche, religieuses ou ethniques, représentées en Turquie et transposées en « exil », qui étaient principalement orientées vers le pays d'origine et avaient comme adversaire l'Etat turc<sup>14</sup>; d'autres se sont créées, souvent avec l'aide des pouvoirs publics pour assurer « l'intégration » des Turcs (comme des immigrés en général) dans leur pays de résidence; d'autres encore ont cherché à combiner les deux aspects pour être plus convaincants auprès de la population immigrée de Turquie dans son ensemble, et se sont développées comme force politique à la fois en Turquie et en Europe. Tel est le cas du Parti islamiste *Refah* et son organe, l'association « Vision Nationale ». Mais dans l'ensemble, qu'elles soient une dérivation de groupes politiques déjà actifs en Turquie, ou le résultat d'une conversion des mouvements ouvriers en Turquie, ou dans les pays européens, ou encore qu'elles émanent des initiatives locales en France ou en Allemagne, les discours des dirigeants donnent une place privilégiée à la culture et à l'identité, dont la définition varie en fonction de leur idéologie\_ identité nationale, identité religieuse, identité politique. Les associations apparaissent dès lors comme des formes d'organisation à vocation communautaire qui exprime en réalité une dualité d'objectifs évidente puisqu'elles visent à développer une conscience collective et en même temps à s'intégrer dans les structures de l'Etat en vue de revendiquer leur reconnaissance publique.

La demande de reconnaissance fait aussi resurgir toutes les différences dans l'espace public. Mais ces différences ne s'expriment pas seulement par rapport à la France ou à l'Allemagne ; elles émergent aussi, notamment dans le cas des Turcs, à l'intérieur des représentations de la Turquie. Chaque trait particulier constitue ainsi un élément de distinction, et se trouve à l'origine de nouveaux clivages internes parmi la population originaire de Turquie. A cela s'ajoutent les divisions idéologiques, les prises de position pour ou contre le pouvoir en place en Turquie, également celles qui touchent aux politiques en France. C'est dans cette division que s'invente et se redéfinit *l'ethnicité*, une façon de s'affirmer comme turque ou kurde, comme sunnî ou alevî, comme originaire de l'Est ou de l'Ouest de la Turquie et de s'organiser autour des éléments identitaires, aussi diverses et multiples soient-elles.

Paradoxalement toutes ces divisions contribuent à la formation d'une « communauté » qui pourrait être qualifiée de « segmentée » voire « conflictuelle ». En effet, l'attachement de ces associations et de leurs représentants à la vie politique en Turquie, malgré leurs efforts d'éloignement, malgré leurs actions auprès des familles turques pour mieux les intégrer dans la société française ou allemande, situe les migrants engagés politiquement, les uns par rapport aux autres en fonction de

l'association fréquentée. La ligne de démarcation n'est pas très claire et la manifestation de cette diversité ne remet pas en cause la structure communautaire. Au contraire les conflits internes au groupe sont plutôt signes de son enfermement que de son éclatement. Ils sont le témoignage d'un mode de participation des individus et par conséquent de leur identification à une communauté dont les frontières sont définies par un jeu de rivalités, de solidarité et de clientélisme, mais surtout par une référence commune: la Turquie \_ qu'elle soit définie géographiquement, socialement, politiquement ou culturellement. C'est ce dénominateur commun qui donne lieu à l'invention d'une ethnicité qui mettrait en valeur le passé à partir des préoccupations actuelles, afin d'accroître ainsi l'influence de ces composantes dans l'immigration.

La référence permanente à l'Etat turc pourrait être interprétée comme le prolongement des ententes bilatérales avec la France et l'Allemagne pour l'enseignement de la « langue et la culture d'origine ». Ces accords se poursuivent indirectement et implicitement à travers le mouvement associatif et les revendications des « différences » qui s'intègrent dans le cadre de la légitimité des Etats respectifs. En effet la politisation des identités donne une nouvelle forme aux relations entre les migrants de Turquie et les Etats d'accueil. Elle rend parfois difficile même les relations diplomatiques entre les deux pays. Poussées par le souci de la démocratie et des droits de l'homme, les pays européens reconnaissent les fragmentations dans le cadre du mouvement associatif légalement reconnu. Mais la lenteur de la Turquie à prendre en considération la réalité sociale, culturelle et politique dans le pays pousse les migrants à amplifier leur mouvement et renforcer leur demande de reconnaissance des « différences » dans l'immigration.

L'Etat turc de son côté coopère avec certaines des associations ou se met en compétition avec d'autres. Il établit par exemple le *Diyanet* (la direction des affaires religieuses rattachée à Ankara) pour combattre l'ampleur de l'islam comme force politique promu par le parti *Refah* à la fois en Turquie et dans l'immigration. Quant à ses relations avec les associations sociales et culturelles, il œuvre avec celles qui ont un impact local et national auprès des familles et qui se présentent comme « multiculturelles » et reconnues comme telles par les Etats respectifs. L'ensemble de ses actions s'appuient sur la définition « ethnique » du groupe, une définition qui trouve son fondement dans une « nationalité commune ». Cela ne contredit pas la revendication des Kurdes dont les mouvements nationalistes développés en Europe, où ils représentent à peu près 30% de l'immigration en provenance de Turquie, mettent en évidence des revendications non pas seulement élaborées en situation d'immigration, mais à partir d'un double statut de groupe minoritaire, dans le pays d'origine de même que dans le pays de résidence, se situant ainsi à la fois par rapport à la Turquie et les Etats d'immigration.

## Négociations identitaires

D.Bell voit dans la religion et la nation les catégories les plus importantes d'identification, car les plus capables de faire apparaître des sentiments affectifs et émotionnels <sup>15</sup>. Pour les populations immigrées de Turquie, ces deux éléments intimement liés dans l'expression d'une identité collective apparaissent clairement lors des interactions avec les Etats de résidence, car ce sont à travers ces interactions que se fait le choix identitaire autour duquel pourrait se constituer une communauté en quête de légitimité institutionnelle <sup>16</sup>.

En France, depuis les années 1990, les actions des autorités publiques en direction des populations d'origine maghrébine, guidées surtout par la « peur de l'islam » ont fait de la religion un élément constitutif de communauté. Cela s'est cristallisé autour

de l'affaire du foulard, dont la médiatisation à outrance a rendu publiques les tensions existantes entre les institutions nationales et les institutions islamiques. Tout comme la mobilisation de la classe politique sur cette question, qui a surtout renforcé le rôle d'interlocuteur des imams ou dirigeants d'associations islamiques, comme représentant d'une communauté « dissidente » structurée autour de l'islam. Qu'ils soient envoyés par les pays d'origine dans le cadre des ententes bilatérales, donc avec un statut officiel reconnu par les deux partenaires, ou qu'ils soient représentants de partis politiques religieux comme le FIS en Algérie ou du *Refah* en Turquie, ils s'érigent désormais en porte-paroles de leur « communauté », communauté qui cherche une reconnaissance dans les structures de l'Etat. Quant aux associations islamiques turques, elles s'insèrent dans le courant général, tel qu'en témoignait leur présence dans le CORIF (Conseil de réflexion sur l'islam en France), créé à la suite de la première affaire du foulard en 1990<sup>17</sup>. Mais leur position marginale en France (du fait de leur nombre restreint et de leur représentation par rapport à l'immigration musulmane dans son ensemble) limite leurs négociations au niveau municipal. En effet ces négociations portent principalement sur la construction de mosquée ou de lieu de prière. Par conséquent, les communautés turques en France se situent face aux autorités locales, ainsi qu'aux autres populations issues de l'immigration musulmane.

En revanche, en Allemagne les ressortissants turcs constituent la cible principale des médias et de la classe politique devenus plus sensibles à leur sort depuis les actes racistes à Mölln et Solingen en 1992\_93. Ces événements ont effectivement porté, plus que jamais, la question de la citoyenneté à l'ordre du jour, et cela de façon plus affirmée au moment où la République Fédérale accueillait les Aussiedler, des Allemands de l'extérieur de par leur nationalité antérieure venus des pays de l'Europe de l'Est, de la Russie et du Kazakhstan<sup>18</sup>, alors que la citoyenneté restait difficile à acquérir pour des étrangers établis sur le sol allemand depuis trois générations. Cette situation a davantage creusé le fossé entre Turcs (et les étrangers en général) et Allemands, conduisant les Turcs à se définir comme une « minorité ethnique », plus précisément comme la « minorité turque ». Cette appellation trouve son fondement dans la nationalité turque comme dénominateur commun de la population en question en Allemagne. Ainsi l'environnement politique et le statut juridique d'étranger attribué aux ressortissants turcs contribuent à maintenir la différence de la nationalité comme élément constitutif de la construction d'une minorité, et par conséquent d'une communauté.

Alors qu'en France les différentes associations religieuses islamiques cherchent à se restructurer en un organe « représentatif » pour légitimer la reconnaissance de l'islam, les ressortissants turcs en Allemagne tentent de leur côté de se constituer en communauté, en rassemblant des associations religieuses, sociales, culturelles dans toute la diversité ethnique et politique de cette minorité, c'est\_à\_dire comprenant aussi les Kurdes et cela au niveau fédéral (*Türkische Gemeinde zu Deutschland*) à l'instar de la *Türkische Gemeinde zu Berlin* créée elle aussi en 1983 à l'image de la *Jüdische Gemeinde zu Berlin* (Communauté juive de Berlin).

Ainsi, les interactions avec les Etats respectifs ont placé la religion en France et la citoyenneté en Allemagne au coeur des débats concernant l'immigration. L'affirmation identitaire par la religion ou par la nationalité a fait de ces deux éléments les noyaux durs de l'identité collective des populations issues de l'immigration dans les deux pays, en réaction aux principes fondamentaux des deux nations: le lien entre religion et Etat en France et le lien entre Etat et citoyenneté en Allemagne. Dans les faits, les négociations portent sur la visibilité de l'islam comme affirmation et reconnaissance d'une identité religieuse en France, et d'une identité ethnique (qui regroupe religion et nationalité) en Allemagne.

## Individuation collective

Les effets intégrateurs de telles organisations renvoient tantôt à l'individuel tantôt au collectif. Les associations développent des systèmes d'entre\_aide, fondement d'une solidarité de type conununal, qui s'appuie cependant sur des motivations de type sociétal: l'information juridique sur les droits d'entrée et de séjour, sur l'emploi et le logement. Une fois le migrant installé en France ou en Allemagne, jouissant donc d'un statut légal, l'association lui assure l'intégration dans la société française ou allemande, par des cours de langue et d'alphabétisation pour les parents, par des programmes de formation continue pour leurs enfants et depuis les années 1980, par un discours de reconnaissance culturelle.

Quant aux relations qu'entretiennent les individus avec des communautés, elles sont de nature fonctionnelle. Il s'agit en effet de se positionner dans une structure qui leur permet d'entretenir à la fois des liens de solidarité certes, mais aussi de rivalité où chaque élément de contrôle social \_déterminé par la quête de la modernité \_ devient un élément de classification à l'intérieur du groupe. Dans une communauté dont les limites sont dessinées par la proximité spatiale, les relations se mesurent toujours par la réussite économique, comme réalisation du projet de départ, mais en même temps par la capacité « d'intégration » de l'individu et de sa famille dans la société environnante, comme preuve de sa capacité de négociation à la fois avec l'Etat turc et les pouvoirs locaux du pays de résidence, pour défendre les intérêts de la collectivité.

Ainsi la formation de communauté renvoie à deux attitudes instrumentales. Pour certains, elle constitue un refuge où la famille trouve un appui pour assurer et perpétuer un acquis identitaire. Pour d'autres, elle est à l'origine de leur individuation, mais d'une « individuation collective », car c'est dans ses relations communautaires que l'individu redéfinit ses intérêts économiques, sociaux et politiques. Bien entendu cela n'exclut pas les relations de solidarités entre les membres mais comme le montrent les études sociologiques sur les communautés, ces solidarités dites ethniques peuvent servir de base pour la poursuite d'une intégration individuelle dans différents domaines<sup>19</sup>. Dans cette perspective la communauté constitue un champ de compétition pour une ascension sociale à travers le rôle de représentation par exemple, tel que le témoigne l'émergence d'une catégorie sociale appelée « intermédiaires culturels »<sup>20</sup>. Leur stratégie d'ascension trouve un écho dans le clientélisme des partis et dans le désir de l'Etat de désigner un interlocuteur et d'avoir une mainmise sur les activités des associations. Pour la plupart âgés entre 30 et 40 ans au moment de la création de l'association, issus des populations concernées ou pas, ils se désignent comme animateurs, assistants sociaux, psychologues. Leur trajectoire sociale se dessine dans la plupart des cas par et dans le mouvement associatif. Le rôle de dirigeant d'association leur procure une promotion économique, mais aussi une carrière politique grâce aux réseaux existants, et à ceux qui se consolident autour d'une identité « d'origine »<sup>21</sup>.

L'intensité d'une conscience collective et du sentiment d'appartenir à un groupe culturel ou ethnique dépend de la capacité de ces intermédiaires à articuler les codes de la société d'accueil avec les symboles culturels autour desquels ils restructurent le groupe. Ils sont d'ailleurs souvent à l'origine de la politisation des identités. C'est une relation de cause à effet. Fabriqués pour servir d'interlocuteur aux pouvoirs publics, ces intermédiaires déclenchent une prise de conscience de l'appartenance ethnique « à la base ». Ils sont jugés à leur habilité à mobiliser les ressources financières d'un côté, humaines de l'autre, toutes deux indispensables pour la survie de leur association. L'image de réussite qu'ils reflètent se fonde par conséquent sur leur nouvelle

fonction dans l'immigration, et leur talent à susciter une identification des individus auxquels ils s'adressent et qui les acceptent a priori comme porte-paroles. C'est à eux qu'incombe dès lors, la responsabilité de représenter et de négocier les identités avec l'appareil d'Etat et de maintenir une identification de la part des populations auxquelles ils s'adressent. Le phénomène est assez classique. Aux Etats-Unis, les études sur la mobilisation des noirs ou des groupes ethniques illustrent la « professionnalisation » de leurs dirigeants. Ceux-ci seraient parfois même extérieurs au mouvement et au groupe, mais seraient sollicités à cause de leur capacité à mobiliser les ressources humaines et financières. On les appelle les « activistes ». En Afrique, les études mentionnent l'expression « entrepreneurs culturels » et montrent comment ils donnent une forme idéologique aux identités et jouent un rôle important dans la création d'une ethnicité, source de mobilisation et de réveil des nationalismes <sup>22</sup>.

Bien entendu, cela n'entrave en rien leur ascension individuelle indépendamment du mouvement associatif. Tel est le cas des hommes d'affaires originaires de Turquie en Allemagne <sup>23</sup> qui, grâce à leur réussite économique détiennent le pouvoir de négociations avec les autorités publiques. Il s'agit là d'une façon de mettre l'économie au service du politique pour compenser la difficulté d'accéder à la citoyenneté juridique qui leur permettrait de peser dans les décisions gouvernementales. L'image de réussite que cherchent à promouvoir les hommes d'affaires turcs en Allemagne devient une motivation pour légitimer la revendication d'un statut de "minorité", leur permet d'afficher leur attachement au pays d'origine et d'introduire le débat sur la double nationalité, turque et allemande. Les entrepreneurs, tout particulièrement, s'érigent en intermédiaire entre les classes politiques et industrielles à la fois turques et allemandes. Ils interviennent dans les négociations économiques entre la Turquie et l'Allemagne, se font mécènes en faveur des peintres turcs nés et formés en Allemagne, investissent pour la promotion de la vie culturelle en Turquie. Ils soutiennent aussi les associations en fonction de leurs affinités politiques, et de leur position par rapport à la Turquie. En bref, dans l'ensemble, leurs efforts tendent vers la formation de lobbies reconnus dans les deux pays, reposant sur des institutions communautaires déterminées non seulement par la vie politique turque, mais en se situant dans le système allemand ou s'y opposant et réagissant également à toute déclaration du gouvernement de Bonn vis-à-vis de la Turquie.

Economique, sociale ou politique, leur intégration est donc individuelle. Mais désormais cette intégration individuelle se fonde sur une représentation collective. Les deux stratégies se complètent. Un nouveau statut social leur est attribué à cause de leur origine nationale ou ethnique, qui devient communautaire dans leur action et dans le rôle de représentant qui leur est attribué.

Ainsi, contrairement aux conclusions des études sociologiques sur les communautés qui montrent que l'ascension sociale des membres est à l'origine de leur dissolution, la nouvelle tendance met en évidence qu'une meilleure intégration dans la société globale pourrait s'accompagner d'identifications communautaires. Cela est dû au rôle de représentation qui accompagne l'intégration économique sociale et culturelle. Par conséquent l'usage du concept de communauté ne se limite plus aujourd'hui à cette étape intermédiaire décrite dans les monographies qui ont fait la réputation de l'Ecole de Chicago à partir des années 1920 aux Etats-Unis. Dans le débat actuel, une représentation politique lui est attribuée non plus simplement au niveau local, mais aussi, au niveau national et même transnational. Ce n'est donc pas simplement une organisation spontanée due à la proximité spatiale, mais il s'agit d'une manifestation des solidarités fondées sur des liens identitaires construits dans un but de reconnaissance dans l'espace public.

Une telle approche va à l'encontre de l'idée d'une émancipation qui se traduit par la répudiation des liens communautaires et des allégeances régionales ou locales, qui ont accompagné la formation d'un Etat-nation centralisateur. En effet, la construction de communauté et la demande de sa reconnaissance qui vise à permettre aux groupes affichant une identité spécifique de sortir de

leur marginalité politique peuvent être perçues comme une lutte pour l'émancipation. Mais, contrairement à l'émancipation des Lumières, qui sépare la religion de la vie publique et l'individu de sa communauté pour assurer son *identification* primordiale avec la communauté nationale, la demande de reconnaissance exprimée dans ce cas naît d'une *volonté de participation* avec des droits égaux qui serait reconnue à des identités religieuses ou communautaires, à inscrire dans le cadre des structures de l'Etat tout en exprimant plusieurs allégeances : à l'Etat de résidence, à l'Etat d'origine et à la communauté reconstituée. Ces allégeances multiples s'accompagnent de plusieurs formes de citoyenneté, allant de celle qui s'exprime dans le cadre de la communauté politique \_ la seule ayant une reconnaissance légale \_ à celle qui s'exprime à travers une identité collective à partir des éléments ethniques, nationaux et/religieux<sup>24</sup>.

Tout cela renvoie le migrant venu de Turquie à des identifications ethniques de plus en plus « communautaires ». Les discours autour des identités ne font que refléter l'évolution des relations dans le pays. Bien que leur mode d'organisation s'intègre dans les structures des pays de résidence, et que leur mobilisation porte sur l'égalité des droits, le territoire de résidence devient en réalité de plus en plus européen. Les associations contribuent à la formation de nouvelles solidarités transnationales. En effet, les relations conflictuelles, les rivalités internes, qui de fait conduisent les individus à prendre part au jeu, renforcent paradoxalement les liens de solidarité croisées et suscitent l'identification à une "communauté transnationale", renforcée par la télévision turque qui fait irruption dans les familles kurdes ou turques, sunnites ou alevites<sup>25</sup>. Mis à part les effets évidents sur leur intégration en France, les émissions turques, suivies en même temps que les habitants de la Turquie, compliquent le lien entre territoire et identité, où le territoire d'appartenance demeure régional, le territoire de référence devient national/religieux et le territoire de résidence ... européen.

## Notes

1 F.Tönnies, *Communauté et société*, Paris, PUF, 1944 (pour la traduction française).

2 E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1994 (Y cd.).

3 J. Leca, « Après Maastricht, sur la prétendue résurgence du nationalisme » in *Témoin n°1*, 1993, pp. 29\_38.

4 R.Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés. Négocier l'identité*, Paris, Armand Colin, Paris, 1997.

5 R.Kastoryano, *Eire Turc en France. Réflexions sur familles et communauté*, Paris, L'Harmattan, 1987.

6 Cf. R.Park et E.W.Burgess, *The City*, The University of Chicago Press, Chicago 1924, L.Wirth, *The Ghetto*, Chicago, The University of Chicago Press, 1928. Dans la même tradition méthodologique, H.Gans, *The Urban Villagers*, New York, The Free Press, 1962, W.F. Whyte, *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*, Chicago, The University of Chicago Press, 1943.

7 Cf. Harold R. Isaacs, « Basic Identity », in N.Glazer and D.Moynihan (eds), *Ethnicity, Theory and Experience*, Cambridge, Ma, Harvard University Press, 1975, pp. 29\_53.

8 Cf. dans ce numéro l'article de Ayse Kadioglu, « Citizenship and Individuation in Tu\*ey : The Triumph of will over Reason ».

9 Il faut noter à ce stade que la laïcité, qui se définit constitutionnellement comme la séparation de la religion et de l'Etat, consiste dans sa pratique en Turquie en un contrôle de l'islam par l'Etat grâce au *Diyanel*, le bureau des affaires religieuses rattaché au Pmyüer Ministre, son directeur étant un fonctionnaire de l'Etat. Pour une explication juridique du statut de *Diyanel*, voir Istar B. Tarhanli, *Müslürwn Toplum, 'laik' Devlet : i\*hye'de Diyanet Isleri Baskanligi* Istanbul, Afa yayincilik, 1993 pour ses relations n,ec l'Etat, voir, see J.\_P. Burdy and J.Marcou, "Uicité/Laiklik

Introduction", in CEMOTI, no :19, janv.\_juin 1995, pp. 5\_34.

10 Ce parti a été interdit en janvier 1998 et aussitôt recréé sous le nom de *Fazilet*.

11 D'après Max Weber, ce sentiment ne constitue pas le groupe mais facilite sa formation ; M.Weber, *Economic and Society*, Berkeley, California University Press, 1968, p.389.

12 N.Glazer et D.Moynihan définissent l'ethnicité comme « l'expression des identités culturelles, religieuses et raciales dans le domaine politique dans le cadre de leur mobilisation pour revendiquer leur reconnaissance dans la sphère publique », in *Ethnicity, theory and Experience*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1975.

13 Les associations, comme nouvelles formes d'organisations d'une identité collective, constituent d'après Charles Tilly, un lien entre une action spécifique fondée sur des caractéristiques communes d'un groupe et les changements structurels qui, à long terme, peuvent restructurer les solidarités.

14 La mobilisation, accrue avec l'arrivée des réfugiés politiques et organisée autour d'associations financées par des individus, par des partis politiques turcs ou encore par des organismes privés internationaux, se présentait comme la transposition de la vie politique de Turquie avec ses clivages idéologiques. Ces mouvements de tendances diverses et variées avaient comme raison d'être la protestation vis\_à\_vis de la politique menée en Turquie, de sa conception de la nation, de sa conception de la religion. Il arrivait même que les imams représentants des Affaires Religieuses, une fois installés dans un pays européen, rejoignent les sectes religieuses ou les autres associations musulmanes turques de diverses tendances, indépendantes de l'Etat turc.

15 D.Bell, « Ethnicity and Social Change », in N.Glazer and D.Moynihan, (eds.) op.cit. pp. 171\_177.

16 R.Kastoryano, op.cit., 1997.

17 Comme si l'Etat voulait structurer la mobilisation de l'adversaire, il tente par le CORIF, de rassembler les musulmans en France caractérisés par leur diversité nationale et nationale religieuse. "L'idée est que le conseil pourrait devenir l'embryon d'une structure représentative de l'islam pour les pouvoirs publics à l'instar de la conférence épiscopale ou la Fédération protestante de France", in entretien avec A.Boyer, chargé de Cultes du Ministère de l'intérieur, in *Actes*, avril 1992.

18 R.Münz, R.Ohlinger, "Deutsche Minderheiten in Ostmittel\_ und Osteuropa, Aussiedler" in Deutschland. Eine Analyse ethnisch privilegierter Migration, *Demographie Actuelle*, no 9 .

19 Cf. M.P.Effrat, "Approaches to Community : Conflict and Complementarities", *Sociological Inquiry* 43(34) 1973, pp. 1\_35.

20 Le concept d'intermédiaire culturel dans le cadre de l'immigration a été développé par Thierry Fabre. L'auteur souligne leur rôle dans la synthèse des identités culturelles et leur fonction de médiation entre les autorités publiques et les populations immigrées. Cf. *Migrations et Société*, février\_juin 1992.

21 M.Walzer attire l'attention sur « l'histoire des associations comme catalyseur de l'intégration personnelle et collective malgré les conflits politiques qu'elles créent ou peut\_être grâce à eux », in « Individus et communauté : les deux pluralismes » *Esprit*, juin 1995, pp. 103\_113.

22 Cf.Crawford Young, *Politics of Cultural Pluralism*, University of Wisconsin Press; David D.Laitin, "Hegemony and Religious Conflict. British Imperial Control and Political Cleavages in Yorubaland", in P.B.Evans, D.Ruescherneyer et T.Skocpol, *Bringing the State Back in*. Cambridge University Press, p.285\_317; J.F.Bayard, *L'Etat en Afrique* (plus précisément le chapitre: Le pénombre de l'ethnicité), Paris, Fayard, 1988.

23 Un rapport publié à Bruxelles en 1991 estime à environ 57 milliards de DM l'apport économique direct ou indirect des Turcs; somme qui dépasse de loin les dépenses de l'Etat providence pour les étrangers qui n'atteignent que 16 milliards de DM. De fait, parmi les 1 800 000 de Turcs en Allemagne, on comptait, en 1992, 35 000 entrepreneurs, allant du restaurateur à l'industriel, qui emploient au total 150 000 Turcs et 75 000 Allemands, dont le chiffre d'affaire annuel s'élève à 25 milliards de DM, et qui ont payé, en 1991, 1 milliard de DM d'impôt \_, in *Migrations News Sheet*, Bruxelles, décembre 1991, cité par *The Economic and Political Impact of Turkish Migration in Germany*, Zentrum für Türkeistuden, mars 1993. Cf. aussi Statistiques de l'Union des entrepreneurs turcs de Berlin. Voir enfin Zentrum für Türkeistuden; *Konsumgewohnheiten und wirtschaftliche situation der türkischen Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland*, Essen, septembre 1992.

24 Cf. R.Dagger, *Civic Virtues. Rights, Citizenship and Republican Liberalism*, New York, Oxford University Press, 1997. L'auteur développe le concept de « citoyen républicain et libéral » qui combine l'attachement de l'individu à la fois à la communauté nationale et à une identité collective autre que nationale.

25 Les Turcs constituent de loin le groupe qui utilise le plus les antennes paraboliques. voir à ce sujet l'article de Guy Duteil, *Le Monde* (supplément télévision) . Cf aussi A.Gôkalp, R.Kastoryano, S.de Tapia, *L'immigration turque et kurde : La dynamique segmentaire, la nouvelle donne générationnelle et le nouvel ordre communicationnel*, FAS, 1997.