

Article

« Le *dede* moderne : évolution des paramètres de l'autorité religieuse de l'alévisme dans la Turquie contemporaine »

Markus Dressler

Sociologie et sociétés, vol. 38, n° 1, 2006, p. 69-92.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/013709ar>

DOI: 10.7202/013709ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org



Le *dede* moderne :

évolution des paramètres de l'autorité religieuse
de l'alévisme dans la Turquie contemporaine

MARKUS DRESSLER

Department of Religion
Hofstra University, Hempstead
NY 11549-1000, USA
Courriel : Markus.Dressler@hofstra.edu

Traduction : Suzanne Mineau

AU MOMENT OÙ LA TURQUIE amorce des négociations pour devenir membre de l'Union européenne, les alévis turcs tentent de profiter des pressions exercées par l'Europe en faveur de certaines réformes¹. La plupart des alévis sont heureux de voir la Commission européenne affirmer qu'ils constituent une minorité religieuse qui mérite d'être reconnue². Tout en affichant publiquement leur identité à titre de communauté culturelle et religieuse, ils discutent entre eux des caractéristiques de cette communauté. Un point primordial est le rôle à l'avenir du *dede*, le chef traditionnel de la communauté alévie.

Les débats internes des alévis sur le *dedelik*, l'institution des *dedes*, sont liés à un processus plus large de reconceptualisation de la tradition aléviste. La première phase

1. Je remercie ceux qui ont revu une première version de ce texte, notamment Grudrun Krämer. J'ai présenté la version subséquente au *Study Group on Modern Turkey* de l'Université Harvard qui m'a aidé à clarifier quelques points importants; je désire remercier surtout Aykan Erdemir. Remerciements également à Ali Yaman pour son analyse et ses observations judicieuses, ainsi qu'à Carole Woodall pour ses précieux commentaires.

2. Commission des communautés européennes, « Recommandation de la Commission européenne concernant les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion », 6 octobre 2004; URL : <http://europa.eu.int/comm/enlargement/report_2004/pdf/tr_recommandation_en.pdf>, site consulté le 15 décembre 2004.

de ce processus, qui a débuté à la fin des années 1980, portait sur la construction d'associations et d'institutions et sur une quête acharnée de reconnaissance. On admet généralement aujourd'hui la légitimité d'une identité alévie distincte, et les débats actuels semblent entrer dans une nouvelle phase, qui place à l'avant-plan les questions liées à l'organisation interne et à la représentation du mouvement. Je considère que l'aléisme contemporain fait face à deux grands défis d'une importance cruciale pour son développement futur.

Le premier défi a trait à la représentation de l'aléisme face à l'islam et à l'État. Les alévis multiplient actuellement les démarches pour se faire reconnaître officiellement par l'État. Ces efforts mettent en lumière et intensifient leurs discussions internes au sujet de la nécessité et de la façon d'être incorporés dans la structure étatique. Des débats houleux se centrent sur quelques questions hautement contestées : *Quels organismes et quels porte-parole peuvent légitimement représenter l'aléisme ? L'aléisme doit-il être considéré comme une secte islamique ou comme une religion à part entière ? L'aléisme est-il une religion ou faut-il plutôt le considérer comme une philosophie et une culture propres à l'Anatolie ?*

Le deuxième défi peut être vu comme une modification des structures d'autorité et comme de nouvelles exigences en matière de leadership religieux. Dans le village aléviste traditionnel, l'autorité du *dede* dépendait d'un ensemble de qualifications : ascendance, habiletés sociales ainsi que connaissances rituelles, mythiques et doctrinales. Idéalement, le *dede* possédait toutes ces qualifications. C'est pourquoi, à l'époque pré-moderne, son autorité couvrait les sphères politique et religieuse de la vie. En fait, ces sphères n'étaient pas séparées, mais reliées l'une à l'autre, aussi bien en pratique que selon la conception que les alévis se faisaient du monde³. Au cours du vingtième siècle, toutefois, les structures des communautés traditionnelles se sont dissoutes à cause de la sécularisation et de l'urbanisation. L'évolution sociale rapide a contribué au déclin de l'autorité du *dede*, ce qui a coïncidé avec l'apparition d'un nouveau type de leader alévi. Ces nouveaux leaders sont à la tête d'organismes alévis modernes et représentent l'aléisme en public. Actuellement, les élites aléviées de la Turquie et de la diaspora européenne discutent des qualités et des connaissances que doit posséder un *dede* « moderne », de la formation qu'il doit recevoir et des fonctions qu'il doit remplir.

Dans le présent article, je décris ces débats au sujet du *dede* moderne et je les analyse dans le contexte de la redéfinition actuelle de l'aléisme du point de vue culturel et religieux. Je montre que le *dedelik*, l'institution des *dedes*, se sécularise, c'est-à-dire que le rôle du *dede* est confiné dans des contextes rituels, de plus en plus définis comme « religieux » par opposition à des fonctions « non religieuses » comme la représentation de la communauté. Même si elle marque une réduction de son autorité, cette

3. Dans les pratiques sociales des alévis traditionnels, le profane et le sacré ne sont pas séparés, et il n'y a pas de mots pour exprimer une telle séparation. Voir Markus Dressler, « Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities », *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n° 23, 2003, p. 109-154.

situation apporte aussi au *dede* un nouveau respect et, comme je tenterai de le montrer, la possibilité d'accroître son influence.

Afin de clarifier la signification des efforts actuels pour redéfinir l'institution des *dedes*, je vais d'abord donner une brève description du *dedelik* traditionnel et de son évolution au cours de la transformation de l'alévisme au vingtième siècle.

L'AUTORITÉ DANS L'ALÉVISME TRADITIONNEL

La fonction de *dede* est une institution au cœur de l'alévisme turc traditionnel⁴. Le mot « traditionnel » ne cherche pas à marquer un statut inférieur par rapport au qualificatif « moderne » et ne sous-entend pas une évolution nécessaire de la « tradition » au « modernisme ». Par « alévisme traditionnel », j'entends simplement l'alévisme tel qu'il se pratiquait avant que la sécularisation et la modernisation n'influent sur les milieux ruraux de l'Anatolie et de la Thrace et n'altèrent ainsi leurs structures et leurs frontières sociales⁵. Dans ce sens, la notion d'« alévisme traditionnel » est une reconstruction historique qui se fonde surtout sur les récits des alévis au vingtième siècle et sur un nombre très limité de recherches anthropologiques relativement récentes. Il ne faut pas oublier que le terme lui-même, « alévisme » (*Alevilik*), est nettement moderne. Il n'est apparu qu'au début du vingtième siècle et reflétait l'évolution d'une nouvelle identité transrégionale unissant des groupes qui n'étaient auparavant que partiellement reliés et qui partageaient des récits, des croyances, des pratiques sociales et des rituels identiques. Ces groupes « proto-alévis⁶ » vivaient passablement séparés de la société ottomane et n'avaient qu'un accès limité à la culture écrite.

Malgré ces restrictions méthodologiques, je maintiens pourtant que l'expression *alévisme traditionnel* a une valeur heuristique. Tout d'abord, les différents récits sur l'« alévisme traditionnel » (*geleneksel Alevilik*) ainsi que les recherches anthropologiques démontrent que même les communautés aléviées qui n'avaient pas de liens directs entre elles et vivaient loin les unes des autres semblent avoir eu un grand nombre de points communs en ce qui concerne leurs structures, leurs pratiques et leurs croyances. J'utilise l'expression « alévisme traditionnel » pour désigner ces points communs qui se sont transmis. Il s'agit donc d'une notion désignant un type idéal d'alévisme qui n'a pas encore connu la sécularisation et l'urbanisation, tel qu'il surgit de la mémoire collective des alévis eux-mêmes et aussi des reconstructions historiques.

4. L'étude la plus exhaustive du *dedelik* est de loin la thèse de Ali Yaman publiée sous le titre *Alevilik'te dedelik ve ocaklar*, Istanbul, 2004.

5. L'« alévisme turc » a ici un sens géographique. L'expression n'inclut pas les communautés aléviées peu étudiées des Balkans, notamment en Albanie et en Bulgarie. Bien que l'article se concentre surtout sur les alévis qui se définissent comme une ethnie turque, on estime qu'un nombre considérable d'alévis sont des Kurdes (de quinze à vingt pour cent environ de la population turque est alévie, dont environ un tiers parle des dialectes kurdes).

6. En utilisant le terme « proto-alévis », je ne cherche pas à créer un cadre évolutionniste pour expliquer le développement de l'alévisme; ce terme veut plutôt souligner le fait que la notion d'alévisme est une invention moderne et qu'il faut éviter de projeter des concepts modernes sur des réalités prémodernes.

Dans l'alévisme traditionnel, le *dedelik*, la charge de *dede*, englobait les fonctions de chef social et religieux. Irène Mélikoff voit dans le *dede* un prolongement du shaman de la Turquie pré-islamique, le *kam-ozan*⁷. Concevoir l'alévisme comme un «shamanisme islamisé⁸» lui permet d'expliquer les pouvoirs miraculeux attribués au *dede*, ainsi que son rôle de guérisseur et de médiateur. Qu'elles aient ou non leur origine dans le shamanisme, de telles aptitudes, ainsi que l'idée d'une ascendance noble, *soy*, forment la pierre d'assise de l'autorité du *dede*⁹. Dans l'alévisme traditionnel, l'ascendance est le principal marqueur social¹⁰. Les *dedes* alévis sont révéés comme des *evlad-ı resul* ou des *seyyid*, les deux termes désignant des descendants du prophète Mahomet, généralement de sa fille Fatima et d'Ali; on croit que le charisme de la famille du prophète (le *ahl al-bayt*) s'est transmis de génération en génération. Les lignées de *dedes* portent le nom de *ocak*. Littéralement ce mot signifie «foyer» et indique une sainte lignée¹¹. Aux lignées *ocak* viennent s'ajouter des lignées *non ocak* dont les membres portent le nom de *talib*. Un *talib* ne peut devenir *dede*, puisque cette prérogative appartient aux membres mâles des *ocak*. Quant à savoir quel membre d'une lignée *ocak* deviendra *dede*, tout dépend de son statut social dans la communauté, de ses connaissances religieuses, de ses qualités de chef¹². Les relations entre les membres d'un clan *ocak* et les *talibs* qui reconnaissent les membres de ce clan comme leurs *dedes* se comparent à des relations entre parents et enfants¹³. Le mariage entre membres des deux groupes est considéré comme un inceste et strictement interdit; autrefois, le lien entre un *dede* et les familles *talib* était héréditaire.

Le rôle principal du *dede* est de célébrer les rituels alévis, notamment les cérémonies *cem*, la principale forme de pratique religieuse commune. Son ascendance lui confère le charisme religieux nécessaire à la célébration des rituels ainsi qu'à l'enseignement des contraintes et des règles de la voie mystique. De plus, le *dede* agissait

7. Irène Mélikoff, *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden et al., 1998, p. 9-13. Mélikoff reprend la thèse bien connue de Fuat Köprülü qui décrivait les alévis et babais comme «un prolongement extérieurement islamisé de l'ancien shaman turc». Voir Mehmed Fuad Köprülü, *The Origins of the Ottoman Empire*, Albany, 1992, p. 105. Pour une critique de la thèse de Mélikoff sur le shamanisme, voir la recension de son livre par Hamid Algar, «Un mythe et ses avatars», dans *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 36, n° 4, 2004, p. 687-689.

8. Mélikoff, *Haji Bektach*, chap. 1.

9. Voir Ali Yaman, *Dedelik kurumu ekseninde değişim sürecinde Alevilik*, thèse de doctorat, Istanbul, 2001, p. 100f.

10. Krisztina Kehl-Bodrogi nous fournit une très bonne description de l'organisation socioreligieuse de l'alévisme traditionnel en s'appuyant sur des sources écrites anciennes et sur une étude menée sur le terrain au début des années 1980, dans *Die Kizilbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, 1988, p. 167-179. Pour une description plus récente de la vie dans un village alévi, fondée sur une étude de terrain menée à la fin des années 1980 et au début des années 1990, voir David Shankland, *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Londres, 2003, chap. 4-6.

11. La réputation et l'autorité de différentes lignées *ocak*, et en fait de différents types d'*ocak*, varient énormément. Pour une description détaillée, voir Yaman, *Dedelik kurumu*, p. 94f.

12. Shankland, *Alevis in Turkey*, p. 104f.

13. Yaman, *Dedelik Kurumu*, p. 94f.

comme médiateur et juge¹⁴. Les alevis traditionnels ne s'adressaient pas aux tribunaux de la charia, mais réglait leurs conflits à l'intérieur de leur communauté; le *dede* avait le droit de punir les mauvaises conduites et d'expulser de la communauté les membres qui violaient ses règles fondamentales¹⁵.

Les frontières sociales imperméables de l'alévisme traditionnel, ainsi que la position prédominante du *dede*, étaient des facteurs importants qui permettaient aux alévis de demeurer relativement autonomes, en marge de la société ottomane. Déjà dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, on a vu apparaître des signes d'érosion des structures sociales de l'alévisme traditionnel¹⁶. Ce processus d'érosion fut graduel et s'est déroulé à des rythmes et à des degrés divers selon les endroits. En règle générale, on peut dire que ce ne fut pas avant le milieu du vingtième siècle que les dommages dans les structures des communautés se sont révélés irréversibles.

DÉCLIN ET RETOUR DU DEDELİK

Les structures sociales de l'alévisme traditionnel ont été ébranlées par les politiques de sécularisation mises de l'avant par la nouvelle République turque (1923), comme l'interdiction de toutes les activités des *tarikats* (confréries soufies). Même si l'alévisme n'est pas une branche du soufisme au sens technique du terme, certains alévis étaient associés à la branche *celebi* de la confrérie soufie *bektashie*, qui fut également interdite. Il existe des récits sur la discrimination dont les *dedes* furent victimes de la part des représentants de l'État dans les premières années de la République. Toutefois, comme le soutient Ali Yaman, les efforts pour empêcher les *dedes* de visiter leurs associés *talibs* n'ont eu que peu d'effets et ne peuvent être considérés comme la principale raison du déclin du *dedelik*¹⁷.

L'exode vers les centres urbains au milieu du siècle pour des motifs économiques a eu des répercussions beaucoup plus significatives, car il a souvent coupé les liens étroits entre *dedes* et *talibs* et miné ainsi le réseau social des communautés alévis traditionnelles¹⁸. L'autorité des *dedes* fut encore ébranlée dans les années 1960 et 1970 lorsque la jeune génération s'est tournée vers les idéologies de gauche. Les *dedes* étaient parfois peints comme des charlatans qui exploitaient les citoyens ordinaires. En ce qui concerne les *dedes*, Ali Yaman signale que dans la période entre le début des années 1960 et la fin des années 1980, ils furent « relevés temporairement de leurs fonctions¹⁹ ». Au cours de la même période, une nouvelle classe moyenne alévie se développa dans les

14. En fait, des mécanismes pour la résolution des conflits sont incorporés dans les cérémonies *cem*, ce qui démontre clairement l'union des pratiques rituelles et judiciaires dans l'alévisme traditionnel.

15. Ali Yaman, « Dünden bugüne Kızılbaş Alevi dedeleri », in *Pertev Naili Boratav'a armağan*, Metin Turan, éd., Ankara, 1998, p. 357.

16. Voir Hans-Lukas Kieser, « Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The interactions between Alevis and Missionaries in Ottoman Anatolia », *Die Welt des Islams*, n° 41, 2001, p. 89-111.

17. Yaman, *Dedelik kurumu*, p. 50, 117.

18. Voir Shankland, *Alevis in Turkey*, p. 135f.

19. Yaman, *Dedelik kurumu*, p. 115-121.

villes. La disparition des hiérarchies traditionnelles a permis l'émergence d'une nouvelle élite urbaine, c'est-à-dire d'individus qui ont assumé les fonctions de leaders dans des associations séculières qui recrutaient des membres alévis²⁰. Cette nouvelle élite est le fer de lance de la réapparition publique des alévis en tant que puissant mouvement social.

Aujourd'hui, les *dedes* ont « repris leurs fonctions », mais ces fonctions sont en train d'être renégociées. À partir de la fin des années 1980, les alévis ont insisté davantage sur la dimension religieuse de l'alévisme²¹. À la suite du coup d'État de 1980, les paramètres du discours politico-religieux de la Turquie ont été redéfinis²². La gauche, refuge politique de beaucoup d'alévis à cette époque, a été en grande partie détruite et a perdu son lustre. Dans leurs efforts pour dépolitiser la sphère publique, les élites militaires ont encouragé les institutions et les symboles islamiques. La présence de symboles religieux a considérablement augmenté dans la sphère publique en suivant dans ses grandes lignes la soi-disant *synthèse turco-islamiste*, une idéologie encouragée par les élites militaires et par des hommes politiques comme Turgut Özal, premier ministre de la Turquie de 1983 à 1989²³. La synthèse turco-islamiste visait à réconcilier une religion musulmane universaliste avec une identité turque particulière. Elle cherchait à redéfinir le kémalisme pour le transformer en un modernisme conservateur qui était islamique mais séculier, voué au nationalisme par opposition à de supposées menaces séparatistes de nature ethnique ou religieuse. Les alévis n'ont pas accepté cette nouvelle idéologie, qui définissait l'islam turc comme l'islam sunnite et qui pavait la voie à une intensification des efforts pour les assimiler. L'établissement dans les écoles d'une éducation religieuse obligatoire fondée sur la doctrine sunnite et l'augmentation de la construction de mosquées dans les villages alévis, le plus souvent contre la volonté de la population, ont constitué des manifestations de cette politique.

À la recherche d'une place à l'intérieur des paramètres de ce nouveau discours, les alévis se sont tournés vers leur tradition culturelle, qu'ils ont formulée de plus en plus en termes religieux, s'appropriant ainsi jusqu'à un certain point le discours politique identitaire qui avait cours depuis 1980. Ils ont commencé à confronter de plus en plus la société turque, en réclamant que l'alévisme soit reconnu comme une identité très différente de l'islam sunnite de la majorité. On a vu surgir des discussions publiques sur la nature de l'alévisme. *Qu'est-ce que l'alévisme?* et *Que veulent les alévis?* sont devenues

20. Ali Yaman, « Anadolu Alevileri'nde otoritenin el değıştirmesi: Dedelik kurumundan kültürel organizasyonlara », dans *Bilgi toplumunda Alevilik*, İbrahim Bahadır, éd., Bielefeld, 2003, p. 333.

21. Voir Krisztina Kehl-Bodrogi, « Die 'Wiederfindung' des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität », *Orient*, n° 34, 1993, p. 267-282; Karin Vorhoff, *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei de Gegenwart*, Berlin, 1995; Markus Dressler, *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg, 2002, p. 171-176.

22. Voir Karin Vorhoff, « The Past in the Future: Discourses on the Alevi in Contemporary Turkey », in *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview*, Paul J. White et Joost Jongerden, éd., Leiden, 2003, p. 95f.

23. Pour un bref résumé du coup d'État militaire et de la synthèse turco-islamiste, voir M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford, 2003, p. 69-75.

des questions largement débattues. Faisant valoir leurs différences par rapport aux musulmans sunnites, les militants alévis ont élaboré des réponses pour un public curieux et aussi pour la communauté alévie elle-même. Ils ont commencé à écrire sur l'alévisme, amorçant ainsi une historiographie alévie et une transcription des croyances et des pratiques alévies. Parallèlement, ils ont amorcé un processus de construction d'organismes, créant de nouveaux réseaux et espaces alévis. Dans un tel contexte, les *dedes* se sont mérité un nouveau respect et ont commencé à jouer un rôle important dans le rétablissement des liens entre l'alévisme et ses traditions.

Pour que l'alévisme survive en tant que tradition religieuse ayant plus qu'un simple attrait folklorique, il était devenu important de savoir de quelle façon il fallait soutenir l'institution des *dedes*. Comment fallait-il redéfinir le *dedelik* dans le contexte d'un alévisme moderne, majoritairement urbain ? Aujourd'hui, surtout en milieu urbain, la fonction de médiateur du *dede* semble avoir disparu, car elle était liée aux relations sociales dans l'alévisme rural traditionnel. Il existe de grandes différences sociologiques entre les structures communautaires traditionnelles et urbanisées des alévis. En milieu urbain, les cérémonies *cem*, qui se déroulent dans les *cemevis* (« maisons de *cem* ») des nouvelles associations alévies, ne tiennent habituellement pas compte des affiliations *dedes-talibs* qui étaient l'élément fondamental des cérémonies dans les milieux traditionnels, puisqu'elles définissaient les rituels et les frontières sociales de la communauté. Dans un *cem* urbain, le *dede* qui préside la cérémonie ne connaît pas nécessairement les participants, réunis le plus souvent par le hasard et ayant tous des antécédents différents²⁴.

Le débat actuel sur le *dedelik* a débuté en milieu urbain, mais ses répercussions se font également sentir dans les campagnes²⁵. Beaucoup d'alévis considèrent encore les *dedes* comme les porteurs autorisés des traditions alévies. Le *dede* demeure toujours indispensable lors des grands rituels. Je n'ai jamais entendu parler d'une cérémonie *cem* qui n'était pas présidée par un *dede*. Toutefois, son rôle comme principale source du savoir alévi est contesté par les non-*dedes* et par les nouvelles organisations communautaires qui fournissent des services sociaux et culturels²⁶. Les alévis non-*dedes*, qui écrivent sur un vaste éventail de thèmes alévis, comme la mythologie, l'histoire, les

24. Voir Yaman, *Anadolu Alevileri'nde otorite*, p. 347.

25. Il existe encore des villages alévis qui conservent en partie les structures sociales traditionnelles. Certains ont régulièrement encore, ou à nouveau, des rituels communs comme le *cem* et reconnaissent à des degrés divers le leadership de *dedes* résidants ou de passage. Cependant, comme le montre l'étude de Shankland, l'autorité du *dede* dans le village est restreinte par les institutions séculières de l'État, qui lui font concurrence. Des pressions sont également exercées par les villageois qui ont émigré et qui non seulement font vivre les familles laissées derrière, mais ramènent aussi avec eux les idées discutées dans les nouveaux centres alévis des villes, transmettant ainsi indirectement aux villages les changements urbains de l'alévisme. Voir Shankland, *Alevi in Turkey*, passim.

26. Voir Şehriban Şahin, *The Alevi Movement Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*, thèse de doctorat, New School for Social Research, New York, 2001, p. 204-207.

croyances et les pratiques²⁷, contribuent directement à la production d'un nouveau savoir alévi²⁸. Les *dedes* ne jouent qu'un rôle marginal à la tête des associations aléviées qui sont dirigées pour la plupart par des alévis talibs : intellectuels, journalistes, hommes d'affaires, avocats et ingénieurs²⁹. La nouvelle élite alévie possède les qualités d'organisation nécessaires à la gestion de ces associations ainsi que les aptitudes de communication qu'il faut pour profiter des opportunités apportées par la privatisation des médias dans les années 1980³⁰. Connaissant bien les codes culturels de la classe moyenne kémaliste, les membres de cette nouvelle élite séculière représentent l'alévisme en public ; ils donnent des conférences de presse, participent à des interviews-variétés et prennent la parole à des congrès³¹. C'est pourquoi les chefs des principales associations aléviées ont acquis un « charisme médiatique » ; en d'autres mots, leur présence en public réaffirme leur autorité et accroît leur réputation au sein de la communauté alévie.

İZZETTİN DOĞAN : PROTOTYPE DU DEDE MODERNE

Il y a très peu de *dedes* qui travaillent à la construction d'institutions aléviées et représentent publiquement les alévis. Une exception notable est İzzettin Doğan (né en 1940), professeur de droit à l'Université Galatasaray d'Istanbul, qui est le président de la Fondation *Cem*, une association alévie kémaliste loyale à l'État dont le bureau central se trouve à Istanbul³². Plusieurs raisons expliquent le succès de Doğan : ses liens relativement étroits avec l'État turc et ses élites, son réseautage fructueux et ses origines. Toutes ces qualités réunies lui confèrent un charisme qui est plutôt unique au sein de l'élite alévie contemporaine et qui l'ont aidé à devenir le chef alévi contemporain qui a le plus d'influence et qui bénéficie de loin de la plus grande couverture médiatique³³.

İzzettin Doğan a eu le privilège d'étudier avec l'élite turque à *Galatasaray Lisesi* à Istanbul, une école secondaire privée prestigieuse où les cours se donnent en français. Dès sa jeunesse, il s'est familiarisé avec les visions du monde et les codes culturels de la classe moyenne supérieure séculière ; cela l'a certainement aidé par la suite à créer des

27. Pour une excellente revue des écrits alévis, voir Karin Vorhoff, « Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey », dans *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, Tord Olsson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere (éd.), Istanbul, 1998, p. 23-50.

28. Au sujet de la transcription écrite de l'alévisme et d'autres traditions musulmanes marginales, voir Tork Olsson, « Epilogue: The Scripturalization of Ali-oriented Religions », in *ibid*, p. 199-208.

29. Selon une estimation bien documentée d'Ali Yaman, seule une minorité de ceux qui dirigent les associations aléviées modernes appartiennent à une lignée *dede*. Yaman, *Anadolu Alevileri'nde otorite*, p. 339.

30. Voir M. Hakan Yavuz, « Media Identities for Alevi and Kurds in Turkey », in *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Dale F. Eickelman et Jon W. Anderson (éd.), Bloomington, 1999, p. 187 ; Şahin, *Alevi Movement*, p. 156-159.

31. Voir Yaman, *Anadolu Alevileri'nde otorite*, p. 339.

32. Pour une courte biographie de Doğan qui donne un bon aperçu de sa propre compréhension de son rôle, voir İsmail Engin, « İzzettin Doğan. Eine alevitische Führungspersönlichkeit in der Türkei », *Orient*, n° 39, 1998, p. 541-547 ; pour une version turque plus détaillée, voir İsmail Engin, « İzzettin Doğan: Türkiye'de Alevi bir önder », in *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam inancı, kültürü ile ilgili görüş ve düşünceleri*, Ayan Aydın (éd.), Istanbul, 2000, p. 16-26.

33. Voir Shankland, *Alevi in Turkey*, p. 164.

liens avec les cercles kémalistes³⁴. Politiquement, Doğan tente de contrer l'image prévalente qui place l'alévisme naturellement à gauche. En 1983, il a été parmi les membres fondateurs du Parti nationaliste démocratique qui était parrainé par les militaires après le coup d'État³⁵. En joignant ce parti nationaliste plutôt de droite, son but avoué était de forcer le centre politique à prendre acte des questions touchant les alévis. Il a toutefois laissé ce parti au bout de trois mois, se rendant compte que son objectif est irréaliste³⁶. Depuis, il s'est abstenu de toute participation directe à un parti politique; il a plutôt tenté de projeter une image d'indépendance politique, ce qui lui permet de dialoguer avec tous les partis, notamment la droite religieuse, s'attirant ainsi inévitablement des critiques sévères de la part des alévis de gauche³⁷. Doğan peut être considéré comme un kémaliste modéré et pragmatique, partisan d'un nationalisme turc ouvert à tous. Son engagement envers le kémalisme et l'État accroît son prestige, compte tenu du discours politique centriste de l'État turc.

Voulant parvenir à la tête du mouvement alévi, İzzettin Doğan tente de conquérir le territoire symbolique de l'imagerie alévie. La représentation visuelle dans son organisme en est un exemple. Il est courant chez les alévis turcs de placer la photo d'Atatürk à côté des images des saints alévis³⁸, mais la Fondation *Cem* va un pas plus loin. Dans ses publications comme lors des événements publics qu'elle organise, elle ajoute le portrait de Doğan à cette galerie d'images, l'élevant ainsi, pourrait-on dire, au rang des saints alévis³⁹. Le symbolisme de cette façon de faire particulière est important. Ali et Hacı Bektaş, les saints anatoliens du treizième siècle, représentent la tradition alévie. Dans l'imaginaire alévi, Ali symbolise le combat pour la justice et Hacı Bektaş, l'éthique alévie et le sécularisme⁴⁰. Ce dernier est perçu en outre comme un père fondateur pré-moderne du nationalisme turc. Le portrait d'Atatürk, le symbole même du kémalisme, souligne l'engagement envers le sécularisme et le nationalisme. İzzettin Doğan tente de se faire reconnaître comme l'héritier moderne des pères fondateurs alévis; en proclamant qu'il partage les valeurs qu'ils représentent, il essaie de s'attirer une part de leur charisme. À partir de ce statut qu'il s'est lui-même donné, il fait valoir que l'alévisme doit être perçu, à l'instar de l'islam turc, comme soumis aux principes séculiers et nationalistes du pays⁴¹.

34. On sait que Doğan est en bons termes avec les grandes personnalités politiques. Shankland, *Alevi in Turkey*, p. 164.

35. Engin, *İzzettin Doğan: Türkiye'de*, p. 21.

36. İzzettin Doğan, «Dedeler Toplantısı konuşması», in *CEM VARKFI çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın görüş ve düşünceleri*, CEM Vakfı (éd.), Istanbul, 1998, p. 158.

37. Engin, *İzzettin Doğan: Türkiye'de*, p. 21.

38. Voir Markus Dressler, *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*, Würzburg, 1999, p. 101-104. Une telle pratique n'existe pas chez la plupart des alévis kurdes à cause de l'expérience négative qu'ils ont vécue sous le règne d'Atatürk; voir Hans-Lukas Kieser, «Les kurdes alévis et la question identitaire. Le soulèvement du Kocgiri-Dersim (1919-1921)», dans *Islam des Kurdes*, Martin v. Bruinessen (éd.), Paris, 1998, p. 279-316.

39. Voir Dressler, *Alevitische Religion*, p. 179f.

40. Dressler, *Alevitische Religion*, p. 226; voir aussi Vorhoff, *Past in the Future*, p. 100-102.

41. Il distingue cet islam turc de l'islam arabe qui, selon lui, s'exprime dans le sunnisme. Voir Ayhan Aydın, *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam inancın, kültürü ile ilgili görüş ve düşünceleri*, Istanbul, 2000, p. 80.

Une des raisons pour lesquelles Doğan peut adopter un symbolisme si lourd de sens réside dans ses origines. Dans la province de Malatya, son père, le *dede* Hüseyin Doğan, a été à la fois un puissant leader régional de la tribu *Baliyan* et un éminent *dede* en tant que représentant de la *ocak Aguiçen*, qui est l'une des plus importantes de l'Anatolie. Comme chef religieux et tribal, Hüseyin Doğan a eu une influence politique considérable, comme le prouve son titre de membre du Parlement dans les années 1950. Il fut au départ un membre du Parti républicain populaire, mais s'est joint ensuite au Parti démocratique, changement qui a provoqué beaucoup de ressentiment chez les alévis de gauche qui associaient le Parti démocratique aux politiques islamistes réactionnaires⁴². Comme son père, İzzettin est un personnage controversé dans la communauté alévie. Il est évident, cependant, qu'il a hérité du charisme de son père et qu'il s'en sert.

Dans un contexte alévi urbain, il arrive que les liens *dede-talib* s'affaiblissent, ce qui permet à des *dedes* charismatiques comme İzzettin Doğan de rallier des partisans qui n'appartiennent pas aux lignées auxquelles ces *dedes* étaient traditionnellement associés. Lorsque les liens *dede-talib* traditionnels perdent de l'importance, les lignées de *dedes* peuvent se faire concurrence. On trouve un exemple de cette situation dans la correspondance entre un groupe de *talibs* établis à Istanbul et leur *efendi* de la lignée Hacibektas, un représentant des *çelebiyans*⁴³, qu'ils reconnaissaient comme l'autorité suprême. Les échanges ont eu lieu en 1990 et débutent par une lettre des *talibs* dans laquelle ceux-ci transmettent à l'*efendi* une liste de propositions pour améliorer la position des alévis dans la Turquie contemporaine. Dans cette lettre, ils incitent le *çelebiyan* à surveiller plus étroitement les communautés aléviées et à mettre sur pied un réseau alévi centralisé. Ils demandent en outre l'organisation de congrès nationaux de *dedes*, la vérification du niveau d'instruction des *dedes* et l'établissement de programmes de formation des *dedes*. Dans sa réponse, l'*efendi* s'explique ainsi :

Vous dites que les *dedes* doivent toujours être titulaires d'une autorisation officielle. La majorité d'entre eux disent que leurs ancêtres ont vécu avant Hacibektaş ou encore que ce dernier n'a pas de descendants de toute façon⁴⁴. Il y a ceux qui disent que leurs ancêtres sont plus anciens. Comment est-il possible de discipliner ceux qui souhaitent agir de cette façon, qui ignorent la vérité?⁴⁵

Les critiques de l'*efendi* à l'égard des *ocaks* indépendants, qui défient l'autorité du *çelebiyan*, visent des *dedes* alévis comme İzzettin Doğan⁴⁶. Celui-ci insiste sur la pré-

42. Engin, *İzzettin Doğan: Türkiye'de*, p. 18.

43. La branche *çelebiyan* de la doctrine bektashie revendique une autorité supérieure à celle des autres branches aléviées parce qu'elle prétend descendre directement de Hacı Bektaş Veli, le saint patron du bektashisme. Un nombre considérable d'*ocaks* alévis reconnaissent les *çelebiyans* comme la principale autorité; en échange, leurs *dedes* sont reconnus officiellement par eux.

44. Ce passage fait référence à une dispute entre les adeptes de la doctrine bektashie quant à savoir si Hacı Bektaş a eu des enfants ou non. La branche *babayan* croit qu'il n'en a pas eu et la branche *çelebiyan* croit le contraire. Les *çelebiyans* (les *efendis*) prétendent descendre directement de Hacı Bektaş.

45. Shankland, *Alevis in Turkey*, p. 151.

46. Shankland, *ibid.*, p. 149-152.

dominance de sa lignée *ocak* Aguiçen, la faisant remonter à Mohamet et Ali (par Ali Asker, fils du quatrième imam shiite Zayn Al-'Abidin)⁴⁷. Il prétend que sa *ocak* était déjà établie en Anatolie au tout début de l'invasion turque dans les années 1070. Au moment de l'arrivée de Hacı Bektaş Veli au treizième siècle, la *ocak* Aguiçen pratiquait déjà l'alévisme depuis au moins deux cents ans⁴⁸.

La correspondance entre l'*efendi* et ses *talibs* a eu un dénouement intéressant. Confronté aux demandes des *talibs* d'assumer plus activement son rôle de leader, de centraliser les ressources pour les concentrer et d'exercer une meilleure surveillance de la formation et des activités des *dedes*, l'*efendi* ne pouvait qu'exprimer son accord avec ces demandes sans être en mesure de mettre de l'avant une proposition concrète pour y répondre. Par la suite, le groupe alévi en cause s'est joint à la Fondation *Cem* dont le chef, comme je l'ai montré, concurrence directement les *efendis* de la lignée Hacı Bektaş. Avec des fonds obtenus grâce à İzzettin Doğan, la communauté a réussi à construire et à administrer un *cemevi* dans lequel beaucoup d'entre eux ont trouvé un emploi⁴⁹. Il semble bien que la Fondation *Cem*, à titre d'organisme qui représente les intérêts des alévis face à l'État et qui tente de leur allouer des ressources, puisse leur offrir davantage que l'*efendi* de Hacıbektaş et paraît ainsi avoir gagné la lutte pour détenir l'autorité religieuse.

Grâce à la Fondation *Cem* et à l'influence exercée par celle-ci sur d'autres associations aléviées qu'elle parraine, İzzettin Doğan a créé une infrastructure qui lui permet de populariser sa vision de l'alévisme et d'aspirer à diriger le mouvement alévi. Cependant, la Fondation et son chef sont fortement contestés au sein de la communauté. Doğan prétend représenter quatre-vingt-dix-neuf pour cent de la population alévie⁵⁰. Ce chiffre est illusoire et vient en contradiction directe avec les prétentions similaires de la Fédération alévie bektashie⁵¹ qui regroupe et coordonne quatre cent cinquante organismes parmi lesquels on ne compte pas seulement des associations turques, mais aussi la puissante Fédération des communautés aléviées d'Allemagne.

47. Doğan raconte qu'Ali Asker a été sauvé du massacre de Kerbala, puis élevé par des chiites turcs. La lignée de Mahomet a pu ainsi se perpétuer dans un environnement turc. Aydın, *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam*, p. 46.

48. Aydın İzzettin, *op. cit.*, p. 53. Doğan insiste en outre sur l'autorité de sa *ocak* comparativement aux *ocaks dikme*, c'est-à-dire les *ocaks* qui ont reçu l'autorisation de s'établir d'un autre *ocak* (à titre de représentants), mais ne peuvent faire remonter leur lignée à Mahomet. « Il n'y a évidemment pas beaucoup de *dedes* qui sont (dans les faits) des descendants du prophète. Alors qu'il y a peu de *dedes*, beaucoup d'individus appartiennent au *dedelik*. » (p. 54) Même si ses origines sont essentielles à son attrait charismatique, Doğan lui-même n'appartient pas au *dedelik*; cela est dû en partie au fait que sa femme n'est pas d'origine alévie. Contrairement à lui, son jeune frère maintient activement le rôle de *dede* de sa lignée.

49. Shankland, *Alevi in Turkey*, p. 151.

50. Hatice Yaşar, « Alevi Diyaneti'ne tepki », *Radikal*, 15 novembre 2003 ; URL : <http://www.radikal.com.tr/veriler/2003/11/15/haber_95552.php> ; site consulté le 5 février 2004.

51. Voir « Aleviler başbakanlık'taydı », *Özgür Politika*, 1^{er} février 2003 ; URL : <<http://www.ozgurpolitika.org/2003/02/01/hab05.html>> ; site consulté le 5 février 2004.

LA FORMATION DU DEDE MODERNE

Un sondage récent, au cours duquel on a demandé à quatre cents alévis de la campagne et de la ville leur avis au sujet du *dedelik*, confirme le sentiment d'urgence exprimé dans les publications alévis. Alors que 79,9 % des personnes interrogées considéraient que les *dedes* n'étaient pas suffisamment qualifiés, 73,5 % jugeaient néanmoins que l'institution était nécessaire au développement de l'alévisme⁵². Ces chiffres ont sans doute une valeur limitée du point de vue statistique, mais ils semblent bien refléter le sentiment général.

Une des grandes préoccupations est le niveau d'instruction des *dedes*. En 1998, Mehmet Çamur, président de la Fondation *Sultan Şahkulu*, qui administre l'un des centres alévis les plus pieux d'Istanbul dans un ancien lieu bektashi, demandait que les *dedes* fassent leurs études à l'université: « [Ils] doivent étudier la philosophie, bien connaître les sciences sociales et être également très versés en littérature »⁵³. Plus récemment, il déclarait que les alévis devaient plutôt s'occuper eux-mêmes de leurs affaires et garder leur indépendance vis-à-vis des institutions de l'État. Il a donc annoncé que la Fondation *Sahkulu* inaugurerait bientôt un programme de formation des *dedes*⁵⁴.

Il existe de nombreux membres des lignées de *dedes*, mais une poignée seulement est capable de célébrer les rituels⁵⁵. Trouver ces *dedes* est l'un des plus grands problèmes des associations alévis qui veulent organiser régulièrement des cérémonies *cem*⁵⁶. Hüseyin Gülen, ancien président du *cemevi Gazi Mahallesi* d'Istanbul, estime qu'il n'y a pas plus de cinq cents *dedes* capables de célébrer les cérémonies alévis de la façon traditionnelle⁵⁷. Pour résoudre ce problème, il prône la création d'écoles secondaires réservées aux *dedes*, sur le modèle des écoles secondaires *Imam Hatip* qui enseignent aux étudiants à offrir des services de base dans les mosquées et qui les préparent à entrer à l'université. Reha Çamuroğlu, intellectuel très respecté et auteur de nombreux articles et livres sur l'alévisme, s'est récemment prononcé lui aussi en faveur de cette idée⁵⁸.

Ce n'est pas un hasard si les alévis qui sont établis en Europe de l'Ouest, particulièrement en Allemagne, et qui sont au cœur du renouveau alévi, participent activement aux débats⁵⁹. Encore plus que les alévis de Turquie, ils ont été confrontés au problème de trouver de temps à autre des *dedes* qualifiés pour des cérémonies *cem*⁶⁰. Toutefois, le

52. Abdülhamit Yıldız, « Alevilerin yüzde 71'i dedeleri yetersiz buluyor », *Zaman*, 16 décembre 2003; URL: <<http://www.zaman.com.tr/2003/12/16/haberler/h9.htm>>; site consulté le 29 mars 2004.

53. Gülden Aydın et Kutup Dalgakıran, « Üç cemevine kadın yönetici », 11 mars 1998, URL: <<http://arsiv.hurriyetim.com.tr/hur/turk/98/03/11/dizi/01diz.htm>>; site consulté le 28 mars 2004.

54. Harun Odabaşı, « Aleviler dedeliği tartışıyor », *Aksiyon*, vol.10, n° 485, 2004; URL: <<http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=3031>>; site consulté le 29 mars 2004.

55. Shankland estime que dans le village alévi qu'il a observé, environ dix pour cent des habitants appartiennent à une lignée de *dede*. Shankland, *Alevi in Turkey*, p. 79.

56. Yaman, *Anadolu Alevileri'nde otorite*, p. 343.

57. Aydın et Dalgakıran, *Üç cemevine kadın*.

58. Odabaşı, *Aleviler dedeliği tartışıyor*.

59. Voir Martin Sökefeld, « Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution », *Zeitschrift für Ethnologie*, 127, 2002, p. 163-186.

60. Sökefeld, *Alevi Dedes in the German Diaspora*, p. 171f.

statut séculier de l'Allemagne permet aux alévis de s'attaquer plus ouvertement à ce problème qu'il est possible de le faire en Turquie où le discours politicoreligieux officiel impose des contraintes⁶¹.

LES DÉBATS SUR LE *DEDELIK* EN ALLEMAGNE

L'Académie alévie établie à Wiesloch en Allemagne a été jusqu'à maintenant celle qui a fait le plus d'efforts pour tenter de moderniser l'éducation des *dedes*. À l'instar de la Fédération alévie bektashie, l'Académie s'oppose à l'intégration de l'alévisme dans les structures du Directeur des affaires religieuses et préfère ne pas placer l'éducation des *dedes* sous la supervision de l'État.

En 2003, l'Académie a lancé un « programme éducatif pour le perfectionnement des *dedes* », qu'elle avait élaboré en étroite collaboration avec la Fédération des communautés aléviées d'Allemagne. Le programme avait pour objectif l'amélioration du niveau d'instruction des candidats au *dedelik*. Le programme couvrait les matières suivantes : histoire des religions, histoire de l'islam et de l'alévisme, la voie alévie et ses règles, la poésie alévie, les sous-groupes de l'alévisme, formes et problèmes de l'éducation alévie, le soufisme, religions comparées, jours sacrés et principes de l'alévisme, vocabulaire de base de l'alévisme, l'alévisme en Europe, importance de la musique dans l'alévisme, dimensions historiques et religieuses du bektashisme⁶². Ces matières étaient étudiées le week-end, au cours de séminaires, et enseignées par des universitaires alévis ou non alévis ainsi que par un petit nombre de *dedes*. Les matières enseignées par des *dedes* indiquent les domaines de connaissance dans lesquels leur autorité est encore jugée indispensable. Dans les faits, ils étaient coenseignants pour les cours suivants : la voie alévie et ses principes religieux ; les jours sacrés de l'alévisme et ses principes religieux. Les autres matières étaient enseignées par des non-*dedes* et même par des non-alévis. Comme l'a fait judicieusement remarquer Aykan Erdemir : « les universitaires qui avaient antérieurement effectué des recherches ethnographiques sur les alévis étaient maintenant en mesure d'enseigner aux guides religieux alévis la nature de l'alévisme⁶³. »

61. En Turquie, les alévis doivent encore faire très attention avant de présenter explicitement des demandes touchant leur religion. Souvent dans le passé, celles-ci ont entraîné des enquêtes des procureurs de l'État, qui tendent à identifier l'affirmation d'une identité particulière, qu'elle se fonde sur la religion ou l'ethnie, comme du séparatisme. Dans le discours, l'expression de sa loyauté envers l'État est une façon de légitimer les demandes (par exemple, lorsque Mehmet Çamur souligne que « la nouvelle génération de *dedes* doit se montrer respectueuse du laïcisme, de la démocratie et de la pensée scientifique », Aydın et Dalgakıran, *Üç cemevine kadın*).

62. Alevi Akademisi, « Alevi Akademisi Dedeler Yetkinlesme Egitim Programı » ; URL : <<http://www.aleviakademisi.org/dedeleryetkinlestirme.htm>> ; site consulté le 8 mars 2004.

63. Aykan Erdemir, « Islamic Nonprofits in Turkey: Reconfiguration of Alevi Belief and Practice », exposé présenté lors de la réunion annuelle de l'American Anthropological Association, Chicago, 20 novembre 2003, p. 3. L'idée de faire enseigner l'alévisme à des alévis par des non-alévis peut sembler surprenante, mais n'est pas si étonnante aux yeux des alévis eux-mêmes, à la condition que les enseignants non alévis aient acquis leurs connaissances dans des sources aléviées reconnues. Cette idée est également exprimée par Hıdır Uluer, président de l'Association culturelle du *Sultan Karacaahmet* qui représente l'une des associations aléviées d'Istanbul les plus importantes. Voir Aydın et Dalgakıran, *Üç cemevine kadın*.

L'Académie souligne que ce programme de séminaires ne constitue pas une formation suffisante pour le futur *dede* et ne peut lui conférer la légitimité nécessaire à la pratique du *dedelik*. Il s'agit plutôt d'un programme d'éducation complémentaire, qui vise à fusionner des méthodes traditionnelles et modernes et différents types de connaissances. Ce programme nous laisse entrevoir les efforts délibérés des alévis pour maintenir leurs traditions face aux défis auxquels ils sont confrontés dans leur vie. La citation ci-dessous tirée du programme est un bon exemple des liens dialectiques entre la force légitimiste de la tradition, les contraintes contemporaines et la vision utopique dans la conceptualisation d'un « alévisme moderne ».

Nous sommes d'avis qu'il est impossible d'aborder l'éducation de spécialistes religieux (*dinadamları*) comme les *dedes*...répondant aux besoins de la société alévie d'aujourd'hui si nous fermons les yeux devant les exigences de notre société et si nous utilisons [plutôt] les définitions, les habitudes et les méthodes traditionnelles... À tout point de vue, des différences énormes apparaissent entre les lieux, les fonctions et les méthodes d'éducation des spécialistes religieux reconnus du passé et ceux d'aujourd'hui. Nous croyons que la façon la plus raisonnable de procéder est d'adopter une approche qui unit aujourd'hui et demain sans rompre avec le passé et sans détruire l'essence même de notre foi et de nos valeurs...⁶⁴

Récemment, le *dede* Hasan Kılavuz, président du Conseil des *dedes* de la Fédération des communautés aléviées d'Allemagne, a fait monter le ton des discussions en faisant des déclarations controversées au sujet de la signification du *dedelik* à l'ère moderne. Contrairement aux organismes relevant de la Fondation *Cem* qui tentent de faire reconnaître la notion d'« islam alévi », il souligne l'incompatibilité de l'alévisme et d'un *dedelik* qui puise ses caractéristiques de base dans l'islam sunnite, et il rejette avec véhémence toute tentative de réconcilier l'alévisme avec la tradition islamiste :

L'alevilik est une croyance (*inanç*) à part entière. Les alévis croient que Dieu est partout dans l'univers. Depuis mille ans, leurs pratiques et leur croyance s'expriment sous une forme modeste et extrêmement pure ; aujourd'hui, certains *dedes* tentent d'enjoliver cette forme de croyance avec de fausses perles. Ces *dedes*, qui n'ont pas confiance en eux et qui se laissent entraîner par un complexe d'infériorité face à la foi islamiste sunnite retranchent l'essence de l'alévisme de nos traditions et de nos coutumes...Nous ne pouvons pas relier la foi des alévis anatoliens aux principes de base de la religion islamiste.⁶⁵

Kılavuz maintient de plus que les alévis ne peuvent partager aucune des grandes pratiques religieuses obligatoires chez les musulmans ; les croyances et les pratiques fondamentales de l'alévisme ne peuvent pas non plus se retrouver dans l'islam sunnite. En différenciant nettement l'alévisme de l'islam, les arguments de Kılavuz préparent la voie à une interprétation de l'alévisme en tant que croyance (*inanç*) « à part entière ». Il voit dans l'histoire de l'alévisme des Anatoliens l'histoire d'une opposition à l'islam

64. Alevi Akademisi, *Alevi Akademisi Dedeler Yetkinleşme*.

65. Hasan Kılavuz, « Alevilerin inanç ve ibadeti çağdaş, Dedeleri yol göstericidir », *Alevilerin Sesi*, n° 69, novembre 2003 ; URL : <http://www.alevi.com/aabf/as_69/hasankilavuz/hasankilavuz.htm> ; site consulté le 8 mars 2004.

sunnite, et renforce ainsi l'idée d'une identité alévie particulière, fondée sur le souvenir commun de la résistance à l'oppression sunnite. Kılavuz reconnaît néanmoins la nécessité d'adapter la tradition aux conditions modernes. Pourtant, contrairement aux défenseurs de « l'islam alévi », sa vision du modernisme ne suppose pas la reconnaissance de caractéristiques islamistes dans l'alévisme, et il n'emploie pas le mot « religion » (*din*) pour désigner l'alévisme. Il insiste plutôt sur des principes humanistes et plus particulièrement sur l'instauration de l'égalité des sexes dans les pratiques alévies : « Ces jeunes *dedes* doivent mettre de côté leur conservatisme et leur fanatisme, et diriger [nos] mères et sœurs, qui sont compétentes et enracinées dans la tradition, vers des tâches d'enseignement et de services⁶⁶. »

Kılavuz énumère ensuite différents postes traditionnellement réservés aux hommes (notamment le poste de *dede*) et demande qu'ils soient ouverts aux femmes. En outre, il réclame une redéfinition des relations entre *dede* et *talib*. Il voudrait adapter le *dedelik* aux besoins actuels, ce qui pourrait signifier aussi un élargissement des devoirs du *dede*. Ainsi, il propose que les alévis fassent diriger leurs services d'enterrement par un *dede*, au lieu d'un imam sunnite comme cela se fait couramment. Dans les faits, il semble qu'on veuille acquérir plus d'indépendance face aux institutions sunnites, et les cérémonies funèbres sont un exemple de cette évolution. Les alévis demandent habituellement à l'imam local de faire la toilette du défunt et de diriger les cérémonies. De plus en plus cependant, les *camevis* possèdent leurs propres installations, pour laver le défunt et le conserver au froid. En juin 2004, j'ai observé un service funéraire à la branche *Okmeydanı* d'Istanbul de la Fondation culturelle anatolienne *Hacı Bektaş Veli*. La cérémonie était dirigée conjointement par un *dede* et un imam. De toute évidence, il s'agissait d'une pratique nouvelle. Des participants m'ont dit que d'habitude le *dede* n'était pas présent. Ils m'ont dit aussi que l'imam envoyé par la municipalité devait être d'origine alévie (*Alevi çocuğu*, littéralement « un enfant alévi »), car on ne l'aurait pas accepté autrement⁶⁷.

Les idées provocantes de Kılavuz ont soulevé de vifs débats. Récemment, dans une entrevue pour le magazine mensuel de la Fédération des communautés alévies d'Allemagne, Cafer Kaplan, un jeune *dede* alévi vivant en Allemagne et membre du conseil des *dedes* (en allemand, le *Geistlichenrat*, le « conseil des membres du clergé ») de la Fédération, a fortement appuyé les propositions de Hasan Kılavuz. Il a insisté en particulier sur la nécessité pour les *dedes* de recevoir une solide éducation et a réclamé des mesures concrètes pour moderniser le *dedelik* : « Si nous, les *dedes*, pouvions développer un système commun et une voix commune, nous pourrions alors établir l'alévisme sur des bases plus solides. Par conséquent, les *dedes* doivent normaliser la croyance. Nous pourrions ainsi prévenir les différences de croyance dans la population⁶⁸. »

66. Hasan Kılavuz, *ibid.*

67. Notes de terrain, 1^{er} juin 2004.

68. Cafer Kaplan, « Dedelerimizde ortak söylev geliştirmeliyiz », *Alevilerin Sesi*, n° 71 (janvier 2004), URL: <http://www.alevi.com/aabf/as_71/CAFER_KAPLAN/Cafer%20kaPLAN.htm>; site consulté le 8 mars 2004.

La nécessité de normaliser l'alévisme se fait également sentir en Turquie. Ali Yaman, lui-même membre d'une lignée de *dedes*, explique que, selon ce qu'il a pu observer, « l'idée qu'une normalisation de l'alévisme soit nécessaire est de plus en plus populaire parmi les *dedes* et toutes les élites aléviées⁶⁹ ». Cette normalisation toucherait surtout la forme et le contenu des cérémonies *cem*.

Il est courant aujourd'hui, dans les associations aléviées importantes, de voir une commission de *dedes* figurer dans l'organigramme. Le conseil des *dedes* de la Confédération européenne des communautés aléviées, le plus important regroupement d'organismes alévis en Europe, a diffusé un « programme d'une cérémonie *cem* », tentant ainsi de fournir aux *dedes* un modèle du déroulement d'une cérémonie *cem* dont les formes régionales présentent de légères variantes⁷⁰. Le même conseil a également publié un calendrier des jours sacrés pour les alévis, dans lequel figurent des informations sur la façon de les célébrer⁷¹.

Les associations aléviées qui possèdent un *camevis* emploient habituellement un *dede* pour les rites et aussi à titre de conseiller⁷². Elles recherchent évidemment un *dede* dont les idées religieuses et politiques correspondent à leurs convictions⁷³. Dans un *camevis* d'une certaine importance, il est courant de trouver une salle spéciale, magnifiquement décorée et destinée au *dede* en poste. L'intégration des *dedes* dans les associations aléviées séculières et la création de conseils de *dedes* à titre de nouvelle institution constituent des exemples de la division de l'autorité dans l'alévisme moderne. Cela assure la participation active du *dede* au processus de réforme, tout en limitant son autorité à une sphère religieuse nouvellement définie. Son intégration plus ou moins systématique aux associations aléviées marque un changement dans les relations de pouvoir entre *dedes* et *non-dedes*, puisqu'elle « signifie que leurs administrateurs peuvent non seulement embaucher et renvoyer les guides religieux [*dedes*], mais qu'ils peuvent aussi avoir leur mot à dire au sujet des cérémonies de la congrégation et des questions religieuses⁷⁴ ». Erdemir cite l'exemple d'un *dede* qui fut embauché, puis renvoyé après qu'il eût incité les femmes qui participaient à une cérémonie *cem* à couvrir leurs cheveux, demande que l'association jugea inacceptable⁷⁵.

Les discussions internes des alévis sur l'éducation moderne de leurs membres nous fournissent un autre exemple des limites de l'autorité des *dedes*. Ceux-ci semblent n'avoir eu qu'une influence très limitée lors de l'élaboration d'un programme d'enseignement alévi pour les écoles élémentaires qui est maintenant offert depuis 2002 dans certaines écoles publiques de Berlin. Depuis l'automne 2004, l'alévisme est également intégré à un nouveau cours appelé « L'enseignement religieux pour tous », qui est axé

69. Yaman, *Anadolu Alevileri'nde otorite*, p. 344. Bien qu'il ne réside pas en Allemagne, Yaman est aussi membre du conseil des *dedes* de la Fédération des communautés aléviées d'Allemagne.

70. Şahin, *Alevi Movement*, p. 222; voir aussi Sökefeld, *Alevi Dedes in the German Diaspora*, p. 174.

71. Şahin, *ibid.*

72. Erdemir, *Islamic Nonprofits in Turkey*, p. 6; voir Yaman, *Anadolu Alevileri'nde otorite*, p. 339.

73. Sökefeld, *Alevi Dedes in the German Diaspora*, p. 182.

74. Erdemir, *Islamic Nonprofits in Turkey*, p. 6f.

75. Erdemir, *ibid.*, p. 7.

sur le dialogue entre les religions et qui est offert dans les écoles d'État de Hambourg⁷⁶. Dirigée par Ismail Kaplan, la Fédération des communautés aléviées d'Allemagne est l'instigatrice de l'enseignement alévi dans les écoles allemandes. Elle a créé un « conseil d'éducation » distinct du conseil des *dedes*⁷⁷. Les alévis qui s'impliquent le plus aujourd'hui dans ce projet éducatif, comme Ismail Kaplan, font partie d'une nouvelle élite séculière, formée de fonctionnaires et d'intellectuels. Cela prouve que les *dedes* ne sont plus considérés comme la principale autorité en matière d'enseignement de l'alévisme. Toutefois, ils ont encore un rôle symbolique à jouer en soutenant et en légitimant le projet; c'est ainsi qu'on trouve dans le programme provisoire des cours de la Fédération des communautés aléviées d'Allemagne les noms d'éminents *dedes* à titre de membres d'un comité consultatif⁷⁸. Parmi eux figurent Veliyettin Ulusoy, chef actuel du *çelebiyan* de Hacibekataş, le *dede* Derviş Tur, ancien président du conseil des *dedes* de la Fédération ainsi que Şükrü Ağcagül, qui est également membre du programme de formation des *dedes* de l'Académie alévie. La participation de Veliyettin Ulusoy est particulièrement importante, puisque beaucoup d'alévis le considèrent comme le descendant direct de Hacı Bektaş Veli et que bien des *ocaks* voient en lui la plus haute autorité alévie. Ces liens symboliques avec Ulusoy et le fait que le conseil de *dedes* de la Fédération allemande compte dans ses rangs des *dedes* de Turquie illustrent le caractère transnational du mouvement aléviste.

CONCLUSION : L'ÉVOLUTION DES PARAMÈTRES D'AUTORITÉ

La transformation de l'identité alévie au vingtième siècle peut être vue d'abord sous l'angle de la sécularisation, puis d'un virage vers les idéologies de gauche et, finalement, d'une réorientation culturelle et religieuse. Cette transformation a eu de graves conséquences pour les structures socioreligieuses de l'alévisme, notamment pour la position des *dedes*. Traditionnellement, l'alévisme reposait sur des interactions sociales et religieuses dans les communautés rurales. Toutefois, de profonds bouleversements économiques et sociaux ont provoqué un exode rural qui a détruit les liens traditionnels d'affiliation fondés sur la parenté et la lignée. Conséquemment, l'alévisme a perdu beaucoup de sa toute-puissance comme système de contrôle social⁷⁹. Parallèlement, un concept élargi de l'alévisme, capable de fournir une identité commune qui transcendait les particularismes régionaux, a surgi dans les milieux urbains. Les alévis ont commencé à se voir eux-mêmes à travers la lunette plus large de la « culture » et aussi, depuis le renouveau alévi à la fin des années 1980, de plus en plus à travers celle de la

76. İsmail Kaplan, « Hamburg'da Alevilik Dersleri başlıyor », *Alevilerin Sesi*, n° 73, mars 2004, URL: <<http://www.alevi.com/aabf/as73/alevilikdersleri.htm>>; site consulté le 2 avril 2004.

77. Şahin, *Alevi Movement*, p. 223-226.

78. *Lehrplankommission der Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland*, « n° 2. Teil. Alevitische Glaubenslehre für die Grundschulen. Lehrplanentwurf für den Alevitischen Religionsunterricht », Fédération des communautés aléviées d'Allemagne, Cologne, 2001 [manuscrit inédit]. Je remercie İsmail Kaplan de m'avoir fourni une copie de ce manuscrit.

79. Shankland, *Alevi in Turkey*, p. 153.

« religion »⁸⁰. Dans un tel contexte, les *dedes* se sont mérité un nouveau respect et ont commencé à jouer un rôle important pour rétablir les liens entre l'alévisme et ses traditions, même si ce nouveau rôle qui leur est assigné comporte moins de pouvoir qu'ils n'en avaient traditionnellement. Ce n'est que rarement qu'ils assument un poste de direction dans les organismes alévis, comme İzzettin Doğan à la Fondation *Cem* et Hasan Kılavuz, président du conseil des *dedes* de la Fédération des communautés aléviées d'Allemagne. La seule sphère encore dominée par le *dede* est celle du rituel alévi. Descendre d'une lignée *ocak* est toujours considéré comme une condition essentielle pour célébrer les cérémonies⁸¹. Cependant, même dans ce domaine, les associations aléviées restreignent l'autorité du *dede*, et celui-ci remplit surtout des fonctions symboliques, ainsi que certains devoirs, qui lui sont assignés dans un alévisme défini de plus en plus explicitement. Pourtant, la séparation de l'autorité dans l'alévisme contemporain peut aussi mener à un accroissement de l'importance du *dede*, surtout si la tendance à considérer l'alévisme comme une religion se maintient. Il est probable que le *dede* acquerra alors, à titre en quelque sorte de prêtre alévi, de nouvelles fonctions, comme des tâches rituelles plus nombreuses, ainsi que des fonctions de conseiller spirituel et de représentant de la communauté.

Pour que l'alévisme survive en tant que tradition religieuse n'ayant pas uniquement un attrait folklorique, il est essentiel de savoir de quelle façon il faut maintenir le *dedelik*. Comment peut-il être redéfini dans le contexte d'un alévisme moderne, surtout urbain ? Une nouvelle définition du *dedelik*, du poste et des fonctions du *dede*, figure ainsi parmi les changements les plus visibles et les plus radicaux de l'alévisme moderne.

C'est à la faveur de ces changements que l'alévisme s'est sécularisé, dans la mesure où les pouvoirs et fonctions traditionnellement concentrés dans l'institution du *dedelik* ont été séparés. Tout en maintenant leur autorité dans les contextes rituels, les *dedes* ne sont plus les leaders de la communauté, qui est maintenant regroupée au sein d'associations et de fondations qui la représentent et qui sont généralement dirigées par des alévis non *dedes*. En ce qui concerne les questions de croyance, le *dede* voit des sources séculières de savoir lui faire concurrence. Ce changement et cette séparation de l'autorité reflètent la rationalisation et la sécularisation de l'alévisme. À cet égard, İzzettin Doğan n'est pas un cas isolé. Il sort de l'ordinaire, cependant, dans la mesure où il a les qualifications à la fois traditionnelles et modernes d'un leader, puisqu'il allie à sa descendance d'une lignée prestigieuse de *dedes* un savoir séculier, des influences politiques et des qualités d'organisateur.

80. Dans un récent sondage auprès de quatre cents alévis de la ville et de la campagne, 89,8 % ont déclaré voir l'alévisme d'un point de vue culturel et religieux, Yıldız, *Alevilerin yüzde 71'i*.

81. Dans les approches les plus radicales pour redéfinir le *dedelik*, on remet en question le charisme dû à l'ascendance. Citons à titre d'exemple la position de Rıza Zelyut, journaliste alévi et auteur de nombreux livres populaires sur l'alévisme. Selon lui, au lieu de faire de l'ascendance une qualification pour devenir *dede*, ce sont les vertus et le mérite d'une personne qui devraient primer. Il s'agit là d'une opinion peu répandue, mais elle révèle néanmoins l'éventail des positions possibles dans le discours alévi. Yıldız, *Alevilerin yüzde 71'i*.

Le cas des alévis montre que l'autorité n'est pas un état statique ; la désignation et l'exercice de l'autorité doivent plutôt être vus comme un élément d'une négociation dynamique dans un discours donné, discours perçu ici dans un contexte institutionnel qui fixe les règles de la politique d'identité et contrôle le langage pour la communiquer. Toute revendication de l'autorité doit être renégociée lorsque cette autorité perd de son évidence dans un contexte en évolution. De nouvelles autorités ont la possibilité de se faire reconnaître si elles réussissent à justifier leur revendication et à convaincre de leur légitimité ceux sur qui elles veulent s'exercer. La concentration de l'autorité dans l'institution des *dedes* était justifiée dans l'alévisme prémoderne, au moment où le bien-être de la communauté dépendait des strictes frontières socioreligieuses érigées contre un environnement hostile. Les liens entre les lignées de *dedes* et de *talibs* garantissaient l'allégeance et façonnaient la structure sociale. Dans un contexte moderne urbain, les choses ont changé. Erdemir cite des alévis qui donnent le nom d'un organisme alévi lorsqu'on les interroge sur leur *ocak*. « À leurs yeux, dit-il, l'organisme alévi qu'ils fréquentent est leur lignée et le *dede* qui travaille au sein de cet organisme est leur guide religieux.⁸² »

Cet exemple illustre à quel point les affiliations traditionnelles des alévis font place à des liens moins formels qui semblent mieux adaptés à un milieu urbain. Après la reconstruction d'identités alévis selon des critères moins axés sur la parenté et la descendance, mais davantage sur l'ethnicité, sur la vision politique, sur les convictions religieuses et — comme dernier facteur mais non le moindre — sur des accommodements, les relations entre alévis ainsi que les frontières entre alévis et sunnites devront être renégociées.

Pour ne pas finir par être absorbés par la majorité sunnite, les alévis sont forcés d'avoir des interactions avec des institutions étatiques qui sont nettement favorables aux sunnites. Il est plus que probable que l'autorité sera conférée à ceux que l'on croit les mieux en mesure de remplir les conditions requises pour assumer cette responsabilité, et les jugements en cette matière dépendront évidemment de la position adoptée face à l'autorité de l'État. Toutefois, la légitimité ne s'acquiert pas uniquement grâce à une position idéologique, mais grâce aussi aux avantages manifestes qu'une autorité particulière obtient pour ceux qui la reconnaissent, comme nous l'avons vu dans le cas des alévis qui avaient migré à Istanbul et qui se sont joints à la Fondation *Cem* parce que leurs *dedes* ne pouvaient leur offrir aucune aide matérielle ou organisationnelle.

La séparation de l'autorité dans l'alévisme moderne entraîne des tensions internes. Les alévis traditionalistes craignent que ces transformations institutionnelles constituent une trahison de leur héritage et finissent par accélérer leur disparition. Les alévis modernistes voient dans l'ouverture et la redéfinition de la tradition et des institutions alévis, dans l'élaboration de critères objectifs pour le *dedelik* en plus de l'obligation de descendre d'une lignée *ocak*, des conditions indispensables à la survie de l'alévisme dans

82. Erdemir, *Islamic Nonprofits in Turkey*, p. 7 ; voir aussi Yaman, *Anadolu Alevileri'nde otorite*.

un contexte moderne. Les traditionalistes, comme les modernistes, sont bien conscients des graves défis auxquels l'alévisme fera face dans la période posttraditionnelle. Les débats sur le *dedelik* le prouvent. Ils doivent être vus en lien avec un processus d'*objectivation*⁸³ qui se manifeste dans de nouvelles formes d'organisation (par exemple, les fédérations regroupant des associations aléviées), dans de nouvelles institutions (par exemple, les conseils de *dedes*) ainsi que dans les tentatives pour normaliser les croyances et les rituels. L'alévisme fait l'objet de plus en plus d'écrits et en arrive ainsi inévitablement à être défini de façon beaucoup plus précise qu'il a pu l'être à l'époque orale pré-moderne. Selon moi, la création du *dede* moderne se rattache à une redéfinition de l'alévisme en tant que tradition *religieuse* et, au cours de ce processus, il y a une séparation de l'autorité. Le *dede* moderne semble devenir une sorte de prêtre alévi, un spécialiste religieux, dont l'autorité repose sur son savoir et sur les services qu'il rend dans le domaine des rituels. Dans cet accommodement « moderne », le *dede* se voit assigné le rôle de chef *religieux* comme le montre cette citation de İzzettin Doğan : « [Les *dedes*] sont les chefs de la foi. C'est l'institution du *dedelik* qui... garantit l'interprétation du Coran en tenant compte des conditions de l'époque actuelle⁸⁴. »

RÉSUMÉ

L'article décrit, en la replaçant dans son contexte, l'évolution moderne du leadership et de la structure d'autorité dans l'alévisme turc. Au siècle dernier, à la faveur des processus d'urbanisation et de sécularisation, l'alévisme turc a subi de profondes transformations. Formant traditionnellement une communauté socioreligieuse endogame en marge de la société turque du point de vue géographique, politique et religieux, les alévis participent depuis vingt ans, comme jamais auparavant, aux débats publics en Turquie, orchestrant ainsi un renouveau de l'alévisme et forçant l'État et la population à reconnaître leur différence par rapport à l'islam sunnite dominant. Cependant, l'adaptation à des milieux urbains, marquée par un processus interne de sécularisation, a fait de la redéfinition de l'alévisme une tâche passablement difficile. De plus, en entrant dans l'arène publique, les alévis doivent rendre leur demande de reconnaissance conforme au discours socioreligieux reconnu qui est implicitement sunnite. Compte tenu de ce contexte, l'article se concentre sur les débats internes des alévis au sujet de la transformation de l'institution au cœur de l'alévisme traditionnel, le *dedelik*, c'est-à-dire la fonction de leader fondée sur la descendance et le charisme. L'auteur montre comment le *dedelik*, qui traditionnellement sous-entendait un leadership dans les domaines à la fois socioreligieux et représentatif, est en voie d'être divisé pour s'adapter à un milieu institutionnellement sécularisé où il devient impossible de fusionner la direction des rituels et de la communauté. Par conséquent, le *dedelik* confie ses fonctions non rituelles à une nouvelle élite aléviée séculière qui organise et représente le mouvement aléviste, aujourd'hui largement urbanisé et transnational.

83. Comme Dale Eickelman et James Piscatori, je définis l'objectivation comme « le processus par lequel des questions fondamentales figurent au premier plan dans la conscience d'un grand nombre de croyants : Qu'est-ce que ma religion ? Pourquoi est-elle importante dans ma vie ? Comment mes croyances guident-elles ma conduite ? » L'objectivation décrit le processus qui fait de « la religion un système autonome que les croyants peuvent définir, caractériser et distinguer d'autres systèmes de croyances ». Dale F. Eickelman et James Piscatori, *Muslim Politics*, Princeton, 1996, p. 38.

84. Aydın, *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam*, p. 51.

En comparant les débats internes des alévis sur la nécessité d'avoir un «*dedelik* moderne» et sur la portée de ce changement, débats qui se déroulent en Turquie et dans la diaspora allemande, l'article veut contribuer à une meilleure compréhension non seulement de la redéfinition des structures d'autorité des alévis, mais aussi de la façon dont les discours légaux et publics sur la religion influent sur le déroulement de cette redéfinition.

ABSTRACT

This article describes and contextualizes the modern changes in the leadership and authority structures of Turkish Alevism. In the last century, as a consequence of processes of urbanization and secularization, Turkish Alevism has undergone tremendous transformations. Traditionally an endogamous socio-religious community at the geographic, political, and religious margins of Turkish society, Alevis have in the last twenty years entered public debates to an unprecedented extent, orchestrating an Alevi revival and urging the Turkish state and public to recognize its difference from the Sunni Muslim mainstream. However, the adjustment to urban environments, accompanied by an internal secularization process, has rendered the reformulation of Alevism a rather challenging task. In addition, entering the public arena, they have to adjust their rhetoric of recognition to an established socio-religious discourse that is implicitly Sunni. On this background, this article focuses on the Alevi internal debate on the transformation of the core institution of traditional Alevism, the *dedelik*, which is the descent and charisma based office of leadership in Alevism. It illustrates how *dedelik*, which traditionally meant leadership of both socio-religious and representational affairs, is in the process of being differentiated in accordance to institutionally secularized environments, where the conflation of ritual and community leadership lost plausibility. Consequently, the *dedelik* is submitting its non-ritual leadership functions to a new secular Alevi elite that organizes and represents the by now largely urbanized, and trans-nationally oriented Alevi movement. Comparing the Alevi internal debates on the necessity and scope of a "modern *dedelik*" in Turkey and in the German diaspora, the article aims to contribute not only to a clearer understanding of the redefinition of Alevi authority structures, but also to the ways in which legal and public discourses on religion impact how this redefinition is carried out.

RESUMEN

Este artículo describe y contextualiza los cambios modernos en las estructuras de liderazgo y de la autoridad en el Alevismo turco. En el siglo pasado, como consecuencia de los procesos de urbanización y secularización, el Alevismo turco sufrió profundas transformaciones. Formando tradicionalmente una comunidad socio-religiosa endógama al margen de la sociedad turca desde el punto de vista geográfico, político y religioso, los alevis participan desde hace veinte años, como nunca antes, en los debates públicos en Turquía, orquestando así un renacimiento del alevismo y forzando al Estado y a la población a reconocer su diferencia con relación al Islam sunita dominante. Sin embargo, la adaptación a medios urbanos, marcada por un proceso interno de secularización, hizo de la redefinición del alevismo una tarea bastante difícil. Además, al entrar en la arena pública, los alevis deben expresar su solicitud de reconocimiento conforme al discurso socio-religioso reconocido que es implícitamente sunita. Teniendo en cuenta este contexto, el artículo se concentra en los debates internos de los alevis con respecto a la transformación de la institución en el corazón del alevismo tradicional, el *dedelik*, es decir, la función de líder basada

en la descendencia y el carisma. El autor muestra cómo el *dedelik*, que tradicionalmente se sobreentendía un liderazgo en los ámbitos a la vez socio-religiosos y representativos, esta en vía de ser dividido para adaptarse a un medio institucionalmente secularizado donde resulta imposible fusionar la dirección de los rituales y de la comunidad. Por lo tanto, el *dedelik* confía sus funciones no rituales a una nueva élite alevita secular que organiza y representa el movimiento alevista, hoy ampliamente urbanizado y transnacional. Al comparar los debates internos de los alevitas sobre la necesidad de tener un "*dedelik moderno*" y sobre el alcance de este cambio, debates que se desarrollan en Turquía y en la diáspora alemana, el artículo quiere contribuir a una mejor comprensión no sólo de la redefinición de las estructuras de autoridad de los alevitas, sino también de la forma en que los discursos legales y públicos sobre la religión influyen sobre el desarrollo de esta redefinición.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEVI AKADEMISI (2004), «Alevi Akademisi Dedeler Yetkinleşme Eğitim Programı», URL: <<http://www.aleviakademisi.org/dedeleryetkinlestirme.htm>>, site consulté le 8 mars 2004.
- ALEVİLER BAŞBAKANLIK'TAYDI (2003), *Özgür Politika*, 1^{er} février, URL: <<http://www.ozgurpolitika.org/2003/02/01/hab05.html>>, site consulté le 5 février 2004.
- ALGAR, H. (2004), [recension] «Irène Mélikoff, Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie», *International Journal of Middle Eastern Studies*, n° 36, iv, p. 687-689
- AYDIN, A. (2000), *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam inancı, kültürü ile ilgili görüş ve düşünceleri*, Istanbul, CEM Vakfı Yayınları.
- AYDIN, G. et K. DALGAKIRAN (1998), «Üç cemevine kadın yönetici», *Hürriyet*, 11 mars, URL: <<http://arsiv.hurriyetim.com.tr/hur/turk/98/03/11/dizi/01diz.htm>>, site consulté le 28 mars 2004.
- COMMISSION DES COMMUNAUTÉS EUROPÉENNES (2004), *Recommandation de la Commission européenne concernant les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, 6 octobre, URL: <http://europa.eu.int/comm/enlargement/report_2004/pdf/tr_recommandation_en.pdf>, site consulté le 15 décembre 2004.
- DOĞAN, I. (1998), «Dedeler Toplantısı konuşması», in *CEM VAKFI çalışmaları ve Vakıf Genel Başkanı Prof. Dr. İzzettin Doğan'ın görüş ve düşünceleri*, (éd.) CEM Vakfı, Istanbul, CEM Vakfı Yayınları, p. 153-159.
- DRESSLER, M. (2003), «Turkish Alevi Poetry in the Twentieth Century: The Fusion of Political and Religious Identities», *Alif: Journal of Comparative Poetics*, n° 23, p. 109-154.
- DRESSLER, M. (2002), *Die alevitische Religion. Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg, Ergon.
- DRESSLER, M. (1999), *Die civil religion der Türkei. Kemalistische und alevitische Atatürk-Rezeption im Vergleich*, Würzburg, Ergon.
- EICKELMAN, D. F. et J. PISCATORI (1996), *Muslim Politics*, Princeton, Princeton University Press.
- ENGİN, I. (2000), «İzzettin Doğan: Türkiye'de Alevi bir önder», in *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam inancı, kültürü ile görüş ve düşünceleri*, Ayhan Aydın, (éd.), Istanbul, CEM Vakfı Yayınları, p. 16-26.
- ENGİN, I. (1998), «İzzettin Doğan. Eine alevitische Führungspersönlichkeit in der Türkei», *Orient*, n° 39, p. 541-547.
- ERDEMİR, A. (2003), «Islamic Nonprofits in Turkey: Reconfiguration of Alevi Belief and Practice», exposé présenté à la réunion annuelle de l'*American Anthropological Association*, Chicago, 20 novembre.
- KAPLAN, C. (2004), «Dedelerimizde ortak söylev geliştirmeliyiz», *Alevilerin Sesi*, n° 71, janvier, URL: <http://www.alevi.com/aabf/as_71/CAFER_KAPLAN/Cafer%20kaPLAN.htm>, site consulté le 8 mars 2004.
- KAPLAN, I. (2004), «Hamburg'da Alevilik Dersleri başlıyor», *Alevilerin Sesi*, n° 73, mars, URL: <<http://www.alevi.com/aabf/as73/alevikildersleri.htm>>, site consulté le 2 avril 2004.

- KEHL-BODROGI, K. (1993), «Die "Wiederfindung" des Alevitums in der Türkei. Geschichtsmythos und kollektive Identität», *Orient*, n° 34, p. 267-282.
- KEHL-BODROGI, K. (1988), *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, Berlin, Klaus Schwarz.
- KIESER, H.-L. (2001), «Muslim Heterodoxy and Protestant Utopia. The Interactions between Alevi and Missionaries in Ottoman Anatolia», *Die Welt des Islams*, n° 41, p. 89-111.
- KIESER, H.-L. (1998), «Les kurdes alévis et la question identitaire. Le soulèvement du Koçgiri-Dersim (1919-1921)», in *Islam des Kurdes*, Martin v. Bruinessen, Joyce Blau, (éd.), Paris, INALCO, p. 279-316.
- KILAVUZ, H. (2003), «Alevilerin inanç ve ibadeti çağdaş, Dedeleri yol göstericidir», *Alevilerin Sesi*, n° 69, novembre, URL: <http://www.alevi.com/aabf/as_71/CAFER_KAPLAN/Cafer%20kaPLAN.htm>, site consulté le 8 mars 2004.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1992), *The Origins of the Ottoman Empire*, Albany, SUNY Press.
- Lehrplankommission der Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland (2001), «2. Teil. Alevitische Glaubenslehre für die Grundschulen. Lehrplamentwurf für den Alevitischen Religionsunterricht», Köln: Föderation der Aleviten Gemeinden in Deutschland, [manuscrit inédit].
- MÉLIKOFF, I. (1998), *Hadji Bektach. Un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leiden, Brill.
- ODABAŞI, H. (2004), «Aleviler dedeliği tartışıyor», *Aksiyon*, vol. 10, n° 485, 29 mars, URL: <<http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=3031>>, site consulté le 29 mars 2004.
- OLSSON, T. (1998), «Epilogue: The Scripturalization of Ali-oriented Religions», in *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, éd. Tord Ollson, Elizabeth özdalga, Catharina Raudvere, Istanbul, *Swedish Research Institut in Istanbul*, p. 199-208.
- ŞAHİN, Ş. (2001), *The Alevi Movement. Transformation from Secret Oral to Public Written Culture in National and Transnational Social Spaces*, thèse de doctorat, New School for Social Research, New York.
- SHANKLAND, D. (2003), *The Alevi in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, Londres, Routledge.
- SÖKEFELD, M. (2002), «Alevi Dedes in the German Diaspora: The Transformation of a Religious Institution», *Zeitschrift für Ethnologie*, n° 127, p. 163-186.
- VORHOFF, K. (2003), «The Past in the Future: Discourses on the Alevi in Contemporary Turkey», in *Turkey's Alevi Enigma. A Comprehensive Overview*, éd. Paul J. White et Joost Jongerden, Leiden, Brill, p. 93-110.
- VORHOFF, K. (1998), «Academic and Journalistic Publications on the Alevi and Bektashi of Turkey», in *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, éd. Tord Ollson, Elizabeth Özdalga, Catharina Raudvere, Istanbul, *Swedish Research Institut in Istanbul*, p. 23-50.
- VORHOFF, K. (1995), *Zwischen Glaube, Nation und neuer Gemeinschaft: Alevitische Identität in der Türkei der Gegenwart*, Berlin, Klaus Schwarz.
- YAMAN, A. (2004), *Alevilik'te dedelik ve ocaklar*, Istanbul, Karacaahmet Sultan Kültür Derneği Yayınları.
- YAMAN, A. (2003), «Anadolu Alevileri'nde otoritenin el değiştirmesi: Dedelik kurumundan kültürel organizasyonlara», in *Bilgi toplumunda Alevilik*, İbrahim Bahadır, éd., Bielefeld, Piramit Yayınları, p. 331-353.
- YAMAN, A. (2001), *Dedelik kurumu ekseninde değişim sürecinde Alevilik*, thèse de doctorat, Istanbul, T.C. Université d'Istanbul, Istanbul.
- YAMAN, A. (1998), «Dünden bugüne Kızılbaş Alevi dedeleri», in *Pertev Naili Boratav'a armağan*, Metin Turan, éd., Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, p. 351-378.
- YAŞAR, H. (2003), «Alevi Diyaneti'ne tepki», *Radikal*, 15 novembre, URL: <http://www.radikal.com.tr/veriler/2003/11/15/haber_95552.php>, site consulté le 2 février 2004.
- YAVUZ, M. H. (2003), *Islamic Political Identity in Turkey, Religion and Global Politics*, Oxford, Oxford University Press.

YAVUZ, M. H. (1999), «Media Identities for Alevis and Kurds in Turkey», in *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*, Dale F. Eickelman et Jon W. Anderson, éd., Bloomington, Indiana University Press, p. 180-199.

YILDIZ, A. (2003), «Alevilerin yüzde 71'i dedeleri yetersiz buluyor», *Zaman*, n° 16 décembre, URL : <<http://www.zaman.com.tr/2003/12/16/haberler/h9.htm>>, site consulté le 29 mars 2004.