

**DEMİRHİSAR DENİZ GÜNCE**

**Les acteurs contestataires en Turquie  
(2007-2014)**

***Mémoire, marginalité, utopie***

**Thèse dirigée par:** Michel Wieviorka

**Date de soutenance : le 18 juin 2019**

Rapporteurs 1 Antimo Luigi FARRO, Professeur à l'Université La Sapienza de Rome  
2 Marie-Claire LAVABRE, Directrice de recherche au CNRS - ISP -  
Université Paris Nanterre/ENS Paris-Saclay

Jury 1 Hamit BOZARSLAN, Directeur d'études à l'EHESS - CETOBAC  
2 Antimo Luigi FARRO, Professeur à l'Université La Sapienza de Rome  
3 Derya FIRAT, Maîtresse de conférences à l'Université des Beaux-Arts de  
Mimar Sinan d'Istanbul, invitée à l'Université Paris Nanterre  
4 Marie-Claire LAVABRE, Directrice de recherche au CNRS - ISP - Université  
Paris Nanterre/ENS Paris-Saclay  
5 Michel WIEVIORKA, Directeur d'études à l'EHESS - CADIS

*« Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. » — René Char (1946)*

## REMERCIEMENTS

*Mes premiers remerciements vont à mon directeur de thèse, Michel Wieviorka, qui m'a apporté soutien et encouragements tout au long de cette recherche. Ses commentaires perspicaces et ses critiques m'ont toujours orientée aux moments les plus difficiles du travail de terrain, de la réflexion et de la rédaction. Grâce à la liberté qu'il m'a accordée et à sa confiance, j'espère avoir appris comment cultiver l'imagination sociologique.*

*Antimo Farro m'a accompagnée sur le terrain pendant le mouvement Gezi. J'ai appris, avec lui, à prendre de la distance avec un terrain dont j'étais trop familière. Je lui dois d'avoir eu le courage et la curiosité d'aller sur le terrain malgré toutes les difficultés ; sa contribution à ma pratique de la recherche sociologique est, ainsi, non des moindres.*

*Hamit Bozarслан m'a accordé une partie de son temps précieux afin de me faire saisir la pleine portée de la sociologie historique et l'importance d'un travail méticuleux en sciences sociales. Il a été mon plus grand soutien sur mes questions relatives à l'histoire et à l'actualité de la Turquie.*

*Je remercie les membres de mon comité de thèse Sylvie Gangloff et Adel Bakawan qui m'ont permis de prendre du recul par rapport à de nombreux aspects de mon travail.*

*Le CADIS (Centre d'analyse et d'intervention sociologiques) a été pour moi un foyer intellectuel. Tou.te.s les enseignant.e.s chercheur.e.s et les doctorant.e.s rencontré.e.s au CADIS m'ont toujours aidée, ils m'ont donné le goût de la sociologie telle qu'elle doit se pratiquer : avec vocation, curiosité, un sens de la responsabilité, l'ouverture sur le monde, et surtout avec solidarité. Au CADIS, Jacqueline Longéras, Jocelyne Ohana et Zouhour Ben Salah, et Marianne Bellanger à la FMSH, ont assumé un rôle d'accueil et d'accompagnement chaleureux et indispensable. Qu'elles en soient vivement remerciées.*

*Je tiens aussi à remercier tous mes enquêté.e.s qui m'ont consacré de longues heures d'entretien pour m'ouvrir leur monde intérieur avec confiance : leurs souvenirs d'un passé souvent douloureux, leur enthousiasme pour le changement social, tant leurs inquiétudes que leurs espoirs pour l'avenir...*

*Je suis particulièrement reconnaissante à Marie-Thérèse Garçon et à Timuçin Oral pour leur soutien, non seulement dans l'accomplissement de cette thèse, mais surtout dans la recherche de soi et de l'équilibre.*

*Je ne peux pas nommer ici tous mes ami.e.s qui ont apporté de la joie à ma vie quotidienne à Paris ou à Istanbul. Ilan Lew et Lorenzo D'Orsi ont été mes interlocuteurs intellectuels privilégiés. Je remercie de tout cœur mes ami.e.s qui ont relu certains chapitres de cette thèse pour m'accompagner à la dernière étape de ce parcours : Nathalie Paton, Lila Lakehal, Anne Jeanson, Chloé Yaiche, Ilan Lew, Alexandra Gorge Dellas.*

*Sevgi Sevim, Adil Karabulak et leur fils Aras m'ont accueillie à Paris comme dans ma propre famille. Mes ami.e.s Marina Repezza, Nadia Fanton, Ilan Lew, Laura Chartain, Cihan Akkartal, Yusuf Sidar Şahin, Simay Kırca, Edin Zaim, Ali Tirali, Çağdaş Önder, Alexandra Vukovic, François-Marin Fleutot, Cyril Jayet, Solenn Carof ont su contribuer à cette expérience de doctorat par leur présence chaleureuse. Leur amitié a été et sera toujours une source pour ma vie intellectuelle et pour la vie tout court.*

*Enfin, je dois remercier mes parents Gülay Sayılır et Zeki Demirhisar, pour leur patience, leur soutien et leur affection. Grandir dans une famille de militants communistes n'aura pas été facile, mais c'est, sans nul doute, par respect pour leur combat et leur intégrité morale que j'ai entrepris cette thèse en choisissant ce sujet de recherche. J'espère que ma mémoire familiale vivra entre les lignes de cette thèse, et que si mes parents n'ont pas été les acteurs de la révolution dont ils avaient rêvé, ils auront été les initiateurs cachés d'une modeste réflexion sur les mouvements sociaux.*

*Marguerite Yourcenar écrit que « le véritable lieu de naissance est celui où l'on a porté pour la première fois un coup d'œil intelligent sur soi-même : mes premières patries ont été les livres. ». Il en est de même pour moi. Mais cette patrie, ce pays imaginé, trouve un territoire à travers les plus beaux paysages que sont les visages de toutes ces personnes chez qui les idées et les utopies s'incarnent et vivront. Si je finis cette thèse en devenant sujet de mon existence, c'est grâce à mes professeur.e.s, mes collègues, mes ami.e.s, ma famille.*

## RÉSUMÉ ET MOTS CLÉS

### *Résumé*

La thèse étudie le régime de subjectivité des acteurs contestataires en Turquie afin d'interroger la nature des mouvements contemporains et les particularités de l'engagement à gauche. L'enquête qualitative qui débute avec les mobilisations consécutives à l'assassinat de Hrant Dink en 2007, se termine à la première commémoration du mouvement Gezi en 2014. Les données recueillies par entretiens et par observation auprès de plusieurs générations de militants et d'activistes sont analysées sous le prisme de la subjectivation et de la désobjectivation. Quels sont les effets des émotions, de la mémoire collective et des horizons d'attente sur la capacité d'agir des acteurs contestataires ?

La première partie met en lumière la diversité des modalités d'action telles que les mobilisations de choc moral, les initiatives intellectuelles, les stratégies électorales, et un festival de musique anti-guerre issu du mouvement altermondialiste. Les mobilisations qui rassemblent les générations révolutionnaires et les jeunes activistes relèvent des logiques globales de l'action collective. Les revendications de démocratie s'expriment à la fois par la transition de l'horizon révolutionnaire vers un paradigme des droits humains, et par des pratiques préfiguratives.

La seconde partie examine la dialectique entre la mémoire et l'utopie dans l'imaginaire politique des acteurs. L'analyse des manifestations culturelles et politiques variées de la mémoire d'une gauche fragmentée, montre à la fois les permanences et les mutations dans les valeurs, les symboles, les habitus et le répertoire d'action. Tandis que le régime de subjectivité marqué par la défaite se transforme avec les représentations de soi comme victime de violence, les jeunes générations contribuent à l'élaboration d'une mémoire communicative. La lutte pour la démocratie se révèle aussi comme une lutte mémorielle afin de construire des récits partageables au niveau de la mémoire sociale.

Conjuguée à une réflexion sur la fonction de l'utopie pour la capacité d'agir, la mémoire fait partie des outils de la grille d'analyse déployée pour étudier le mouvement Gezi de juin 2013. L'occupation du Parc Gezi révèle plusieurs caractéristiques concomitantes des mouvements contemporains, avec sa configuration affective, les dynamiques intergénérationnelles, la resymbolisation de l'espace, et la transgression des frontières symboliques de l'altérité. L'occupation du Parc Gezi est analysée comme la performance publique de l'utopie. La création de tels espaces d'expérience et de subjectivation ne présagent pas pour autant de la traduction en politique des mouvements. La marginalité et la condition minoritaire de la gauche constituent à la fois une ressource et une limite. La thèse propose une sociologie de la marginalité en contexte conservateur et autoritaire, et par là-même, la démonstration de la créativité de l'agir et de ses limites.

En somme, les mouvements contemporains en Turquie comportent à la fois des composantes de mouvement social, de mouvement éthique et de mouvement d'expérience. Ils contestent les cadres historiques de l'altérité et du nationalisme par l'incarnation des pratiques démocratiques, et en créant un monde symbolique et axiologique alternatif aux orientations culturelles dominantes.

*Mots clés* Mouvements sociaux, mémoire collective, utopie, marginalité, émotions protestataires, subjectivation, Turquie contemporaine

## ABSTRACT AND KEYWORDS

### *The Actors of Contestation in Turkey (2007-2014) Memory, Marginality, Utopia*

#### *Abstract*

The dissertation focuses on the regime of subjectivity of the actors of contestation in Turkey, in order to question the nature of the contemporary movements and the particularities of left-wing commitment. The fieldwork, that begins with the mobilizations following the assassination of Hrant Dink in 2007, ends at the first commemoration of the Gezi movement in 2014. Qualitative data collected through interviews and observation from different generations of militants and activists are analyzed through the lens of subjectivization and desubjectivization. What are the effects of emotions, collective memory and future horizons on agency ?

The first part of the dissertation sheds light on the diversity of modalities of action such as moral shock mobilizations, initiatives of intellectuals, electoral strategies, an anti-war music festival from the anti-globalization movement. The mobilizations that bring together the revolutionary generations and the younger activists are part of the global logic of collective action. The claims of democracy are expressed both by the transition from the revolutionary horizon to a paradigm of human rights, and by prefigurative practices.

The second part examines dialectics between memory and utopia in the political imaginary of actors. The analysis of the various cultural and political manifestations of the collective memory of a fragmented left shows both permanence and mutations in values, symbols, habitus and repertoire of action. While the regime of subjectivity marked by defeat is transformed with self-representations as victims of violence, the younger generations participate to the elaboration of a communicative memory. The struggle for democracy reveals itself as a memory struggle to build shareable narratives at the level of social memory.

Combined with a reflection on the function of utopia for agency, memory is part of the analytical tools deployed to study the Gezi movement of June 2013. The occupation of Gezi Park displays several concomitant characteristics of contemporary movements, with its emotional configuration, the intergenerational dynamics, the resymbolisation of the space, and the transgression of the symbolic boundaries of alterity. The occupation of Gezi Park is analyzed as the public performance of utopia. The creation of such spaces of experience and subjectivization does not presage the translation into politics of movements. The marginality and the minority condition of the left can be both a resource and a limit. The dissertation proposes a sociology of marginality in a conservative and authoritarian context, and thus the demonstration of the creativity of action and its limits.

In sum, contemporary movements in Turkey have both components of social movement, ethical movement and experience movement. They challenge the historical frameworks of alterity and nationalism by incarnating democratic practices and they create a symbolic and axiological world that is alternative to the dominant cultural orientations.

**Keywords** Social Movements, Memory, Utopia, Marginality, Emotions of Protest, Subjectivization, Contemporary Turkey

## TABLE DES MATIÈRES

<i>Remerciements</i> .....	3
<i>Résumé</i> .....	5
<i>Abstract</i> .....	6
<i>Table des matières</i> .....	7
<b>Introduction générale</b> .....	<b>10</b>
<i>Évènements qui ouvrent des mondes possibles dans l'imaginaire politique</i> .....	12
<i>La période 2007 - 2014</i> .....	13
<i>Questions de recherche et hypothèses</i> .....	15
<i>Une sociologie du sujet aux marges du monde axiologique dominant</i> .....	18
<i>« La société civile » : une conception fallacieuse de l'action collective</i> .....	21
<i>De la subjectivation à la marginalisation</i> .....	26
<b>I — Fragmentation des acteurs contestataires dans les années 2000</b>	
<i>Introduction</i> .....	32
<b>Chapitre 1 : La mobilisation suite à l'assassinat de Hrant Dink : un choc moral ?</b>	
<i>Introduction</i> .....	34
a ) <i>La configuration affective partagée par les acteurs contestataires</i> .....	36
b ) <i>Les émotions suscitées par l'assassinat de H. Dink : un processus de trauma culturel ?</i> .....	42
c ) <i>La rupture du « contrat de turcité » et le dépassement des frontières symboliques de l'altérité</i> .....	45
d ) <i>« Chacun a vécu sa propre colère » : de l'indignation personnelle au deuil collectif</i> .....	51
<i>Conclusion</i> .....	55
<b>Chapitre 2 : Un mouvement moral anti-identitaire ?</b>	
<i>Introduction</i> .....	56
a ) <i>L'action collective sans identité collective</i> .....	57
b ) <i>La ritualisation de l'action collective</i> .....	62
c ) <i>Deuil, « résurrection » et espoir : vers un moment de subjectivation</i> .....	66
<i>Conclusion : L'expérience préfigurative de la pluralité et la mémoire collective</i> .....	71

### **Chapitre 3 : De l'horizon révolutionnaire à l'horizon démocratique : la campagne électorale de Baskın Oran**

<i>Introduction</i> .....	75
a) Le rôle des intellectuels : comment sortir de la marginalité ?.....	76
b) Un candidat marginal et anti-identitaire parmi « Les candidats de mille espoirs ».....	82
c) Mise en perspective de la campagne électorale avec les autres acteurs contestataires.....	85
d) Les enjeux culturels.....	90
e) Les modalités d'engagement des intellectuels dissidents : cadrage émotionnel, citoyenneté, droits humains.....	93
<i>Conclusion : Le stratégique et l'expressif</i> .....	99

### **Chapitre 4 : Au croisement du mouvement pour la paix et du mouvement altermondialiste : le festival Rock pour la paix [BarışaRock]**

<i>Introduction</i> .....	101
a) Un espace d'agrégation de ressources émotionnelles et des savoir-faire activistes.....	103
b) Un festival engagé ?.....	105
c) L'ambiguïté discursive du festival : Rock <i>pour</i> la paix ou Rock <i>contre</i> ... ?.....	107
d) Un espace de subjectivation ?.....	112
<i>Conclusion : un espace d'expérience, un espace utopique</i> .....	116

## **II — La mémoire et l'utopie dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires**

<i>Introduction</i> .....	121
---------------------------	-----

### **Chapitre 1 : La mémoire collective d'une gauche fragmentée**

<i>Introduction</i> .....	125
a) La mémoire collective : un outil analytique.....	126
b) Des vaincus aux victimes : <i>memory boom</i> dans l'imaginaire politique de la gauche.....	133
La représentation du militantisme dans la culture populaire.....	137
Les témoins moraux de la sphère privée.....	141
Au musée de la honte du 12 septembre.....	144
La post-mémoire et la repolitisation du privé.....	146
"Affronter le passé".....	150
c) Générations : de la mémoire communicative vers la mémoire culturelle ?.....	157
d) Une figure de la mémoire révolutionnaire : le Premier mai 1977 et la Place Taksim.....	169
<i>Conclusion : de la Place Taksim au Parc Gezi</i> .....	175

### **Chapitre 2 : Le parc Gezi : un espace de subjectivation avec son imaginaire politique, ses émotions, ses pratiques spatiales et mémorielles**

<i>Introduction</i> .....	178
a) La configuration affective et le choc moral en contexte autoritaire.....	180
b) La diversité du mouvement Gezi.....	185
c) Les espaces du mouvement Gezi et les pratiques mémorielles.....	188
d) Les usages de l'espace au Parc Gezi : détournements créatifs.....	194
e) « Franchir le seuil de la peur » : émotions, coprésence et préfiguration.....	196
f) Être un acteur du mouvement Gezi : résister aux forces de désobjectivation.....	199
g) La violence, « les martyrs » du mouvement Gezi et la désobjectivation.....	204
<i>Conclusion : La composante de mouvement social du mouvement Gezi</i> .....	214

### **Chapitre 3 : La fonction de l'utopie pour la capacité d'agir**

<i>Introduction</i> .....	218
a) Camp protestataire <i>versus</i> espace utopique.....	220
b) L'utopie : un concept ambigu.....	224
c) L'utopie dans la sociologie des mouvements sociaux.....	230
d) La préfiguration.....	233
e) La performance publique de l'utopie dans un espace liminal.....	235
f) La temporalité de l'action collective : l'orientation vers le présent.....	241
<i>Conclusion : La vulnérabilité et la subjectivation</i> .....	243

### **Chapitre 4 : La marginalité de la gauche et la distance à l'État**

<i>Introduction : « Nous sommes tous des minorités »</i> .....	249
a) La marginalité de la gauche dans la sphère politique : quelques repères historiques.....	251
b) La condition minoritaire de la gauche et sa marginalité.....	254
c) La double logique de la marginalité et la capacité d'agir.....	261
d) La méfiance envers l'État.....	269
e) La distance à l'État.....	272
<i>Conclusion</i> .....	276

<b>Conclusion générale</b> .....	<b>277</b>
<i>Un nouveau régime de subjectivité</i> .....	277
<i>La marginalisation des acteurs contestataires</i> .....	281
<i>Trois phases de contestation</i>	
i. <i>Dans la continuité du dépassement des frontières symboliques de l'altérité</i> .....	282
ii. <i>La paix devient l'enjeu principal</i> .....	283
iii. <i>Survivre à l'état d'urgence : comment dépasser la peur ?</i> .....	284
<i>Peut-on être acteur sans être reconnu comme sujet de droits ?</i> .....	288

### **Annexe méthodologique**

<i>Introduction</i> .....	291
1. <i>Les difficultés</i>	
a) Les difficultés inhérentes à la méthodologie et à l'objet d'étude.....	292
b) Les aléas d'une (trop) longue enquête de terrain.....	294
c) Enquêter en contexte autoritaire.....	297
2. <i>Le chercheur se plie à son terrain</i>	
a) La diversité des acteurs dans un espace urbain très limité.....	299
b) Le protocole d'enquête.....	301
c) Une réflexion inductive s'impose : une enquête en trois étapes.....	305
d) Rendre étranger le familier, rendre familier l'étranger.....	306
<i>Pour conclure</i> .....	307
<i>Liste des enquêtes</i> .....	310

### **Références bibliographiques et sources**

1. <i>Ouvrages et articles scientifiques</i> .....	314
2. <i>Principales sources Internet citées (sites et documents produits par les acteurs, articles journalistiques)</i> .....	332
3. <i>Rapports</i> .....	334
<i>Eléments de chronologie</i> .....	336
<i>Acronymes</i> .....	341

## INTRODUCTION

« L'événement produit un sens en ouvrant des mondes possibles que ni les uns, ni les autres n'avaient prévus. »

— Francis Affergan (1997) *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, p. 254

Cette thèse a pour objet les acteurs contestataires de gauche en Turquie, les transformations de leur régime de subjectivité et de leur capacité d'agir. Ces acteurs ont été étudiés à travers les données qualitatives et ethnographiques recueillies entre 2007 et 2014. Cette recherche a commencé dans un contexte historique marqué par un discours de démocratisation qui s'est avéré être une technique de pouvoir. Elle se termine dans un contexte historique complètement différent où la Turquie s'éloigne de la démocratie à toute vitesse. Aujourd'hui, les chercheurs en sciences sociales et politiques font l'aveu amer que le régime actuel est insaisissable avec les catégories conceptuelles à leur portée, d'autant plus que la vitesse du changement les oblige à renouveler très rapidement leurs approches. Tandis qu'on constatait déjà dans les décennies précédentes, un régime sécuritaire ou une démocratie illibérale, ces dernières années, les chercheurs se questionnent sur l'adéquation au régime turc, des catégories telles que bonapartisme, erdoğanisme, démocrature, autoritarisme, dérive autoritaire, néo-populisme, néo-fascisme, fascisme islamiste, autocratie voire "pouvoir gothique"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Nous n'expliquerons pas ici toutes les notions utilisées pour décrire le régime turc actuel, car cela dépasse le cadre de notre travail. Chacune de ces catégories met la lumière sur certains aspects du régime. Il est important de noter la prolifération des efforts de définition à la fois dans la sphère scientifique et journalistique, car ce tourbillon conceptuel est révélateur de la difficulté des acteurs contestataires à donner du sens à la configuration politique, et par là-même, à l'action collective. De plus, le règne de l'arbitraire, le manque de rationalité et la violence dans le système politique en rajoutent à la complexité de la situation.

Nous n'étudions pas ici les questions relatives à la nature changeante du régime dans lequel les acteurs contestataires survivent, mais la manière dont ils se sont engagés avec pour but de construire un monde axiologique alternatif au monde axiologique dominant. Notre point de départ, dans le choix d'étudier des événements révélateurs et des luttes variées, se fonde sur l'idée que « les mouvements sociaux ne se limitent pas à un objet particulier, mais constituent un regard général sur la vie sociale » (Touraine, 1993 : 24). Dans cette thèse, nous tenterons de montrer la diversité et la vivacité des acteurs contestataires qui défient les orientations culturelles dominantes de la vie sociale.

Notre recherche a commencé à une période historique où tous les acteurs politiques se référaient, à première vue, au même principe de totalité, c'est-à-dire, un projet de démocratisation. Néanmoins, ces acteurs politiques avaient des définitions conflictuelles du modèle culturel et politique qu'ils défendaient. Au fil des années, la démocratie et la démocratisation sont devenues des « signifiants vides » selon le terme d'Ernesto Laclau<sup>2</sup>. Les définitions de la démocratisation sont devenues tellement inconciliables et contradictoires, que les acteurs contestataires se sont trouvés de plus en plus marginalisés, notamment en raison de l'intensification de la répression et de la violence.

Ainsi, il faut d'emblée préciser que l'une de nos questions de recherche initiales, portant sur l'éventuelle contribution des acteurs contestataires à la démocratisation, se trouve invalidée à la fois par l'évolution politique, et par notre réflexion sur le rôle des acteurs contestataires dans une telle configuration politique. Cependant, à chaque étape de notre recherche, de nouvelles interrogations ont surgi de telle manière que nous avons accompagné les acteurs contestataires dans leurs propres interrogations sur le devenir des luttes pour la démocratie, la paix et les droits humains.

Finalement, notre recherche s'est focalisée sur les permanences et les mutations dans les régimes de subjectivité des acteurs contestataires de la gauche, la fonction de la mémoire et de l'utopie pour leur capacité d'agir, à travers l'analyse des valeurs, des symboles, des émotions, de la mémoire collective et des horizons d'attente.

---

<sup>2</sup> D'après Ernesto Laclau, « la classe hégémonique ne peut devenir telle qu'en articulant un contenu particulier à une universalité qui la transcende. » (Laclau, 2015: 37, cité in Flipo, 2016) Dans le cas de la Turquie des années 2000 et 2010, l'hégémonie grandissante de l'AKP se consolide par l'accaparement des ressources économiques et symboliques ainsi que par le discours de démocratisation.

## *Évènements qui ouvrent des mondes possibles dans l'imaginaire politique*

Deux événements majeurs qui mettent en évidence les caractéristiques du nouveau régime de subjectivité de la gauche, deux moments de mobilisation importants, qui présentent une certaine continuité, marquent le début et la fin de notre enquête de terrain.

Le 19 janvier 2007, Hrant Dink, citoyen arménien de Turquie, rédacteur en chef du journal bilingue *Agos*, a été assassiné devant le siège de son journal, au cœur d'Istanbul, par un nationaliste turc de la droite radicale. Le même jour, dans son ultime article, paru dans *Agos*, il faisait part de son désarroi et de son inquiétude après avoir été condamné, aux termes de l'article 301 du Code pénal, pour « insulte à la turcité ». Il annonçait que, malgré toutes les menaces, il allait saisir la Cour européenne des droits de l'homme, tout en continuant à vivre en Turquie pour transformer « l'enfer en paradis<sup>3</sup> ». Il aspirait à être acquitté d'une condamnation qu'il jugeait indigne de son combat pour les droits humains et la réconciliation turco-arménienne. Le soir même de l'assassinat, des manifestations de protestation ont éclaté à Istanbul et à Ankara. Aussitôt, des centaines de personnes se sont donné rendez-vous à la Place Taksim pour marcher vers le siège du journal *Agos* et se recueillir sur le lieu du crime.

Le 23 janvier 2007, aux obsèques de Hrant Dink, cette manifestation spontanée a pris une ampleur inouïe : des centaines de milliers de personnes ont suivi le cortège funéraire sur huit km, depuis *Agos* jusqu'au cimetière arménien de Balıklı. Conformément à la demande de la famille Dink, ce long défilé silencieux n'a brandi aucune banderole « politique ». Cette marche pacifique, tenue, à l'époque, pour la plus massive qu'ait connue Istanbul depuis les années 1970, n'affichait que le slogan surgi le soir de l'assassinat : « Nous sommes tous Hrant Dink, nous sommes tous Arméniens », rédigé en turc, en arménien, en kurde et en grec. Énoncé éminemment politique, qui révélait une improbable identification contre le nationalisme dont l'assassinat de Dink, a exhibé dans un contexte politique pourtant marqué par le discours de « démocratisation », la permanence et les effets meurtriers. De la sorte, ne fût-ce que le temps de la mobilisation, l'identification avec l'Autre absolu de l'État, l'Arménien, de même que la désidentification avec la turcité, ont permis le dépassement des frontières symboliques de l'altérité.

Début juin 2013, pendant les deux semaines d'occupation pacifique du Parc Gezi, le regard du manifestant ou du promeneur curieux pouvait se poser sur l'écriteau : « Allée Hrant Dink ». Dans le

---

<sup>3</sup> Dink, H. « Ruh halimin güvercin tedirginliği », *Agos*, le 19 janvier 2007. Source: <<http://www.agos.com.tr/tr/yazi/14061/agos-un-arsivinden-ruh-halimin-guvercin-tedirginligi>>

périmètre du parc, lieu de coprésence des différences politiques et culturelles, la mémorialisation de Hrant Dink révélait la volonté d'inscrire, dans l'espace public réapproprié, la figure symbolique de la revendication d'une société plurielle et démocratique.

La mobilisation qui a suivi l'assassinat de H. Dink, ainsi que le mouvement Gezi, furent des moments de convergence de personnes et de luttes d'une grande hétérogénéité. Les cadres de l'altérité ainsi que les divisions politiques et culturelles, ont été suspendus, dans les deux cas, à la suite du « choc moral » suscité par les violences politique et policière. Le 21 juin 2013, depuis l'Arménie, une semaine après l'évacuation violente du Parc Gezi par la police, le cinéaste Dikran Hizmalyan a salué, dans un article d'*Agos*, le mouvement Gezi, qu'il rapprochait de celui pour la préservation du Parc Mashtots à Erevan, l'année précédente : « Nous voyons parmi les manifestants à Taksim, les mêmes opposants qui depuis des années brandissent le portrait de Hrant en symbole de liberté. Peut-être sommes-nous dans l'erreur ? <sup>4</sup> » Dans notre recherche, nous nous posons la même question que le cinéaste, en observant la convergence des acteurs contestataires. Étant donné que ceux-ci présentent nombre de caractéristiques communes, nous avons cherché à déceler, en dépit de leur fragmentation, l'unité potentielle d'un mouvement avec ses dimensions sociales, culturelles et politiques.

### ***La période 2007 - 2014***

Toute recherche en sciences sociales requiert une délimitation temporelle qu'il est coutume de présenter comme l'aboutissement d'une construction réfléchie. Or, notre enquête de terrain n'a trouvé sa cohérence interne qu'avec le mouvement Gezi qui nous a permis de circonscrire le temps de la recherche pour avoir une vue d'ensemble sur la transformation du régime de subjectivité des acteurs contestataires. Car les acteurs que nous suivions depuis plusieurs années s'y sont retrouvés par la mise en commun des savoir-faire activistes, des symboles et des valeurs qu'ils cultivaient déjà depuis plusieurs années, en période de latence des mouvements.

La période pendant laquelle nous avons mené nos recherches de terrain, coïncide avec le mandat présidentiel d'Abdullah Gül, candidat présenté par l'AKP (Parti de la Justice et du Développement) et élu par les parlementaires, au terme de crises politiques qui ont éclaté entre les kémalistes et les islamistes. C'est aussi une période ponctuée par des élections fréquentes qui ont consolidé le pouvoir de l'AKP au pouvoir depuis 2002 : législatives anticipées en juillet 2007, présidentielle en août 2007, référendum en octobre 2007, municipales en 2009, autre référendum en

---

<sup>4</sup> Dikran Hizmalyan « La Turquie change, elle ne sera plus comme avant », paru dans *Agos*, mis en ligne le 21 Juin 2013. Source : <<http://acikradyo.com.tr/arsiv-icerigi/turkiye-degisiyor-eskisi-gibi-olamaz>>

septembre 2010, législatives en 2011, municipales en 2014, et enfin la première élection présidentielle au suffrage universel direct en août 2014, qui a scellé le pouvoir de Recep Tayyip Erdoğan au sommet de l'État.

Le rythme des élections s'est accéléré après le changement constitutionnel effectué suite au référendum d'octobre 2007, et la durée du mandat des députés a été réduit de cinq à quatre ans. En outre, l'élection du Président de la République au suffrage universel, et non plus par les parlementaires, fut adopté par ce même référendum.

Au référendum de 2010, l'AKP a inclus parmi les 27 propositions de révision constitutionnelle, l'annulation de l'article 15 qui était un obstacle au recours à la voie judiciaire contre les généraux responsables du coup d'État du 12 septembre 1980. Le référendum de 2010, parce qu'il a proposé des révisions constitutionnelles multiples, a brouillé les pistes pour les citoyens invités à se prononcer sur la totalité d'une liste de modifications. Les débats politiques véhéments ont donc porté principalement sur le conflit tutelle militaire *versus* sphère civile.

La période 2007-2014 est une période de transition avec des changements majeurs dans le fonctionnement institutionnel. La course à la légitimité du parti au pouvoir se base sur le recours récurrent aux élections et au plébiscite populaire, tandis que les acteurs contestataires, que nous avons étudiés, sont à la recherche d'une brèche, tant dans le système électoral que dans la vie sociale, pour donner corps à une opposition qui ne soit pas réduite au conflit entre les kémalistes et les islamistes. Ces acteurs contestataires soutiennent le mouvement kurde, le troisième pôle important des acteurs politiques, mais constituent un ensemble hétérogène dont les prises de position varient, en faveur ou au détriment du mouvement kurde, selon les alliances de ce dernier avec le gouvernement, tout au long des négociations avec le PKK (Parti des travailleurs du Kurdistan), processus appelé dès lors « Processus de résolution » ou « de paix », négociations définitivement rompues en 2015.

Après le mouvement Gezi, et surtout après les élections législatives de juin 2015, au fur et à mesure que l'autoritarisme se consolidait, l'espace démocratique commença à rétrécir comme une peau de chagrin. Alors que les promesses du mouvement Gezi s'étaient en partie incarnées dans la réussite électorale du HDP (Parti démocratique des peuples), l'unique parti politique ayant saisi la signification du mouvement, le pouvoir a opté pour une stratégie d'embrasement de la violence. Cela a entravé l'élaboration des conflits autour des droits humains, de la paix, de la reconnaissance des différences, de la citoyenneté, de la justice sociale et de nombreuses autres revendications portées par les luttes des années 2000 et 2010, et cristallisées pendant le mouvement Gezi.

### *Questions de recherche et hypothèses*

Notre question de recherche initiale portait sur les transformations des « mouvements sociaux » en Turquie, et par là même, sur la nature et la définition des mouvements contemporains, sur la possibilité d'un mouvement qui se situerait au niveau de « l'historicité », entendue comme « la capacité d'une société à construire ses pratiques à partir de modèles culturels et au travers de conflits et de mouvements sociaux » (Touraine, 1984 :14).

Au début de notre recherche, nous avons choisi d'explorer le terrain des luttes des années 2000 et 2010, en nous distanciant du modèle des « nouveaux mouvements sociaux » rapidement importé en Turquie suite à l'essor des luttes féministe, écologiste, étudiante, voire islamiste dans les années 1980. Sans pour autant abandonner les outils analytiques de la sociologie de l'action, à savoir les principes d'identité, d'opposition, de totalité, nous avons suivi les interrogations théoriques les plus récentes sur les mouvements contemporains. Quelles en sont les composantes émotionnelle, éthique, expérientielle, sociale, culturelle, politique ? Plutôt que d'isoler l'une ou l'autre de ces dimensions, nous avons essayé d'observer leur agencement dans l'action collective. Par conséquent, nous avons opté pour l'expression plus prudente d'acteurs contestataires, plutôt que de présupposer que les diverses luttes constituaient un mouvement.

Tout au long de notre recherche, nous avons essayé d'identifier les continuités et les ruptures dans les modalités d'engagement et dans les luttes portées par les acteurs contestataires de gauche. D'après notre hypothèse centrale, de 2007 jusqu'en 2014, le premier anniversaire du mouvement Gezi, non seulement les commémorations annuelles de Hrant Dink, mais aussi de multiples luttes fragmentées témoignent de l'entrée des acteurs contestataires dans un nouveau « régime de subjectivité » compris comme « un ensemble de dispositifs émotionnels, cognitifs et symboliques » (Bozarslan, 2009 : 45-59 ; 2008 : 11).

Quels sont les valeurs, les symboles, les attentes, les émotions qui caractérisent le régime de subjectivité des acteurs contestataires de gauche aujourd'hui ? En quoi diffère-t-il de celui de la gauche révolutionnaire des années 1960 et 1970, et de celui de la gauche radicale qui s'en inspire encore ? La mémoire de la gauche n'oscille-t-elle pas entre mythologies, martyrologies et autocritiques ? Quels sont les rapports intergénérationnels qui fondent ce nouveau régime de subjectivité ?

Les continuités et les ruptures dans les modalités d'engagement à gauche, montrent que la transition du paradigme révolutionnaire vers le paradigme des droits humains n'est pas un processus exempt du poids de la mémoire. Au contraire, celle-ci détermine et conditionne l'action collective. Ainsi, nous avons exploré les présences du passé dans les représentations collectives des acteurs étudiés afin de comprendre leurs effets sur l'action collective et les horizons d'attente.

Ce nouveau régime de subjectivité présente-t-il des similitudes avec les mouvements globaux comme le mouvement altermondialiste, les « mouvements des places » ou Occupy des années 2010 ? Dans quelle mesure ces acteurs contestataires se situent-ils dans un imaginaire global, en même temps que les enjeux soulevés par leurs luttes remettent sérieusement en question les fondements de l'État national et le nationalisme ? Quelles sont les transformations que les protestations de « choc moral » consécutives à l'assassinat de Hrant Dink mettent en évidence dans la grammaire de l'action collective en Turquie ?

Par l'étude minutieuse de la mobilisation aux obsèques de H. Dink et du mouvement Gezi, nous aurons recours à une grille d'analyse multidimensionnelle pour appréhender le régime de subjectivité des acteurs contestataires, marqué à la fois par des continuités et des ruptures. Les émotions de la protestation ; la temporalité et l'espace des luttes ; leur rapport à la mémoire sociale ; leurs horizons d'attente et leurs projets de vie sociale ; le répertoire d'action ; leurs valeurs communes ; leurs adversaires ; la résonance globale et les processus de subjectivation constituent les axes principaux de cette grille d'analyse.

Sans tenter d'établir une généalogie linéaire directe entre la mobilisation pour H. Dink et le mouvement Gezi, nous analyserons une période complexe en ce qu'elle alternait des épisodes de répression et d'ouverture, bien qu'elle fût marquée par des « espoirs de démocratisation » finalement déçus.

Cependant, nous avancerons l'hypothèse qu'au niveau des acteurs contestataires, dans leurs pratiques d'activisme et dans le contenu de leurs revendications, la démocratie s'en trouve renforcée, si l'on adopte la définition proposée par Jacques Rancière :

« la démocratie n'est ni une forme de gouvernement ni un style de vie sociale, elle est le mode de subjectivation par lequel existent des sujets politiques. » (Rancière, 1998 : 16)

Ainsi, en étudiant les acteurs contestataires aux moments fugaces des mobilisations où ils convergent avec toute leur diversité, nous mettrons en lumière « le lieu du sujet politique qui est un intervalle ou une faille : un *être-ensemble* comme *être-entre* : entre les noms, les identités ou les cultures » (Rancière, 1998 :122). Nous apercevrons au Parc Gezi, un espace utopique où les

identités collectives imposées ont été troublées pour la démonstration de l'égalité et de la liberté, en dehors des axes de conflits qui dominent la sphère politique institutionnelle et la vie publique.

J. Rancière soutient que la condition de possibilité de la subjectivation est la démocratie où « l'institution du litige » (Rancière, 1995 :39) qui permet aux sans-part, aux exclus et dominés en marge, de prendre part à la vie sociale. De ce point de vue, la démocratie n'est donc pas le consensus, mais la possibilité du différend, de la discorde, de la tension, du dissensus. Cette conception du litige trouve son écho dans la distinction que Michel Wieviorka établit entre « la violence et le conflit qui relèvent de deux logiques distinctes, voire contraires. » (Wieviorka, 2005: 23) En effet, le conflit entre les différents acteurs sociaux est la condition même de la démocratie.

À juste titre, en refusant et en dénonçant la violence de manière catégorique, qu'elle émane de la coercition étatique ou de la résistance, les acteurs contestataires s'efforcent de formuler des conflits où les exclus, les dominés et les marges puissent s'exprimer en tant que sujets de leur propre existence contre les forces systémiques. Cependant, lorsque l'espace démocratique créé au sein des cercles d'activistes, limité à leur vie quotidienne et à des protestations de faible ampleur en période de latence des mobilisations, s'est étendu par des mobilisations massives lors du mouvement Gezi, ces acteurs contestataires se sont heurtés à la violence étatique.

Les acteurs contestataires de notre terrain ont surtout ceci en commun : en formulant des conflits et en rendant publiques les mémoires des groupes marginalisés, ils proposent un modèle culturel et axiologique alternatif à la fois au modèle kémaliste nationaliste et au modèle islamiste néolibéral, également nationaliste.

Comment les sujets individuels et collectifs se forment-ils ? Quelles sont les limites et les difficultés du processus de subjectivation dans le contexte particulier de la Turquie ? Comment penser les interdépendances entre les mémoire(s) collective(s), la dimension utopique de l'action, et les obstacles structurels et historiques qui entravent la subjectivation ?

Ainsi, notre recherche se veut aussi une sociologie de la marginalité en contexte conservateur et autoritaire, donc une démonstration de la créativité de l'agir, de la capacité d'action ainsi que de leurs limites.

*Une sociologie du sujet aux marges du monde axiologique dominant*

Notre recherche s'inscrit dans une sociologie du sujet, en suivant une première définition de ce concept par Alain Touraine :

« J'appelle *sujet* la construction de l'individu (ou du groupe) comme acteur, par l'association de sa liberté affirmée et de son expérience vécue assumée et réinterprétée. Le sujet est l'effort de transformation d'une situation vécue en action libre. » (Touraine, 1994: 22)

Michel Wieviorka enrichit cette notion, en nous mettant en garde contre le risque que renferme une conception essentialiste, anhistorique du sujet, si l'on considère cette virtualité comme une qualité anthropologique (Wieviorka, 2012 ; 2015). Ainsi, au lieu d'opposer « l'idée d'un Sujet se préexistant à lui-même et celle d'un Sujet se construisant dans l'expérience » (Wieviorka, 2009: 38), il propose une approche analytique plus dynamique et processuelle, en termes de subjectivation et de désobjectivation.

Nous avons donc observé les mobilisations et les moments pendant lesquels les individus s'affirment comme acteurs, écouté les parcours de vie des militants et des activistes, en étudiant leurs représentations sur l'engagement, afin d'analyser les modalités concrètes de la subjectivation.

Les sujets politiques qui se forment à partir des années 2000 ne sont pas des acteurs politiques institutionnalisés. D'une part, ils tentent de dépasser la perte de sens des militants des générations 1968 et 1978, que nous appelons les générations révolutionnaires en référence à l'ultime horizon de leurs luttes. De l'autre, ils ébranlent les préconceptions sur la jeunesse post-1980 en tant que génération apolitique, et entrent en résonance avec les réseaux d'alter-activistes<sup>5</sup> au niveau global. La nouvelle grammaire de l'action collective fondée sur un langage affectif et sur les valeurs du sujet personnel se substitue au langage des idéologies révolutionnaires. De surcroît, quelle que soit la génération considérée, le sujet personnel qui s'affirme dans ces luttes, essaye de devenir un acteur dans la vie publique.

Ce qui nous permet d'appréhender et d'analyser les comportements contestataires des groupes et des individus n'appartenant ni à la même organisation, ni aux collectifs pourvus de contours stables ou durables dans le temps, c'est d'abord cette conception du sujet et de la subjectivation. Car nous montrerons que les acteurs contestataires se caractérisent par leur volonté de devenir sujets de leur propre expérience et de la vie sociale.

---

<sup>5</sup> « "Alter-activisme" ne se réfère pas à un mouvement particulier mais à une catégorie heuristique qui renvoie à une forme d'engagement, une "culture militante" définie comme une logique d'action basée sur ensemble cohérent d'orientations normatives et d'une conception du monde, du changement social et de la nature et de l'organisation des acteurs sociaux qui portent ce changement. » (Pleyers 2014: 51)

Par la démarche inductive que nous avons privilégiée pour la construction de l'objet scientifique, afin de dépasser le problème de la fragmentation des acteurs contestataires, nous avons été inspirée par l'idée des « ressemblances de famille » de Wittgenstein (1953 § 66 - 67). En effet, à partir de l'exemple des activités que l'on nomme « jeux » en raison de leurs similitudes, Wittgenstein soutient qu'il n'existe pas une seule propriété commune à toutes les activités humaines classées sous ce vocable. Il attire notre attention sur les « les analogies et les affinités », telles que l'on trouve chez les membres d'une même famille. D'après Bastien Bosa, l'apport épistémologique de l'idée des « ressemblances de famille » dans les sciences sociales peut être envisagée ainsi :

« La métaphore invite à établir des connexions entre des situations, des institutions ou des pratiques entre lesquelles existent diverses similitudes, mais pour lesquelles il n'est ni nécessaire ni possible de supposer une homogénéité totale ou de trouver une définition unifiée. Le fait de réunir des cas qui -en dépit de leur idiosyncrasie propre- sont liés les uns aux autres par un réseau complexe de "ressemblances de famille" permet précisément de désingulariser les faits étudiés sans pour autant entrer dans des formes abstraites de généralisation. » (Bosa, 2015:65)

Nous avons donc travaillé avec un ensemble d'acteurs, dont la majorité vient de la gauche extra-parlementaire, et dans la plupart des cas, cette gauche est héritière des luttes socialistes et révolutionnaires. Il s'agit d'acteurs individuels et collectifs de générations variées qui inventent ensemble un répertoire d'action commun, dans des situations contestataires diverses. Ils défendent des valeurs plus ou moins communes, qui tendent vers un projet de vie sociale plus démocratique où la dignité et les droits fondamentaux de toutes et tous seraient reconnus. Il convient de préciser que les études de cas que nous avons privilégiées ne prétendent pas à présenter exhaustivement le paysage contestataire. Néanmoins, le régime de subjectivité des acteurs contestataires choisis, parce qu'il est idéaltypique, caractérise sans nul doute le sujet personnel des luttes féministes, LGBTQ, urbaines ou écologistes, dont nous avons rencontré les acteurs lors de notre ethnographie au Parc Gezi.

Ces acteurs contestataires, souvent négligés par les sciences sociales, surtout préoccupées par la déconstruction du paradigme kémaliste, et par là même focalisées sur l'islam politique ou le mouvement kurde, ont été ignorés par les sciences politiques en raison de leur faible incidence sur le champ politique institutionnel. Cependant, ces acteurs contestataires traduisent une transformation importante dans la grammaire de l'action collective de la gauche et dans son imaginaire politique. En résonance avec les mouvements globaux, ils coproduisent des cultures activistes propres à notre temps, par des logiques de « *cross fertilization* » (Pleyers, 2016: 37).

Sous quelles conditions et dans quelle mesure ces luttes fragmentées peuvent-elles ou non se transformer en mouvement, en un sujet historique ? Bien que cette question soit d'une grande

importance, cette recherche n'a pas la prétention d'y répondre, d'autant plus que la fragmentation même est l'une des logiques d'action revendiquée et assumée par ces acteurs contestataires. Les formes traditionnelles d'organisation et d'agir collectif ne sont pas totalement rejetées, mais elles restent insuffisantes pour recouvrir toutes les significations et les enjeux portés par les activistes.

Les acteurs contestataires étudiés, organisés comme des réseaux d'affinité et par des solidarités ponctuelles, portent dans leurs discours et leurs pratiques d'activisme, la formulation de conflits exclus du champ politique dominé par les partis de l'ordre établi. Ils se situent aux marges du double conflit majeur qui oppose d'une part le kéralisme et l'islamisme, de l'autre, le militaire et le civil. Ces deux clivages semblent se superposer au fil des crises politiques, notamment en 2007. Or, les acteurs que nous étudions montrent bien que la superposition de ces deux oppositions est trompeuse, puisqu'ils s'efforcent de construire des mouvements suffisamment critiques envers la tutelle militaire, sans pour autant se ranger dans le milieu islamiste qui se présente, à l'époque, comme la force politique capable de combattre le kéralisme et la tutelle militaire.

Ces conflits construits par les acteurs politiques institutionnels sont obsolètes pour les acteurs étudiés dont l'engagement est multidimensionnel. Nombre de nos enquêtés s'engagent et se dégagent au fil du temps, participent aux mobilisations ou aux campagnes en consonance avec leurs valeurs personnelles. Ainsi le même activiste altermondialiste/anticapitaliste, organisateur d'un festival de musique anti-guerre, sympathisant d'un parti trotskiste, participe aux obsèques de H. Dink, se porte bénévole pour la campagne électorale du candidat indépendant B. Oran, adhère à une organisation professionnelle, répond aux appels des campagnes antiracistes et écologistes, côtoie les luttes urbaines et féministes, occupe le Parc Gezi et appuie la campagne électorale de l'HDP en 2015.

Ces acteurs contestataires ont une vision holiste de l'existence sociale, irréductible aux conflits et aux identités collectives imposés par le haut. Ils expriment la multiplicité des identités du sujet personnel, et des domaines de lutte qui en découlent.

Par leur posture résolument non-violente et en faveur de la paix à l'échelle globale et nationale, les acteurs contestataires dépassent la dichotomie militaire *versus* civil. Corrélativement, ils n'entrent pas dans les catégories réifiantes, comme celle de la « société civile », insuffisantes à analyser *les moments et les espaces de subjectivation* qui se réalisent au sein de leurs luttes fragmentées et multiples, quoique souvent éphémères.

### « La société civile » : une conception fallacieuse de l'action collective

La période pendant laquelle nous avons mené notre enquête de terrain a été marquée par un discours de démocratisation qui allait de pair avec la dénonciation de la tutelle militaire sur la vie politique. Les acteurs politiques institutionnels étaient animés par le conflit entre le militaire et le civil. L'opposition entre le kémalisme et l'islamisme, les crises politiques et les controverses sur la laïcité s'inscrivaient dans ce cadre. Donc il convient de préciser ici la signification du terme civil, et plus particulièrement celle de la notion de « société civile [*sivil toplum*] ». La réfutation de cette approche sous-tend toute notre recherche bien qu'une partie des acteurs contestataires étudiés se positionnent eux-mêmes comme des « acteurs de la société civile » et qu'elle fût un paradigme dominant dans les sciences sociales consacrées à l'étude de l'action collective après 1980.

Depuis sa montée en puissance, l'islam politique prétend incarner « la société civile » opprimée par les élites kémalistes à tel point que dans les années 1990, il n'hésite pas à s'approprier le langage des droits de l'homme<sup>6</sup>. Même après leur accession au pouvoir, dans le champ mémoriel très divisé, le courant islamiste a continué de prendre part à la « concurrence des victimes<sup>7</sup> ». Le discours de victimisation de l'AKP contenait aussi des références au coup d'État militaire de 1980, et non pas seulement au *pronunciamiento* militaire du 28 Février 1997 qui avait directement visé l'islamisme<sup>8</sup>.

La notion de « société civile » est en vogue depuis les années 1980, également dans le lexique politique de la gauche. À cette époque, on observait l'apparition des « organisations de société civile [*sivil toplum kuruluşları*] », alors que des associations du même genre sont définies, dans des pays plus développés, comme des « organisations non-gouvernementales » ou « institutions/organisations/fondations à but non lucratif ». Effectivement, selon Ahmet İnsel (2005), ce choix terminologique reflète un problème particulier dépendant du contexte socio-historique.

---

<sup>6</sup> Dès les années 1990, dans le langage du parti islamiste REFAH (Parti de la prospérité), Y. Navaro-Yashin (2002) remarque des termes importés du paradigme de la transition démocratique, tels que "pluralisme", "multiculturel", ou des approches comme le "sunnisme comme la véritable culture du peuple" et "les valeurs authentiques de la société".

<sup>7</sup> « La concurrence des victimes » est un phénomène étudié par Jean-Michel Chaumont (1997) dans un contexte tout autre, celui des débats sur l'unicité de la Shoah. Une sorte de « concurrence » est également à l'œuvre dans le champ mémoriel divisé en Turquie où différents acteurs victimes de la violence politique formulent leurs demandes de reconnaissance de manière conflictuelle.

<sup>8</sup> Même si cette intervention militaire a été appelé dans le langage commun « un coup d'État postmoderne », les faits ressemblent davantage à un *pronunciamiento*, défini comme suit par Michel Trouvé, dans son analyse de la culture politique en Espagne : « Comme le laisse entendre l'origine du mot, les "*pronunciamentos*" sont d'abord des déclarations publiques par lesquelles telle ou telle personne ou tel ou tel groupe "se prononce", c'est-à-dire prend fait et cause pour un leader ou un courant politique. Ils ne comportent donc pas systématiquement des actes de violence ou de barbarie ; il s'agit plutôt d'exhiber la force et de menacer d'utiliser la violence dans une sorte de chantage. Les auteurs du *pronunciamiento*, le plus souvent des militaires, n'entendent pas forcément s'emparer du pouvoir et, dans la plupart des cas, n'ont pas l'intention de l'assumer à court et moyen terme ; ils en appellent au changement et au sursaut national, prétendent surtout consolider leur parti ou leur point de vue, sans pour autant renverser le régime ou encore moins déclencher une guerre civile. » (Trouvé, 2009: 87)

Mary Kaldor constate que « cette notion [société civile] fut redécouverte simultanément en Amérique Latine et en Europe de l'Est. (...) Dans les deux cas, le concept de société civile a été utile pour lutter contre les régimes militarisés. » (Kaldor, 2007 :91) Parallèlement, dans le cas de la Turquie, cette notion usitée entre dans le langage politique au lendemain du coup d'État.

En comparant les années 1980 avec la décennie précédente marquée par les affrontements entre la droite et la gauche, les sciences sociales post-kémalistes ont confondu deux phénomènes distincts avec l'autonomisation de la société civile : l'islamisation de la société et l'émergence des luttes féministes, écologistes, étudiantes.

À juste titre, Gilles Dorronsoro et Ayşen Uysal (2002) remettent en cause l'approche de la société civile, principalement pour deux raisons : d'une part, avec Michel Dobry (1995), ils critiquent l'aspect téléologique des théories de la démocratisation, de l'autre ils insistent sur l'aspect artificiel de la distinction entre les domaines de l'État et de la société. De surcroît, les politistes G. Dorronsoro et A. Uysal refusent de considérer 1980 comme une rupture ou une année zéro des mobilisations démocratiques de la gauche. Certes, écrivent-ils, le coup d'État a affaibli les solidarités telles que les syndicats et les partis politiques. Or, les militants des générations 1968 et 1978 ont continué de s'engager autrement, par exemple dans la clandestinité, dans les chambres professionnelles, dans des luttes moins structurées ou dans des regroupements dès lors appelés comme « société civile».

Par conséquent, faire l'éloge de la démocratisation et de la formation d'un espace public par les acteurs de la société civile à partir de 1980, reviendrait à sous-estimer la capacité de la gauche des années 1970, à rassembler les classes et les milieux différents, autour de « la promesse d'une vie commune<sup>9</sup> » d'après Nurdan Gürbilek (1992). Elle considère ces rencontres comme la réussite de la gauche socialiste et radicale, comme une possibilité de dépasser la division entre l'État et l'espace privé, avec la formation d'une autre sphère, qui s'est formé sans la tutelle de l'État déjà dans les années 1970.

Force est de constater qu'en Turquie, la société civile est définie non seulement en opposition à l'État, mais particulièrement à la tutelle militaire, aux coups d'État, voire par exemple à travers la dénonciation des « bandes en uniforme » (Massicard, 2008) étant donné que les collusions entre les agences de renseignement et de sécurité, les politiciens et les militants de la droite radicale ne sont

---

<sup>9</sup> En se rappelant les années 1970, Nurdan Gürbilek évoque le terrain de rencontre entre : « des personnes ayant des styles de vie et des moyens économiques différents, des riches et des pauvres, des gens cultivés et ceux qui ne le sont pas. Un ouvrier a rencontré un jeune qui pourrait devenir patron ou administrateur ; un habitant des bidonvilles, un étudiant descendant d'une famille aisée ; un immigré récemment arrivé à Istanbul, l'enfant d'une famille stambouliote. » (Gürbilek, 1992: 64)

pas rares. De surcroît, l'État turc est loin d'être une entité monolithique omnipotente (Aymes *et alii*, 2013) puisque sa « tyrannie fragmentée » (Tilly, 2003) s'exerce aussi par les acteurs par définition non-étatiques.

En somme, la société civile a été définie, par les acteurs même, contre la tutelle militaire qui pèse sur la vie politique. Aussi bien les acteurs contestataires de gauche que les islamistes se sont revendiqués comme ses représentants. Par cette notion, les premiers désignaient l'ensemble d'un réseau d'acteurs collectifs (ONG, associations, fondations, initiatives, regroupements plus ou moins structurés), qui œuvraient en faveur de la démocratisation, alors que les derniers se présentaient comme la société civile en tant qu'incarnation du peuple musulman, victime du kémalisme. De plus, dans les années 1990, même les kémalistes se sont positionnés comme les acteurs de la société civile, en opposition aux islamistes, en fondant leurs propres associations. Cependant, pendant que le sud-est du pays s'était embourbé dans une guerre civile, ces discours sur l'autonomisation de la société civile étaient biaisés.

La société civile, plutôt que d'être un concept sociologique pertinent, se répand comme une catégorie de sens commun, un instrument idéologique au service de nombreux groupes adverses, et un discours de légitimation. Dans son étude des mobilisations intellectuelles, Nicolas Monceau (2005) insiste également que cette notion sert de « référence légitimante » aux intellectuels, qui cherchent un cadrage légaliste à leurs actions, afin d'éviter la répression. Ce changement de cadrage correspond, dans notre thèse à l'analyse de la transition d'un horizon révolutionnaire à un horizon démocratique dans le régime de subjectivité de la gauche. De surcroît, comme le constate Paul Cormier « l'emploi de la notion de société civile crée des interférences entre le discours scientifique et le discours de légitimation politique des acteurs mobilisés » (Cormier, 2016 : 328).

Une autre réserve que nous émettons concernant la distinction entre l'État et la société civile provient des recherches de l'anthropologue Yael Navaro-Yashin (2002 : 117-188), consacrées aux multiples faces de l'État dans la Turquie des années 1990. En effet, Y. Navaro-Yashin propose le concept de « la vie publique » en contraste aux approches qui réifient et fétichisent l'État et la société civile, alors que dans les pratiques et l'imaginaire des individus, il n'existe pas de distinction tranchée. L'anthropologue critique les chercheurs qui prennent pour des faits empiriques, les abstractions comme l'État et la société civile, alors que celles-ci sont en réalité les outils d'une nouvelle forme de gouvernementalité. À la suite de Michel Foucault, elle consacre une attention particulière aux fonctions répressives et productives du pouvoir.

Corrélativement, la société civile définie en opposition à l'État se révèle également, comme son envers et son complément. Donc, elle n'est pas une donnée empirique, mais une relation de

pouvoir, une construction idéologique et culturelle, produite par des acteurs contribuant à la perpétuation de la domination. Partant, même si les acteurs contestataires dont certains adoptent le cadrage de la société civile pour définir leur engagement, ils ne seront pas analysés ici comme des acteurs de la société civile, ni comme les acteurs de la démocratisation.

Alberto Melucci (1997) contextualise le développement des recherches consacrées à l'action collective en faisant remarquer qu'elles coïncident avec l'autonomisation des mouvements, en tant que sous-systèmes des sociétés contemporaines. Dès lors, il nous invite à réviser les dichotomies telles que État/société civile, privé/public, instrumental/expressif. Ainsi, pendant notre recherche, nous avons essayé de réfléchir en remettant en question ces couples de concepts, et nous avons considéré ces sous-systèmes comme des mondes axiologiques et symboliques alternatifs.

Les discussions sur la notion de société civile rejoignent inévitablement celles qui portent sur l'espace public bien que les deux concepts ne soient ni entièrement équivalents, ni clairement dissociables quand on étudie leurs manifestations concrètes au niveau des acteurs.

En Europe, la société civile se définit par la distinction entre l'espace de délibération et de communication citoyennes et l'État, c'est-à-dire par l'autonomisation et la différenciation de la vie sociale hors du domaine de l'État, processus que Jürgen Habermas analyse en profondeur depuis son ouvrage fondateur, *L'espace public* (1962).

Comme Diane Davis (1999) le propose dans son article novateur devenu canonique, cette conception de la société civile ne s'applique pas en Amérique Latine où « la distance » entre citoyens et État, plutôt que l'autonomie de la société civile, est une conception plus dynamique, relationnelle, et donc plus heuristique pour comprendre les mouvements sociaux. D. Davis insiste sur la difficulté de corréliser les mobilisations populaires avec la démocratisation puisqu'une démocratie formelle est la condition préalable d'une telle évolution politique. De même, à propos de la Turquie, il serait hasardeux de présupposer l'existence de la démocratie même formelle pour la simple raison que les élections se tiennent régulièrement, hormis les coups d'État militaires.

De plus, dans l'œuvre de J. Habermas, l'évolution de la sphère publique est historiquement située dans le cadre de l'avènement de la société bourgeoise. Or, concernant la Turquie, il n'y a de consensus historiographique ni sur la naissance, ni sur la nature de la bourgeoisie (Behar, 2008). Nous pouvons tout simplement affirmer que la modernisation turque suit un cours particulier parmi les « modernités multiples » selon l'expression de Shmuel Eisenstadt (2000). Donc la formation de la bourgeoisie et de la sphère publique ne peut être pensée de la même façon pour la Turquie et l'Europe.

Toutefois, une approche prudente et attentive aux singularités historiques, ne devrait pas conduire à un relativisme intransigeant. À juste titre, Zeynep Gambetti (2004) rappelle que la sphère publique n'est pas un "espace" mais un mode de relation, qu'elle peut donc se former n'importe où et n'importe quand, à condition de déployer la rationalité communicative. Aussi, la sphère publique pourrait être pensée comme :

« un espace où les enjeux intellectuels et politiques aussi bien que les activités sociales, les luttes, les relations, les identités, les sentiments d'appartenance ou d'exclusion et les mémoires collectives se rendent visibles à ceux qui ne sont pas directement impliqués ou concernés. » (Gambetti, 2004: 2)

De ce point de vue, selon notre recherche, les émotions suscitées et mobilisées par les chocs moraux tels que l'assassinat de H. Dink ou la répression de la défense du Parc Gezi, passés au crible des processus cognitifs dans le cadre d'une rationalité communicative, témoignent de la capacité des acteurs à ouvrir des brèches de sphère publique. En formulant des conflits alternatifs, en rendant les différences visibles les unes aux autres, et par la transgression des frontières symboliques de l'altérité, ces acteurs expriment la volonté de devenir sujets de leur existence sociale.

Or, nous soutiendrons qu'il ne s'agit pas, dans les cas étudiés, d'une sphère publique unique homogène, mais des moments de brèche où se rencontrent les différences. Par conséquent, pour définir les acteurs contestataires, nous préférons nous référer à la révision de l'idée habermasienne de l'espace public par Nancy Fraser, à savoir, l'idée de « contre-publics subalternes » à l'ère du capitalisme tardif, qui construisent :

« des arènes discursives parallèles dans lesquelles les membres des groupes sociaux subordonnés élaborent et diffusent des contre-discours, afin de formuler leur propre interprétation oppositionnelle de leurs identités, de leurs intérêts et de leurs besoins » (Fraser, 2001 : 138).

Dans cette perspective, à défaut de pouvoir contribuer à la formation la sphère publique, ce qui nécessiterait aussi la communication avec les adversaires, les acteurs contestataires créent les contre-publics qui dénoncent l'hégémonie, le nationalisme et le militarisme. Ces acteurs contestataires se retrouvent dans les mobilisations de choc moral, les initiatives des intellectuels, la constellation altermondialiste, les luttes pacifistes, les luttes urbaines, dans la revendication de droits culturels, de droits humains et de la démocratie réelle. De plus, ils sont en dialogue constant avec leurs pairs à l'étranger et s'inscrivent également parmi les mouvements globaux.

D'après notre recherche, ces acteurs contestataires, en tant que contre-publics, traduisent une transformation importante dans la grammaire de l'action collective et de l'imaginaire politique de la

gauche, transformations que nous explorerons par les étapes suivantes, en mettant en lumière les espaces et les moments de subjectivation.

### ***De la subjectivation à la marginalisation***

Tout au long de notre travail, nous mettrons l'accent sur les processus de subjectivation et de désobjectivation à l'œuvre dans les transformations de l'imaginaire politique de la gauche par l'étude des mobilisations, de sa mémoire, de ses émotions et de ses pratiques protestataires.

La première partie de cette thèse est consacrée à trois études de cas qui décrivent le nouveau régime de subjectivité de la gauche, et qui permettent de proposer ainsi une analyse en termes *d'espaces et de moments de subjectivation*.

Dans le premier chapitre, nous analyserons la mobilisation aux obsèques du journaliste arménien Hrant Dink, en adoptant les outils de la sociologie des émotions. Nous défendrons que la subjectivation est un processus qu'on ne peut comprendre sans porter attention aux émotions individuelles et collectives. L'action collective n'est intelligible que par la configuration affective qui la prépare et celle qu'elle produit : par des espoirs, des idées et des émotions qui permettent d'envisager et d'imaginer le changement social. Dans le cas des acteurs qui nous intéressent ici, l'engagement politique ne se fonde pas sur le calcul de bénéfices et de coûts avec l'objectif d'accéder au pouvoir ni de le renverser. Au contraire, l'engagement relève d'un registre subjectif et réflexif, et se base sur les sentiments qui déterminent l'admissible et l'inadmissible dans la vie sociale sous le point de vue éthique. En effet, les acteurs désignent par « *vicdan* » la conscience morale qui recouvre à la fois la dimension cognitive et affective du sujet personnel.

Dans le deuxième chapitre, en analysant la ritualisation de l'action collective, nous soutiendrons que le deuil transformé en espoir lors de la mobilisation pour H. Dink, puis pendant les commémorations annuelles sont des moments de subjectivation. Nous nous demanderons si les mouvements contemporains sont des mouvements moraux/éthiques anti-identitaires.

Le troisième chapitre traitera les questions du changement de paradigme dans l'action collective, en commençant par l'analyse de la campagne électorale du candidat indépendant B. Oran aux élections de juillet 2007. Nous insisterons sur l'engagement des intellectuels, qui, en raison des espoirs suscités par la réaction morale massive suite à l'assassinat de H. Dink, essayèrent de sortir de leur marginalité par rapport à la sphère politique. Cette étude de cas démontrera comment

l'horizon révolutionnaire se transforme en un horizon démocratique basé sur les *droits humains*, et que les dimensions stratégiques et expressives de l'action collective sont complémentaires.

Dans notre thèse, nous utiliserons le terme de *droits humains* au lieu de celui *des droits de l'homme*, une catégorie qui dénote les droits des citoyens garantis dans le cadre d'un État-nation bien qu'elle s'enracine dans le droit naturel moderne. D'après l'historien Samuel Moyn (2010) qui tire les conséquences de la conception arendtienne<sup>10</sup> des « droits à avoir des droits », *human rights* sont la « dernière utopie », qui émerge et se diffuse, non pas immédiatement après La déclaration universelle (1948) mais dans les années 1970 :

« Dans le domaine de la pensée comme dans celui de l'action sociale, les droits humains sont mieux compris comme des survivants : le dieu qui n'a pas échoué contrairement à toutes les autres idéologies politiques. S'ils ont évité l'échec, c'est surtout parce qu'ils étaient largement compris comme une alternative morale aux utopies politiques en faillite. » (Moyn, 2010: 5)

Le quatrième chapitre de notre thèse analysera un festival de musique organisé par les efforts communs de plusieurs générations de militants et d'activistes. En effet, bien que la campagne électorale du candidat indépendant fût initialement orchestrée par les intellectuels issus des générations révolutionnaires, elle se réalisa grâce à l'engagement conjoint des jeunes générations. La culture activiste de ces dernières ne s'inscrit ni dans le paradigme révolutionnaire, ni dans celui des droits humains, mais elle se construit par la remise en question de ces deux paradigmes. Leur bricolage créatif emprunte certains éléments aux deux registres et en rejette d'autres.

Notre étude de cas, qui a pour terrain le festival annuel Rock pour la paix [*BarışaRock*] (2003-2008), fut l'une des manifestations du mouvement altermondialiste. Notre attention s'est portée sur ce festival car il débordait le cadre des Forums Sociaux ou d'autres types de manifestations de rue du mouvement altermondialiste, qui était déjà en train de s'essouffler pendant notre enquête de terrain. Nous concluons que le festival crée *un espace de subjectivation, un espace d'expérience et un espace utopique*. Dans la deuxième partie de cette thèse, nous retrouverons les activistes de ce festival dans le mouvement Gezi, ce qui nous permettra de montrer que les jeunes générations ont élaboré leur culture activiste de telle manière qu'ils sont devenus

---

<sup>10</sup> S. Moyn qui étudie l'histoire de la notion, se réfère ainsi à H. Arendt : « Rights had been born as the first prerogatives of citizens; now, she [Arendt] felt, they risked becoming the last chance of “humans”, without membership and therefore without protection. She was correct: there is a clear and fundamental difference between earlier rights, all predicated on belonging to a political community, and eventual “human rights”. If so, the *droits de l'homme* that powered early modern revolution and nineteenth century politics need to be rigorously distinguished from the “human rights” coined in the 1940s that have grown so appealing in the last few decades. » (Moyn, 2010: 12). L'historien remarque également que l'expression *human rights* n'avait aucune occurrence en anglais avant les années 1940, alors qu'en 1977, son usage a explosé dans *New York Times*. Il interprète la diffusion de ce concept comme le changement du monde moral.

capables de créer d'autres espaces de subjectivation à l'occasion d'une mobilisation de grande ampleur.

Après avoir montré ces transformations importantes dans la grammaire de l'action collective, en nous focalisant sur le régime de subjectivité, l'imaginaire politique et les pratiques protestataires de la gauche dans les années 2000, nous nous demanderons pourquoi ces changements n'aboutissent pas à un mouvement qui puisse s'élever au niveau de l'historicité. Afin d'expliquer cette impasse, plutôt que d'étudier les dynamiques structurelles lourdes du système politique, nous nous pencherons sur la question de la mémoire collective, en nous situant au niveau de la subjectivité de l'acteur et de son expérience.

Quel présent et quel futur sont-ils possibles avec un tel passé ? En effet, pour comprendre l'action, ses significations et les processus de subjectivation, étudier la mémoire est incontournable. Les acteurs contestataires étudiés pourraient s'approprier ces mots de René Char sur la Résistance, que nous avons choisis comme épigraphe : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ».

Hannah Arendt, en citant cet aphorisme du poète au tout début de sa préface à *La crise de la culture*, commente ainsi une parabole de F. Kafka :

« non seulement le futur — "la vague du futur" — mais également le passé est vu comme une force, et non comme dans presque toutes nos métaphores, comme un fardeau que l'homme doit porter sur ses épaules — poids mort dont les vivants peuvent ou même se débarrasser dans leur marche vers le futur. Dans les mots de Faulkner, "le passé n'est jamais mort, il n'est même pas passé". Ce passé, en outre, dont la portée s'étend jusqu'à l'origine, ne tire pas en arrière mais pousse en avant, et c'est contrairement à ce que l'on attendrait, le futur qui nous repousse vers le passé. » (Arendt, [1954]1972: 20-21)

Ainsi, à notre modeste échelle, nous avons consacré la deuxième partie de cette thèse à la mémoire et à l'utopie dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires afin de comprendre la dialectique entre leur représentations du passé et leurs aspirations pour le futur.

Dans le cinquième chapitre, nous étudierons la mémoire collective de cette gauche fragmentée, qui produit des moments et des espaces de subjectivation, en considérant la mémoire collective comme un outil analytique. Nous montrerons que le régime de subjectivité des militants révolutionnaires est aujourd'hui marqué par deux logiques contradictoires et pourtant complémentaires. D'une part, la construction de soi en tant que victime est corrélatif à l'horizon démocratique fondé sur les droits humains ; de l'autre, la perception de soi en tant que vaincu est toujours une référence à l'identité du militant combattant.

Nous soulignerons que la lutte pour la démocratie est une lutte mémorielle à double dimension. D'une part, les acteurs contestataires se confrontent à leur passé militant de manière critique en même temps que les jeunes générations adoptent la grammaire d'action collective globale. De l'autre, dans le champ mémoriel conflictuel de la Turquie, ces acteurs contestataires instituent un conflit contre l'histoire nationale et nationaliste hégémonique, et luttent pour effectuer le passage de la mémoire communicative de la gauche vers la mémoire sociale.

La suite de cette deuxième partie sera consacrée à l'analyse du mouvement Gezi à la lumière de la singularité de l'occupation du Parc Gezi en juin 2013. Le sixième chapitre traitera les émotions, les processus mnémomiques, l'usage de l'espace, les pratiques protestataires et le régime de subjectivité qui caractérisent cette occupation, en la mettant en perspective avec les autres actions contestataires étudiées, ainsi que les mouvements des places des années 2010 dans le monde. Nous tenterons de répondre à la question épineuse suivante : que signifie être un acteur du mouvement Gezi ? L'attention sera portée à la situation d'être-ensemble, à la coprésence des différences et au glissement des frontières symboliques de l'altérité. L'occupation du Parc Gezi sera analysée comme un moment qui élève la capacité d'action. Cependant, afin de ne pas ignorer la face sombre des mobilisations, notamment les effets de la violence et de la répression sur les acteurs, nous réfléchirons sur la mémorialisation immédiate du mouvement, par des codes mixtes : celui des "martyrs" révolutionnaires et celui des jeunes alter-activistes.

Ensuite, dans le septième chapitre, en partant de nos observations au camp protestataire du Parc Gezi, nous nous interrogerons sur la fonction de l'utopie pour la capacité d'agir, et nous nous demanderons si la dimension utopique de l'action collective est constitutive des mouvements contemporains. En discutant la place du concept de l'utopie dans les sciences sociales et particulièrement dans la sociologie des mouvements sociaux, nous insisterons tant sur l'ambiguïté de ce concept que sa pertinence pour l'étude de l'action collective. Nous nous demanderons si l'ensemble des pratiques préfiguratives dans un espace réapproprié pourrait être interprété comme *la performance publique de l'utopie*. Nous défendrons que celle-ci dépend des conditions précises que nous appellerons *les conditions de la liminalité*, à savoir le dépassement de la peur et la diffusion de certaines émotions, la vulnérabilité partagée, la ritualisation des activités de la vie quotidienne, et la créativité.

Enfin, dans le huitième et dernier chapitre, nous analyserons la capacité d'agir des acteurs contestataires sous le prisme de *leur condition minoritaire*, de leur distance à l'État, de leur méfiance envers les institutions, et de *leur marginalité*. Ce faisant, nous prendrons en considération

l'apport de la marginalité à la capacité d'agir, afin de montrer qu'elle peut aussi constituer une ressource pour l'action collective, et non seulement un obstacle.

Toutefois, les évolutions politiques de ces dernières années montrent que cette ressource risque d'être épuisée si les espaces démocratiques d'*être-ensemble* sont détruits par le pouvoir. Alors, s'il est impossible de s'exprimer en tant qu'acteurs contestataires, ne serait-ce que dans la vie quotidienne ou lors des mobilisations ponctuelles, le désespoir envahit le sujet personnel qui risquerait de renoncer complètement à l'action collective, d'être entraîné dans une résistance violente ou vers la violence autosacrificielle.

Les acteurs contestataires de notre terrain ont surtout ceci en commun : en instituant les conflits et en rendant publiques les mémoires des groupes marginalisés, ils proposent un modèle culturel alternatif à la fois au modèle kémaliste nationaliste et au modèle islamiste néolibéral, également nationaliste. Les jeunes générations d'activistes accompagnent les anciens militants révolutionnaires dans la transformation de leur régime de subjectivité, notamment par la forme de l'action préfigurative qui a une dimension utopique.

Quelle que soit la structure de la sphère politique très défavorable à l'encontre de ces acteurs, et en dépit du poids démographique réel de la population conservatrice, islamiste et nationaliste, nous avons jugé bon d'orienter notre recherche vers un terrain qui, quoique défriché par des acteurs faibles en nombre et en impact institutionnel, restait inexploré, du moins avec les outils conceptuels dont nous nous sommes dotée.

Ainsi, notre recherche se veut aussi une sociologie de la marginalité en contexte conservateur et autoritaire, donc une démonstration de la créativité de l'agir, de la capacité d'action ainsi que de leurs limites.

## **PREMIÈRE PARTIE**

### **Fragmentation des acteurs contestataires dans les années 2000**

## ***Introduction***

La première partie de notre thèse est consacrée à trois études de cas qui montrent à la fois la fragmentation et les convergences des acteurs contestataires en Turquie. La réflexion par étude de cas nous permettra de saisir la singularité de chacune des actions collectives, et de les désingulariser en montrant leurs similitudes. Ainsi, nous avons pour objectif de décrire un régime de subjectivité qui caractérise les acteurs contestataires de gauche.

Dans le premier chapitre, nous étudierons la mobilisation suite à l'assassinat du journaliste arménien Hrant Dink comme l'expression d'un choc moral. D'abord, nous mettrons en évidence la configuration affective partagée par les acteurs contestataires étudiés **(a)**. Cette mobilisation organisée par les intellectuels critiques universalistes, et rejointe par une centaine de milliers de personnes, sera étudiée avec les outils de la sociologie des émotions. Nous nous demanderons si l'organisation et la spontanéité de l'action collective sont contradictoires. Puis, nous nous pencherons sur cette mobilisation comme la construction d'un processus de trauma culturel **(b)** et nous analyserons les émotions protestataires suscitées par la mobilisation, notamment l'espoir. Nous suivrons l'hypothèse que la mobilisation est un moment de rupture temporaire du « contrat de turcité » par le biais du dépassement des frontières symboliques de l'altérité **(c)**. Enfin, nous constaterons que l'indignation personnelle suscitée par l'assassinat politique se transforme en un deuil collectif qui déstabilise les affects politiques institués de la gauche **(d)**.

Dans le deuxième chapitre, nous nous demanderons si cette mobilisation, qui n'est ni un mouvement social, ni un mouvement culturel, pourrait être interprété comme un mouvement moral/éthique anti-identitaire à contre-courant des conflits politiques dominants. Pour ce faire, nous analyserons la ritualisation de l'action collective et les transformations des émotions politiques **(a)**. Comment les intellectuels et les manifestants canalisent-ils leurs émotions afin de transformer un deuil collectif en un espoir de changement social ? Si la réaction à un assassinat politique peut provoquer un tel espoir, pouvons-nous considérer cette mobilisation comme un moment de subjectivation **(b)** ? Enfin, nous insisterons sur le fait que l'expérience préfigurative de la pluralité autour de la figure de H. Dink ne produit pas d'identité collective mais qu'elle révèle l'entrée de la gauche dans le paradigme des droits humains **(c)**.

Le troisième chapitre examinera les prises de position des intellectuels suite à l'assassinat, et nous nous interrogerons sur la transition de la gauche, d'un horizon révolutionnaire à un horizon démocratique. Pour ce faire, nous analyserons la campagne électorale du candidat socialiste

indépendant Baskın Oran, aux élections législatives de juin 2007. Car cette campagne s'inscrit dans la continuité de la mobilisation suite à l'assassinat de H. Dink. Les intellectuels critiques, à partir des émotions activées par cette mobilisation, ont élaboré une stratégie électorale pour sortir de la marginalité dans laquelle la gauche est confinée **(a)**. Nous avançons l'hypothèse que le candidat indépendant développe un langage politique anti-identitaire, en même temps que sa campagne porte les caractéristiques du nouveau régime de subjectivité de la gauche, caractérisé notamment par la défense des droits humains **(b)**. Ensuite, nous mettrons en perspective la campagne électorale avec d'autres actions contestataires qui s'inscrivent dans le sillon du mouvement pour la paix **(c)**, avant d'insister sur la prévalence des enjeux culturels pour ces acteurs contestataires **(d)**. Enfin, nous analyserons les modalités de l'engagement des intellectuels dissidents : un engagement caractérisé par le cadrage émotionnel des enjeux politiques, axé autour des valeurs du sujet personnel, de la conscience de citoyenneté et de la défense des droits humains **(e)**. Enfin, nous déduirons de cette étude de cas que le stratégique et l'expressif ne sont pas contradictoires mais plutôt complémentaires dans l'action collective.

Dans le quatrième chapitre, l'étude de cas du festival de musique Rock pour la paix [*BarışaRock*] nous conduira à réfléchir sur les modalités d'engagement de la génération née dans les années 1980. Nous décrirons ce festival comme un espace d'agrégation de ressources émotionnelles et des savoir-faire activistes puisés dans le mouvement altermondialiste **(a)** avant de nous demander dans quelle mesure un festival de musique peut se définir comme engagé, ou comme une action politique **(b)**. Ensuite, par l'analyse des ambiguïtés du discours des activistes, nous nous interrogerons sur la présence des catégories héritées des luttes révolutionnaires dans les mouvements contemporains **(c)**. Puis nous défendrons l'hypothèse que ce festival est *un espace de subjectivation* pour ses participants, et qu'il élève leur capacité d'action **(d)**. Enfin nous montrerons que les générations nées après 1980 s'associent aux mouvements moraux/éthiques initiés par les intellectuels, et qu'ils construisent des espaces éphémères comme ce festival, qui les rapprochent des mouvements d'expérience fondés sur le sujet personnel. En conclusion, nous défendrons que trois logiques d'action caractérisent cette culture activiste : la prévalence de l'expérience, la volonté de devenir sujet et la performance de l'utopie. Avec leurs pratiques préfiguratives, *ces espaces de subjectivation sont des espaces d'expérience et des espaces utopiques*.

## 1. La mobilisation suite à l'assassinat de Hrant Dink : un choc moral ?

### *Introduction*

« J'étais de retour chez moi après l'université, et j'étais en train de regarder le journal télévisé. Le présentateur a annoncé que Hrant Dink avait été assassiné. Je ne savais même pas de qui il s'agissait. Malheureusement, je suis habitué à voir de telles informations à la télévision, je n'y ai donc pas accordé beaucoup d'attention. Ce n'est qu'après qu'ils ont expliqué que c'était un Arménien et qu'il avait été tué par un Turc.

C'est la première fois que je me suis senti si turc. Ni notre histoire glorieuse, ni l'hymne national ne m'avaient fait ressentir cela. J'avais honte. J'ai pleuré. La part turque de mon être avait blessé ma part humaine. » (Témoignage anonyme sur le site de la Fondation Hrant Dink)

Selon James Jasper et Jane D. Poulsen (1995), les « chocs moraux » sont les premiers pas conduisant à l'action collective. Lorsqu'un événement inattendu ou une information génère un sentiment d'indignation chez un individu, celui-ci peut être amené à s'orienter vers l'action politique. James Jasper commente l'usage de l'expression « choc moral » en insistant sur sa portée cognitive, indissociable de sa charge émotionnelle. L'événement ou l'information aide la personne à réfléchir sur ses propres valeurs (Jasper, 1998), et par le biais du choc moral, l'individu se rend compte à quel point le monde diverge par rapport à ses valeurs personnelles. J. Jasper ajoute cependant que « les chocs dépendent des configurations affectives préexistantes, qui canalisent les interprétations des annonces et des révélations » (Jasper, 1998 :14). Ainsi, la prise de conscience de la dissonance du monde avec les valeurs personnelles d'un individu n'est envisageable que dans un contexte affectif approprié et généralisé, dans lequel les individus ou les groupes ont la possibilité d'exprimer des émotions réactives spécifiques. Quant à la mobilisation ayant fait suite à l'assassinat de Hrant Dink, il nous est possible d'identifier des émotions réactives, elles-mêmes révélatrices d'affects politiques latents, qui se développent en réaction à l'événement qui les a générés.

Comment a-t-il été possible que, le soir même de l'assassinat, une manifestation de protestation se soit *organisée spontanément* ? Dans notre étude de cas, l'opposition entre la spontanéité des mobilisations et l'organisation s'avère fallacieuse, car nous allons montrer que les

réactions spontanées sont la condition même des manifestations qui ne peuvent jamais avoir lieu sans une certaine forme d'organisation qui doit canaliser les émotions spontanées des manifestants.

Comment a-t-il été possible, quatre jours après l'assassinat, que plus de cent mille personnes aient participé aux funérailles de Dink ? Si l'assassinat de Dink a causé une mobilisation d'une telle ampleur, que pouvons-nous en déduire sur la configuration affective partagée, révélée par cet événement, et sur la configuration politique engendrée par cette mobilisation de masse ? Pouvons-nous analyser la configuration affective de la protestation comme « une économie morale de la citoyenneté », en nous référant à la définition qu'en donne Didier Fassin : l'économie morale est « la production, la répartition, la circulation et l'utilisation des sentiments moraux, des émotions et des valeurs, des normes et des obligations dans l'espace social » (Fassin, 2009 : 1257).

Comment le « processus de trauma » défini par Jeffrey Alexander (2004) comme « l'écart entre l'événement et sa représentation » s'est-il construit à travers les émotions et leur traitement cognitif par les intellectuels qui ont orchestré l'organisation des funérailles et les commémorations annuelles ? Quelles sont les émotions à l'origine de la mobilisation funéraire, et quelles émotions a-t-elle ensuite suscitées ?

Les sentiments d'affection, de respect et de loyauté envers Hrant Dink constituent un ensemble d'affects ayant eux-mêmes évolué en souffrance, en colère et en indignation suite à son assassinat. Furent concernés au premier chef les proches de Dink, soit sa famille, ses collègues du journal *Agos*, ses lecteurs assidus, mais aussi une partie de la communauté arménienne et ses amis issus des milieux intellectuels, qui ont fondé le groupe de solidarité « Les Amis de Hrant » puis la Fondation Hrant Dink en sa mémoire. Or, parmi les centaines de milliers de personnes qui ont participé aux obsèques et parmi nos enquêtés se trouvent aussi des personnes qui ne connaissaient pas Hrant Dink avant sa mort, comme en témoigne une étudiante d'une vingtaine d'années :

« Malheureusement, je ne connaissais pas Dink avant qu'il ait été tué. Je ne l'avais jamais rencontré. Mais en réalité, il était très proche de moi. Après son assassinat, j'ai lu ses articles, j'ai regardé ses conférences. J'étais triste de ne pas l'avoir découvert avant sa mort. » (Entretien avec Bahar, juillet 2011)

Les propos de cette jeune étudiante montrent qu'il faut distinguer les émotions de la protestation à plusieurs niveaux : les émotions préalables au sein et au-delà du cercle restreint des proches de la victime ; les émotions générées par l'assassinat pendant l'intervalle de quatre jours entre l'événement lui-même et les obsèques ; les émotions suscitées par la marche funéraire, et ensuite par les rassemblements de commémoration annuels.

### a ) La configuration affective partagée par les acteurs contestataires

Si la configuration affective partagée par une partie des citoyens n'avait pas été préparée par les acteurs contestataires, l'assassinat de Hrant Dink n'aurait pas suscité une mobilisation de protestation d'une telle ampleur. De plus, H. Dink était lui-même l'un des principaux acteurs de la construction de cette configuration affective. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles il avait été la cible de nombreuses attaques nationalistes et, *in fine*, de cet assassinat politique. La configuration affective en question se caractérise par la compassion des citoyens les uns envers les autres. C'était, selon H. Dink, le fondement et la condition *sine qua non* d'une société plurielle et démocratique. À juste titre, la Fondation Hrant Dink s'est choisi comme slogan ces mots de Dink, qui constituent un appel à la compassion :

« Venez, que nous puissions nous comprendre avant tout...  
Venez, que nous puissions respecter nos souffrances... Venez, que  
nous puissions nous faire vivre mutuellement. »

Ce vœu que H. Dink avait prononcé de son vivant traduit l'émergence d'un nouveau langage politique en même temps qu'un nouveau cadrage affectif, dont la visée est de dépasser les divisions politiques et culturelles que la gauche définit comme les divisions structurantes d'une société basées sur l'ethnicité et la confession. Comme nous l'expliquerons par la suite, la force symbolique de la figure de H. Dink réside dans la possibilité de lui conférer une signification universaliste, au-delà de la question arménienne.

Depuis la dissolution de l'URSS et la chute du Mur de Berlin, nombre d'intellectuels ou de militants de gauche des générations 1968 et 1978, à l'instar de H. Dink, étaient à la recherche de ce nouveau langage politique, et s'interrogeaient sur la création d'un espace de lutte pour la démocratisation, alors qu'ils étaient fortement marqués par un sentiment de défaite. Ils considéraient que l'engagement politique ne pouvait plus être basé sur les discours spécifiques à leurs engagements militants passés, thème que nous développerons dans la deuxième partie de ce travail.

L'un de nos enquêtés, ancien membre du TKP (Parti communiste turc), de la génération intermédiaire à celles de 68 et 78, actuellement éditeur d'un journal en ligne de débats sur la démocratie, nous a fait part de sa colère et de son amertume, en relatant ses souvenirs de l'assassinat de Dink :

« Hrant Dink, c'est un assassinat politique, c'est certain. Mais la réaction à l'assassinat, je ne la vois pas comme une réaction politique. C'est l'expression de toute une accumulation. Cette réaction peut sembler spontanée. Qui a réagi ? Ceux qui aimaient Hrant Dink ? Mais où étaient ceux qui aimaient Hrant Dink, lorsque les nationalistes lui jetaient des œufs au tribunal de Şişli ? Ils étaient une quinzaine. S'il y avait réellement eu de l'affection pour Hrant Dink à cette époque, les mêmes foules se seraient montrées pendant les procès judiciaires qui lui ont été intentés. Et cela peut-être les aurait empêché de tuer Hrant. *Notre gauche* a épuisé sa poudre à ce moment-là. Le 20 janvier, nous devions faire un panel avec Hrant. La veille, une amie m'a appelé. C'est ainsi que j'ai appris sa mort. Je suis retourné chez moi pour annoncer la triste nouvelle sur la liste de diffusion, qui comptait 3500 membres. J'ai écrit ma colère. Mais *la colère que j'ai écrite a déclenché d'autres colères chez ceux qui m'ont lu. Tout un chacun a vécu sa propre colère singulière. (...)* Bref, la réaction à l'assassinat de Dink a surtout été émotionnelle. Les réactions politiques, elles, ont une signification. » (Entretien avec Hasan, 2011, nous soulignons)

Ce témoignage est révélateur de plusieurs dynamiques contradictoires de la gauche. De prime abord, nous observons chez cet ancien militant communiste la capacité à identifier comme mobile de l'action collective les émotions personnelles, en même temps que sa difficulté à saisir la signification politique de ce registre émotionnel et subjectif. Ensuite, il critique l'ensemble qu'il nomme « *notre gauche* », une entité collective, dont les contours ne sont plus déterminés par des appartenances partisans ou organisationnelles, mais par l'appartenance générationnelle - qui ne fait pas de distinction entre les générations 68 et 78.

En effet, Hasan dénonce l'incapacité de sa génération à défendre les causes portées et symbolisées par H. Dink, notamment la lutte pour les droits, qu'il s'agisse des droits culturels des minorités, du droit à la libre expression ou des droits humains. Son ton d'amertume est également caractéristique du pessimisme et du « cynisme de la gauche » (Bora, 2010) depuis le coup d'État militaire de 1980. En outre, nous pouvons déduire des expressions telles que « l'accumulation » ou « les colères singulières » quelques indices sur la configuration affective précédant l'assassinat de H. Dink. Bien que la Turquie soit un pays où les assassinats politiques, notamment les assassinats de journalistes ou d'intellectuels, sont récurrents, « l'accumulation » en question ne fait pas uniquement référence à cela. Parmi les nombreux journalistes assassinés à partir des années 1990, une grande majorité travaillait dans la presse du mouvement kurde, d'autres pour le quotidien *Cumhuriyet*, de tendance kémaliste. Hrant Dink et son journal *Agos* se démarquent donc des cibles précédentes des assassinats de journalistes.

En fondant *Agos*, l'unique hebdomadaire bilingue turco-arménien de l'ère républicaine, en 1996, H. Dink ambitionnait de diffuser les problèmes de la communauté arménienne dans l'opinion

publique. Au fil des années, la ligne éditoriale d'*Agos* s'était étoffée, en intégrant des discours favorables à la démocratisation, aux droits des minorités, à la mémoire sociale et au pluralisme. La configuration affective qui prédisposait une centaine de milliers de personnes à participer aux obsèques de H. Dink dépendait du contexte politique, social et culturel de la Turquie des années 2000.

Afin de comprendre le climat des années 2000, il est nécessaire de rappeler ici quelques données factuelles sur l'évolution politique de la Turquie à cette période. Aux élections anticipées du 3 novembre 2002, un nouveau parti politique fondé l'année précédente, l'AKP (Parti de la Justice et du Développement), issu de l'ancien parti islamiste REFAH (Parti de la Prospérité), avait obtenu 64% des sièges à l'Assemblée, avec seulement 34,3% des suffrages exprimés en sa faveur. Certains observateurs allaient même jusqu'à diagnostiquer une « transformation spectaculaire de l'islamisme turc » (Marcou, 2004 : 587) à travers la transition de l'islam radical vers l'islamisme modéré, voire un post-islamisme. Les relations entre la Turquie et l'Union Européenne étaient le facteur décisif à l'aune duquel la couleur politique de l'AKP était évaluée dans les médias.

Entre janvier 2003 et mai 2004, le gouvernement AKP avait fait passer cinq paquets de réformes visant la conformité avec les critères de Copenhague (autorisation de l'usage d'autres langues que le turc dans les médias ; limitation de la définition du terrorisme ; commutation des peines de mort en réclusion à perpétuité). Cependant, d'autres réformes annoncées, qui ne figuraient pas par ailleurs dans l'agenda européen, avaient été ajournées (Massicard & *alii*, 2013). Le DEHAP (Parti démocratique du peuple), dernier avatar des partis politiques du mouvement kurde, avait dû faire face à plusieurs procès judiciaires, jusqu'à son auto-dissolution fin 2005. Sur la même période, la manifestation organisée à l'occasion de la Journée de la Femme du 8 mars 2005 avait été violemment réprimée à la veille de l'amendement (en date du 1er juin 2005) du Code pénal qui prévoyait la criminalisation de l'adultère, mesure dénoncée par les mouvements féministes. Par ailleurs, la libéralisation du port du voile à l'université, l'une des promesses électorales de l'AKP, ne fut mise en œuvre qu'en 2007. En dépit de certaines avancées en matière de droits fondamentaux, dues au processus d'adhésion à l'UE, la première législature de l'AKP (2002 – 2007) a laissé un bilan mitigé. Comme l'avait remarqué Ahmet İnsel dès 2005, malgré l'enthousiasme suscité par les réformes d'harmonisation,

« on peut seulement regretter que le gouvernement AKP (ce qui vaut *a fortiori* pour ses prédécesseurs) n'ait pas ajouté de sa propre initiative des avancées supplémentaires et qu'il n'ait même pas hésité, dans certains cas, à tergiverser, à simuler ou à dénaturer partiellement dans leur esprit les réformes recommandées. La "raison d'État" continue de surgir de manière impromptue ;

des calculs politiques particuliers et des réflexes majoritaires priment parfois sur l'optique des réformes. » (İnsel, 2005 : 124)

Néanmoins, Hrant Dink lui-même, à l'instar de nombreux intellectuels de la gauche démocrate, mettait de grands espoirs sur la potentielle démocratisation induite, pour partie, par les réformes d'harmonisation avec l'UE. Ainsi, il affirmait dans un entretien publié dans une revue en français :

« Pour moi, en tant qu'Arménien de Turquie, l'avenir des relations avec l'UE est un sujet très important. J'essaie également de comprendre la position des Arméniens de la diaspora. De leur point de vue, ils n'ont pas tort. Toutefois, le processus d'intégration à l'Europe est la seule chance d'amener la Turquie à se confronter à la question du génocide. La perspective européenne joue un rôle très important dans le processus de démocratisation de ce pays. » (Dink, 2005 : 141)

Dans les années 2000, les espoirs de démocratisation liés à l'harmonisation avec l'UE étaient prégnants non seulement dans le débat public, mais également dans les sciences sociales et historiques en Turquie. Ainsi, la politiste Ayşe Kadioğlu, qui s'appuyait sur les travaux de Saskia Sassen (2003a ; 2003b), avançait l'hypothèse d'une « dénationalisation de la citoyenneté » (Kadioğlu, 2007) dans son article du même titre, dédié à la mémoire de Hrant Dink. Son hypothèse nous semble importante car, plutôt que de décrire un état de fait, elle met en avant les revendications des acteurs contestataires et leurs objectifs. En effet, ce sont les efforts de « dénationalisation de la citoyenneté » des intellectuels, des universitaires et d'une multiplicité de luttes qui ont contribué à installer la configuration affective partagée préalable au choc moral.

Hrant Dink lui-même appartenait à cet ensemble d'acteurs qui œuvraient pour transformer la configuration affective entre citoyens. Ainsi, en 2005, lors de la première conférence organisée en Turquie sur la question arménienne, intitulée « Les Arméniens ottomans pendant le déclin de l'Empire : problèmes de responsabilité scientifique et démocratie », c'est, selon l'historien Vangelis Kechriotis (2011), l'intervention de H. Dink qui avait fait l'impression la plus marquante. Dans sa communication non-académique, H. Dink avait raconté l'histoire d'une Arménienne de la diaspora, Béatrice, décédée en Turquie alors qu'elle était en visite dans le village de ses ancêtres. Les villageois avaient entrepris des recherches pour contacter ses proches et avaient demandé de l'aide à H. Dink. Il avait trouvé rapidement la fille de Béatrice, qui vivait à Istanbul. Béatrice venait trois ou quatre fois par an en Turquie, pour se rendre dans son village, sans passer par Istanbul. Le lendemain, il avait reçu un appel de province. La fille de Béatrice, avec qui il était en communication, ne savait pas quoi faire de la dépouille de sa mère. En pleurs, elle avait passé le combiné au villageois. Ce dernier lui conseillait d'enterrer sa mère au cimetière communal, en

invoquant l'expression idiomatique turque « l'eau coule et trouve sa brèche ». H. Dink avait déjà écrit et raconté l'histoire de Béatrice à de maintes reprises pour affirmer que les Arméniens n'avaient qu'une seule réclamation territoriale : celle d'être enterrés dans la terre de leurs ancêtres. Selon lui, indépendamment du terme utilisé pour qualifier « la tragédie de 1915-1916 », du point de vue de ceux qui l'avaient vécue et transmise aux générations suivantes, les sentiments n'allaient pas être modifiés en raison d'un simple choix de vocabulaire (Kechriotis, 2011).

Le discours de Hrant Dink s'inscrit donc dans un registre émotionnel et affectif qui fonde un nouveau langage politique. Certes, des facteurs exogènes comme le processus d'adhésion à l'UE permettaient une ouverture de l'espace de débat, mais ce registre affectif se construisait aussi grâce à un changement de prisme, puisque la question arménienne n'était plus abordée seulement comme une question géopolitique. Les histoires personnelles, comme celle de Béatrice, ou celle de Fethiye Çetin qui retrace les origines arméniennes de sa grand-mère dans son livre *Ma grand-mère* (2004), constituaient des vecteurs pour la construction d'une configuration affective compassionnelle. F. Çetin, avocate du journal *Agos*, puis de la famille Dink après l'assassinat, a été membre de la commission du barreau d'Istanbul pour les droits humains et porte-parole de son groupe de travail sur les droits des minorités. F. Çetin a découvert que sa grand-mère Heranuş, encore enfant, avait été placée dans une famille turque, et qu'elle avait vécu toute sa vie avec un nouveau prénom, Seher, et une identité turque et musulmane qui n'était pas celle avec laquelle elle était née. À la mort de sa grand-mère, en 2000, F. Çetin, en quête de sa famille arménienne, avait publié une annonce nécrologique dans le journal *Agos*, ce qui lui avait permis de contacter la sœur de sa grand-mère, désormais installée aux États-Unis. L'ouvrage relate à la fois l'histoire de Heranuş devenue Seher et l'histoire de F. Çetin rendant visite à la tombe de ses arrière-grands-parents aux États-Unis. Le dévoilement des mémoires familiales enfouies dans le silence ainsi que les récits personnels contribuent ainsi à l'élaboration d'un nouveau discours sur la question arménienne.

Parallèlement, une école historiographique dissidente avait commencé à émerger dès les années 1990, école caractérisée par un « récit post-nationaliste critique » (Göçek, 2006). Au début des années 2000, l'historiographie et la mémoire commençaient donc à s'allier pour questionner le passé national et l'histoire officielle. Les récits personnels et familiaux sortaient de la sphère privée pour se diffuser dans la vie publique. Comme en témoigne l'un de nos enquêtés, Timur, ancien sympathisant communiste de la génération 1978, qui commença alors à s'intéresser à son quartier, à ses voisins et aux particularités de leurs identités culturelles conjointement à son engagement pour la démocratisation :

« À la période où j'ai commencé à m'interroger sur le problème arménien, la société civile et la citoyenneté, j'ai préparé avec un collègue un dossier pour le magazine *Geo*, puis une exposition à l'Institut français d'Istanbul. Le dossier portait sur le quartier de Kurtuluş, un quartier arménien. C'est le quartier où j'habite depuis 25 ans. Pourtant, la préparation de ce dossier m'a amené pour la première fois à faire l'effort d'aller à la rencontre de mes propres voisins. Hrant m'a beaucoup aidé pour ce travail. Il m'a ouvert les archives d'*Agos* des dix dernières années. Il m'a donné tous ses contacts dans la communauté arménienne. » (Entretien avec Timur, août 2011)

Le dossier que Timur avait préparé se compose de portraits photographiques des arméniens d'Istanbul. On y voit non seulement les portraits des personnalités importantes pour la communauté comme les membres de l'Église ou les administrateurs des fondations, mais aussi des artisans couturiers, des joailliers, des poissonniers, des restaurateurs, des éditeurs, des musiciens, des bouquinistes, des architectes, en somme des personnes ordinaires dans toute leur diversité. Ces portraits rendent visibles des personnes faisant partie d'une minorité ignorée, stigmatisée et réduite au silence, de manière à rendre leur histoire communicable, à travers un récit orienté vers le futur, un récit « partageable [*shareable*] » selon l'expression de l'historienne Luisa Passerini (2007).

Dans les années 2000, des acteurs engagés dans diverses luttes participaient ainsi à la co-production de la mémoire sociale, dans l'objectif de redéfinir la citoyenneté. La propagation des histoires personnelles, par l'intermédiaire de récits ou de photographies, se faisait par le biais d'un langage affectif qui donnait une voix et un visage à des personnes singulières. Timur lui-même se transformait grâce à son projet de photographie, puisqu'il rencontrait les habitants de son quartier, qu'il côtoyait auparavant sans les connaître.

Il s'agit là d'une dynamique inter-subjective dont la prise en considération nous éloigne des réifications et des généralisations sur la société civile ou la démocratisation. Avec une analyse de la communication entre les citoyens, autrement dit, entre les sujets personnels, nous sommes plus à même de saisir les transformations des mouvements sociaux, surtout en période de latence des mobilisations politiques de grande envergure, comme la période en question.

Nous pouvons déduire de nos observations que le climat de cette époque était favorable à la production et à la diffusion d'affects compassionnels entre citoyens. En outre, la construction de cette « économie morale » est une modalité de l'engagement contemporain. H. Dink, F. Çetin, et nos enquêtés Hasan et Timur ne sont plus engagés dans une organisation politique, ils sont engagés dans une lutte pour les droits, ce que nous traduisons, à la suite de Didier Fassin, comme

l'élaboration d'une nouvelle économie morale de la citoyenneté. Chacun d'entre eux participe à la lutte pour les droits culturels et fondamentaux, à partir de ses compétences propres et de son identité particulière, en tant que journaliste, avocate, éditeur, photographe et à travers leur expérience de leur mémoire familiale ou une expérience de la vie quotidienne et surtout, au moyen de nouveaux liens inter-subjectifs.

#### **b ) Les émotions suscitées par l'assassinat de Hrant Dink : un processus de trauma culturel ?**

Les quatre jours qui se sont écoulés entre l'assassinat de H. Dink et ses obsèques constituent un moment crucial dans le traitement cognitif et la diffusion des émotions à un public plus étendu que le cercle des proches de la victime. Cette période brève et intense correspond à la première phase de ce que Jeffrey C. Alexander (2004) appelle « le processus de trauma », c'est-à-dire « l'écart entre l'événement et sa représentation ». En adoptant cette perspective de construction culturelle du trauma, on porte une attention particulière à la médiation sociale des événements qui ne deviennent « traumatiques » que par l'action collective d'un groupe porteur. Ainsi, J. C. Alexander propose d'analyser les dynamiques entre le public et la situation en identifiant quatre types de récit (ou actes de langage) qui composent un nouveau récit englobant [*new master narrative*]. Il s'agit de récits sur la nature de la souffrance ; la nature de la victime ; la relation de la victime à l'audience élargie et l'attribution de la responsabilité (Alexander, 2004 :12-15). Nous commencerons par nous focaliser sur le récit du groupe porteur à propos de la relation de la victime à l'audience.

Dans le cas de l'assassinat de H. Dink, ni le groupe porteur, ni celui des personnes ayant assisté aux obsèques n'étaient composés uniquement d'Arméniens. C'est là l'un des facteurs qui fait de l'assassinat un « événement » au sens qu'attribuent à ce terme Alban Bensa et Eric Fassin, c'est-à-dire « une rupture d'intelligibilité », dans la mesure où « des acteurs et des situations qui ne sont pas entièrement prédéterminés se révèlent à eux-mêmes et aux autres » (Bensa & Fassin, 2002 :§22).

Alors que les espoirs de démocratisation en Turquie rendaient un tel assassinat politique inintelligible pour les intellectuels, les journalistes et les commentateurs, la participation d'une centaine de milliers de personnes aux funérailles était encore plus inattendue, dans la mesure où les forces contestataires qui se manifestèrent à cette occasion n'avaient pas encore conscience d'elles-mêmes. L'événement que nous avons qualifié de « choc moral » pour une vaste panoplie d'acteurs contestataires se dévoile comme un processus de trauma qui s'étend de « la communauté arménienne » vers une audience élargie de non-Arméniens. L'expression « communauté

arménienne » n'est ici qu'un raccourci. En effet, dans le journal *Agos*, les auteurs optent généralement pour des expressions telles que « la société arménienne de Turquie [*Türkiye Ermeni Toplumu*] » ou « les Arméniens de Turquie », car à l'inverse du mot communauté [*cemaat*], le terme société [*toplum*] n'est pas connoté religieusement en turc, et par là même, connote l'ouverture aux autres groupes culturels. De même, les jeunes Arméniens de l'association *Nor Zartonk* [Nouvel Éveil], fondée après l'assassinat de Dink, rejettent le terme « communauté » arménienne, en raison de sa forte connotation religieuse. Ils préfèrent se définir en tant que groupe culturel dont les liens identitaires fondamentaux sont la langue arménienne et l'entretien d'une mémoire collective. De plus, *Nor Zartonk* se définit avant tout comme anti-capitaliste, associant la lutte des classes, aux luttes pour les droits culturels et les droits fondamentaux<sup>11</sup>.

Tout en restant prudents avec l'approche émiqque, il est important de souligner ces efforts d'auto-définition des Arméniens d'*Agos* et de l'association *Nor Zartonk*, car ils révèlent un haut niveau de réflexivité et le refus du communautarisme, ce qui est cohérent avec les revendications de « citoyenneté égale ». Les jeunes Arméniens de *Nor Zartonk* participent ainsi à l'élaboration de la nouvelle économie morale de la citoyenneté, que nous définissons comme l'enjeu des luttes des années 2000 en Turquie, en même temps qu'une particularité de son mouvement altermondialiste.

En portant une attention particulière à cet intervalle de quatre jours, nous constatons que la mobilisation massive pour les obsèques n'a pas été entièrement spontanée, qu'elle est le produit de l'organisation dans l'urgence d'un noyau d'intellectuels et d'amis de H. Dink que l'on peut désigner comme « le groupe porteur ». L'un des membres important de ce groupe porteur, chroniqueur chez *Agos*, ancien militant communiste de la génération 1968 ayant vécu en exil politique en République Fédérale d'Allemagne, nous raconte en détail ce qui s'est passé le jour même de l'assassinat et les jours suivants :

« Les Arméniens d'*Agos*, au début, ils ont eu très peur. Ils se sentaient très très mal. En fait, ils n'arrivaient pas à gérer la situation. Comme j'ai l'habitude de dire, ils étaient atterrés. Pourtant, il y avait

---

<sup>11</sup> *Nor Zartonk* se présente ainsi sur son site Internet : « Bien que *Nor Zartonk* ait déjà germé avant le 19 janvier 2007, après l'assassinat de Hrant Dink, il se reconstitue comme l'auto-organisation des Arméniens de Turquie. Il est devenu une plateforme où les Arméniens continuent la lutte en solidarité et affirment haut et fort que qu'ils ne seront pas annihilés même si l'État-nation les considère comme un danger. Sans aucun doute, l'absence de représentation politique des Arméniens ne suffit pas à définir la ligne de la lutte de *Nor Zartonk*. Les organisations révolutionnaires et démocrates en Turquie, ont perdu leur base sociale après le coup d'État fasciste de 1980 et par l'effondrement du socialisme. Les organisations collectives internationalistes des années 1960 et 1970 ont été rétrécies par l'État et la contre-guérilla, affaiblissant leurs liens avec la classe ouvrière. (...) *Nor Zartonk* défend un combat organisé pour un monde libre, sans exploitation, sans frontières, sans classes. Le racisme, l'exploitation, la destruction écologique, le sexisme sont des problèmes engendrés par le système capitaliste, voilà pourquoi ils ne peuvent être compris et résolus qu'avec une perspective anti-capitaliste. »

Source : <<http://www.norzartonk.org/nor-zartonk-program/>>

une grande affluence médiatique, le téléphone sonnait sans arrêt pour avoir l'avis des Arméniens. Même si personne ne m'avait chargé d'aucune mission, j'ai été obligé d'être le porte-parole d'*Agos* vis-à-vis des télévisions et des journaux. Puis, le samedi, la presse internationale a rejoint cette affluence, puisque c'était devenu un événement international, à juste titre. Entre-temps, d'un point de vue symbolique, il était très important qu'*Agos* ne se taise pas. Outre le fait qu'il fallait répondre à la presse, il fallait aussi organiser la publication du journal. Hrant dirigeait le journal de manière artisanale. Il y avait des maîtres et des apprentis. Personne n'y connaissait la cuisine du journalisme. Ümit Kıvanç et moi, nous avons pris en main *de facto* les missions éditoriales pour préparer l'édition du journal qui allait paraître le jeudi. En même temps, il fallait aussi organiser les funérailles de Hrant. Je m'en suis chargé aussi, car c'était chaotique. Il fallait prendre des décisions rapidement. Allait-on envelopper le cercueil d'un drapeau turc ? J'ai dit non, et on ne l'a pas recouvert du drapeau turc. Est-ce que les participants aux funérailles porteraient des drapeaux ou des pancartes ? Cette décision aurait pu être bonne comme elle aurait pu être mauvaise. J'ai dit non. Le seul slogan serait "Nous sommes tous Hrant, nous sommes tous Arméniens". On a fait quelques réunions avec un petit groupe d'amis de gauche, qui avaient l'habitude de participer à l'organisation des défilés du Premier Mai. Parallèlement, nous avons organisé des obsèques qui allaient ressembler à une manifestation. » (Entretien avec Aydın, avril 2008)

Tout au long de l'entretien, Aydın a insisté sur le fait qu'il assumait « les tâches d'organisation » en raison de la peur et du chaos qui régnait dans les locaux d'*Agos*. C'est donc de manière « spontanée », avec l'aide d'autres amis, qu'il se trouve obligé « d'orchestrer » l'organisation des obsèques. Le savoir-faire militant des générations 1968 et 1978 de gauche est donc mis à profit pour faire de la cérémonie des funérailles « une manifestation ». Nous devons donc nuancer la distinction courante entre la spontanéité et l'organisation des mobilisations. Dans ce cas, le savoir-faire militant dû à l'héritage de la gauche révolutionnaire est mis au service d'une symbolique rituelle nouvelle. D'une part, l'expérience militante est une ressource protestataire considérable, de l'autre la forme de l'action collective, des funérailles en tant que manifestation, se différencie nettement de la symbolique des manifestations du Premier Mai ou des funérailles des combattants révolutionnaires. Corrélativement, les émotions générées par l'événement et sa représentation participent de la production de la symbolique rituelle que nous examinerons en détail dans les pages suivantes. En effet, elle dévoile une forme d'action collective que nous retrouvons dans des situations de rassemblement politiques « festifs » où les émotions initiales d'indignation se transforment en une action créative joyeuse - comme dans le cas du festival *Rock pour la paix* [*Barışa Rock*] ou le mouvement Gezi, qui seront analysés dans les chapitres suivants. Qu'il s'agisse

de funérailles ou de rassemblements festifs, les émotions diffèrent, mais la recherche de nouvelles formes de rassemblement et de nouveaux rituels est un trait commun des acteurs contestataires.

Le processus de trauma lié à l'assassinat de Dink se confirme les années suivantes en se chargeant de nouvelles significations lors des commémorations annuelles. Le trauma culturel provoqué par l'assassinat de Dink dans la mémoire autobiographique des participants aux funérailles constitue le point de départ d'une confrontation avec le trauma effacé de la mémoire historique officielle, celui du génocide arménien.

### **c ) La rupture du « contrat de turcité » et le dépassement des frontières symboliques de l'altérité**

Le premier élément de la symbolique rituelle déployée lors des manifestations est le slogan qui émerge le soir de l'assassinat. Qui parle à qui à travers le slogan « Nous sommes tous Hrant, nous sommes tous Arméniens » ? Quel est cet ensemble désigné par la première personne du pluriel ?

Aydın insiste sur le fait qu'il ne sait pas qui a inventé le slogan « Nous sommes tous Hrant, nous sommes tous Arméniens ». Le soir de l'assassinat, la foule rassemblée devant le siège d'*Agos* avait lancé des slogans tels que « L'État assassin va payer » ; « Vive la fraternité entre les peuples », expressions usitées dans le vocabulaire de la gauche révolutionnaire pour la dénonciation des violences politiques et de la coercition étatique. Petit à petit, le slogan « Nous sommes tous Hrant, nous sommes tous Arméniens » a été adopté par la foule, s'imposant au détriment des slogans vindicatifs ou combatifs traditionnels. Selon Aydın, même les organisations de gauche radicale ont fait leur ce slogan d'identification avec la victime, et par extension avec les Arméniens de Turquie. Ainsi Aydın nous dit-il :

« Les gens étaient volontaires pour s'approprier ce slogan. Non parce qu'ils y étaient obligés... Même ceux qui étaient là pour faire la propagande de leur organisation n'ont pas opposé de résistance, et ils ont adopté ce slogan du fond du cœur. Lorsque j'ai dit que l'unique slogan prononcé pendant les funérailles allait être "Nous sommes tous arméniens", il a été adopté, non pas en raison de mon autorité, mais parce que les gens le voulaient, parce qu'ils le trouvaient *juste*. » (Entretien avec Aydın, avril 2008)

Le motif nouveau dans ce slogan n'est pas contenu dans la première proposition d'identification avec la victime en tant qu'individu, car c'est une formulation également usitée lors

des funérailles des combattants révolutionnaires. Elle est alors suivie par une deuxième proposition qui s'énonce généralement comme suit : « Nous ne serons pas exterminés par les tueries ». Or dans ce cas, la tonalité combative est délaissée au profit de la deuxième proposition : « Nous sommes tous Arméniens ».

Cette affirmation contient trois implications majeures : la résistance à l'essentialisation des identités collectives et au stigmatisme qui pèse sur l'identité arménienne ; le dépassement des frontières symboliques de l'altérité, et la possibilité d'une communauté affective entre les citoyens quelle que soit leur origine. Si le sentiment de communauté d'un groupe n'est pas fondé sur une culture partagée, mais sur l'opposition à la perception que d'autres groupes ont de son identité, comme le propose Fredrik Barth (1969) avec son approche relationnelle, le slogan « Nous sommes tous Arméniens » déstabilise la perception qu'ont les Turcs des Arméniens comme étrangers au corps des citoyens. Ce slogan a donc une force contestataire considérable parce qu'il brouille les frontières symboliques entre Arméniens et non-Arméniens.

L'adoption du slogan « Nous sommes tous Arméniens » crée un groupe imaginaire dissident, en renversant les discours qui racialisent, marginalisent et stigmatisent la minorité arménienne.

Parmi les faits qui ont précédé l'assassinat de H. Dink, il est important de noter le scandale provoqué par son article sur les origines arméniennes de la fille adoptive de Mustafa Kemal, connue comme la première aviatrice militaire turque, Sabiha Gökçen. Les persécutions médiatiques et juridiques dont H. Dink a été la cible, ont commencé après la publication de cet article d'abord dans *Agos*, puis dans le quotidien grand public *Hürriyet*. Le site Internet de l'État-Major des armées a publié une déclaration criminalisant les « allégations » portant sur « les prétendues » origines arméniennes de « la figure mythique de la femme turque ». Bien que les ingérences de l'armée dans les affaires politiques courantes ne soient pas une exception dans le contexte turc, sa réaction immédiate à un article de presse est assez rare, donc significative. Cette déclaration a été suivie par un lynchage médiatique, déjà analysé comme la prolifération d'un discours de haine qui a provoqué le crime de haine (Göktaş, 2009 ; İnceoğlu & Sözeri, 2012).

À partir de cet épisode début 2004, la prise de position de l'armée ainsi que le déchaînement du discours de haine dans les médias montre à quel point le nationalisme comporte du racisme institutionnel doublé d'un racisme infrapolitique encouragé par la presse. De plus, les deux logiques complémentaires du racisme, la différenciation et l'infériorisation (Wieviorka, 1993) sont toutes les

deux à l'œuvre dans cette affaire. Mettre en discussion les origines arméniennes de Sabiha Gökçen est interprété par l'armée comme une menace à l'unité nationale, à l'homogénéité du corps social, ce qui révèle la logique de différenciation. La logique d'infériorisation des Arméniens y est étroitement liée. En effet, admettre l'origine arménienne de la première aviatrice militaire turque serait alors une insulte à cette figure érigée en symbole républicain dont le rôle dans la répression de la révolte de Dersim (1936-1938)<sup>12</sup> est également sujet à controverse.

Ce « scandale » des origines arméniennes a eu lieu la même année que la publication par Fethiye Çetin de son livre *Ma grand-mère* (2004), déjà évoqué. Cette période est marquée par la coexistence de deux dynamiques opposées : d'une part, la permanence du nationalisme teinté de racisme qui agite les thèmes de la pureté du sang ; de l'autre, l'apparition d'un discours de dénonciation du métissage contraint, d'une mise en lumière des origines arméniennes de certains citoyens turcs, longtemps refoulées, mais désormais acceptées tant comme richesse culturelle qu'instrument de confrontation avec les tabous de l'histoire officielle. Durant cette période, le jeu de l'identité et de la mémoire collective a des conséquences importantes, aussi bien pour la capacité d'agir que pour le projet d'une citoyenneté égale. Lorsque la mémoire autobiographique, comme dans le cas de F. Çetin, s'exprime dans la vie publique, elle entre en conflit avec la mémoire historique officielle et revendique la transformation de cette dernière.

C'est dans ce contexte où l'identité arménienne reste un stigmate que le slogan « Nous sommes tous arméniens » peut être analysé comme un acte de langage contre-hégémonique. Avec Judith Butler, nous y remarquons la « resignification subversive » (Butler, [1997] 2004 : 244) du stigmate qui fonctionne comme un discours insurrectionnel et une action performative.

De plus, ce slogan rompt momentanément le « contrat de turcité [*Turkishness contract*] » que le politiste Barış Ünlü désigne comme l'adhésion des populations musulmanes de différentes origines ethniques de l'Anatolie au précepte de Mustafa Kemal, « Heureux celui qui se dit turc » [*Ne mutlu Türküm diyene*] à partir de 1924-1925. B. Ünlü définit la turcité ainsi :

« une relation structurée, quoique souvent méconnue, entre la position ethnique des individus turcs et leurs manières de voir, d'entendre, de ressentir et de savoir – ainsi que leurs manières de *ne pas* voir, de *ne pas* entendre, de *ne pas* ressentir et de *ne pas* savoir » (Ünlü, 2016 : 398 nous soulignons)

D'après B. Ünlü, qui s'inspire de l'idée de « contrat racial » de Charles W. Mills et des *Whiteness Studies*, ceux qui adhèrent au contrat de turcité bénéficient des privilèges de ce contrat

---

<sup>12</sup> La révolte de la population kurde et alévie de Dersim (qui se situe dans la province dont le nom administratif actuel est Tunceli) réprimée notamment en raison de leur organisation sociale tribale considérée comme inassimilable à l'État-nation.

tacite, établi dès le début de l'ère républicaine. De ce point de vue, la turcité est une performance quotidienne et un habitus. Le négationnisme, le nationalisme et le racisme sont autant d'expressions imbriquées de cette performance.

Or les manifestants qui disent « Nous sommes tous Arméniens », renoncent, ne serait-ce que le temps de la protestation, à ce contrat. Ils acceptent de voir, d'entendre, de *ressentir* et de savoir l'assassinat de H. Dink. De plus, ils en appellent à la rupture de ce contrat. À juste titre, la configuration affective compassionnelle fondée sur le fait de ressentir la souffrance d'autrui est indissociable de la reconnaissance cognitive (savoir – entendre) de cette souffrance même.

La rupture du contrat de turcité nous conduit inévitablement à la problématique de la mémoire sociale. Alors que les instances étatiques et une grande partie de la population turque<sup>13</sup> maintient des positions négationnistes concernant le génocide des Arméniens de 1915, dans la configuration affective des années 2000, nous pouvons constater que l'enjeu mémoriel gagne du terrain auprès des acteurs de la gauche qui jusqu'alors ne mettaient pas nécessairement à l'ordre du jour la reconnaissance du génocide. Les mobilisations consécutives à l'assassinat de H. Dink constituent un tournant majeur en vue de l'adoption de cette cause par de nombreux groupes contestataires, comme en témoigne « la campagne de pardon » lancée par les intellectuels en décembre 2008 pour préparer la seconde commémoration de l'assassinat. Le bref texte de la pétition ouverte à la signature en ligne a reçu l'appui de plus de 30 000 personnes.

Sans avoir recours au terme « génocide » auquel est substituée l'expression « Grande Catastrophe », le texte de la pétition dit tout simplement ceci :

« Je déclare, en mon âme et conscience, que je ne supporte plus que l'on reste insensible au déni de la Grande Catastrophe que les Arméniens ottomans ont subie en 1915, déni auquel nous ne nous soumettrons pas. Nous refusons cette injustice, et personnellement je partage les émotions et les souffrances de mes amis arméniens, je leur demande pardon.<sup>14</sup> » (pétition en ligne sur <[www.ozurdiliyoruz.com](http://www.ozurdiliyoruz.com)>)

De même que les hommages rendus à Hrant Dink se déclinent en termes individuels, au nom de la « conscience morale », les revendications mémorielles de reconnaissance s'expriment ainsi par les affects entre citoyens, d'individu à individu. C'est dans un dispositif émotionnel

---

<sup>13</sup> Dans son analyse de l'historiographie nationaliste de la période républicaine, Étienne Copeaux (1997) montre comment le nationalisme est construit dans les manuels scolaires et comment elle infuse les mentalités à une grande échelle.

<sup>14</sup> Source : <<https://web.archive.org/web/20081220202158/http://www.ozurdiliyoruz.org/artforms/index.php>>

d'intersubjectivité et dans les cadres sociaux de la mémoire que les processus mnémoniques et les luttes qui les portent peuvent être analysés.

Comme le montre l'écho qu'a eu la demande de pardon en France, ce phénomène mémoriel n'est pas propre au contexte national turc. En effet, une tribune intitulée « Merci aux citoyens turcs » parue dans *Libération* le 23 janvier 2009, initiée par les intellectuels français d'origine arménienne, répond à la demande de pardon des intellectuels turcs, engage un dialogue transnational, et ouvre son propre texte de remerciement à la signature de la diaspora.

« Merci aux citoyens de Turquie qui viennent de lancer une pétition pour demander pardon, à titre individuel, aux Arméniens d'aujourd'hui.

Ils ont décidé publiquement, *en leur âme et conscience*, de ne plus supporter le déni auquel on les a soumis depuis bientôt 94 ans. Par leur geste sans précédent, ils reconnaissent que la négation des victimes du génocide de 1915 a pour conséquence la négation des blessures morales des survivants et descendants. Conscient des risques qu'ils encourent, je décide à mon tour de répondre autrement que par l'indifférence, la critique ou l'attentisme.

Citoyen du monde et enfant de rescapés arméniens, j'exprime ma reconnaissance aux signataires pour leur courage.

Le déni et le mensonge ont fait et continuent à faire le lit de l'extrémisme, générant haine et souffrance. Toute forme de violence doit maintenant appartenir à un passé révolu. Aujourd'hui peut venir le temps de la vérité qui apaise, de la rencontre et du partage. C'est la voie ouverte par Hrant Dink. Je crois à la forte détermination des hommes et des femmes, de part et d'autre, pour accélérer ce processus sur le plan humain.

La société civile turque est en droit de savoir, librement et individuellement, tout ce qui s'est passé. Partout et aussi en Turquie, l'information et les livres existent, des témoignages et des traces sont encore là, les paroles se délient malgré et contre les dénégations d'État.

Dans ce contexte, j'accueille cette initiative comme un signe authentique d'espoir et de progrès historique et, personnellement, je la soutiens.

France, le 19 janvier 2009.<sup>15</sup> »

Sarah Gensburger qui a étudié le cas des cérémonies de remise de médaille de « Juste parmi les Nations », propose une analyse ethnographique fine des rapports sociaux qui s'instaurent à l'occasion de moments de reconnaissance publique. En effet, elle affirme que « cette cérémonie scelle le passage d'un récit du passé du privé au public et d'individus à une institution » (Gensburger, 2007 : 433) en se référant à la théorie du don et du contre-don (Mauss, 1924). Dans le cas de l'échange de pardon et de remerciement entre les intellectuels turcs et français, nous observons un travail de mémoire qui n'est pas comparable au cas étudié par S. Gensburger, mais qui nous donne un éclairage particulier sur les relations sociales qu'élabore le processus

---

<sup>15</sup> Source : <[http://www.liberation.fr/planete/2009/01/23/merci-aux-citoyens-turcs\\_304820](http://www.liberation.fr/planete/2009/01/23/merci-aux-citoyens-turcs_304820)>

mnémorique. En effet, cet échange de pardon/remerciement propose le passage d'un récit du passé à l'échelle des État-nations à celle d'individus affirmant leur compassion personnelle au nom de leur conscience morale.

Alors que les cérémonies pour les Justes entre les Nations permettent la transition de la mémoire autobiographique vers l'institutionnalisation, l'échange déclenché par l'assassinat de Hrant Dink se décline sur trois registres : le registre individuel et moral du « citoyen du monde » ; le registre inter-subjectif de citoyen à citoyen, entre les Turcs, les Arméniens de Turquie et ceux de la diaspora ; le registre public qui fait l'impasse sur les institutions étatiques, par la création d'un espace alternatif de reconnaissance et de partage de la mémoire.

À l'instar du témoignage mis en exergue dans ce chapitre, la plupart de nos enquêtés ont participé aux mobilisations pour des raisons de « conscience », d'autant plus qu'ils considéraient que H. Dink avait été assassiné parce qu'il était Arménien. Certes, son identité arménienne ne pouvait être dissociée de son identité de journaliste et d'intellectuel engagé en faveur de la démocratie, mais sa revendication d'une identité culturelle arménienne, alors inédite dans le débat public, le rendait singulier. En effet, d'autres personnalités, comme le romancier Orhan Pamuk, prix Nobel de Littérature, et la romancière Elif Şafak avaient également été en butte à des attaques nationalistes à la même époque. Des procès judiciaires à leur encontre avaient été ouverts, fondés sur l'article 301 du Code pénal qui sanctionne les « insultes et atteintes publiques à la turcité ». À l'issue de ces différents procès, Hrant Dink avait cependant été le seul condamné. De plus, le lynchage médiatique contre sa personne visait et diabolisait Dink en tant qu'Arménien.

Par conséquent, la rupture du contrat de turcité pendant ses funérailles a une force performative, puisque « un énoncé peut puiser sa force précisément en vertu de la rupture d'avec le contexte » (Butler, 1997 : 145).

La configuration affective préalable à l'assassinat est donc complexe. Parallèlement à la montée en puissance des discours de haine dans les milieux et les médias nationalistes, une autre conception de la citoyenneté est portée par les acteurs contestataires. C'est dans cette configuration que le slogan « Nous sommes tous Arméniens » revêt sa signification tant subversive que constructive pour la potentialité d'un mouvement d'une plus grande portée que la mobilisation ponctuelle en question. La rupture avec le contexte nationaliste s'inscrit dans la continuité de la diffusion de l'économie morale de la citoyenneté. Les cadres affectifs et émotionnels propices à la revendication de la reconnaissance des différences culturelles sont même renforcés par

l'événement. Ce renforcement s'opère notamment avec le passage de l'indignation personnelle vers l'expérience du deuil collectif qui se réalise lors des obsèques de H. Dink, et par la suite à travers la campagne de demande de pardon aux Arméniens.

d) « **Chacun a vécu sa propre colère** » : de l'indignation personnelle au deuil collectif

Le lynchage médiatique, les menaces et les persécutions juridiques auxquels Hrant Dink avait dû faire face à partir de 2004 ont amplifié le sentiment d'indignation provoqué par l'assassinat. Comme le rappelle Zafer, ancien militant communiste de la génération 1978, désengagé de toute appartenance partisane, H. Dink était devenu une figure publique controversée pendant la période qui a précédé son assassinat. En effet, alors qu'il était diabolisé par les nationalistes, il demeurait intransigeant quant à son aspiration à la réconciliation. Lorsque nous demandons à Zafer les raisons qui ont motivé sa participation aux funérailles, il insiste sur son sentiment d'indignation suite au traitement médiatique et juridique infligé à H. Dink :

« Hrant Dink était le journaliste le plus important à l'époque. Face à tous les problèmes de la démocratisation en Turquie, il tenait le discours le plus sincère. En plus, il proposait des solutions aux problèmes de la turcité, des Arméniens. Pendant des années, il a été traîné devant les tribunaux, accusé de manière injuste, menacé. Il était en butte à toutes les attaques nationalistes, il a été assassiné devant les yeux de tout le monde. C'était *insoutenable*. » (Entretien avec Zafer, août 2011, nous soulignons)

Ayşegül, ancienne membre du Parti communiste, puis militante féministe dans les années 1980, nous raconte que les funérailles de H. Dink ont été la première manifestation publique à laquelle elle participait depuis plusieurs années.

« Je n'avais participé à aucune manifestation dans la rue depuis longtemps. Très exactement depuis le premier anniversaire du séisme de Marmara, en 2000. Ce jour-là, nous avions accroché des rubans noirs aux fenêtres et aux voitures en guise de deuil. En marchant de chez nous vers la place Taksim, on discutait avec les voisins qui se sont empressés de rentrer chez eux. J'ai vu qu'il y avait seulement une cinquantaine de personnes sur la Place Taksim. Là, je me suis que c'était fini. Si nous ne pouvions même pas commémorer une catastrophe naturelle...

Le jour des funérailles de Hrant Dink, je n'ai pas hésité un seul instant pour y aller. *Ma conscience me l'a dicté*. C'était un humaniste qui agissait pour la paix, pour les droits humains. C'était sa personnalité. Il a été tué en plein jour, attaqué de dos, de manière complètement vile. » (Entretien avec Ayşegül, septembre 2011, nous soulignons)

À l'instar des propos de Hasan, qui disait que sa colère avait suscité d'autres colères, ces deux témoignages nous indiquent que le sentiment d'indignation a des sources variées et interdépendantes. L'appel de la conscience personnelle est évoqué au même titre que le contexte social de persécution médiatique et de la coercition étatique dans sa version juridique.

L'indignation en tant que sentiment moral ou éthique est le premier mobile qui pousse ces personnes désengagées à prendre une décision personnelle, en l'absence de liens organisationnels ou de concertation avec autrui. La participation aux obsèques de Dink relève d'un examen de conscience où le sujet personnel est face à lui-même.

Eren, un autre enquêté, également ancien militant communiste désaffilié, insiste longuement sur son hésitation à participer aux obsèques. Contrairement à Hasan, Timur, Zafer ou Ayşegül, ses opinions politiques ont pris une tournure nationaliste, notamment sur la question kurde. De confession alévie, il préfère voter pour le CHP (Parti Républicain du Peuple). Il désigne H. Dink, avant tout comme un « socialiste », en évitant ainsi la dissonance avec ses convictions politiques. Dans le cas d'Eren, l'hésitation a été résolue par l'intervention d'un ami proche, d'un ancien camarade, qui a déclenché sa décision d'aller aux obsèques.

« En réalité, j'ai hésité jusqu'au dernier moment avant de participer aux funérailles. Est-ce que ça allait bien se passer ? Est-ce qu'on allait se comporter conformément à la qualité de la victime, est-ce qu'on allait respecter les attentes de la famille et de la communauté arménienne ? Toutes ces questions me taraudaient. Je souffrais à cause de mon hésitation. À ce moment-là, un de mes très bons amis m'a appelé au téléphone. Il m'a demandé où j'étais. Alors, sans plus hésiter, je lui ai répondu : "allons-y". Quelle aliénation par rapport à moi-même ! Quant au slogan "Nous sommes tous Arméniens"... En fait, si un socialiste est opprimé, quelle qu'en soit la raison, nous devons pouvoir dire : "Nous sommes lui". »  
(Entretien avec Eren, août 2011)

L'indignation comme sentiment moral et éthique provient à la fois de la perception de l'injustice et de la personnalité de la victime. En effet, comme le soulignent nos enquêtés, H. Dink défendait une position très singulière en faveur de la réconciliation turco-arménienne. Ses interventions dans le débat public en Turquie et dans la diaspora arménienne proposaient un cadre interprétatif alternatif au conflit entre les tenants du négationnisme obstiné et les défenseurs de la reconnaissance officielle du génocide au sein de l'UE, et de la diaspora arménienne (Dink, 2005). Pour H. Dink, la lutte des acteurs de la démocratisation en Turquie, soutenue par le processus d'adhésion à l'UE et par l'amélioration des relations bilatérales avec l'Arménie, ont prévalu, dans

un premier temps, sur le problème de la reconnaissance officielle du génocide. Sa perspective était unique en ceci qu'elle privilégiait la lutte pour les droits des minorités et le changement de l'opinion publique en faveur de l'égalité citoyenne au sein de la Turquie. D'après lui, c'étaient là les prérequis à la fin du silence et du tabou qui entoure le génocide arménien. H. Dink accordait la priorité au dialogue entre les acteurs sociaux et aux efforts de la société civile au niveau global, plutôt que de situer son discours au niveau des négociations entre États. De plus, le langage affectif, qui met en avant les histoires personnelles, lui permettait de faire le lien entre l'individu et la cause globale des droits humains.

L'indignation ressentie par les participants aux obsèques découlait non seulement de sa posture singulière dans le débat public mais aussi de la personnalité de H. Dink. En effet, chacun pouvait puiser des raisons différentes de se mobiliser dans les multiples facettes de son engagement et de sa personnalité. Ainsi, Zafer désigne Dink comme « le journaliste le plus important » ; Ayşegül, comme « un humaniste », un défenseur de la paix et des droits humains ; Eren, comme « un socialiste ». Bahar, la jeune étudiante qui découvre Dink après sa disparition, le « trouve proche d'elle-même » sans se référer à un quelconque attribut politique ou professionnel. D'autres le considèrent comme un « Arménien tué par un Turc » et ce fait leur inspire de la honte.

Après son assassinat, Hrant Dink devient un symbole que chacun peut charger d'une signification en consonance avec ses principes éthiques, ses convictions politiques ou sa sensibilité personnelle. L'indignation personnelle se cristallise en deuil collectif à deux occasions de rassemblement : le premier autour de l'autel improvisé le soir de l'assassinat, devant le siège d'*Agos*, le second pendant la marche funéraire du 23 janvier 2007 à travers la ville. Les années suivantes, les commémorations du 19 janvier, « la campagne de demande de pardon » ainsi que les premières manifestations commémoratives en hommage aux victimes de 1915 tous les 24 avril à partir de 2010, prolongeront le mouvement initié par l'assassinat.

Ayant observé la plupart de ces rassemblements, nous avons été frappé par leur formalisation et leur permanence dans le temps, non seulement en raison du nombre important de participants, mais surtout parce qu'ils portent des revendications hautement significatives pour la transformation des mouvements sociaux en Turquie. En effet, lors de ces rassemblements, les hommages rendus à la mémoire de H. Dink ne sont qu'un argument parmi d'autres pour la mobilisation des masses. La commémoration est aussi l'occasion d'exprimer d'autres causes, comme les demandes de justice, la lutte contre les discriminations et le projet d'une société plus démocratique. Certes, le premier enjeu est de dénoncer l'impunité des auteurs de violence et le suivi

du procès judiciaire (qui n'a toujours pas abouti au moment de la rédaction de ces lignes), mais la signification de ces rassemblements va bien au-delà des faits directement liés à l'assassinat de Hrant Dink. Il s'agit d'un processus de ritualisation qui révèle des aspirations communes pour la vie sociale.

Les deux rassemblements de protestation le soir de l'assassinat et la marche funéraire constituent le point de départ d'une commémoration annuelle qui marque le début de la ritualisation, c'est-à-dire d'un « processus tendant à imposer la forme du rite au contenu d'un certain nombre de pratiques » (Cuisenier, 1998 : 10).

Le slogan étudié ci-dessus, dans sa portée subversive et constructive, prend tout son sens par sa permanence au long des commémorations annuelles. Ces rassemblements commémoratifs présentent la double dimension des comportements cérémoniels. En effet, comme le souligne l'ethnologue des sociétés européennes, Jean Cuisenier :

« Si l'on consent à prêter une attention ethnologique aux comportements cérémoniels et à leurs variétés, l'on observera que ceux-ci ont toujours une double dimension. Selon l'une, ils mettent à *distance* des acteurs sociaux différents par leurs positions dans la société, inégaux par le sexe, par l'âge, par le rang, par les valeurs attachées aux biens et aux services symboliques qu'ils livrent ou reçoivent. Selon l'autre dimension, ils *rapprochent* ces mêmes acteurs et les mettent en situation d'émettre et de recevoir des messages parce qu'ils possèdent les mêmes codes, si différentes leur capacité de déchiffrement soient-elles. » (Cuisenier, 1998:13)

Le cérémonial qui s'instaure à partir du 19 janvier 2007 comporte des éléments improvisés qui sont plus ou moins fixés, comme l'ensemble de paroles (slogans, discours), des gestes accomplis (le rassemblement debout devant le siège du journal, la marche silencieuse), les objets manipulés (les portraits de H. Dink, les pancartes, les fleurs, les bougies).

Mais, l'observation de ce dispositif n'est pas suffisant d'après J. Cuisenier, pour qualifier de rite une cérémonie. C'est la double dimension de la distance et de la proximité des acteurs sociaux et les messages véhiculés qui confèrent à la cérémonie un statut de rite. D'une part, des acteurs sociaux sont mis à distance par cette cérémonie, dans la mesure où ceux qui participent à la commémoration se démarquent de ceux qui n'y participent pas, et définissent ainsi leurs adversaires.

## ***Conclusion***

Les mobilisations et les commémorations en hommage à H. Dink ne conduisent pas à la formation d'une identité collective car l'effet performatif du rite n'est pas de produire une identité collective. Le principe de définition de soi de ces acteurs contestataires se rapproche de celui du mouvement altermondialiste étudié par la sociologue Cristina Flesher Fominaya (2015), qui attire notre attention sur « leur identité collective anti-identitaire ». Effectivement, les activistes autonomes individuels des mouvements altermondialistes refusent de se définir par une forte correspondance entre leur identité personnelle et l'identité du groupe, ils n'expriment pas ce désir et se contentent d'adhérer « aux principes qui sont considérés comme le minimum non-négociable et comme allant de soi en tant que base de l'action (*e.g.* être contre la mondialisation capitaliste ou le patriarcat) » (Fominaya, 2015 : 70). Cette même tendance est valable pour les acteurs altermondialistes de Turquie, qui seront analysés dans le chapitre 4.

Donc, la dimension anti-identitaire des commémorations, des revendications de reconnaissance, des luttes pour les droits culturels, de la lutte altermondialiste, constitue un trait essentiel du régime de subjectivité des acteurs contestataires.

Dans le deuxième chapitre, en poursuivant l'étude de cas des mobilisations pour H. Dink, nous approfondirons l'analyse des composantes morale et anti-identitaire de l'action collective.

## 2. Un mouvement moral anti-identitaire ?

### *Introduction*

Selon Alain Touraine (1966), les principes d'identité, de totalité et d'opposition sont les principes constitutifs des mouvements sociaux. Toutefois, le modèle de la société industrielle et l'exemple du mouvement ouvrier, qui étaient au fondement de cette conception très intégrée de l'action collective, ne s'appliquent plus de manière aussi systématique aux acteurs contestataires. Même le paradigme des « nouveaux mouvements sociaux », propre à l'ère de transition vers les sociétés post-industrielles, ne rend plus compte des dynamiques impulsées par des acteurs pris désormais dans des logiques d'individualisation et d'autonomisation.

Aujourd'hui, l'engagement se caractérise davantage par la « fluidarité » que la « solidarité » (McDonald, 2002), et la loyauté envers les organisations hiérarchiques n'est plus à l'ordre du jour. Très critique vis-à-vis du paradigme, largement admis dans les sciences sociales, selon lequel l'identité collective est un concept indépassable pour la compréhension des mouvements sociaux, le sociologue Kevin McDonald défend la thèse qu'à l'ère de la société en réseaux [*network society*] pour reprendre l'expression de Manuel Castells (1999), les dynamiques entre l'action et l'identité mettent en évidence « une expérience publique de soi » davantage axée sur le sujet individuel. Ainsi, il nous invite à réfléchir en termes de « lutte partagée pour l'expérience personnelle » (McDonald, 2002 : 125). C'est ce dont témoignent également nos enquêtés, chez qui les motifs de la participation aux mobilisations commémoratives peuvent relever de l'examen de conscience, de l'indignation personnelle et de l'aspiration pour une société en conformité avec leurs valeurs.

De même, dans les cas que nous étudions, les différents individus et groupes qui se retrouvent dans les mobilisations, ne peuvent être définis par une identité collective, qu'elle soit politique ou culturelle. Ils sont caractérisés par leur grande hétérogénéité, et ils n'ont pas non plus l'intention de construire une telle identification. Pour les générations révolutionnaires 1968 et 1978, le retour aux structures hiérarchisées des organisations du passé est impensable, puisque ces formes d'action, tout autant que la croyance en un horizon révolutionnaire, se sont avérés inopérants, et ont parfois entraîné des conséquences déplorables sur certains parcours individuels. Quant à la jeune génération post-1980, sa socialisation politique se réalise davantage à travers des réseaux, des groupes d'affinité ou des mobilisations ponctuelles.

### a ) L'action collective sans identité collective

Si après tous ces constats, nous tentions malgré tout de définir une identité collective aux acteurs contestataires étudiés, et de les qualifier par exemple comme les « acteurs de la démocratisation » pour la seule raison que la plupart d'entre eux se reconnaissent en partie dans cette cause, nous nous heurterions à de nombreuses difficultés.

D'abord parce qu'en se mobilisant, ces acteurs n'expriment pas l'intention de constituer un acteur politique dans l'arène institutionnelle, pas plus qu'ils ne s'organisent de manière à y accéder. Ensuite parce que ces acteurs n'appartiennent pas à des groupes ethno-confessionnels ou à d'autres groupes culturels qui porteraient des demandes spécifiques de reconnaissance ou des intérêts communautaires à faire valoir devant les institutions. Comme nous l'avons déjà souligné, les mobilisations pour Hrant Dink ne rassemblent pas seulement des Arméniens. De plus, tous les Arméniens de Turquie ne participent pas à ce genre de manifestation. En effet, les jeunes du collectif *Nor Zartonk* nous ont fait part de la réticence de leurs parents à prendre part à une manifestation de rue, même en mémoire de H. Dink. Les jeunes arméniens sont beaucoup plus enclins à s'affirmer en tant qu'Arméniens ou en tant que militants dans la vie publique, alors que leurs parents préfèrent la prudence et le repli sur la communauté.

Ainsi, notre enquêté Arman, étudiant en sciences politique, nous explique comment il a été élevé dans le milieu fermé de sa communauté. Il a étudié dans les écoles arméniennes dès la maternelle et surtout, ses parents ont choisi de le protéger dans ce cercle de socialisation. Arman nous raconte ainsi les différences de représentations entre lui et sa famille :

« J'ai rencontré mes premiers amis turcs à l'université. Je n'avais pas d'ami turc du quartier non plus. Il y avait beaucoup d'enfants turcs, mais ma mère ne m'autorisait pas à jouer avec eux. Elle est plus conservatrice que mon père. Elle ne fait pas confiance aux musulmans, aux Turcs. En général, ma mère a peur de la rue. Les deux peurs sont liées. De toute manière, les femmes arméniennes originaires d'Anatolie, comme ma mère, ont peur du contact avec les Turcs. (...) Le premier jour à l'université, j'ai rencontré quelqu'un qui m'a dit qu'il était de Trabzon, je me suis demandé s'il allait m'attaquer ; un autre m'a dit qu'il venait de Denizli. C'était étrange. Tout d'un coup, j'ai rencontré des Turcs. En plus, ce ne sont pas des stambouliotes, ils viennent d'Anatolie. On ne peut pas savoir s'ils sont comme le stéréotype des Turcs anatoliens sunnites ou bien si ce stéréotype est un mensonge. Or, aujourd'hui, ils sont parmi mes meilleurs amis. (...) Cette peur vient de ma mère, c'est sûr. Ma mère a peur des musulmans. Elle les voit comme une menace. Elle nous a inculqué ça depuis notre enfance. Elle nous

disait : "tu peux te faire des amis turcs, mais trace toujours une limite, on ne sait jamais". Les plus âgés de notre famille ont toujours dit : "À la moindre occasion, ils vont te voler". Ma famille nous a imposé cela. Une fois, j'avais dit à ma grand-mère que j'avais une petite amie turque, elle était folle de rage. En réalité, c'était par provocation, je n'ai jamais eu de petite amie turque. J'aime bien choquer ma famille pour questionner leurs certitudes. Parfois je leur dis que je suis homosexuel, d'autres fois je leur dis que je suis séduit par une jeune femme voilée. Si je suis amoureux, pour moi l'origine et la religion ne sont pas importantes du tout. » (Entretien avec Arman, août 2014)

Le parcours d'Arman commence dans une famille arménienne repliée sur la communauté, et subit un changement sur les bancs de l'université. Puis il s'engage dans le collectif *Nor Zartonk* avec lequel il participe au mouvement Gezi en 2013. Le témoignage d'Arman sur l'assassinat de H. Dink est important au même titre que les témoignages de non-Arméniens déjà cités. Ainsi Arman nous dit-il :

« Quand j'ai entendu que Hrant a été assassiné, j'étais à l'école. Je suis rentré chez moi depuis Feriköy. Ma mère et ses deux sœurs se tenaient debout devant le téléviseur. Ma mère m'a dit : "Ils ont tué un Arménien. Ils ont tué un ami de ton oncle." Elles étaient toutes pâles. Je ne vais jamais oublier cette scène. Cela m'a beaucoup marqué. Ma mère m'a dit : "À la première occasion, ils nous tuent." Ma famille a participé aux obsèques de Hrant Dink, mais ils ne nous y ont pas emmenés. J'ai participé aux commémorations plus tard, quand j'ai commencé mes études supérieures. J'étais en colère contre mon père. Pourquoi n'avons-nous pas parlé du génocide ? Pourquoi n'a-t-il pas posé des questions à mes grands-parents ? » (Entretien avec Arman, août 2014)

Le témoignage d'Arman reflète l'attitude des jeunes arméniens qu'une équipe de chercheurs a qualifié de « génération du 19 Janvier » (Firat, Muti & Emiroğlu, 2017) en référence à l'assassinat de Hrant Dink. Outre cette nouvelle génération de la communauté arménienne, les activistes de *Nor Zartonk* clairement engagés dans la gauche anti-capitaliste, ainsi que d'autres groupes culturels et d'autres générations participent également aux funérailles de Hrant Dink, puis aux commémorations annuelles.

Les valeurs qu'ils défendent pour la vie sociale ne se fondent pas sur les identités collectives. Par exemple, critique envers l'auto-ségrégation du groupe, Arman interroge la mémoire familiale et revendique son identité en tant qu'Arménien tandis que sa famille choisit le silence sur le passé familial, et trace des frontières symboliques indépassables entre la communauté et les non-Arméniens.

Le contraste entre Arman et sa famille montre bien comment les modalités d'identification au groupe varient en fonction des générations et des événements qui marquent les parcours biographiques, tel que l'assassinat de Hrant Dink. Ce type d'événements a des effets sur la capacité d'agir. Arman interroge le passé familial et les pratiques communautaires du groupe, et refuse de perpétuer au quotidien les normes conservatrices telles que la fréquentation assidue de l'Église, les mariages non-mixtes, la méfiance envers les Turcs. L'intérêt d'Arman pour l'identité arménienne et son engagement relèvent de la logique d'individuation, d'autonomisation et de réflexion sur sa culture, processus qui se déclenche lors de sa socialisation à l'université et par la rencontre de *Nor Zartonk*.

« Avant d'aller à l'université, je n'avais pas conscience d'être Arménien. C'était le milieu naturel. De toute manière partout, à l'école, au quartier, nous sommes parmi les Arméniens. On baigne dans cette culture. Il n'y a pas besoin de développer une conscience particulière. Ensuite, à l'université, j'ai remarqué aussi que c'était ma culture et qu'il fallait quand-même faire des efforts pour la préserver. » (Entretien avec Arman, août 2014)

Le parcours d'individuation d'Arman est un cas idéal-typique de l'engagement pour sa génération dans son ensemble, et non seulement pour les groupes culturels minoritaires. À l'instar de nombre de nos enquêtés qui ont entre 20 et 30 ans, l'engagement politique commence non pas par l'adhésion à des communautés, à des partis ou à des structures idéologiques, mais plutôt suite aux interrogations personnelles d'ordre culturel et éthique. De telles interrogations peuvent être le résultat de chocs moraux, comme celui qui a été provoqué par l'assassinat de H. Dink ou comme réaction face à la violence policière contre les activistes qui luttent pour la préservation du Parc Gezi en 2013.

Même si le collectif éphémère qui se crée lors de telles mobilisations ne propose pas une définition consciente de l'identité des participants, il est possible que la formation d'un mouvement précède l'affirmation de l'identité collective. Or, les acteurs contestataires que nous avons étudiés, même s'ils manifestent certaines dimensions de mouvement, refusent de construire une identité collective qui serait un obstacle à l'autonomie et à la subjectivité des individus.

Comme l'affirment Leonardo Avritzer et d'Alberto Melucci (2000), les mouvements contemporains s'opposent aux dominants qui élaborent des codes politiques afin de réduire la complexité et d'imposer des noms. De plus L. Avritzer et A. Melucci affirment que dans les sociétés complexes, la définition de la démocratie doit inclure deux libertés : la liberté de ne pas appartenir et le droit de se retirer d'une identité constituée pour en former une nouvelle, et la liberté de ne pas être représenté. En effet, en refusant de s'identifier à la turcité, et en refusant les identités

communautaires en faveur d'une identité citoyenne plurielle et englobante, les acteurs contestataires se démarquent des identités collectives imposées par le haut. Ils échappent aux grilles structurant la vie politique et sont difficilement saisissables par les dominants. Dans la deuxième partie de ce travail, nous montrerons que les activistes du mouvement Gezi de 2013 prennent aussi la liberté de ne pas appartenir et celle de ne pas être représentée, ce qui empêche le pouvoir de les « identifier<sup>16</sup> » d'une manière rationnelle.

Donc, l'action collective sous sa forme actuelle se caractérise par l'affaiblissement du principe d'identité collective, en faveur de « l'expérience publique de soi », sous l'impact d'une convergence des consciences et d'un engagement moral, comme c'est le cas des « mouvements des places » ou des mouvements Occupy.

Quant au principe d'opposition, deuxième principe constitutif des mouvements sociaux selon Alain Touraine, si la permanence des actions commémoratives et autres actions qui y sont liées (comme le 24 avril ou la campagne de demande de pardon), constituait un mouvement capable de définir ses adversaires, cette condition serait remplie. Encore une fois, il n'est pas aisé pour les acteurs mobilisés en mémoire de H. Dink ou du génocide arménien de trouver des adversaires. Ils dénoncent l'appareil étatique, les groupes nationalistes, les institutions judiciaires, les parlementaires négationnistes et l'historiographie officielle.

La difficulté réside dans le fait qu'il n'existe pas de « champ » qui permette à ces acteurs d'entrer en conflit avec leurs adversaires. Selon Alain Touraine,

« un champ est construit par une intervention sociale sur l'organisation sociale et les acteurs sont définis par leur position différentielle par rapport à cette intervention. Les acteurs ne sont pas *dans* un champ, ce qui reviendrait à considérer celui-ci comme une situation définie indépendamment des acteurs qui y sont placés » (Touraine, 1978 : 157).

Les acteurs contestataires ne peuvent pas se mettre en relation avec leurs adversaires et défier les relations de pouvoir, soit parce que les dominants refusent le dialogue, la négociation ou même la confrontation, soit parce que la lutte vise des orientations culturelles dont les responsables historiques ou les porteurs actuels ne sont pas des collectifs tangibles, mais des représentations diffuses et des pratiques incorporées qui affectent le plus grand nombre. Après plus de dix ans de

---

<sup>16</sup> Par exemple, le Premier Ministre de l'époque R. T. Erdoğan n'avait pas compris quelle était cette opposition qui s'élevait sans drapeau, ni nom, et avait qualifié les activistes pacifiques du Parc Gezi, de « vandales (*çapulcu*) », de « terroristes », d'acteurs agissant « sous l'influence des forces étrangères » ou mus par « le lobby du taux d'intérêt ». Au courant du mois de juin 2013, le Premier Ministre a utilisé ces expressions. Sources: <<http://www.milliyet.com.tr/bu-milletin-hizmetkariyim-siyaset-1717849/>> (*Milliyet*, le 3 juin 2013) <<http://www.milliyet.com.tr/basbakan-4-gun-yok-siyaset-1717873/>> (*Milliyet*, le 3 juin 2013) ; <<https://www.ntv.com.tr/turkiye/erdogan-faiz-lobisinin-neferi-oldular,hRBnD9YIYkehFQCWqTF4g>> (*NTV Haber* le 22 juin 2013).

commémoration et d'impunité, l'adversaire concret des mobilisations mémorielles ne peut pas être réduit aux auteurs de la violence, aux hommes de main ou aux instigateurs de l'assassinat. L'objectif des activistes s'exprime bien dans cette expression de l'épouse de Hrant Dink, Rakel Dink, qui ciblait cette « obscurité qui transforme un enfant en un assassin<sup>17</sup> » dans son discours prononcé aux obsèques. La question que les activistes ne parviennent pas à résoudre aujourd'hui est cette « obscurité », un ensemble de représentations, de symboles et de pratiques soutenues et encouragées par les institutions, dans lesquelles le racisme et le nationalisme ainsi que la discrimination des citoyens (selon la confession, la langue maternelle, la classe sociale, le genre ou l'opinion politique) puisent leur légitimité.

En dépit de la faiblesse des principes d'identité et d'opposition et de la difficulté des acteurs à entrer en conflit, les mobilisations que nous étudions se réfèrent à un principe de totalité. En effet, dans les années 2000, en Turquie, la question cruciale est celle de « la démocratisation » promise par le gouvernement, mais dont les formes sont contestées par les dissidents. Les camps opposés affirment ne pas souhaiter deux types de société complètement différents ; ils défendent chacun une vision propre de la démocratisation, des réformes institutionnelles ainsi que des orientations culturelles et axiologiques qu'il faudrait mettre en œuvre pour atteindre un même objectif. Les divisions entre kémalistes et islamistes d'une part, et entre militaires et civils d'autre part, n'échappent pas à ce conflit principal, mais contrairement à ce que l'on observe en surface, ces divisions s'inscrivent dans le même modèle : celui d'une société démocratique à l'ère du capitalisme tardif. Même les altermondialistes qui prennent part à ces luttes ne peuvent pas s'inscrire en faux par rapport aux demandes de démocratisation, puisque leur espace de protestation, leur condition d'existence même, sont l'ouverture démocratique. En effet, les acteurs de la démocratisation *grass-roots* ne forment pas un mouvement social ayant pour visée la prise du pouvoir, mais « la prise de conscience » (Touraine, 2013). Ces luttes portent :

« l'appel au Sujet, à la fois comme liberté et comme culture, appel qu'on rencontre aussi bien dans les mouvements de femmes que dans ceux qui se préoccupent des minorités par exemple » (Touraine, 1997 : 121).

Les transformations des rapports entre les mouvements sociaux et l'action politique à l'échelle globale nous conduisent à l'hypothèse de « nouveaux nouveaux mouvements sociaux » ayant pour enjeu la prise de conscience. Or, la structure des rapports de domination en Turquie n'a jamais permis qu'il y ait un véritable espace ouvert où les acteurs de la sphère civile puissent entrer en conflit en vue d'influer sur les grandes orientations de la vie sociale.

---

<sup>17</sup> Source : Le texte du discours de Rakel Dink, *Bianet*, le 23 janvier 2007 « Lettre à mon bien-aimé » <<https://bianet.org/bianet/insan-haklari/90620-sevgiliye-mektup>>

Dans cette configuration peu propice à l'intégration de différents mouvements, les acteurs contestataires se retrouvent sur le principe du Sujet et forment un « mouvement moral » ou « éthique » éphémère à l'occasion du choc moral. Ce type de mobilisation a une forte signification sociologique, car lorsque les demandes de démocratisation s'expriment par le bas, en tant que revendication d'une citoyenneté égale pour tous, il ne s'agit pas d'une demande politique au sens étroit du terme. Il s'agit d'une demande de refondation de la Cité, d'une aspiration à l'orientation culturelle pour l'ensemble de la société, à l'institution d'un citoyen doté de droits universels, et du refus de la citoyenneté à double vitesse qui favorise le citoyen acceptable (turc, musulman sunnite, homme) au détriment de tous les autres.

### **b ) La ritualisation de l'action collective**

L'appel au Sujet s'exprime dans les « nouveaux rituels », comme celui qui s'instaure à la mémoire de H. Dink. Ainsi, H. Dink devient un symbole pour les acteurs contestataires hétérogènes qui se rassemblent autour de cette figure, en tant qu'incarnation de leur revendication d'une société démocratique au sens fort du terme, c'est-à-dire pour la refondation de la Cité sur les principes d'égalité des citoyens et des droits humains. Les protestations qui éclatent suite à son assassinat, ainsi que les commémorations qui s'ensuivent tous les ans, nous démontrent que la mémoire d'une figure singulière cristallise des demandes générales relatives à l'orientation de la vie sociale. Chacun des individus qui prend part à la mobilisation funéraire participe à surcharger de sens ce symbole, en raison de son engagement personnel.

La surcharge sémantique et politique des mobilisations commémoratives ne peut être saisie que si l'on reconnaît ce processus comme une ritualisation. Pour affirmer cela, nous nous référons aux travaux de l'ethnologue Jean Cuisinier, qui a mis en évidence la fonction de la ritualisation qui est de donner une signification partagée à un décès. Ainsi, à propos des cérémonies de funérailles organisées pour des individus morts du sida, qu'il définit comme « les nouveaux rituels », il écrit :

« Encoder des gestes et des sons pour qu'ils signifient plus qu'ils n'expriment d'émotion ou de colère, voilà qui ébauche du rite sans encore faire émerger le rite de la gangue du cérémonial. Ayant aussi élaboré des systèmes de gestes et des systèmes de sons, les charger de sens régulièrement fixés, compris par une communauté qui encode et décode les supports du message selon les mêmes clés, voilà qui fait surgir le rite du cérémoniel. (...) Narrativiser : tel me paraît être le mouvement décisif qu'opère le rite en émergeant de la cérémonie. En transformant sa vie en histoire, ceux qui célèbrent la mort du défunt font plus que sanctionner un décès. Il donnent à sa fin du sens. (...) La pensée de la mort requiert le rite et sa narrativité. » (Cuisinier, 1998 : 17)

Les pratiques observées le 19 janvier 2007, - les paroles proférées comme le nouveau slogan, les actes, les gestes, les postures, les objets manipulés - sont improvisées pendant la construction collective du deuil, puis fixés et répétés les années suivantes. De surcroît, la vie de H. Dink est narrativisée. Ainsi s'installe un protocole cérémonial de rencontre entre acteurs sociaux, et puis un rite adopté par une communauté affective et politique. Ce rituel initié en 2007 a une pertinence performative, car il ne fait pas que refléter la configuration affective et politique préalables à l'assassinat : il participe de la production d'un sens politique par les acteurs sociaux qui érigent H. Dink en symbole du pluralisme, du vivre-ensemble et de la liberté d'expression.

La persistance des commémorations pour H. Dink au fil des années s'explique donc par la portée symbolique universalisable et malléable de cette figure. Pendant le processus de trauma qui s'étend ainsi sur les années, le groupe porteur se compose des amis et la famille de H. Dink, de La Fondation Hrant Dink et de chacun des participants à l'action rituelle. Chacun participe avec la signification tout à fait personnelle qu'il confère à la figure de H. Dink. Chacun peut construire sa représentation privilégiée de sa personne, de sa biographie et des valeurs qu'il incarne.

Comme le précise Jean Cuisenier, chacun participe au rite, chacun narrativise en des termes que tout le monde peut coder et décoder. Nous avons déjà insisté sur la multiplicité et l'imprécision des interprétations de cette figure qui s'étaient exprimées pendant le deuil collectif : journaliste, défenseur des droits culturels, humaniste, patriote, socialiste, « quelqu'un de proche ou de familial », « homme ordinaire » etc. Au fil des années, le groupe porteur du trauma incorpore tous ces attributs dans le symbole et continue de les diffuser, en stabilisant et en élargissant le dispositif rituel qui s'était formé spontanément le soir de l'assassinat. Ainsi, selon l'anthropologue Marc Augé :

« La notion de dispositif rituel élargi s'applique simultanément à un espace matériel, à une durée mesurable et à des effets de divers ordres (psychologiques, sociaux, politiques) attendus, recherchés, voire élaborés. Elle s'applique donc à l'espace-temps complexe du rite et à son caractère "performatif". » (Augé, 2006 : 94)

Si la dimension symbolique de toute communication politique réside dans la sélection de mots, de narrations ou de rites qui véhiculent « une surcharge de sens » (Braud, 1996 : 76-139), alors, à travers le deuil collectif, la mobilisation funéraire et sa ritualisation, les acteurs contestataires que nous étudions cristallisent la signification de toutes leurs luttes actuelles grâce à cette dimension symbolique et à son caractère performatif. C'est pourquoi tous les ans, de nouvelles revendications viennent s'ajouter aux revendications mémorielles. Par exemple, le 19 janvier 2015, les participants dénoncent la destruction de villes kurdes lors d'interventions militaires, tandis que le 19 janvier 2016, le rassemblement sert de lieu de protestation contre la répression dirigée contre

les universitaires ayant signé la pétition pour la Paix. La mobilisation pour H. Dink constitue aussi un repère pour les jeunes générations du mouvement Gezi de 2013, d'autant plus que leur engagement fonctionne sur les mêmes modalités : la mémoire sociale, la lutte pour la démocratie et le pluralisme, l'appel au Sujet, à travers la ritualisation de l'action collective.

La sociologue Meltem Ahiska (2007) raconte avoir remarqué, sur le lieu de recueillement devant *Agos*, du matériel de pêche déposé par les amis pêcheurs de H. Dink, à côté d'un exemplaire de la traduction en turc du livre d'Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe : les identités ambiguës*. Les objets déposés sur l'autel improvisé comprennent une gerbe, des bougies, des fleurs, des portraits de H. Dink, mais aussi des objets personnels évocateurs à travers lesquels la personne indignée se relie à H. Dink, traduisant ainsi son mode particulier de deuil. Les amis pêcheurs invoquent-ils le souvenir des moments passés en compagnie de Dink ? Le lecteur de *Race, nation, classe* exprime-t-il avoir trouvé des échos du combat de H. Dink à travers les pages du livre qui l'avait peut-être accompagné pendant des moments de réflexion solitaire, ou lors de vives discussions avec ses amis ? Le regard de celui qui vient assister au rassemblement est interpellé par ces objets portant une forte valeur communicative et symbolique. Ce type d'objets intimes et privés, comme la canne à pêche ou le livre, lorsqu'ils sont introduits dans la mise en scène rituelle du deuil, forment une communauté affective autour du disparu. Or cette communauté affective ne se fonde pas sur une identité collective, pas plus qu'elle n'en produit une. Ce sont des Sujets personnels qui construisent leur deuil, avec toute la singularité de leur rapport à la victime.

Ici, nous n'entendons pas la communauté affective ni au sens durkheimien fort de « *comunitas* » selon la perspective de Victor Turner (1969), ni au sens vitaliste de Kevin Hetherington (1998), qui postule que les communautés émotionnelles produisent des identités collectives. Au contraire, lors du rassemblement qui s'est tenu le soir de l'assassinat, l'expérience affective d'identification avec la victime et de désidentification avec la turcité brouille les identités collectives supposées, réifiées et imposées. Cette dialectique d'identification et de désidentification se réalise au niveau du Sujet personnel et de son expérience, dans la manière dont le Sujet personnel se relie à la figure de Dink. L'expérience de la personne qui contribue à la construction du deuil collectif est caractérisée par sa participation créative au dispositif qui s'improvise autour de l'autel. Les paroles, les gestes et les objets exigent la distribution de l'attention à ce décor éphémère, en même temps qu'une attention intersubjective.

De plus, il s'agit d'un rassemblement où les participants revendiquent le pluralisme non par l'exhibition de leurs différences, mais plutôt par une attention intersubjective, l'écoute de l'autre, la proximité dans l'espace. Le dispositif rituel composé d'objets, de photographies, de musique, de

bougies s'improvisent de manière participative. Là encore, le rite remplit sa fonction en rapprochant des acteurs sociaux hétérogènes. L'adoption spontanée du slogan « Nous sommes tous Arméniens » par les participants découle de cette attention intersubjective. Les éléments du dispositif rituel s'adressent aux affects et aux sens, s'inventent sur le champ, suivant une logique horizontale et réticulaire.

En outre, plutôt qu'une identité collective, ce que les manifestants partagent lors du rituel est la vulnérabilité. Il en est de même dans le Parc Gezi en 2013, lorsque des individus et des groupes, dans toute leur diversité, partagent la même condition de vulnérabilité face aux attaques policières. Lors du rite commémoratif, les manifestants s'identifient avec Hrant Dink comme un citoyen vulnérable face aux forces systémiques. Au Parc Gezi, cette vulnérabilité n'est pas simplement symbolique, mais elle est ressentie dans la chair. Ainsi la vulnérabilité, qu'elle soit vécue sur le plan des représentations collectives, avec en mémoire le souvenir des répressions et de la violence politique, ou qu'elle soit vécue dans l'expérience corporelle, implique « une identité collective non identitaire », une condition partagée, une sorte de « connexion cognitive, morale et émotionnelle (...) et la perception d'un statut ou d'une relation partagés, ce qui peut être imaginé, plutôt que directement vécue » (Jasper et Poletta, 2001).

Ainsi le groupe porteur de la mémoire de H. Dink présente dès le soir de l'assassinat une composition plurielle. Il ne se limite ni aux proches de la victime, ni à la communauté arménienne. Corrélativement, avec la ritualisation de la cérémonie commémorative, H. Dink émerge comme un symbole universalisable, comme un homme qui se battait pour la redéfinition de citoyenneté, des droits des minorités et des droits humains. À juste titre, selon l'anthropologue Massimo Rosati qui a réalisé une ethnographie très fine des commémorations de H. Dink, « définir la victime en termes universels, sans effacer son identité particulière » (Rosati, 2015) permet d'atteindre un public plus large.

D'après l'anthropologue Anthony Cohen (1985), l'efficacité du symbole dépend de son imprécision. Dans ce cadre, la figure de H. Dink doit sa force évocatrice à la capacité des porteurs de sa mémoire à ne pas la réduire à une signification unique, donc à ne pas en réduire la surcharge sémantique. De cette manière, ils allient l'universel et le particulier en jouant sur l'imprécision de la position de H. Dink, en raison de son extériorité aux axes de conflit dominants.

Selon le politiste Philippe Braud, toutes les liturgies politiques, telles que les commémorations, fonctionnent comme des « mises en scènes [qui] supposent toujours la sédimentation d'interprétations multiples que cherchent à maîtriser des régulateurs "autorisés" du sens » (Braud, 2010 : 147). Cependant, sur l'autel improvisé sur le trottoir, devant la porte d'entrée

du siège d'*Agos*, le sens n'est pas entièrement produit par des « régulateurs autorisés ». Autrement dit, tous les participants disposent de cette autorisation, puisque le sens est produit par la contribution de chacun, à travers le lien subjectif et direct que chacun tisse avec la victime et qu'il symbolise par les objets déposés, par l'adhésion au slogan improvisé, par l'expression corporelle de proximité et l'attention intersubjective sur le lieu même de l'assassinat où le corps de la victime gisait encore quelques heures avant le rassemblement.

Dans cette mise en scène du deuil, la multiplicité des interprétations subjectives du symbole sont à l'image de la société à laquelle les acteurs du rassemblement aspirent : une société plurielle et respectueuse des différences. Même si les participants à la mobilisation funéraire ne partagent pas d'utopie politique à proprement parler, la forme que revêt l'action collective a une dimension performative utopique : représenter (dépeindre) une situation de co-existence des différences, affirmer qu'elle est possible, et par là-même revendiquer cette pluralité. La dimension utopique de l'action collective réside donc dans la préfiguration. En outre, les manifestants instituent une solidarité entendue comme « un acte réflexif d'identification d'une condition commune et partagée » (Melucci & Avritzer, 2000 : 519). La condition commune dont il est question relève en premier lieu de la vulnérabilité partagée, qui révèle aussi un régime de subjectivité « minoritaire » et « marginal » fondé sur la mémoire de la répression et de la violence (cf. chapitre 8).

Or, comme le montrent les mobilisations en mémoire de H. Dink, les autres actions et le mouvement Gezi qui seront analysés dans les chapitres suivants, ce régime de subjectivité des vaincus se transforme en un régime de subjectivité porteur d'espoir, avant de se heurter à la violence étatique.

Parmi les effets politiques et sociaux recherchés et élaborés de la ritualisation de l'action collective, nous observons la transformation, par le groupe porteur de sa mémoire, du choc moral et du deuil en espoir pour le changement social.

### **c ) Deuil, « résurrection » et espoir : vers un moment de subjectivation**

Pour revenir au cadrage du trauma culturel proposé par Jeffrey C. Alexander et afin d'étudier les récits sur la nature de la souffrance et la nature de la victime, récits qui sont indissociables, il convient d'analyser les émotions suscitées par les obsèques de H. Dink et les effets produits par le dispositif rituel. Deux de nos enquêtés, des générations 1968 et 1978, ont qualifié le moment de la

marche funéraire comme « le réveil de la gauche parsemée de la terre des morts ». Métaphore forte et récurrente dans le lexique de la gauche en Turquie, cet « idiome rhétorique » (Braud, 2010) apparaît paradoxale dès lors qu'il est convoqué pour qualifier la marche funéraire où la gauche enterrait l'une de ses figures emblématiques par son évolution du radicalisme révolutionnaire vers la lutte pour la démocratie.

H. Dink avait été militant de l'organisation de la gauche radicale TIKKO (L'armée de libération des paysans et ouvriers de Turquie) dans les années 1970, puis il avait administré l'orphelinat arménien de Tuzla où il avait lui-même grandi. Son engagement lui avait valu d'être arrêté à trois reprises. À l'époque où il militait pour TIKKO, il avait changé son prénom arménien afin de réduire les risques supplémentaires que son identité arménienne aurait pu entraîner (Çandar, 2010). Sa trajectoire militante se déclinait en trois étapes : d'abord révolutionnaire ; puis vouée à la cause des droits culturels des Arméniens et enfin élargie à la cause des droits humains. À sa disparition, en même temps que régnait un sentiment de perte sociale intense, les participants aux funérailles interprétaient la mobilisation comme la résurrection de la gauche.

En outre, l'idiome rhétorique « la terre des morts [*ölü toprağı*] » a une double signification. D'abord, elle signifie que la gauche a été enterrée, qu'elle n'est plus vivante comme elle fut avant le coup d'État de 1980. Cette « terre des morts » est celle qui recouvre les victimes du régime militaire de 1980-1983, à la fois au sens littéral et au sens figuré. En effet, « une cinquantaine de militants, pour l'essentiel de gauche, avaient été exécutés, plus de 400 abattus, torturés à mort ou portés disparus » (Bozarşlan, 2008 : 181). Des élections ont été organisées dès 1983, mais la coercition étatique des militants de gauche s'est prolongée tout au long des années 1980, en les excluant ainsi du champ politique, et avec de sérieuses répercussions sur leur carrière militante (Uysal, 2013), sur leur parcours de vie personnelle et sur leur subjectivité. À partir de 1980 et jusqu'au début des années 1990, on estime que :

« 650 000 personnes ont été placées en garde à vue, 230 000 jugées devant les tribunaux, dont 98 404 pour avoir été membres d'une organisation politique, syndicale ou associative. 30 000 personnes ont été licenciées pour des raisons politiques et 30 000 ont quitté le pays comme réfugiés politiques » (Uysal, 2013 : 110 ; Tanör, 1995 : 91-92).

Dès lors, la mobilisation funéraire est interprétée, par les générations de militants marqués par le coup d'État et le « régime sécuritaire » qui s'en suit (Dorronsoro, 2005 : 21-24), comme le « réveil » de la gauche. Or, parmi les enquêtés des jeunes générations, cette référence à l'époque pré-1980 en tant que période d'effervescence de la gauche avant la répression, n'est pas aussi importante que leur propre expérience. Comme en témoigne un activiste anti-militariste trentenaire, dans son temps générationnel, la comparaison la plus pertinente avec les funérailles de Dink est la

mobilisation, contre l'autorisation par la Turquie, de l'usage des bases militaires de son territoire pour le bombardement de l'Irak, le 1er Mars 2003.

« Les obsèques de Hrant Dink étaient la plus importante manifestation après celle du 1er Mars 2003. Les slogans étaient très beaux. Ils visaient juste, là où ça fait mal. Si le 1er Mars est une date historique, le fait que des centaines de milliers de personnes scandent "Nous sommes tous Arméniens" au centre d'Istanbul, c'est historique. L'assassinat, c'était un tel choc. (...) Sur le boulevard de Tarlabaşı, j'entendais *les grands-frères* qui marchaient devant moi. Ils disaient : "C'est incroyable, après tant d'années, nous marchons encore une fois ici". Par ailleurs, le 1er Mars, il y avait beaucoup d'islamistes, alors que pour Hrant Dink, ils n'étaient n'étaient pas là. » (Entretien avec Ahmet, mai 2008)

De même, lors d'un entretien de groupe avec trois jeunes femmes, les différences générationnelles dans les références sont perceptibles. Çiçek, étudiante en beaux-arts, très critique à la fois vis-à-vis de la gauche actuelle, et celle de la période pré-1980, nous dit qu'elle se reconnaît dans la mobilisation funéraire et nous énumère les dernières manifestations qui l'ont marquée : les manifestations contre la guerre, la lutte anti-nucléaire, les défilés du 1er Mai, le festival Rock pour la Paix [*Barışa Rock*]. Çiçek regrette de ne pas avoir pu se déplacer pour une manifestation anti-nucléaire à Sinop, ville côtière de la Mer Noire. Sa décision de participer à de telles manifestations relève d'une interrogation permanente, de la recherche de cohérence entre ses valeurs personnelles et le but de l'action. Çiçek, Nisan et Nil refusent toute étiquetage et toute appartenance politiques. Elles rajoutent qu'elles ne sont pas anarchistes non plus, et qu'elles refusent de perdre leur individualité au sein d'une lutte ou d'un parti. Pour ces trois jeunes femmes, la mobilisation suite à l'assassinat de H. Dink est l'une des manifestations où elles peuvent s'exprimer sans être subordonnées à une quelconque organisation, en tant qu'individus émancipés, c'est donc ainsi qu'elles expriment l'appel du Sujet.

« Nous voulons parler sur les luttes actuelles et nous menons des débats avec tout le monde. Nous voulons vivre de manière digne et humaine. C'est notre seul souci. C'est la raison pour laquelle on a accepté de faire l'entretien avec toi. Ce qui est prioritaire pour moi, c'est de devenir un individu. Jusqu'à maintenant, si tous les mouvements se sont éteints, c'est qu'on ne pouvait pas devenir des individus au sein de ces mouvements. » (Entretien de groupe, propos de Nisan, février 2008)

Çiçek, Nisan et Nil qui ont entre 20 et 25 ans se démarquent d'Ahmet, trentenaire, qui voit dans les générations précédentes des « grand-frères » auxquels il prête l'oreille pendant les obsèques de H. Dink. Elles ne ressentent pas la même loyauté affective envers les générations révolutionnaire pré-1980. En outre, « les grand-frères » choisissent des mots différents de ceux des

jeunes pour décrire l'unité dans la diversité observée pendant la marche funéraire. En effet, l'un des chroniqueurs d'*Agos*, de la génération des « grand-frères » décrivait ainsi la composition des participants aux funérailles de H. Dink, en toute conscience de ses mots qui lui semblent relativement anachroniques :

« Beaucoup de personnes ont marché ensemble et non pas dans des cortèges séparés. Avec la *vieille terminologie*, nous pourrions les désigner comme des bourgeois libéraux, des ouvriers, des marxistes orthodoxes, des anarchistes, des féministes etc. » (Entretien avec Aydın, avril 2008)

Nos trois jeunes enquêtées refusent à juste titre les classifications ci-dessus qui ne sont plus pertinentes pour leur recherche de soi. Elles vivent leur engagement dans un équilibre fragilisé par leur conscience politique qui les pousse vers l'action collective, et leur aspiration à se construire en tant que Sujets, libres et émancipés de liens organisationnels ou idéologiques pesants.

L'identification personnelle avec la victime semble plus prégnante dans les esprits des jeunes générations. Comme Bahar qui « se sent très proche de Dink », deux autres enquêtés aujourd'hui trentenaires, nous font part d'un sentiment similaire. En effet, Beril, étudiante en génie mécanique, nous dit qu'elle avait participé aux funérailles de H. Dink comme si elle allait aux funérailles de « quelqu'un de sa famille, d'un proche ». Utku, militant d'un parti trotskiste et chargé de cours à l'université, a lui aussi souligné le sentiment de familiarité avec la victime, en nous disant « perdre Dink, c'était comme perdre un ami proche » et il a rajouté : « avec sa mort, j'ai eu quelques espoirs ».

D'après Francis Affergan, « la signification d'un événement n'est pas seulement intrinsèque aux faits eux-mêmes, mais dépendent de la place qu'ils prennent dans le récit » (Affergan, 1997). Même si le récit de la résurrection n'est pertinent que pour les générations 1968 et 1978, les jeunes nés après le coup d'État de 1980, partagent un sentiment commun avec leurs aînés : l'espoir. Autour de la figure de Dink, le deuil est paradoxalement accompagné d'espoir. Il s'agit d'un espoir ambigu et limité, très différent de l'attente de la révolution imminente, qui caractérisait l'imaginaire de la gauche des années 1960 et 1970.

Cet espoir partagé par différentes générations conduit les intellectuels à traduire en politique la réaction et les émotions suscitées par l'assassinat et la mobilisation funéraire. La marche qui a rassemblé une centaine de milliers de personnes a fait naître un espoir indéniable pour les intellectuels démocrates de gauche, regroupés de manière informelle sous la plateforme Initiative pour la paix [*Barış Girişimi*] depuis le scandale de Susurluk en 1996.

« Ce n'était pas du tout une mobilisation de la gauche. Mais ça a élevé les consciences chez la gauche *parsemée de la terre des morts*. La Turquie est coincée entre le nationalisme et l'islam. Pourtant, il y a tout un éventail depuis la social-démocratie jusqu'aux marxistes rigides. Les funérailles étaient une explosion. Un nouveau mouvement politique a bourgeonné. L'immobilisme, *le désespoir* a été supplanté par un autre *sentiment*. Les gens se sont dits, si nous sommes aussi nombreux ici, alors nous pouvons aussi nous mettre ensemble en politique. On s'est dit qu'on peut créer une alternative à ces partis politiques pourris et à cette situation bloquée. La campagne de Baskın Oran, c'est la continuation et la première épreuve de *cette émotion, de ce sentiment, de cet espoir* non organisés. » (Entretien avec Aydın, avril 2008)

L'indignation suscitée par l'assassinat, tel un choc moral constitue donc un facteur de rassemblement qui se transforme, à son tour, en un espoir de changement social lorsque les participants se rendent compte de leur capacité d'action lors de la marche funéraire. L'indignation et l'espoir sont deux émotions au cœur des mouvements sociaux (Goodwin & Jasper, 2015 : 103). Cependant, la forte intensité de ces deux émotions dans le rassemblement de protestation puis, lors de la marche funéraire, ne suffit pas à qualifier ce moment de mobilisation de mouvement social ou culturel. Nous défendons que cette mobilisation constitue avant tout un « moment de subjectivation » pour les acteurs contestataires.

Quant au nombre considérable de personnes sans engagement politique ou bien aux personnes qui n'ont jamais pris part à aucune action contestataire, les sentiments d'indignation et de honte semblent avoir déclenché la volonté de participation aux obsèques. Comme en témoigne une jeune journaliste qui commente ainsi la marche funéraire en décrivant la réaction de sa mère à l'assassinat, l'événement est un moment de réflexivité :

« Ma mère n'a jamais participé à un quelconque meeting de parti politique. Elle n'est jamais sortie dans la rue pour protester quoi que ça soit. En faisant la conversation, même si elle se présentait comme une personne sociale-démocrate, à toutes les élections, elle a voté pour un parti de droite, elle se justifiait en se disant "pour que le pays ne se divise pas". Après le coup d'État, pendant le référendum de la Constitution putschiste, elle s'est sentie obligée de voter "oui", car c'était "le chaos". Le 19 janvier, ma mère m'a appelée pour me parler de ses amis arméniens qui vivaient dans le quartier de son enfance, à Ortaköy. Elle a appelé ses amis arméniens pour leur transmettre ses condoléances. Ma mère est sortie pour la première fois manifester dans la rue, parce qu'elle se disait "si je n'y vais pas, je n'aurai pas la conscience tranquille". Elle a marché toute seule, dans le cortège funéraire pendant de longs kilomètres.<sup>18</sup> » (Pınar Ögünç, le 31 janvier 2007)

---

<sup>18</sup> Ögünç, P. 2007. « Hepimiz Azınlıgız [Nous sommes tous des minorités] » Sources : <<http://jungle-world.com/artikel/2007/05/18976.html>> <<http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=6,107,0,0,1,0>>

Ce moment de subjectivation frappe par la diversité des manifestants en termes d'opinions politiques, de générations, de classe ; par la convergence spontanée et immédiate de cette diversité ; et surtout par les valeurs et les significations qu'il a cristallisées, de manière analogue au mouvement Gezi de l'été 2013. De plus, nos observations ethnographiques nous permettent d'affirmer sans réserve, que nos enquêtés avec qui nous avons gardé contact tout au long des années, étaient pour la plupart, des acteurs du mouvement Gezi.

À la lumière de ces observations et de nos échanges avec nos enquêtés, la nature de la souffrance qui est mise en récit après l'assassinat, semble inextricablement lié à un récit d'espoir. Nous remarquons que les premières émotions réactives négatives se transforment, à travers un traitement cognitif où la mémoire des mouvements précédents est retravaillée. Ainsi, par effet de comparaison, nos enquêtés se projettent aussi vers l'avenir en raison des émotions et de la condition partagée de vulnérabilité vécues lors d'un deuil.

La nature de la souffrance partagée par nos enquêtée est racontée dans un registre très individuel. Comme la mise-en-scène du deuil le soir de l'assassinat, le rapport que les participants aux funérailles tissent dans leur imaginaire avec la victime ne se réfère pas aux identités collectives. Au contraire, c'est un rapport personnel d'individu à individu où les liens affectifs et politiques passent par la consonance éthique entre les valeurs personnelles. Dans le cas de la mobilisation funéraire, le récit sur la nature de la victime se base avant tout sur la personne de H. Dink et non pas sur la communauté arménienne. L'individualisation croissante de l'engagement politique caractérise les mouvements contemporains.

## ***Conclusion***

### ***L'expérience préfigurative de la pluralité et la mémoire collective***

Nous avons étudié les émotions de la protestations à partir du soir même de l'assassinat et observé la désidentification avec la turcité et la rupture du « contrat de turcité » exprimée par le slogan « Nous sommes tous Arméniens ».

L'identification avec la victime qui va de pair avec la désidentification de la turcité propose une conception alternative de l'identité citoyenne. Le rituel en question, plutôt que de construire une identité collective figée, s'inscrit dans une grammaire de l'action où les identités culturelles et sociales se manifestent comme fluides, donc subversives. Les participants aux funérailles ne se

fondent pas dans une masse qui représenterait un groupe circonscrit. Ni leurs motivations, ni leurs objectifs ne sont marqués par la défense d'un groupe donné. Certes, la protestation du crime de haine nationaliste voire raciste s'apparente à la défense de la communauté arménienne, et par extension à celle de toutes les minorités. Pourtant, les motivations et les émotions à l'origine de la participation aux obsèques de nos enquêtés sont davantage axées sur leur « conscience morale », leurs valeurs personnelles, une certaine conception de la dignité. Si un tel assassinat politique provoque de l'indignation et de la honte chez des non-Arméniens, c'est qu'ils considèrent la déshumanisation de l'autre et l'annihilation de la différence comme indigne d'une société démocratique. C'est en tant que Sujets personnels qu'ils prennent part à la mobilisation funéraire. L'identité personnelle des participants, leurs parcours biographiques et leurs valeurs personnelles prévalent sur les divisions sociales et culturelles ainsi que sur les conflits structurant l'arène politique.

L'expérience préfigurative de la pluralité pendant cette mobilisation se réalise par la coprésence de participants d'une grande diversité en termes de génération, de classe et d'opinion politiques. Cette expérience se poursuit les années suivantes lors des commémorations du 19 Janvier devant *Agos*.

L'expérience de l'altérité est inextricablement liée à l'expérience de l'identité et de la pluralité (Augé, 2006). La mobilisation funéraire se développe comme une contestation des cadres historiques de l'altérité qui exclut les minorités de la communauté des citoyens. Donc, l'un des effets du rite commémoratif est de déstabiliser les frontières symboliques entre différents groupes. Ici, la mémorialisation de H. Dink ne procède pas par monumentalisation mais par la mise en question des frontières symboliques entre différents groupes. Ce n'est donc pas par hasard que, pendant l'occupation du Parc Gezi en 2013, l'une des allées qui traversent le Parc est rebaptisé « Allée Hrant Dink ». L'espace de coprésence des différences construit au Parc Gezi, est marqué par le souvenir de Dink. Cet acte de rappel, cette invocation du passé dans le présent vise à reproduire le rassemblement non-identitaire autour de causes communes. Et nous observons que les frontières symboliques qui avaient été déstabilisées avec le rassemblement autour du symbole universalisable de la figure de H. Dink, sont toujours poreuses, il n'y a pas de retour au *statu quo ante* pour les acteurs contestataires. L'assassinat de H. Dink est bien un tournant dans leur imaginaire politique et leurs pratiques protestataires. Cela ne signifie pas que l'événement produit mécaniquement ce sens, bien au contraire, « le processus de trauma culturel » se construit par les acteurs qui retrouvent la capacité d'agir par leur travail sur les émotions de la protestation.

Les intellectuels jouent un rôle crucial dans le processus de trauma culturel. C'est ce que Ron Eyerman (2011) démontre dans son analyse de six assassinats politiques (les cas de Martin Luther King, d'Olof Palme ou Theo Van Gogh parmi d'autres). Le trauma culturel désigne :

« une réponse discursive à une larme dans le tissu social, quand les fondements d'une identité collective établie sont ébranlés par un incident traumatique et qu'ils nécessitent une re-narration et une réparation » (Eyerman, 2011: 456).

Les mobilisations pour H. Dink ne résultent pas d'une identité collective, pas plus qu'elles n'en produisent une. Cependant, il y a bien des identités collectives qui sont remises en cause suite à cet assassinat politique. Le témoignage en exergue de ce chapitre disait : « La part turque de mon être avait blessé ma part humaine ». L'identité turque est la première identité collective qui est ébranlée par cet événement, surtout si les acteurs considèrent « qu'un Arménien a été tué par un Turc » et que H. Dink a été assassiné « parce qu'il était Arménien ». Ce sont des perceptions communes dans l'imaginaire des manifestants non-Arméniens, et comportent une part de vérité puisque l'assassinat visait l'annihilation de l'autre en tant qu'Arménien et l'exaltation de l'identité turque qui serait supérieure et légitime, ce qui révèle la permanence du nationalisme raciste.

L'identité ethno-confessionnelle turque qui se caractérise par le nationalisme raciste inspire de la honte aux citoyens turcs qui participent à la marche funéraire puis aux commémorations. Ainsi, l'identité collective qui semble propice au vivre-ensemble ne découle pas d'une identité ethno-confessionnelle, mais plutôt de la revendication d'un nouveau rapport aux institutions, fondé sur l'égalité des citoyens, donc un nouveau contrat social autour de nouvelles valeurs pluralistes. En effet, nos enquêtés se définissent volontiers comme « citoyen », « citoyen du monde » ou « humaniste » au détriment d'autres identités culturelles ou politiques. Ainsi, un nouveau terme fait son entrée dans le vocabulaire, notamment suite à la proposition de l'intellectuel Baskın Oran qui sera le candidat indépendant socialiste aux élections législatives de 2007, six mois après l'assassinat. B. Oran propose l'expression « de Turquie [*Türkiyeli*] », pour que les citoyens se disent « être de Turquie, venir de Turquie » plutôt que « turcs ». Son objectif est d'instaurer une définition englobante de la citoyenneté qui n'exclue aucune minorité.

Quelques années plus tard, lors des élections législatives de 2015, le parti HDP (Parti Démocratique des Peuples), dernier avatar des partis du mouvement kurde, fondé après le mouvement Gezi lance un programme de *Türkiyelileşme* [devenir des citoyens de Turquie] dans le sillon de la nouvelle identité collective non-identitaire proposée aux « différents peuples de Turquie » qu'ils soient turcs, kurdes, arméniens, grecs ou membres d'autres minorités. Ainsi, le HDP obtient un succès électoral inédit en emportant 13% des suffrages exprimés. C'est la première fois qu'un

parti dont la base électorale se compose de la population kurde atteint des électeurs parmi les citoyens non-kurdes dans de nombreuses métropoles. Cela permet au HDP d'entrer à l'Assemblée nationale en dépassant le barrage électoral de 10% pour la première fois dans l'histoire politique des partis pro-kurdes. Le HDP devient la troisième force politique à l'Assemblée Nationale devant le MHP (Parti du mouvement nationaliste).

Comme le montrent l'analyse de la ritualisation de l'action collective et le processus de trauma culturel, « narrativiser » selon le terme de Jean Cuisenier, ou produire une « re-narration » selon le terme de Ron Eyerman, les événements tels que l'assassinat de H. Dink ont une fonction importante pour l'action collective et corrélativement, pour l'imaginaire politique dissident. L'élaboration de nouveaux discours publics sur l'identité va de pair avec le processus de mémorialisation suite à cet assassinat. C'est aussi en raison de cette fonction importante de la mémoire sociale que nous l'étudierons dans la deuxième partie de notre thèse.

La mémorialisation de H. Dink comporte trois dimensions : en premier lieu, un processus autour de la personne de H. Dink, en sa mémoire, en tant que figure publique et pour l'aboutissement du procès judiciaire, contre l'impunité. En deuxième lieu, la tentative de mise en place des commémorations publiques du génocide arménien à partir 2010, c'est-à-dire une transition de la mémoire autobiographique marquée par l'assassinat, vers la construction d'une mémoire historique alternative. Troisièmement, le champ mémoriel se recompose et la mémoire des luttes révolutionnaires est revisitée par la participation de générations d'activistes pré- et post-1980, dans le cadre d'une transition de la « mémoire des vaincus » propre aux subjectivités révolutionnaires, vers la lutte pour les droits humains avec la mémorialisation des violations subies. Ces transitions s'opèrent à la fois au niveau du Sujet personnel et au niveau du Sujet collectif dans l'imaginaire politique la gauche, comme en témoignent les campagnes électorales de B. Oran en 2007 et celle du HDP en 2015. Un événement tel que l'assassinat de H. Dink, de par les émotions qu'il suscite et le récit que les intellectuels et les activistes en font dans le discours public, par sa narrativisation et ritualisation, en somme par le processus de trauma culturel, déclenche des dynamiques politiques produites par un nouveau régime de subjectivité.

### 3. De l'horizon révolutionnaire à l'horizon démocratique : la campagne électorale de Baskın Oran

« Même une seule voix à l'Assemblée suffit »

(Slogan de campagne)

#### *Introduction*

Au printemps 2007, les acteurs de la mobilisation funéraire qui succède à l'assassinat de H. Dink répondent à la question politique de la démocratisation par le lancement d'une campagne électorale en vue des élections législatives anticipées du 27 juin 2007. La crise qui éclate à l'Assemblée Nationale en raison de la candidature d'Abdullah Gül à la Présidence de la République, avec la fin du mandat présidentiel d'Ahmet Necdet Sezer, mène aux élections anticipées. Ce processus précipite dans une course contre le temps, les acteurs contestataires dont les espoirs politiques se régénèrent avec la mobilisation de masse consécutive à l'assassinat. Il s'agit de préparer une campagne de candidats indépendants pour les élections législatives, en l'espace de deux mois et ce, malgré le manque de moyens en termes d'organisation. En effet, la participation de grande ampleur aux funérailles de H. Dink est interprétée, par une poignée d'intellectuels, comme une chance et une ressource inédites pour traduire la potentialité contestataire à l'arène politique traditionnelle.

Face à la crise du militantisme qui marque la gauche depuis les années 1980 et en l'absence d'un parti politique socialiste, les intellectuels en question imaginent une stratégie de contournement du barrage électoral national de 10%. Auparavant, les partis politiques kurdes avaient déjà eu recours à des stratégies similaires de désignation de candidats indépendants, quoi que ce choix comporte des risques. En effet, il est possible de désigner des candidats indépendants à la députation, puis de constituer un groupe parlementaire, afin que les petits partis ou les personnes non affiliées aux grandes formations politiques puissent accéder à l'Assemblée nationale. Les deux candidats désignés en 2007 dans les circonscriptions stambouliotes sont Baskın Oran et Ufuk Uras, tous les deux universitaires et professeurs de sciences politiques. Le premier est indépendant d'affiliation partisane bien qu'il soit engagé à gauche et qu'il fût, lors des coups d'État précédents,

exclu de son poste à l'Université pendant plusieurs années. Le second représente le parti ÖDP (Parti de la liberté et de la solidarité) qui est une structure composée en grande partie des militants issus de diverses tendances des générations révolutionnaires. Parmi les intellectuels qui mettent en œuvre cette stratégie électorale, on compte des personnalités connues et reconnues dans le monde universitaire, le monde journalistique et le monde des arts. Une grande partie de ces intellectuels est issue des générations 1968 et 1978 et jouit d'une certaine notoriété aussi bien dans l'espace contestataire à gauche qu'au-delà. La stratégie des candidats indépendants est, dans l'ensemble consentie et soutenue par les formations politiques kurdes jusqu'à la veille du scrutin. Dans la 2ème circonscription d'Istanbul, le DTP (Parti de la société démocratique) du mouvement kurde décide de soutenir Doğan Erbaş comme candidat indépendant, rival à Baskın Oran, initialement candidat de la campagne conjointe appelée « Candidats de Mille Espoirs [*Bin Umut Adayları*] ».

En raison de deux candidatures rivales dans la même circonscription, les candidatures de B. Oran (qui obtient 1,89% des suffrages) et celle D. Erbaş (qui obtient 2,78% des suffrages) échouent. Dans les 1ère et 3ème circonscriptions d'Istanbul, sont élus députés Sabahat Tuncel (4,53%) et Ufuk Uras (3,73%) qui sont soutenus à la fois par le DTP et les socialistes et autres individus de gauche. Cependant, cette campagne a une signification sociologique élevée parce qu'elle indique que les acteurs contestataires essayent de sortir de la marginalité, par des stratégies de représentation symbolique à l'Assemblée et par des procédés d'alliance, notamment avec le mouvement kurde.

Pendant la période consécutive aux funérailles de H. Dink et jusqu'en juin 2007, nous avons suivi de près l'organisation de la campagne électorale de Baskın Oran. Depuis le succès relatif du TIP (Parti ouvrier de Turquie) dans les années soixante, ce n'est pas la première tentative de la gauche socialiste pour traduire une mobilisation en participation parlementaire formelle. Mais elle mérite une attention particulière car cette campagne électorale montre comment différentes générations de militants et d'activistes ont un nouveau régime de subjectivité, des pratiques similaires et des valeurs communes.

#### **a ) Le rôle des intellectuels : comment sortir de la marginalité ?**

Les intellectuels qui organisent et mènent la campagne, sans pour autant se mettre au-devant de la scène, font partie d'un réseau d'activistes intitulé Initiative pour la Paix [*Barış Girişimi*]. Il s'agit d'une formation réticulaire dont les liens internes et le niveau de solidarité fluctuent au fil de l'actualité et en fonction des prises de position personnelles de chacun.

Lorsqu'on examine les parcours biographiques et les trajectoires militantes des personnes engagées dans l'Initiative pour la Paix, on remarque une forte continuité avec l'Association pour la paix [*Barış Derneği*], fondée en 1977 par des intellectuels proches du Parti communiste. Dans le contexte de la guerre froide, cette association qui militait notamment pour la sortie de l'OTAN, était présidée par Mahmut Dikerdem, ancien ambassadeur et socialiste. Certains membres de l'Association pour la paix ont été arrêtés en 1982, détenus pendant plusieurs années et leur procès judiciaire a duré jusqu'en 1991. Ce même réseau d'intellectuels, engagé dans l'Association pour la paix, est l'auteur de « La pétition des intellectuels [*Aydınlar Dilekçesi*] » dont l'Initiative pour la paix [*Barış Girişimi*] est le prolongement.

Jusque dans les années 1990, cette initiative paraît essentiellement comme une productrice de pétitions. « La pétition des intellectuels », dont le texte intégral s'intitule « Les demandes et les observations à propos de l'ordre démocratique en Turquie », a été adressée au Président de la République et à la présidence de l'Assemblée Nationale. Elle a été rendue publique le 5 mai 1984 dans le contexte de restriction des droits et libertés fondamentaux par la nouvelle Constitution de 1982, établie par le pouvoir des généraux après le coup d'État militaire du 12 septembre 1980.

« La démocratie vit avec ses institutions et ses principes. Si les institutions, les concepts et les principes qui forment le ciment de la démocratie dans un pays en viennent à s'effondrer, les dégâts entraînés sont très difficiles à réparer. Aliéner la démocratie à ses propres valeurs et ses institutions, n'en garder qu'une apparence formelle en la vidant de son contenu, est aussi dangereux que de la renverser. C'est pourquoi, nous défendons la préservation de la structure étatique basée sur les acquis historiques et le maintien de ses institutions, ses concepts et ses principes qui la soutiennent, et nous demandons leur consolidation<sup>19</sup>. »

Le texte de la pétition formule d'autres revendications importantes sur des questions importantes telles que la justice, la torture en prison, la peine capitale, la violation des droits fondamentaux, l'abrogation des droits civiques et politiques, le droit à manifester et à s'organiser, les restrictions de la liberté d'expression, l'autonomie des universités...

La composition des signataires des pétitions de cette initiative recoupe en grande partie les membres de l'Initiative pour la Paix et les organisateurs de la campagne électorale de Baskın Oran. En outre, en 1996, les actions contre la corruption, l'État profond et la violence d'État paramilitaire dont les interpénétrations sont révélées suite au scandale de Susurluk, mobilisations nommées « Une minute d'obscurité pour les lumières durables [*Sürekli aydınlık için bir dakika karanlık*] »,

---

<sup>19</sup> Le texte intégral de la Pétition des intellectuels : <<http://bianet.org/biamag/bianet/19444-aydinlar-dilekcesi-tam-metni>>

avaient été également organisées par ce même noyau d'intellectuels, anciens militants des générations révolutionnaires.

Dans leur répertoire d'action, les contestations exprimées par les pétitions, par les tribunes d'opinion régulières dans la presse, et plus récemment à travers les réseaux numériques, constituent des modalités d'intervention dans la débat public. Les pétitions qui sont comme une tradition intellectuelle, ont une place importante parmi ces différents types d'intervention, dont celles des années 2000 ont été minutieusement étudiées par l'historien Vincent Duclert (2010 : 59-95). Un aperçu des titres données à ces pétitions révèle les grands débats de cette période et témoigne de la transition du paradigme révolutionnaire vers la lutte pour les droits humains, transition ébauchée dès le milieu des années 1980 :

- « Non à l'hostilité et à la discrimination dans l'enseignement de l'histoire » (Appel du 3 octobre 2003)
- « Tolérance zéro face à l'antisémitisme » (Pétition du 1er octobre 2004)
- « Nous sommes inquiets, nous avertissons solennellement » (Lettre contre le nationalisme du 11 avril 2005)
- « Solidarité pour Hrant Dink » (Pétition du 11 octobre 2005)
- « Que cessent ces procès » (Pétition du 28 décembre 2005)
- « Le droit de pouvoir le dire » (Déclaration de désobéissance civile du 28 mars 2006)
- « Nous rappelons le gouvernement à son devoir » (Pétition du 5 mars 2008 sur les relations avec l'Union Européenne)
- « Nous demandons pardon » (Appel du 15 décembre 2008, demande de pardon adressée aux Arméniens pour la "Grande Catastrophe")
- « Pour la résolution juste, démocratique et pacifique de la question kurde » (le 11 août 2009)

Comme le montre l'intensité de cette suite d'activité pétitionnaire et d'intervention politique, les intellectuels sont les figures de proue du renouvellement du régime de subjectivité militante lors de ce changement de paradigme dans les années 2000.

La transition de militances révolutionnaires vers l'activisme des droits humains s'effectue depuis les années 1980 par le développement des luttes culturelles comme le féminisme ou l'écologie politique. Toutefois, il faut noter que ce type d'engagement n'est pas toujours la conséquence d'un revirement idéologique réfléchi.

Comme en témoigne Ayşegül, militante communiste et féministe, la structure d'opportunités politiques ne lui laissait pas d'autre choix que d'avoir un double engagement pendant la période 1981-1991. En plus d'être engagée dans la lutte étudiante et le mouvement féministe, elle a continué à mener les activités politiques clandestines du Parti communiste jusqu'à sa dissolution. Sur le plan

légal, à l'université, elle assumait des responsabilités éditoriales dans les organes de presse du Parti qui étaient publiées au nom de la lutte étudiante. Une fois diplômée, elle a également contribué à la fondation de l'Association Toit violet [*Mor Çatı*], premier centre d'accueil pour les femmes victimes de violence domestique.

Le parcours de Zafer, militant communiste clandestin, très actif dans la lutte étudiante des années 1980, est similaire à celui d' Ayşegül :

« À l'époque, sous le régime militaire, la priorité était de restaurer la démocratie. Aucune activité politique visible n'était possible... Nous étions engagés au Parti communiste, nous vivions dans la clandestinité, mais nous passions tout notre temps à l'université parce qu'il fallait diffuser les idées dissidentes, par exemple l'indépendance des universités, sans porter l'étendard du parti. Nous avons eu beaucoup d'amis de diverses fractions de la gauche dans la lutte étudiante. Le parti nous a donné la responsabilité de nous occuper des publications étudiantes. Nous avons publié les journaux des nombreuses facultés. Les questions qu'on pouvait discuter ouvertement portaient sur la démocratie, les droits de l'homme et sur la condition étudiante. » (Entretien avec Zafer, août 2011)

Donc, les militants de base, dans les années 1980, s'engagent dans de nouvelles luttes sans pour autant renoncer à leur organisation. La reconfiguration de la sphère militante résulte de la fermeture de l'espace politique, après une période dominée par la violence politique.

En outre, le statut de l'intellectuel engagé dans ces activités pétitionnaires se veut plus englobant que simple représentant d'une cause spécifique. Les intellectuels jouent un rôle crucial dans la reformulation des débats et les cadrages discursifs et mémoriels, ce qui inaugure en Turquie, une vive critique de l'héritage du militantisme radical des années qui précédèrent le coup d'État de 1980. La transition dans l'engagement intellectuel vers le paradigme des droits humains ne se réalise pas de manière unidirectionnelle et simple.

La rencontre de la gauche avec les minorités et le mouvement kurde s'opère parallèlement à la réévaluation critique du passé militant, à l'aune des exigences du présent. Les luttes mémorielles, notamment kurdes, à la recherche des disparus, les revendications mémorielles sur les expériences des militants de gauche, l'essor des luttes féministes, LGBTQ, estudiantines et pacifistes, voire certains courants islamistes se présentent comme acteurs de « la société civile ». Les intellectuels qui refusent de s'organiser sous la bannière des partis politiques se trouvent alors dans la même impasse que le mouvement kurde, dénué de représentativité à l'Assemblée Nationale. L'alliance de la gauche « de Turquie » avec le mouvement kurde, d'abord dans les cadrages en termes de droits

humains et de droits culturels, déclenche un processus qui aboutit à la fondation du HDP fin 2012 et conduit à l'élaboration de son programme de *Türkiyelileşme* [i.e. Devenir citoyen de Turquie] pour une citoyenneté inclusive.

Les stratégies des « candidats indépendants », avec des calculs précis de suffrages par circonscription et des alliances parfois malaisées avec le mouvement kurde, comportent des risques d'échec considérables. Cependant cette stratégie semble être la seule issue pour traduire dans le champ institutionnel le bouillonnement de la sphère publique où s'élèvent de nombreuses voix contestataires, notamment en matière de droits humains et de droits culturels.

Les années 2000 et 2010, que notre enquête de terrain examine plus particulièrement, sont marquées surtout par le mouvement pour la paix, faisant suite au déclenchement de la guerre en Irak en 2003, dans le contexte du 11 septembre et la diffusion de la lutte altermondialiste. Ces années sont par ailleurs déterminées, par l'essoufflement du mouvement de la guérilla kurde PKK avec la capture de son leader Abdullah Öcalan en 1999. Certes, les autres mouvements font également partie du paysage contestataire, ou de ce que l'on peut appeler avec Alberto Melucci (1997) de « l'aire des mouvements », mais la prédominance de l'enjeu pour la paix aux échelles nationale et globale exige que l'on porte une attention plus particulière au mouvement pour la paix<sup>20</sup>.

Le rôle des intellectuels en Turquie en continue de garder son importance alors qu'en Europe, nous observons des changements de la modalité de l'intervention politique des intellectuels. Comme le souligne Gisèle Sapiro pour le cas français :

« Si la figure de l'intellectuel critique universaliste incarnée par l'écrivain n'est plus prédominante en France, elle n'a pas disparu pour autant de la scène internationale et continue à être représentée dans des cultures dotées d'une forte tradition lettrée, ainsi que l'illustrent les exemples de Günter Grass en Allemagne, Noam Chomsky aux États-Unis, Orhan Pamuk en Turquie ou David Grossman en Israël. » (Sapiro, 2009 : 31)

En Turquie, pendant la période qui nous concerne, les intellectuels des générations 1968 et 1978 cherchent notamment la réponse à la question suivante : "comment sortir de la condition minoritaire ?" que la jeune journaliste Pınar Ögünç constate, comme nous l'avons relevé dans les lignes précédentes. La condition minoritaire est définie par la marginalité dans le champ politique institutionnel en même temps qu'elle est une marginalité subie et voulue. En cela, c'est une conscience douloureuse, caractéristique de la gauche, un régime de subjectivité consubstantiel aux émotions politiques qui marquent les gauches de Turquie, et qui est transmis de génération en

---

<sup>20</sup> Une perspective comparative avec d'autres mouvements pour la paix dans la région, comme celui de la gauche en Israël, serait très intéressante mais cela dépasse le cadre de cette thèse.

génération. En effet, les sentiments de perte de sens, de défaite, de nostalgie et de désespoir isolent les individus depuis que les organisations révolutionnaires se sont effondrées dans la période post-coup d'État. Dès lors, la stratégie électorale, élaborée suite à la mobilisation funéraire, constitue un moment charnière de tentative de réponse à la marginalité.

Le constat, effectué par les intellectuels regroupés dans le réseau Initiative pour la Paix, de l'ampleur de la participation aux funérailles de H. Dink, débouche sur la tentative de baser la campagne électorale sur l'espoir né pendant la marche funéraire. Les ressources rationnelles s'accompagnent de ressources émotionnelles et affectives, de telle sorte que l'on passe d'un régime de subjectivité des vaincus, une condition défaitiste vers un régime de subjectivité affirmatif. En analysant cette campagne électorale comme un « moment de subjectivation », nous pouvons y voir la formation d'un sujet politique.

Même si les retombées de la campagne de B. Oran dans la vie politique à court terme ont été limitées, les intellectuels qui l'ont orchestrée étaient bien conscients qu'un seul siège de député à l'Assemblée nationale ne peut pas suffire à influencer sur la législature. Les acteurs contestataires ont misé leur campagne électorale sur la charge symbolique du projet porté par le candidat ; ils avaient saisi la force mobilisatrice de la construction de la figure symbolique de Hrant Dink. Cependant les personnalités, les caractéristiques et les parcours de vie de H. Dink et de B. Oran diffèrent sur de nombreux points. La figure de B. Oran telle qu'elle a été construite et diffusée n'avait pas la même portée universalisable que son adversaire, tandis que B. Oran correspond bien au profil de « l'intellectuel critique universaliste » selon les termes de G. Sapiro (2009). L'importance de cette campagne électorale réside dans le fait qu'elle constitue un moment de réflexivité pour les acteurs contestataires, qui repensent leur capacité d'agir et qui inventent une nouvelle modalité d'intervention politique.

L'objectif même d'une telle candidature est symbolique : consolider l'économie morale de la citoyenneté par la participation au système électoral. Dans le même temps, la campagne électorale elle-même est subversive puisqu'elle défie les valeurs qui l'emportent souvent sur la scène politique, telles que la domination de la majorité et la représentativité basée uniquement sur le nombre. C'est la signification des slogans inventés pour cette campagne électorale, à travers un jeu de mots avec le prénom du candidat, « Baskın » qui signifie « dominant » : « Que notre voix soit dominante [*Sesimiz baskın olsun*] ».

Contre la domination de la majorité et le majoritarisme, ce slogan exprime bien l'importance d'ouvrir une brèche pour faire entendre la voix de toutes les catégories de citoyens marginalisés, exclus ou stigmatisés.

b) **Un candidat marginal et anti-identitaire parmi « Les candidats de mille espoirs [Bin Umut Adayları] »**

Le candidat de cette campagne électorale est un ami du journaliste assassiné H. Dink. Le professeur Baskin Oran (né en 1945) est politiste, retraité du département de sciences politiques de l'Université d'Ankara et spécialiste du droit des minorités et des droits humains. Ses nombreux ouvrages traitent à la fois des droits des minorités non-musulmanes et kurdes (Oran, 2004). Membre de la İHDK (Commission consultative du Premier Ministre pour les droits humains) dans les années 2000, il fait également partie des experts de la Sous-commission des droits des minorités et des droits culturels. La figure de B. Oran correspond au modèle du « spécialiste consulté par les dirigeants » en même temps que ses idées correspondent au « modèle de l'intellectuel critique universaliste », selon la classification établie par Gisèle Sapiro (2009 : 14, voir le tableau *infra*). En effet, B. Oran est surtout connu par le grand public en raison du scandale provoqué par le rapport sur les minorités (dit *Azınlık Raporu*) dont il est parmi les auteurs controversés.

**Modèles d'intervention politique des intellectuels**

	Généraliste		Spécialisé	
	Autonomie	Hétéronomie	Autonomie	Hétéronomie
Dominant	Intellectuel critique universaliste « Intellectuel »	Gardien de l'ordre moralisateur « Conseiller du prince »	Intellectuel critique spécialisé « Intellectuel spécifique »	Spécialiste consulté par les dirigeants « Expert »
Dominé	Groupements contestataires (universalistes) « Avant garde »	Intellectuels d'institution ou d'organisation (généralistes) « Intellectuels organiques »	Groupements contestataires (spécialisés) « Intellectuel collectif »	Intellectuels d'institution ou d'organisation (spécialisés) « Intellectuels organiques »

Tableau : Sapiro (2009 : 14)

C'est un noyau informel d'intellectuels des générations révolutionnaires qui désigne B. Oran comme candidat, lors d'une réunion amicale où sont présentes des personnes engagées dans l'Initiative pour la Paix. Ce réseau informel est tissé par des affinités et se compose de personnalités connues, artistes, universitaires, écrivains, qui sont parmi les signataires des pétitions intellectuelles des années 2000. En turc, le terme « intellectuel » ayant une connotation parfois péjorative dans l'usage courant, les intellectuels se définissent comme des « éclairés [*aydın*] ». C'est également le mot utilisé dans la *Pétition des Intellectuels [Aydınlar Dilekçesi]* de 1984. La terminologie est

importante car, comme le remarque Zygmunt Bauman (2007), les intellectuels produisent eux-mêmes leur « autodéfinition ».

Comment pouvons-nous comprendre la signification de la désignation de B. Oran comme candidat plutôt qu'un autre qui pourrait avoir davantage de notoriété publique ou un charisme plus important ?

Les faits anecdotiques relatés par nos enquêtés nous donnent des indices importants sur le processus du choix du candidat indépendant. Nos enquêtés racontent que B. Oran a été désigné par défaut et en son absence. Résidant à Ankara, il n'était pas présent lors de la réunion qui se tenait à Istanbul. Comme personne ne se portait volontaire à la candidature, il a été sollicité par un coup de fil. Selon les dires de nos enquêtés, c'était la seule personne qui avait accepté d'assumer le rôle du candidat indépendant, en affirmant qu'il se sentait obligé de répondre à la proposition de candidature : « Si tous ces gens intelligents me jugent dignes d'une telle mission, je ne saurais manquer de l'accomplir. » (Entretien avec Aydın, avril 2008)

La campagne électorale a été organisée par une stratégie de mise en avant de ses traits de personnalité. B. Oran témoigne d'une force de caractère, marquée par son impassible entêtement dans les affaires politiques, à la poursuite des principes universalistes. Lors du scandale que son rapport d'expertise sur les minorités avait suscité, il apparaissait comme un homme plutôt sévère, de sang froid et attaché à ses principes. Le noyau d'intellectuels qui a initié la campagne électorale a jugé ces qualités comme des éléments qui pourraient jouer en sa faveur dans une campagne politique. En outre, B. Oran se présente comme une personne capable de défendre les droits humains, donc capable d'être le porteur des revendications de droits de chaque groupe stigmatisé bien qu'il n'appartienne lui-même à aucune minorité dans le sens juridique ou ethno-confessionnel du terme. La représentation que B. Oran promet à l'Assemblée nationale ne signifierait pas la représentation de tel ou tel groupe, dont les libertés fondamentales sont violées ; mais il se projette comme l'incarnation d'idées en faveur de la citoyenneté égale.

La conception du politique de B. Oran vise à casser le primat du paradigme identitaire dans la représentation politique, en privilégiant les idées et le programme. B. Oran est présenté comme quelqu'un capable de déstabiliser les frontières symboliques, aussi bien pendant le processus désignation du candidat et par la suite, dans le contenu des messages véhiculés par la campagne électorale : « les kurdes ne sont pas forcément représentés par des kurdes, les femmes par des femmes, ou les alévis par les alévis... » La figure de B. Oran, en tant qu'intellectuel universaliste critique, dissident et expert à la fois, a pour objectif de réaliser un cadrage non-identitaire pour la défense des libertés fondamentales et des droits humains universels.

La campagne politique intitulée « Candidats de mille espoirs [*Bin Umut Adayları*] » a été menée pour les élections parlementaires du 22 Juillet 2007 par les candidats indépendants de la gauche, qu'ils soient affiliés ou non à des partis politiques. Parmi ces candidats se trouvent notamment ceux du parti DTP (Parti de la Turquie démocratique) qui est le seul à mettre le problème kurde au cœur de son programme, dans la lignée des partis du mouvement kurde légal qui ont été interdits auparavant.

Leur stratégie électorale repose sur des listes de candidats indépendants qui peuvent former un groupe parlementaire s'ils sont élus. Il s'agit d'une stratégie de contournement du barrage électoral. En effet, le système électoral en Turquie exige que les partis politiques obtiennent au moins 10% des suffrages exprimés sur le plan national pour pouvoir accéder à l'Assemblée nationale. Dans le cas où le parti politique échoue à atteindre 10% des suffrages sur le plan national, même s'il emporte la majorité dans certaines circonscriptions, voire dans certaines régions, les sièges qui devraient lui revenir sont répartis au prorata de leur suffrage parmi les candidats des partis politiques ayant dépassé le barrage électoral. La campagne des *Candidats de Mille Espoirs* vise à contourner les écueils de cette loi électorale, qui fonctionne surtout au détriment des partis pro-kurdes et socialistes. En outre, cette loi provoque également des déséquilibres entre la représentation au niveau parlementaire et celle au niveau municipal. De manière générale, elle contribue à fausser la représentation à l'Assemblée nationale, en faveur du parti qui obtient la majorité des suffrages.

Si nous limitons ici notre analyse à la candidature de B. Oran dans la 2ème circonscription d'Istanbul, sur la rive européenne, c'est parce qu'il se distingue des autres candidats indépendants, à plusieurs égards. Bien que la campagne de B. Oran fût organisée conjointement à celle d'Ufuk Uras dans la 1ère circonscription d'Istanbul, ce dernier était président du parti ÖDP (Parti de la liberté et de la solidarité) avant de démissionner de ses fonctions en vue des élections. De même, les candidats indépendants de la liste soutenue par le DTP (Parti de la Turquie démocratique) sont des personnalités expérimentées dans le champ politique. Les compromis et les concessions mutuels, ainsi que les mésententes pendant la phase de négociation des listes de candidats indépendants, indiquent que les candidats indépendants ne forment pas un bloc homogène.

Le cas de Baskın Oran est très particulier, non seulement parce qu'il vient de l'extérieur du champ politique structuré par le système des partis, mais aussi parce que le soutien du DTP lui a été retiré à la veille de l'élection. La campagne de B. Oran est une tentative qui reste marginale dans ce bloc. De surcroît, le contenu de sa campagne va à contre-courant, à plusieurs égards.

Comme notre but n'est pas de faire de la sociologie électorale proprement dite, mais d'analyser l'évolution de la gauche vers un nouveau régime de subjectivité après l'assassinat de H. Dink, nous ne nous attardons pas ici sur les résultats, mais sur les représentations collectives, les émotions politiques et les espoirs véhiculés par la campagne de B. Oran. Ainsi, nous souhaitons montrer que les acteurs contestataires sont capables, dans certaines conditions, de développer des stratégies pour créer des opportunités politiques. Les ressources émotionnelles, loin d'être incompatibles avec les ressources rationnelles se conjuguent pour porter dans le champ politique, les contestations qui semblaient vouées à la marginalité.

B. Oran, ce professeur de sciences politiques à la retraite qui a été désigné comme candidat, ne doit sa légitimité de candidat ni à son statut leader politique, ni à son expérience en tant qu'homme politique. N'étant le représentant d'aucune organisation, B. Oran puise sa légitimité dans sa condition d'intellectuel, sa personne et son savoir, en somme dans le capital symbolique que lui confèrent sa profession et son engagement dans la Cité. Il est une figure qui incarne des idées, en tant qu'universitaire, et par bien d'autres aspects du contenu de son discours.

### **c ) Mise en perspective de la campagne électorale avec les autres acteurs contestataires**

Au-delà des résultats électoraux, nous nous intéressons ici aux rapports que nous pouvons établir entre cette campagne et les autres acteurs contestataires de notre terrain. Nous nous demandons si les revendications et les diverses modalités d'action des acteurs de la campagne électorale peuvent nous permettre d'y discerner la formation d'un mouvement qui possède une unité en puissance ou en action. Par exemple, même si cette campagne semble de prime abord sans lien avec le festival Rock pour la paix que nous analyserons dans le chapitre suivant, nous avons remarqué pendant notre enquête de terrain, la présence des mêmes activistes dans les deux cas, indépendamment du fait qu'ils puissent par ailleurs militer dans d'autres organisations politiques ou initiatives.

Nous pouvons livrer ici nos impressions ethnographiques issus de notre enquête de terrain. Les locaux de la campagne électorale de B. Oran se trouvaient dans le bâtiment du centre culturel où les réunions du festival Rock pour la paix avaient lieu. Les affiches et les journaux des altermondialistes, ainsi que les documents des autres initiatives ou campagnes qui sont présentes sur le terrain du festival, sont accessibles dans ces mêmes locaux. Cet endroit accueille plusieurs groupes, non pas en raison de liens organisationnels structurés, mais grâce aux liens informels

d'amitié, aux affinités politiques et aux affinités de mode vie entre les jeunes, ou encore, grâce aux liens issus d'un passé partagé de militant de gauche. C'est un espace d'interaction où les activistes de différents horizons se croisent et se rencontrent, en formant ainsi un réseau où les liens organisationnels sont assez lâches. C'est également un espace libéré de toute hiérarchie dans la gestion, où les habitués entretiennent des rapports liés à l'activisme, mais aussi aux échanges de la vie quotidienne. L'espace comporte un café ouvert, fréquenté par des personnes qui ne sont pas tous engagés dans ces activités politiques. En pleine campagne électorale, nous avons rencontré un chypriote grec, étudiant Erasmus à Istanbul qui venait souvent au café, juste « parce qu'il se sentait bien », selon son expression. Cet étudiant en histoire y trouvait un endroit de socialisation dans une métropole où, en tant qu'étranger, surtout en tant que chypriote grec, il n'avait pas pu se familiariser avec la population locale en dehors de l'université. Dans son cas, la connivence politique comptait, mais ce qui l'emportait c'était la possibilité de s'affirmer et de dialoguer dans une « ambiance » conviviale aussi bien que politiquement active. Le caractère convivial de l'espace va de pair avec la logique de l'« action-divertissement » ou de l'« action festive » de Rock pour la paix, ce qu'on retrouve aussi dans le langage politique de la campagne de B. Oran.

En outre, cette campagne électorale s'inscrit dans la continuité de la remise en question des mythes et des discours hérités de la gauche radicale. Les nouvelles pratiques d'engagement, davantage axées sur les valeurs du Sujet personnel, y sont mises en œuvre par l'appel à la participativité, l'horizontalité et la créativité. La campagne électorale de B. Oran met en évidence la conjonction des critiques des jeunes activistes et des autocritiques de la génération révolutionnaire. En effet, ces critiques et autocritiques visent la structure organisationnelle rigide et hiérarchique, la téléologie de la révolution, l'enfermement idéologique, la détermination de la vie privée de l'individu par son affiliation au parti qui lui dicte sa vie quotidienne. Ainsi, Aydın, journaliste et intellectuel socialiste de la génération 1968, a fait une critique acerbe de son propre passé pendant notre entretien sur la mobilisation consécutive à l'assassinat de H. Dink. Aujourd'hui, il est toujours activiste au sein de l'Initiative pour la Paix [*Barış Girişimi*] qui a désigné Baskın Oran comme candidat indépendant. Et Aydın a pris la responsabilité de « l'organisation » de la campagne, tout comme il s'était trouvé obligé d'orchestrer l'organisation des funérailles de H. Dink. Avec une grande réflexivité, il formule ainsi son autocritique :

« Mai 68 en Occident et Mai 68 en Turquie se sont développés de façon opposée. Si je le formule avec ma tête actuelle, au lieu de concevoir la démocratie comme le libertarisme, la pluralité des voix, la diversité, le pluralisme, on s'est retrouvé dans la discipline du modèle du parti léniniste voire parfois staliniste. Nous étions parmi ceux qui ont produit ce modèle. La génération 1978 en a été victime. Ils ont trouvé un modèle prêt qu'ils se sont approprié sans

s'interroger. (...) J'ai été parfois fanatique, sans trop m'interroger... Tout ça, je le dis avec mon regard actuel. À l'époque, je me sentais très heureux et très juste. Je suis toujours resté dans une lignée pro-soviétique. Je mets l'accent là-dessus car, après 1980 et avant la chute du Mur, ceux qui étaient entrés dans la lignée pro-soviétique, surtout ceux qui étaient obligés de vivre comme réfugié politique en Europe occidentale comme nous, ils ont trouvé la possibilité de passer par une critique intérieure. (...) Le Mur s'est écroulé en 1989, c'est un symbole très important pour notre génération, c'est la fermeture d'une époque. Dans notre vie, ça ne signifie pas seulement faire ses adieux à une utopie à laquelle nous avons consacré trente quarante ans, mais ça signifie que nous étions dans l'erreur. Qu'est-ce que nous pourrions y substituer ? Je ne parle pas d'un négationnisme qui dirait que le socialisme est une erreur. C'est un questionnement. (...) Je crois que pour nous tous, ce qui était très important, -je suis obligé de dire ça quand j'essaie de l'expliquer aux jeunes générations- ce qui était pour nous la définition de la vie, de la vie quotidienne, le déterminant de nos mariages, de nos amours, de nos relations, de nos relations impossibles, de nos amitiés, de nos séparations, de nos standards de vie, voire des livres que nous lisions, c'était le parti léniniste. » (Entretien avec Aydın, avril 2008)

Ces propos montrent que les organisations traditionnelles sont aujourd'hui rejetées par nombre d'intellectuels critiques universalistes, ayant un rôle important parmi les acteurs contestataires. Or, tous les activistes de la campagne électorale de B. Oran n'avaient pas vécu les mêmes expériences dans le passé. Les jeunes activistes de Rock pour la paix qui étaient également très présents lors de la campagne témoignent de cette hétérogénéité dans la composition des participants à la campagne.

D'autre part, la mobilisation pour cette campagne s'est réalisée à travers l'utilisation des moyens de communication comme les médias visuels ou Internet, par un appel au bénévolat. Aydın explique que la campagne ne s'est pas déroulée dans une logique de hiérarchie et de subordination aux ordres, mais par la participation bénévole de 6500 personnes et que ce mode d'organisation s'était imposé « par nécessité ». L'hésitation, les tâtonnements et l'inventivité que nous avons remarqués dans l'organisation du festival Rock pour la paix ont également marqué la genèse de cette campagne. Comme l'Initiative pour la Paix est composée d'intellectuels qui réfléchissent sur leur expérience de militantisme, il serait possible de préjuger que la campagne électorale n'atteindrait que ce cercle fermé. L'élaboration de la stratégie des candidats indépendants provient des intellectuels, mais les porteurs de la campagne ne se composaient pas uniquement d'intellectuels. Aydın raconte son étonnement face à l'écho qu'a eu l'appel au bénévolat, en insistant sur l'apport des jeunes générations :

« 6500 personnes qui demandent une responsabilité ! Si on parle une minute au téléphone avec chacune d'entre elles, ça fait

6500 minutes. C'est impossible d'envoyer un e-mail personnel pour répondre à tout le monde. Alors on a dit : "Soyez vous-même votre propre chef. Soyez le dirigeant de la campagne. Décidez ce qu'il faut faire. S'il faut de l'argent, trouvez-le, s'il faut de l'aide demandez à vos proches." Les anciens militants m'ont dit : "Tu as avorté cette affaire, tu nous mènes à l'échec." Moi aussi, je le craignais. Le sentiment que si on ne dit pas aux gens ce qu'il faut faire, ils ne font rien. Mais, il s'est passé quelque chose d'inédit, avec une créativité dont notre génération n'aurait pas été capable. » (Entretien avec Aydın, avril 2008)

À la fois le cas de Rock pour la paix et celui de la campagne électorale, montrent que suite aux critiques et autocritiques du passé de la gauche radicale et socialiste en Turquie, la nouvelle grammaire de l'action collective se caractérise par l'engagement de l'individu qui n'est plus orienté verticalement, ni déterminé par les appartenances partisans. La mise en place d'une campagne électorale, sans parti, ni ressources financières, mais uniquement par la création des réseaux, notamment à travers les médias et Internet, et par l'engagement personnel, sont des éléments qui révèlent la transformation du paradigme de l'action collective. Même si l'on remarque les mêmes modalités d'action chez les altermondialistes, dans les pratiques du festival ou dans d'autres initiatives contestataires, cela suffit-il à affirmer qu'il y a une unité qui ferait « mouvement » ?

Un autre point de convergence entre les activistes de cette campagne et ceux des autres groupes contestataires est leur engagement « pour la paix » qui se manifeste en des occasions ponctuelles comme les manifestations anti-guerre de mars 2003. La paix comme enjeu au niveau global, régional et national est indissociable de la question kurde. Cette dimension est tangible dans le programme de campagne, même si la coordination avec le DTP a échoué. Les intellectuels des générations révolutionnaires qui sont les initiateurs de la campagne, aussi bien que ses jeunes activistes, se rassemblent autour d'une cause partagée qui est la lutte anti-guerre, articulée aux luttes globales. En effet, cette campagne électorale émane de l'Initiative pour la paix, elle-même issue de l'Association pour la paix des années 1970, et dont les premières déclarations remontent à 2001, dans le cadre de la protestation de l'intervention militaire de la coalition internationale en Afghanistan. La première déclaration de presse de l'Initiative pour la paix expose justement les raisons de rassemblement des intellectuels, justifications qui convergent avec celles du festival Rock pour la paix en 2003, l'année de sa première édition :

« L'appareil de guerre géant des États-Unis et de leurs alliés attaquent le peuple d'Afghanistan sous prétexte d'une chasse aux terroristes, et le gouvernement américain a officiellement expliqué que la guerre peut atteindre une dimension globale. Nous ne pouvons pas rester spectateurs face à cette situation qui confronte l'humanité de nouveau avec la barbarie qu'est la guerre. Nous nous sommes rassemblés en croyant à l'immunité du droit à la vie de tous les

hommes, quelles que soient leur religion, race ou nation, afin de refuser de nous soumettre à ceux qui ont confiance en “la puissance de la terreur” et en “la terreur de la puissance”<sup>21</sup> » (Déclaration de presse de *l'Initiative pour la paix* le 16 octobre 2001)

L'initiative pour la Paix, comme le festival, a protesté en 2003 la guerre en Irak et notamment l'envoi des troupes turques dans la région, toujours par le biais des déclarations de presse, des pétitions ou des lettres rendues publiques adressées aux députés. Cette initiative, qui fonctionne comme un réseau horizontal, est principalement composée d'intellectuels, d'universitaires d'artistes, « dominés dans le champ politique » en tant que « groupement contestataire universaliste » selon la classification de G. Sapiro (2009). L'initiative pour la Paix se distingue du festival et de la nébuleuse altermondialiste qui y est apparentée, parce que les jeunes activistes n'y sont pas présents.

Les intellectuels regroupés en tant que réseau L'initiative pour la Paix ont activement participé à la coordination locale du *World Tribunal on Irak* qui s'est tenu à Istanbul en 2005. Ce tribunal a été mis en place en 2003 à la conférence de *European Network for Peace and Human Rights* organisée par The Bertrand Russell Peace Foundation. Le noyau d'activistes-intellectuels, ayant participé aux ateliers pour établir une analyse de la situation, a monté un tribunal global symbolique qui a organisé vingt sessions dans différentes parties du monde, en créant des liens avec l'Irak, avec le soutien du Forum Social Mondial et du Forum Social Européen. La session finale a été accueillie à Istanbul du 23 au 27 juin 2005. Les experts, les intellectuels, les artistes et les activistes venus de quatre coins du monde y ont présenté des communications sur la justice internationale et ses institutions, la responsabilité des gouvernements et des médias, et enfin le « jury de conscience » a livré son jugement sur la guerre en Irak en condamnant les gouvernements britannique et états-unien.

Les intellectuels issus des générations révolutionnaires participent ainsi au mouvement de justice globale, de même que le festival transpose les mêmes idées pacifistes dans « des espaces de subjectivation » qui ont pour audience les générations post-1980. Nous remarquons également que la campagne électorale de B. Oran est soutenue par ces groupes altermondialistes et d'autres luttes culturelles. Cependant, le candidat indépendant en tant que figure ne se réfère pas au mouvement de justice globale dans son programme politique. D'une part, c'est la forme de l'engagement pendant les campagnes du candidat et celles de la nébuleuse qui s'affilie au mouvement de justice globale qui rapproche ces groupes ; d'autre part, le programme politique du candidat révèle l'importance des questions relatives à la paix à la fois au niveau national et au niveau global.

---

<sup>21</sup> Source : <<http://bianet.org/bianet/siyaset/5353-baris-girisimi-savasa-hayir-dedi>, le 16 Octobre 2001>

Ainsi, dans ces différents cas que nous étudions, l'héritage des luttes révolutionnaires d'hier, à travers les autocritiques et la participation des jeunes générations, au lieu de cultiver un terrain de discorde et de désenchantement pour l'action collective, permet des rassemblements pour des causes communes comme celle de la paix, en s'inscrivant dans la globalisation des contestations. Les acteurs contestataires de nos jours se renouvellent en établissant des connexions avec les mouvements globaux, tout en effectuant un travail de mémoire sur les expériences militantes du passé.

#### d) Les enjeux culturels

Le cas de la campagne électorale de Baskın Oran, à la fois avec son programme et la diversité de ses activistes, témoigne d'une grande attention portée aux enjeux culturels. De prime abord, la stratégie d'un candidat indépendant, seul à l'Assemblée paraît comme une entreprise qui n'a aucune ambition politique puisqu'une telle opposition n'aurait aucun poids sur la législature. Or, selon notre hypothèse, par sa portée symbolique, cette campagne électorale témoigne des transformations profondes dans le régime de subjectivité des acteurs contestataires, dans leurs représentations collectives sur le champ politique et leur rapport aux institutions, en même temps qu'elle déplace l'attention de ces acteurs vers les enjeux culturels, c'est-à-dire, le traitement des différences culturelles et la définition de la citoyenneté.

En 1984, lorsque les mêmes intellectuels avaient rédigé La Pétition des Intellectuels [*Aydınlar Dilekçesi*], leur discours s'inscrivait dans le cadre de la restauration d'un régime plus démocratique à la suite du coup d'État, tandis que dans les années 2000, bien après la rencontre de la gauche avec les minorités, ils visent de nouveaux thèmes autour des enjeux culturels qui étaient absents de leurs revendications des années 1980. Leur définition des groupes dominés, exclus ou victimes, s'élargit vers les minorités ethno-confessionnelles, voire les musulmans se disant victimes du kémalisme. Nous interprétons cet élargissement de cadrage comme la défense de tous les sujets personnels et comme l'une des dimensions de l'entrée des acteurs contestataires dans le paradigme des droits humains.

Le slogan emblématique de cette campagne électorale a été « Même une seule voix suffit pour casser le par cœur de l'Assemblée ». Ici, il s'agit de la voix du candidat qui s'oppose aux « idées reçues », « au savoir par cœur » selon leurs termes de propagande et au manque d'esprit critique, sur les problèmes culturels et politiques. Ces idées reçues ne sont pas simplement celles qui

imprègnent les représentations collectives de la majorité nationaliste, mais elles s'expriment comme l'autocritique de la gauche dans le processus mémoriel qu'elle engage.

La propagande électorale a été menée par les « corrections » apportées aux opinions infondées qui envahissent les discours politiques et les esprits. Le style de cet ensemble de corrections, exprimé dans un langage simple, correspond bien au candidat professeur de sciences politiques. Ces corrections se trouvent dans le « glossaire » de campagne qui a servi de « manuel » aux activistes. Ceux-ci étaient censés diffuser ces idées autour d'eux, convaincre leurs proches, leurs voisins, leurs amis, chacun à sa façon, à partir de ce canevas. Ce livret, diffusé par Internet au réseau d'activistes bénévoles comprend, par exemple, des articles comme « les minorités » ; « le ciment » (par allusion à l'idée que le nationalisme serait le ciment de la société) ; « les Arméniens » ; « les kurdes » ; « laïc » ; « le patriarcat orthodoxe » ; « le voile islamique » ; « turc » *versus* « de Turquie ». Ces articles font tous référence à la question des différences culturelles. Dans ce livret, B. Oran écrit que « Le papier de tournesol de la démocratie dans un pays, sont les droits positifs qu'on accorde aux minorités ethniques et religieuses<sup>22</sup>. ». B. Oran légitime son discours en se rapportant au traité de Lausanne en tant que traité fondateur de la République qui reconnaît les droits des minorités religieuses non-musulmanes.

Par ailleurs, le terme que le candidat propose pour nommer les citoyens est celui « de Turquie » plutôt que « turc ». Cette proposition sous-entend la volonté d'instituer la neutralité de l'État par rapport aux diverses identités ethno-confessionnelles. La revendication principale vise le traitement institutionnel des différences qui ont commencé à gagner de la visibilité dans l'espace public. Cependant le projet du candidat prend une forme singulière qui n'est pas conceptualisée comme le multiculturalisme, même s'il se rapproche du multiculturalisme entendu comme un ensemble de « politiques qui prennent en charge les identités collectives pour leur apporter des droits culturels, et donc une certaine reconnaissance, éventuellement associée à de mesures sociales » (Wieviorka, 2004 : 22). Alors que dans certains États européens ou nord-américains, ces politiques émanent des institutions, en Turquie l'État ne produit pas de politiques multiculturaliste. Bien au contraire, la raison d'État repose sur « le contrat de turcité » (Ünlü, 2006 ; 2017) et « la religion nationale » (Bozarslan, 2000) ce qui entraîne une politique active et violente d'annihilation des différences culturelles.

Ainsi, les propositions politiques multiculturalistes de la part d'un candidat indépendant, ouvrent une nouvelle perspective dans le débat public sur cette question qui est déjà discutée par les intellectuels dans le cadre de leur remise en question de la gauche révolutionnaire. Si le candidat

---

<sup>22</sup> Extrait de *Ezber Bozan Sözlük (Le dictionnaire qui casse le par cœur)*, document de propagande de la campagne politique. Source: <[www.baskinoran.net](http://www.baskinoran.net)>

avait été élu, alors cette « voix » se serait fait entendre à l'Assemblée et dans les médias, en élargissant son champ d'influence. Les idées sur le multiculturalisme et les droits culturels auraient pu trouver un terrain fertile, alors que l'État refuse systématiquement de traiter ces problèmes. Le projet politique du candidat n'est donc pas d'accéder au système politique au nom des intérêts d'une identité collective particulière, mais d'apporter un nouveau souffle à la pensée politique à la fois pour les institutions et pour les acteurs contestataires de groupes différents quelles que soient leurs particularités ethniques, religieuses, linguistiques. En effet, le refus du communautarisme est très clair dans cet appel aux acteurs électeurs :

« Le Turc va défendre le Kurde, le Kurde va défendre l'Arménien, l'Arménien va défendre le Gitan, le Gitan va défendre le Tcherkesse, le Tcherkesse va défendre le chômeur, le chômeur va défendre les femmes, les femmes vont défendre l'alévi, l'alévi va défendre les homosexuels, et ainsi de suite. C'est notre but. »

Ainsi, le candidat incarne un idéal où les porteurs d'identités culturelles différentes, quelles qu'elles soient, se défendent mutuellement, ce qui permettrait de surmonter la fragmentation des « nouveaux mouvements sociaux ». Cette campagne électorale s'efforce de sortir des catégories de la gauche traditionnelle, en réconciliant un socialisme libertaire avec la défense des identités culturelles, puisque le candidat affirme également que « les revendications d'égalité, de solidarité et de liberté » se perpétuent encore.

Quant à la question du port du voile islamique dans les universités, le candidat apporte une distinction nuancée entre les travailleurs de la fonction publique qui doivent, selon lui, garder la neutralité, et les citoyens qui sont usagers du service public. Il illustre son idée par le cas de l'enseignement supérieur. Ainsi, il est favorable à l'interdiction du voile chez les fonctionnaires d'un État laïc, les professeurs, alors qu'il est contre l'interdiction quant aux étudiantes, qui devraient avoir le droit de porter des signes ostentatoires religieux dans l'espace public. Il s'agit d'une prise de position inédite sur un thème qui apparaît à l'époque comme le point culminant des tensions « politiques » puisque la candidature d'Abdullah Gül à la Présidence de la République est également controversée parce que son épouse est voilée. En 2007, les thèmes des différences culturelles prédominent dans le débat public au détriment de toutes les questions de justice sociale.

### e) Les modalités d'engagement des intellectuels dissidents : cadrage émotionnel, citoyenneté, droits humains

Avant le regroupement des intellectuels sous le nom de l'Initiative pour la Paix en 2001, au moment de l'invasion de l'Afghanistan, le même réseau avait lancé un appel à la protestation citoyenne en février 1997, suite à l'accident de Susurluk. Les citoyens étaient appelés à éteindre et rallumer la lumière, sans sortir de chez eux et participer à un concert de casseroles (*cacerolazo* en espagnol), tous les soirs à 21h avec le slogan « Pour la lumière durable, une minute d'obscurité ». Exposer en détail les raisons historiques du scandale de Susurluk, pourtant indispensables à la compréhension de la protestation, dépasse le cadre de notre recherche. Nous reprenons ici le résumé proposé par Hamit Bozarslan :

« Certains de ses membres [de la droite radicale] impliqués dans la mafia dans les années 1980, intégrèrent les services de renseignement concurrentiels qui se constituaient dans le pays. L'accident dit de Susurluk en novembre 1996, qui donna lieu à plusieurs enquêtes officielles, illustra l'ampleur de cette collusion. Abdullah Çatlı, militant de la droite radicale, auteur, entre autres, de l'assassinat de sept jeunes étudiants de gauche dans les années 1970, impliqué dans la tentative d'assassinat du Pape Jean-Paul II en 1982, deux fois évadé des prisons européennes, trouva ainsi la mort dans un accident de la route, en compagnie d'Hüseyin Kocadağ, un haut gradé de la police d'Istanbul. Le troisième passager de la voiture, Sedat Bucak, chef d'une tribu kurde, proche du président de la République et député du DYP de Tansu Çiller, sortit indemne de l'accident. Çatlı, protégé par Ankara lors de son "exil" européen, était titulaire de plusieurs passeports réservés aux haut fonctionnaires de l'État, signés de la main même du ministre de l'Intérieur, Mehmet Ağar. Sa "bande en uniforme" utilisée successivement par plusieurs services de renseignement, était également impliquée dans le trafic de drogue et le blanchiment d'argent *via* la zone nord de Chypre et le Turkménistan. Selon les rapports diligentés par le président du Parlement et le Premier ministre, cette bande, l'une des neuf constituées au sein de l'État, n'était pas seulement responsable de l'assassinat d'intellectuels et d'hommes d'affaires kurdes, mais aussi d'enlèvements, tortures et exécutions visant des membres d'autres services de renseignement. La guerre entre services secrets qui les poussa à rendre public des documents et des enregistrements compromettant pour les "adversaires" mit en lumière le fructueux partage entre les bandes de la rente sécuritaire engendrée par la guerre au Kurdistan, et du marché de la drogue (parfois transportée par des hélicoptères militaires), évalué à 45 milliards de dollars. (...) Ces informations montraient combien l'État s'était transformé, au fil des années 1990, en un champ de bataille entre les groupes de crime organisé, formés au croisement de la mafia, des organes sécuritaires et de la droite radicale, qui faisaient et défaisaient "l'État profond". L'avalanche de documents rendus publics à la faveur de ces scandales – quelque cent mille pages- prouva que la violence de la droite radicale des années 1970 : ses Loups gris étaient enfin parvenus au sommet de l'État. » (Bozarslan, 2004 : 81-82)

Suite à la révélation de toutes les facettes des rapports entre les institutions étatiques, le gouvernement, les mafias, les auteurs de la violence de la droite radicale depuis les années 1970,

« la société civile a réagi » selon l'expression des intellectuels initiateurs de la campagne. Cette forme de protestation (concert de casseroles et extinction de la lumière), assez répandue dans les pays d'Amérique Latine, était inédite dans le répertoire des acteurs contestataires en Turquie. Cette protestation a mobilisé, pendant le mois de février 1997, 23 millions de foyers en raison d'au moins une participation, selon une enquête de l'institut de sondage Piar-Gallup.

La protestation de l'État profond après l'accident de Susurluk constitue l'un des épisodes qui illustre bien la continuité et l'évolution des modalités d'intervention des intellectuels depuis L'Association pour la paix dans les années 1970, la pétition des intellectuels dans les années 1980 jusqu'à L'initiative pour la paix.

Les intellectuels de gauche qui s'auto-définissent en tant que « éclairé [*aydın*] » développent un répertoire d'action varié allant de l'activité pétitionnaire jusqu'à l'organisation des mobilisations de masse et des campagnes électorales. De plus, nous observons la présence active de quelques intellectuels engagés dans la série des interventions politiques de ce réseau. La trajectoire militante d'Aydın, ancien militant communiste et intellectuel engagé dans le réseau des intellectuels militant pour la paix depuis les années 1970 constitue un cas idéal-typique. Pour la période étudiée pendant notre enquête de terrain, il a joué également un rôle très important puisqu'il était parmi les organisateurs des funérailles de H. Dink et de la campagne électorale de B. Oran. À propos de la protestation du scandale de Susurluk, Aydın nous fait part des émotions qui ont poussé les intellectuels à initier la mobilisation « Pour la lumière durable, une minute d'obscurité » :

« Susurluk, c'est un événement *humiliant* en tant que citoyen. Ça se passe dans mon pays et je ne peux rien faire contre ça. C'est pourquoi c'est *humiliant*. À part sa gravité, ça nous *blesse en tant qu'individu*, même si ça ne semble pas nous influencer directement. Cinq amis qui partageaient mon sentiment, deux avocats, un dentiste, un professeur retraité et moi, un jour pluvieux et austère, nous nous sommes retrouvés dans un cabinet dentaire à Şişli. Et nous nous sommes demandé : "Qu'est-ce qu'on va faire ?" L'un d'entre nous a dit qu'il était tellement affecté qu'il n'arrivait plus à dormir. C'était pareil pour moi, pour nous tous. Le point de départ n'était pas du tout de lancer un mouvement civil. (...) C'était quelque chose de très nouveau dans nos vies. Des gens qui n'ont aucun lien organisationnel, qui n'ont aucun contrat qui les lient, se sont rassemblés pour dire "il faut faire quelque chose". (...) Ensuite, une question et une réponse collectives nous ont guidé pour toutes les autres actions qui ont suivi : "Et si personne ne participe ?" (...) À mon avis, nous avons produit une réponse qui constituait une réponse cruciale, qui allait résoudre beaucoup de problèmes pour le *mouvement de société civile* en Turquie. On s'est dit : "Alors nous le ferons quand-même, nous cinq, même si personne ne participe. Nous le ferons pendant un mois, même si on ne reste que cinq, même si on

nous traite de fous." Notre amie professeur a dit que nous allions au moins dormir en paix le soir, que nous allions dormir heureux, en nous disant "Je ne suis pas resté silencieux. Je ne me suis pas incliné." » (entretien avec Aydın, avril 2008, nous soulignons)

De même que pour les mobilisations consécutives à l'assassinat de H. Dink, les intellectuels proposent un cadrage de l'action collective en termes émotionnels et affectifs. Aydın nous fait part avant tout de ses émotions et non pas des raisons idéologiques qui le poussent à imaginer la mobilisation citoyenne. Ses émotions découlent de ses valeurs personnelles qu'il cadre comme les valeurs collectives du noyau d'intellectuels dont il fait partie. Dans le même temps, comme nous l'avons démontré dans l'analyse des mobilisations pour Hrant Dink, les intellectuels jouent un rôle important dans la construction et la préparation des configurations affectives qui conduisent aux mobilisations de grande ampleur.

Par le cadrage émotionnel, Aydın explique la réaction au scandale comme une « blessure » ressentie par le sujet personnel. En effet « l'humiliation » ressentie découle d'une conscience citoyenne que les acteurs contestataires essayent de diffuser au-delà du cercle restreint des intellectuels. Cependant, bien que ces intellectuels appellent cette mobilisation un « mouvement de société civile », il s'agit de la formulation de leur objectif, et non pas, selon nous, d'un constat sociologiquement valide.

L'action « une minute d'obscurité » relève du partage de la colère, par la transformation de l'indignation de façon à élever la conscience politique des citoyens. Dans l'imaginaire politique des intellectuels dissidents, c'est la structure de l'État qui est la cible de la dénonciation, parce qu'il est devenu « un champ de bataille entre les groupes de crime organisé, formés au croisement de la mafia, des organes sécuritaires et de la droite radicale » (Bozarslan 2004 : 81-82). Dans son questionnement critique sur l'interprétation des acteurs contestataires comme la formation de la société civile en Turquie, Gérard Groc (1998) s'interroge justement sur cette mobilisation :

« Lorsque dans le cas du mouvement "bir dakika karanlık", un individu exprime, en actionnant son commutateur électrique à partir de son espace privé, sa désapprobation face à une collusion des intérêts entre État, mafia et forces politiques illégales, a-t-il conscience d'accomplir une démarche politique ? » (Groc, 1998 : 16)

Les citoyens qui participent à la mobilisation ne disposent d'aucune force réelle pour construire un conflit avec cet adversaire qui s'enracine de manière tentaculaire dans la vie publique où les frontières entre les acteurs de « la société civile » et l'État ne sont jamais claires. La société civile, telle qu'elle est entendue par les intellectuels indique la présence d'acteurs contestataires qui revendiquent un retour aux limites de l'État de droit. Nous pouvons répondre à la question soulevée

par G. Groc que la finalité de l'action, selon les intellectuels, est de conférer un sens éminemment politique à cette forme simple et accessible d'action de dénonciation face à un tel agencement dans la structure étatique. Cependant, avec les données dont nous disposons, il n'est pas possible de mesurer si effectivement les porteurs de la contestation ont réussi leur pari et quel était le sens de l'action pour les millions de citoyens mobilisés.

Quant aux intellectuels et aux militants de la gauche socialiste qui constituent notre échantillon, le scandale de Susurluk met en lumière la collusion entre l'État et les militants de la droite radicale qui étaient les adversaires de la gauche révolutionnaire dans les affrontements de rue des années 1970. Ce scandale met également en évidence que la violence de la droite radicale n'est qu'une autre facette de la violence étatique. Dans ce sens, les secrets révélés au grand jour consolident leurs demandes de reconnaissance, et leur contestation s'inscrit dans une lutte pour la mémoire et de partage de leur mémoire avec le reste de la population.

Dans cette configuration, en plus de leur sensibilité à leur passé marqué par la répression et la violence politiques, les intellectuels dissidents saisissent l'occasion du scandale de Susurluk pour formuler la revendication du confinement de l'État dans ses limites légales et légitimes ; et par là-même ils se considèrent en tant qu'acteurs de la construction de la « société civile ». Or, c'est le point de vue émique qu'il ne faut pas confondre, selon nous, avec le point de vue étique qui se doit de mettre en question le paradigme de la société civile qui domine bien trop souvent la recherche sur les acteurs contestataires en Turquie.

D'après les témoignages des intellectuels qui l'ont organisée, la mobilisation « une minute d'obscurité » se caractérise avant tout par sa portée symbolique avec ses revendications d'État de droit, de justice et de transparence. La participation de vingt-trois millions de foyer à cette protestation montre bien que le cercle d'intellectuels dissidents réussit un pari important. Les émotions d'indignation et de colère se diffusent auprès des manifestants et se chargent d'un sens politique : la volonté d'instaurer un lien politique entre l'individu et l'État de sorte que l'individu devienne un citoyen actif. De ce point de vue, la mobilisation « une minute d'obscurité » est un moment de subjectivation dont la continuité dans la sphère politique est assurée par les actions des intellectuels dans les années qui suivent.

La forme de l'action collective qui est basée sur la participation individuelle permet de rassembler des personnes de sensibilités politiques différentes autour de la conscience de citoyenneté. Ergin, avocat de droits de l'homme sexagénaire, fait partie du noyau d'intellectuels ayant initié l'action et de l'Initiative pour la paix, qui se rebaptise Initiative citoyenne à l'occasion de cette mobilisation. Il témoigne ainsi de l'expérience de la mobilisation :

« Tous les soirs à 21h, un bouquet d'opposition s'est formé, l'action a été comme un médicament à prendre périodiquement. (...) La première vague de l'action a duré quarante-cinq jours. Malgré toute cette mobilisation, il n'y a pas eu de provocation parce que les gens n'avaient pas d'opinion politique étroite. (...) La deuxième vague de l'action a été plus restreinte, mais nous avons cueilli les fruits de la première vague. Les pouvoirs politiques se sont rendu compte que la société exigeait cela. Un procès a été lancé au DGM (Le parquet de la sécurité d'État). Des hommes qui n'avaient jamais été conduits au tribunal, ont été condamnés. Ensuite, le conseil du Premier ministre a mené une enquête comme s'il faisait une radiographie de l'État profond. D'habitude, aucun pays ne parle des secrets d'État comme ça, ouvertement. Ça a été tellement exhibé que l'on pouvait lire ça dans le quotidien *Radikal*. Tout ça, c'est le résultat de cette action. » (Entretien avec Ergin, avril 2008)

Alors que Ergin se montre fidèle à l'hypothèse qui établit une causalité directe entre la formation de la société civile, la mobilisation et la démocratisation, Aydın insiste également sur la forme festive et conviviale que la protestation a prise en dépit de la dénonciation qui vise les multiples facettes très sombres de l'État. Son expérience est marquée par la transformation du régime de subjectivité de la gauche qui remet en question son passé :

« Mis à part la beauté, le côté agréable, le succès de cette action, c'est un tournant pour le mouvement de société civile de Turquie. Je le dis avec prétention, oui c'est un tournant. Ça nous a procuré le sentiment que ça pouvait se faire, qu'on n'avait pas besoin de grandes organisations rigides pour ça. Le sentiment qu'on peut faire de telles actions dans tous les domaines s'est diffusé. » (Entretien avec Aydın, avril 2008)

La massification de la participation à la protestation « une minute d'obscurité » s'effectue par la diffusion médiatique et l'engagement des organisations professionnelles et des syndicats, à une époque où les réseaux sociaux de l'Internet n'existaient pas encore. Vingt jours avant le début de la campagne de protestation, une télécopie avait été envoyée à toute la presse et aux organisations professionnelles qui s'étaient chargées de diffuser l'information au niveau local. Le capital symbolique dont jouissent ces intellectuels dissidents leur ont permis l'accès à la presse et aux médias audio-visuels, « moyennant pressions, argent, menaces, soit en les priant de publier notre appel, soit tout simplement en en formulant la demande », selon les mots de notre enquêté Aydın. Dans les années 1990, les intellectuels dissidents se caractérisent par l'abandon de leur engagement d'intellectuel d'organisation politique, en faveur d'une posture d'intellectuel critique spécialisé (intellectuel spécifique) conjuguée à leur posture d'intellectuel critique universaliste (Sapiro 2009 ; voir le tableau *supra*).

Le rôle des organisations professionnelles et syndicales de gauche a été considérable dans la médiatisation de nombreuses contestations menées par l'Initiative pour la Paix et continue de l'être encore aujourd'hui. Particulièrement au moment du mouvement Gezi en 2013, les organisations professionnelles des professions liées à l'architecture et aux politiques de la ville ont été très actives tant dans les coulisses de la mobilisations que sur le devant de la scène, les mettant en butte aux attaques du gouvernement. Ces organisations professionnelles<sup>23</sup> sont le foyer de rencontre de plusieurs générations de militants et d'activistes et le lieu de transmission des savoir-faire d'intervention politique des intellectuels.

Les intellectuels critiques spécialisés qu'ils soient membres ou non des organisations professionnelles fondent, en 2003, un réseau nommé Assemblée des cent [*Yüzler Meclisi*] composée de cent personnes de vingt catégories professionnelles différentes qui comprend au total 2000 personnes. Ils signent une déclaration, en invoquant les raisons pour lesquelles ils s'opposent à la guerre en Irak. Chaque signataire expose le point de vue de l'intellectuel critique spécialisé à propos de l'engagement anti-guerre en complétant l'expression suivante qui expose le point de vue personnel justifié par son métier : « Je suis médecin, je suis contre la guerre en Irak parce que... ; Je suis professeur, je suis contre la guerre en Irak parce que... ».

Comme nous l'avons précédemment évoqué, le *World Tribunal on Irak* dont la session inaugurale a eu lieu à Istanbul en 2005 procède d'un modèle similaire d'intervention intellectuelle dans le champ politique international. Cet engagement se caractérise également par la conjonction des fonctions d'intellectuel critique universaliste et d'intellectuel spécifique, donc par l'autonomie de l'intellectuel par rapport au champ politique. Les intellectuels dissidents de Turquie font partie intégrante d'un réseau d'intellectuels transnational comme l'illustrent les exemples du *World Tribunal on Irak* et celui de la campagne de « demande de pardon aux arméniens » en 2008.

En dépit d'un faible impact immédiat sur le champ politique national, cette modalité d'intervention des intellectuels participe de la création d'un nouveau régime de subjectivité pour les acteurs contestataires qui mettent l'enjeu de la dignité humaine et des droits humains au cœur de leur engagement. Pendant la décennie suivante, avec le mouvement Gezi, nous observons que les revendications basées sur la dignité humaine sont diffusées auprès d'un grand nombre d'acteurs contestataires à la fois issus des générations révolutionnaires et de la génération post-1980.

---

<sup>23</sup> Parmi ces organisations, on compte notamment la confédération TMMOB (L'union des chambres d'architectes et d'ingénieurs de Turquie) qui rassemble aux côtés de différentes professions d'ingénieur et d'architecte, les urbanistes et les paysagistes. Elle coopère avec le TTB (L'union turque des médecins) et le DISK (La confédération syndicale des ouvriers révolutionnaires) à l'occasion des mobilisations non corporatistes.

Sous l'impulsion des intellectuels rassemblés horizontalement dans le cadre d'initiatives, la réaction à l'accident de Susurluk en 1997, la protestation de la guerre en Afghanistan en 2001, et celle de la guerre en Irak en 2003, jalonnent le paysage des contestations pour la paix, les droits humains et la démocratie.

Les initiatives lancées par les intellectuels ont le potentiel de mobiliser des individus qui ne disposent ni de liens idéologiques, ni des liens organisationnels forts. La campagne du candidat indépendant, est la tentative de traduction dans le champ politique de leur engagement pour les droits humains et la démocratie.

Ces initiatives fonctionnent non pas de façon continue et régulière, mais au moment où il y a une urgence, quand le besoin de rassemblement se fait sentir au fil de l'actualité. Elles ne se fondent pas sur les intérêts du groupe qui les lancent, puisque le principal élément de leur répertoire consiste à véhiculer des idées qui vont à l'encontre de la raison d'État et des orientations culturelles dominantes. Ces contestations qui reflètent une conception du bien commun ne se déploient pas avec à l'horizon un projet utopique, si ce n'est l'engagement du citoyen dans les problèmes politiques à la fois au niveau national et global. Ces initiatives intellectuelles ont l'ambition de devenir les vecteurs de la démocratisation en Turquie.

D'après les propos de leurs acteurs et par l'observation de la forme de l'action collective, ces initiatives intellectuelles portent un objectif double : d'une part, l'individu se reconstruit en tant que sujet personnel par sa participation créative, et transforme ainsi ses sentiments d'indignation ou de révolte en un engagement avec son identité citoyenne. D'autre part, le sujet collectif que les initiatives intellectuelles tentent de construire n'a plus d'horizon d'attente révolutionnaire, il se projette dans la démocratisation.

## ***Conclusion***

### ***Le stratégique et l'expressif***

Les mobilisations consécutives à l'assassinat de H. Dink en 2007 et la campagne électorale de B. Oran, toutes les deux organisées par les intellectuels dissidents, montrent qu'il n'existe pas de « dualité irrémédiable entre le stratégique et l'expressif » dans l'action collective (Chazel, 1993 : 156). En effet, les intellectuels dissidents conjuguent des émotions, des stratégies et l'expressivité symbolique pour affirmer leurs contestations dans les années 2000. Celles-ci soulèvent de

nombreuses questions quant aux limites de ce type d'actions contestataires en contexte répressif et autoritaire.

Dans quelle mesure ces acteurs contestataires marginaux sont-ils capables de transformer les représentations collectives de la citoyenneté fondée sur l'homogénéisation voire l'annihilation des différences ? Est-il possible d'instituer ainsi un lien de citoyenneté avec l'État, par la diffusion des revendications d'une citoyenneté inclusive fondée sur les droits humains ?

Les contestations intellectuelles, leur diffusion à l'occasion d'événements tels que l'assassinat de H. Dink et leur écho dans les médias pendant les campagnes électorales constituent les moments de visibilité des luttes fragmentées et effervescentes des années 2000. Cependant, en période de « latence » des mouvements (Melucci, 1996) la génération post-1980 qui s'engage également auprès des intellectuels, élabore sa propre grammaire d'action collective. Le festival Rock pour la Paix [*Barişa Rock*] analysé dans le chapitre suivant illustre bien les modalités d'engagement de la jeunesse cosmopolite et altermondialiste, ainsi que les interactions entre les générations révolutionnaire et la génération post-1980.

#### 4. **Au croisement du mouvement pour la paix et du mouvement altermondialiste : le festival Rock pour la paix [*BarişaRock*]**

##### ***Introduction***

En Turquie, le mouvement pour la paix a une histoire ambiguë qui remonte aux années 1960. Les résonances des luttes mondiales contre la guerre du Viêt Nam contribuèrent à la formation d'une syntaxe anti-guerre pour la jeunesse estudiantine. Par exemple, l'un des motifs récurrents de la mémoire de la gauche est la journée de manifestation contre la 6ème flotte américaine amarrée sur les rives du Bosphore à Istanbul. De nombreuses autres manifestations anti-guerre ont marqué la fin de la décennie. Cependant, les protestations contre la guerre de la jeunesse estudiantine révolutionnaire, qui avaient démarré dans les campus universitaires avant de s'étendre vers la rue, se caractérisaient davantage par les thématiques anti-impérialiste et anti-américaine que pacifistes. Comme le souligne Murat Belge, « Le mot *pacifiste* était une des insultes les plus graves » (Belge, 2007 : 47) aux yeux des révolutionnaires.

Depuis, la gauche turque, qui n'a jamais été totalement exempte de nationalisme déguisé en « patriotisme », ni d'un certain militarisme, a engendré un nouveau courant nationaliste [*ulusalcılık*] dans le sillon de l'unionisme et du kémalisme dont les porte-paroles sont parfois issus directement de la génération révolutionnaire (Bozarslan, 2010). Les acteurs contestataires que nous étudions se démarquent de ce courant par leur engagement internationaliste et leur conception cosmopolite de la paix ainsi que par le refus du nationalisme, notamment à travers leurs alliances avec le mouvement kurde légal.

L'engagement des intellectuels dissidents pour la paix et les luttes altermondialistes permettent-ils d'avancer l'hypothèse d'un mouvement contemporain pour la paix ? Notre étude de cas examine une sphère peu étudiée du mouvement pour la paix car, actuellement, en Turquie, le vocable « paix » fait d'emblée référence à la guerre qui dure depuis presque 40 ans entre l'armée turque et le PKK, branche armée du mouvement kurde. Les acteurs contestataires que nous avons étudiés sont en faveur d'une solution politique et négociée de ce conflit très sanglant.

Nous avons mené notre enquête de terrain sur le festival de musique Rock pour la paix [*BarişaRock*] qui s'est tenu entre 2003 et 2008 et avec les acteurs de l'Initiative pour la paix [*Bariş Girişimi*], le réseau d'intellectuels initiateur de la campagne électorale de B. Oran. Il

s'agit de deux initiatives du paysage contestataire, qui correspondent aux caractéristiques de l'engagement de générations distinctes.

Force est de constater que les enjeux du mouvement pour la paix changent considérablement en fonction de l'actualité. Les négociations entre le gouvernement AKP et les acteurs du mouvement kurde sont bloquées depuis 2013 (Grojean, 2014). Alors que le « processus de paix<sup>24</sup> » était le chapitre le plus brûlant de l'agenda politique des années 2010, au début des années 2000, c'était la protestation contre la guerre en Afghanistan, puis celle contre la guerre en Irak, qui mobilisaient les acteurs contestataires en faveur de la paix. Les luttes pacifistes se construisaient en coordination avec les acteurs du mouvement altermondialiste.

La mobilisation la plus importante du mouvement pour la paix en Turquie a été celle du 1er Mars 2003, à la veille du vote parlementaire sur l'usage des bases aériennes turques et l'intervention directe de l'armée turque dans la guerre en Irak, aux côtés des États-Unis et de la Grande Bretagne. Une plateforme anti-guerre s'était alors formée, regroupant les partis et les associations dans lesquels gravitaient déjà les futurs organisateurs du festival Rock pour la paix. 170 associations et organisations avaient contribué, par leur signature, à la formation de cette plateforme anti-guerre, décrite ainsi :

« De nombreuses manifestations anti-guerre s'organisent dans les principales villes de Turquie ainsi qu'une conférence internationale les 14 et 15 septembre à Istanbul. Ce processus débouche sur une action d'envergure le 1er décembre 2002. Suite à cette action, la plateforme se transforme en "Coordination contre la guerre". » (Baykan & Erdi-Lelandais, 2004).

À la suite de manifestations de protestation de grande ampleur à Istanbul, à Ankara et dans d'autres grandes villes de Turquie le 1er Mars 2003, l'Assemblée nationale n'a pas voté en faveur de l'intervention militaire en Irak, ce qui a permis à la Turquie de rester neutre pendant la guerre. La coordination contre la guerre et la préparation de ces manifestations ont conduit plusieurs générations militantes à partager une expérience formatrice, qui a abouti à l'élaboration et à la transposition locale de nouvelles pratiques d'activisme inspirées du mouvement altermondialiste.

De surcroît, du point de vue des activistes comme ceux de la Coordination pour la paix et la justice globales [*Küresel BAK*], les manifestations du 1er mars 2003 sont l'une des rares mobilisations ayant atteint son objectif dans le contexte non-démocratique du régime turc. De même, ces manifestations sont perçues comme la sortie d'une époque sombre car les années 1990 avaient connu des répressions sans précédent, surtout dans les villes kurdes et dans les prisons, et

---

<sup>24</sup> Le « Processus de paix » désigne les négociations entre le gouvernement AKP et le mouvement kurde par l'intermédiaire des partis politiques kurdes.

dans une moindre mesure, contre les luttes étudiantes. Avec, à l'horizon, la démocratisation, les perspectives d'adhésion à l'Union Européenne et les révisions constitutionnelles, le début des années 2000 promettait l'ouverture d'un espace favorable à la prolifération des luttes. Les manifestations du 1er Mars 2003 ont également eu pour particularité la coopération de groupes jusqu'alors considérés comme irréconciliables, à savoir la gauche et quelques groupes islamistes ayant protesté ensemble contre la guerre en Irak.

#### a ) **Un espace d'agrégation de ressources émotionnelles et des savoir-faire activistes**

L'étude du cas du festival intitulé Rock pour la paix s'insère dans le cadre de notre questionnement sur la transformation des mouvements sociaux car ce festival a été l'une de modalités d'action du mouvement pour la paix en Turquie. Cette étude de cas permet d'observer les liens que le mouvement pour la paix entretient avec le mouvement altermondialiste. Dans quelle mesure ce festival de musique « engagé » que ses organisateurs issus des altermondialistes appellent « une action festive<sup>25</sup> » témoigne-t-il de la transformation de l'engagement pacifiste et de son répertoire d'action ?

Les organisateurs du festival Rock pour la paix se situent parmi les acteurs du mouvement altermondialiste. Nous avons observé leurs liens transnationaux ; la structure organisationnelle de leurs collectifs ; leurs revendications qui concernent à la fois le niveau local, national, régional et global ; leur amalgame des registres politiques, culturels et sociaux ; leur créativité dans le répertoire d'action.

Nous émettons l'hypothèse que ce festival constitue pour les acteurs contestataires un espace de réflexivité et d'action sur eux-mêmes, devenant ainsi un « espace de subjectivation » politique à la fois individuelle et collective. L'expérience du festival Rock pour la Paix, qui s'étend sur plusieurs années (2003-2008), constitue l'occasion d'agrégation de ressources activistes, des savoir-faire et des émotions protestataires positives dans les années suivantes.

En 2013, plusieurs années après notre première enquête de terrain par observation participante et par entretiens auprès des organisateurs et des participants du festival, nous avons retrouvé les mêmes personnes pendant le mouvement Gezi. D'après notre enquêté Selim, « c'est là qu'ils ont

---

<sup>25</sup> En turc, les organisateurs du festival disent "*eylemce*", un mot-valise composé du premier syllabe du mot action [*eylem*] et du dernier syllabe du mot qui signifie amusement, fête, divertissement [*eğlence*] et qu'ils ont forgé pour définir le festival.

récolté les fruits de leurs longs efforts ». Étudiant en sciences économiques et éditeur lorsque nous l'avons rencontré pour la première fois en 2007, Selim était l'un des organisateurs du festival, puis l'un des activistes dévoués de l'occupation du Parc Gezi.

Avec ses pratiques préfiguratives, le festival Rock pour la paix fait partie de la constellation altermondialiste. Dans le paysage contestataire national, les organisateurs du festival sont engagés dans de nombreuses luttes éparses ayant des objectifs et des revendications distincts quoiqu'interconnectés. Les activistes de ces luttes partagent souvent leur engagement entre plusieurs organisations et initiatives. Ils ont une conception de l'engagement très différente de celle de la génération révolutionnaire puisqu'ils choisissent de s'impliquer de manière individuelle, tels des électrons libres, dans plusieurs luttes ou campagnes, selon leurs valeurs personnelles, leurs ressources et leur disponibilité.

Au fil de nos observations et de nos entretiens, nous avons analysé les modes de coordination de plusieurs groupes contestataires différents au sein de l'organisation du festival Rock pour la paix. Parmi ces groupes, on peut noter : *DurDe* (Dis non au racisme et au nationalisme) ; *Küresel BAK* (Coordination pour la paix et la justice globales) ; *Küresel Eylem Grubu* (Le groupe d'action globale) ; *301 Kaldırılın* (Campagne contre l'article 301 de la constitution turque qui criminalise des faits d'insulte à la turcité) ; *DSIP* (Parti ouvrier socialiste révolutionnaire) etc.

Les organisateurs du festival sont aussi les activistes d'autres causes. Le choix de l'autodéfinition en tant qu'altermondialiste leur permet d'englober différentes facettes de leurs expériences militantes et confère de la cohérence à l'ensemble de leur engagement. Ainsi, ils réactualisent et multiplient les enjeux soulevés par le festival à chaque édition, en dépassant la protestation anti-guerre d'après laquelle le festival avait été baptisé.

En outre, la gratuité du festival, le bénévolat et l'ouverture participative comme principes d'organisation, ainsi que la nature des activités qui s'y déroulent pendant trois jours, font que le festival résonne fortement avec les luttes altermondialistes du monde entier.

Le nombre de 80 000 participants à l'édition 2007, selon Reuters, montre son grand succès auprès de la jeunesse stambouliote. En 2007, au bout de seulement quatre éditions, une exposition de photographies consacrée au festival est inaugurée par la galerie d'art contemporain *Karşı Sanat*, rassemblant les instantanés de ses précédentes éditions. Ainsi, le succès non négligeable du festival conduit à sa mémorialisation avant même qu'il ne connaisse sa dernière édition. Pour sa troisième édition, paraît déjà un ouvrage composé d'entretiens avec les activistes, ouvrage intitulé *Müzikal İsyan Barışa Rock [La révolte musicale : Rock pour la Paix]* (Eliyaçık, 2006). Cet ouvrage avait été

préparé par l'un de nos enquêtés, Kıvanç, rencontré pour un entretien sur son engagement en tant que jeune syndicaliste dans le mouvement Gezi en 2013, et non pas sur le rôle qu'il avait assumé dans la mémorialisation du festival. Son parcours illustre bien le chemin d'activisme que suit sa génération.

À beaucoup d'égards, les liens entre le mouvement pour la paix, le festival, les mobilisations pour H. Dink, la campagne électorale de B. Oran et l'occupation du Parc Gezi nous indiquent l'élaboration d'une nouvelle grammaire de l'action collective, et d'un nouveau régime de subjectivité activiste, qui se préparent dès le début des années 2000. Alors que la mobilisation pour le Parc Gezi a été interprétée comme une mobilisation « spontanée », tout au long des années 2000, les acteurs contestataires avaient déjà développé et accumulé des ressources qu'ils ont redéployées au Parc Gezi en 2013. Il s'agit d'expériences de coopération et d'alliances, d'un travail de mémoire sur les luttes passées, de la redéfinition des enjeux culturels, des relations avec les mouvements globaux, de la maîtrise des réseaux sociaux et des techniques de communication, ainsi que de la formation de groupes d'affinités.

Par ailleurs, ce festival a contribué à la formation d'une nouvelle génération d'activistes, servant ainsi de pont intergénérationnel, comme en témoigne ne serait-ce que la diversité de ses organisateurs en termes de générations. Parmi nos enquêtés, Taner et Refik, issus de la génération révolutionnaire, Selim et Fulya, trentenaires et enfin, des jeunes d'une vingtaine d'années, comme Derya, participent tous à l'organisation du festival avec le même enthousiasme. Cette dimension transgénérationnelle marque aussi l'occupation du Parc Gezi, où différentes générations échangent, autour de leur héritage, de leurs pratiques d'activisme et de leurs projections d'avenir. Pour toutes ces raisons, il est important de consacrer une analyse détaillée à ce « festival engagé » qui a le mérite de former un espace de rencontre pour les luttes éparses des années 2000. C'est également de cette façon que nous pouvons mettre en évidence les articulations entre le mouvement altermondialiste et les transformations du mouvement pour la paix.

## **b) Un festival engagé ?**

Ses organisateurs définissent le festival Rock pour la paix comme un festival « engagé » qui prétend dépasser le simple rassemblement d'un public et de musiciens considérés comme interprètes de musiques dites « engagées » ou « protestataires » en raison de leurs textes, de la fusion de traditions musicales et culturelles variées ou, encore, de leur critique des industries

culturelles. Tous les artistes invités au festival n'expriment pas non plus leur engagement politique personnel sur scène.

L'espace éphémère que le festival crée durant un week-end devient le lieu de rencontre des multiples luttes effervescentes des années 2000. En effet, tous les ans, le festival rassemble un grand nombre d'amateurs de musique rock, et accueille sur son terrain nombre de représentants d'associations, de campagnes, de syndicats et de regroupements contestataires. En n'en citant que quelques-uns, nous pouvons mettre en évidence la diversité de ces groupes : *Amargi*, *Pazartesi* et *Mor Çatı* (deux revues et une association féministes) ; *LAMBDAistanbul* (association LGBTTT) ; le *Forum social de Turquie* ; *L'initiative de la génération 1978* ; *Le mouvement pour la libération des animaux* ; *Amnesty International Turquie* ; *l'Opposition étudiante* ; *DISK* (la Confédération des syndicats ouvriers révolutionnaires) ; *TMMOB* (Union des chambres des ingénieurs et des architectes de Turquie) ; *TTB* (Union turque des médecins) etc. Par conséquent, le festival est à la fois un lieu de rencontre pour les activistes et un lieu de présentation des possibilités d'engagement pour les individus.

Si l'on se limite à la France, hormis la Fête de l'Humanité, il existe plusieurs festivals de musique « engagés » au nom de causes particulières. Par exemple, les Vieilles Charrues, organisé depuis 1992, soutient le tissu associatif breton et aide l'école Diwan de Carhaix qui dispense un enseignement en breton. Le festival Solidays, créé en 1998, se définit comme un « festival militant », l'Association Solidarité Sida reversant les bénéfices du festival au bénéfice des malades du sida et leurs familles. Pourtant, ces deux exemples se distinguent de Rock pour la paix par leur institutionnalisation en association et par la visée de l'utilité dans le transfert des bénéfices. Nous pourrions aussi penser à de grands événements médiatiques de sensibilisation des masses à l'échelle globale comme Live Earth qui vise une prise de conscience sur le changement climatique. Ce dernier avait été mis en place par des groupes de pression avec le soutien financier de quelques grandes entreprises.

Or, Rock pour la paix se distingue de tous ces exemples. Avant tout, parce que le festival ne vise pas à transformer les auditeurs en un public averti sur un problème particulier. Il n'est pas organisé par un parti politique, mais par la coordination d'un réseau formé de personnes engagées dans diverses luttes, associations ou partis.

Rock pour la paix ressemble davantage à une manifestation altermondialiste qu'aux concerts ou festivals cités ci-dessus, parce qu'il ne vise aucun bénéfice, même sans but lucratif, et parce qu'il ne fonctionne pas verticalement pour former un public. C'est un festival qui essaye de construire un environnement participatif où tous les messages sont véhiculés de façon désordonnée et où les

auditeurs se rassemblent sous un slogan vague. Qu'ils soient simples amateurs de musique ou jeunes activistes politisés, les festivaliers sont libres de se sensibiliser eux-mêmes aux causes présentées par les diverses organisations sur le lieu du festival, ou de se contenter de l'ambiance conviviale et festive.

L'originalité du festival Rock pour la paix réside dans son caractère politique, plus précisément, dans la manière dont ses messages politiques se diffusent dans les pratiques de ses organisateurs et ses participants. Comment un festival de musique peut-il être engagé, si ce n'est en faveur d'une cause particulière caritative, humanitaire, et s'il n'est pas un lieu de propagande politique au sens étroit du terme ? Le festival Rock pour la paix, non institutionnalisé, autogéré et gratuit, se définit comme une « action festive » [*eylemce*], mot-valise forgé en turc avec les mots qui signifient action et divertissement.

Ainsi, les pratiques d'activisme déployées pendant la préparation et la durée du festival témoignent de l'émergence d'une nouvelle grammaire de l'action collective comme « expérience et événement » (McDonald, 2006). Avant de nous pencher sur ces pratiques, faisons un détour par le nom-slogan du festival pour comprendre en quoi consiste son discours anti-guerre.

### c ) L'ambiguïté discursive du festival : *Rock pour la paix* ou *Rock contre...* ?

Le festival Rock pour la paix a été organisé pour la première fois en 2003, au début de l'invasion de l'Irak par l'armée américaine. C'était également la date de la première édition d'un autre festival de musique intitulé *Rock'n Coke* financé par la compagnie Coca Cola. Rock pour la paix s'est présenté comme un « contre-festival » dans sa première déclaration de presse :

« Nous savons tous que Coca Cola n'est pas seulement une marque de boisson. C'est un mode de vie... une posture... c'est le logo du système mondial ! (...) Nous avons un problème avec ce système global. D'après nous, c'est ce système qui est responsable des injustices et des guerres sur cette terre. Coca Cola, voici le logo que ce système plante sur nos têtes et sur nos vies. En plus, il n'est pas innocent. Nous ne pouvons pas oublier qu'en Colombie, huit leaders du Syndicat national des travailleurs de l'industrie alimentaire (*SINALTRAINAL Sindicato Nacional de Trabajadores de la Industria de Alimentos*) ont été assassinés par les bandes financées par Coca Cola (...)»<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Extrait tiré du dossier de presse du festival.

Dans cet extrait, les organisateurs du festival érigent Coca-Cola en un symbole qui incarne la globalisation néolibérale. À l'instar des luttes altermondialistes dans le monde entier, l'équipe d'organisation du festival puise son inspiration dans le livre de la journaliste Naomi Klein, *No Logo* (2001). Selon les activistes, la contestation de la guerre en Irak et du festival de musique sponsorisé par une compagnie transnationale, ne sont pas deux luttes distinctes. De plus, la marque de solidarité avec un syndicat colombien montre à quel point ils se reconnaissent dans la globalisation de la lutte contre la globalisation néolibérale.

Refik, un des organisateurs du festival, issu de la génération révolutionnaire 1978, raconte comment il a réagi lorsqu'il a vu les affiches de Rock'n Coke :

« Je suis graphiste. On était dans mon bureau, avec deux trois amis. Je suis sorti pour aller chercher quelque chose à l'imprimerie et j'ai vu que les affiches de Rock'n Coke de Coca Cola étaient imprimées. Je n'étais pas au courant de ce festival jusqu'à ce moment-là. Je suis rentré à mon bureau et je me suis mis à râler. Avec mes amis, on a eu une conversation. C'était la veille de l'invasion de l'Irak, de toute façon, on s'est dit que c'était le travail de "*public relations*" de l'invasion. Je ne pense pas que ça soit une coïncidence. Même si Rock pour la paix n'a réussi à rien faire, on a réussi à mettre à nu les relations entre les multinationales et l'invasion militaire. On a eu l'idée de protester contre ça. Mais, jusqu'à maintenant, on avait toujours fait de l'opposition : "On n'en veut pas !". Et là, on s'est dit qu'on pouvait faire quelque chose d'alternatif. » (Entretien avec Refik, mars 2007)

La protestation contre la guerre en Irak et la globalisation néolibérale constituent le point de départ du festival. Cependant, nous ne pouvons pas réduire ce festival à sa dimension contestataire car ses organisateurs essaient de passer de la dénonciation discursive de l'hégémonie américaine, à la création d'un espace préfiguratif, quoiqu'éphémère. La mise en place d'un événement festif et musical montre que Rock pour la paix présente les caractéristiques des débuts du mouvement altermondialiste, à la fois avec ses impasses et sa créativité.

Les organisateurs du festival sont encore hésitants dans leur passage de l'anti-mondialisation vers l'altermondialisme. Aussi, à partir de son étude de cas sur le groupe d'activistes *Antikapitalist* en Turquie, la politiste Ayşen Uysal propose d'utiliser les deux préfixes ensemble : « anti/altermondialisation ». Selon A. Uysal « l'absence d'un des deux néglige forcément un des aspects du mouvement, qui est non seulement internationaliste (*alter-*) mais aussi anticapitaliste (*anti-*) » (Uysal, 2003 : 2).

Les propos et l'engagement de Fulya qui fait partie de l'équipe d'organisation du festival, montrent bien la tension et la complémentarité entre les aspects (*alter-*) et (*anti-*), les dimensions

défensive et offensive du mouvement altermondialiste. Fulya, trentenaire, travaille pour une radio privée. Elle est membre du DSIP (Parti ouvrier socialiste révolutionnaire) à tendance trotskiste, et en même temps, elle est bénévole pour plusieurs campagnes et initiatives contre le nationalisme depuis plusieurs années. Elle nous dit : « Je serai une activiste tant qu'il y aura d'autres campagnes fondées sur le mouvement anticapitaliste et tournées vers le monde. »

Chez les altermondialistes de Turquie, la paix revêt une signification internationaliste en même temps qu'elle recoupe d'autres luttes contre le nationalisme, notamment en ce qui concerne la défense des droits des minorités. Dans les années 2000, les acteurs contestataires engagés dans la lutte pour la paix au sein de la constellation altermondialiste sont résolument anti-kémalistes et anti-nationalistes.

En outre, les acteurs de la constellation altermondialiste tissent des liens transnationaux avec les autres acteurs anti-guerre de la région, tout en consolidant leur engagement contre le nationalisme. Le 15 Juin 2008, *KüreselBAK* (Coalition pour la paix et la justice globales dont le sigle en turc signifie "regarde globalement") a manifesté avec des activistes grecs et chypriotes contre la base militaire américaine d'Incirlik où sont stockées des armes nucléaires. Ainsi, la coordination des groupes anti-guerre méditerranéens contre les stratégies militaires des États-Unis dans la région, montre à la fois la logique d'action globale et l'engagement anti-nationaliste par l'alliance avec les activistes grecs et chypriotes.

Cependant, le problème de la posture « anti- » reste entier pour la constellation altermondialiste, y compris pour le festival Rock pour la Paix. Ainsi, Michel Wieviorka écrit sur le mouvement altermondialiste :

« L'anti-impérialisme construit artificiellement un unique ennemi des luttes, les États-Unis, il politise et idéologise l'action en lui interdisant de définir des problèmes et des enjeux qui ne lui seraient pas réductibles. (...) Plutôt que d'encourager les acteurs à prendre à bras le corps tel ou tel élément d'un vaste ensemble de problèmes où se jouent diverses formes de domination, d'exclusion, d'aliénation et de négation de la subjectivité personnelle, l'anti-impérialisme les invite à mener un combat nécessairement politique contre la superpuissance américaine. » (Wieviorka, 2003 : 44)

Le festival Rock pour la paix, tout comme les autres acteurs altermondialistes qui lui sont apparentés en Turquie, présente les ambiguïtés et les contradictions inhérentes aux débuts du mouvement altermondialiste. Tandis que les festivaliers construisent un espace de subjectivation et déploient de nouvelles pratiques d'activisme, ils n'arrivent pas à se détacher complètement de catégories anti-impérialistes, comme le montre cet extrait de leur déclaration de presse de 2003 :

« Rock contre l'Empire ; Rock contre l'injustice ; Rock contre la guerre. Nous serons heureux ainsi : *BarişRock* [Rock pour la Paix] »

Le discours anti-capitaliste du festival se caractérise par l'amalgame de plusieurs registres, qui ont trait aussi bien à l'engagement anti-guerre qu'à l'injustice sociale. La référence à *l'Empire* de Antonio Negri et de Micheal Hardt est frappante. Concernant l'engagement des organisateurs de Rock pour la Paix sur l'injustice sociale, nous pouvons noter l'invitation à l'édition 2005 des ouvriers licenciés par l'usine de Coca Cola et la marche silencieuse de ceux-ci sur le terrain du festival avant un débat avec les jeunes festivaliers.

Par ailleurs, l'accent mis sur l'anti-américanisme est justement l'un des traits globaux du discours véhiculé sur l'injustice sociale. Sur les tracts du festival est dressée la liste de tous les phénomènes contre lesquels il s'inscrit :

« Contre-festival : festival contre la guerre, contre l'occupation, contre le racisme, contre le nationalisme, contre les privatisations, contre le néolibéralisme, contre le capitalisme, contre les multinationales, contre le militarisme, contre les coups d'État, contre les interdits, contre le FMI, contre l'OMC, contre la banque mondiale, contre l'OTAN, contre le sexisme, contre l'homophobie, contre les OGM, contre le réchauffement climatique, contre le nucléaire. »

Cette liste est celle de l'édition 2008. Entre 2003 et 2008, de nouveaux éléments contestés viennent l'enrichir chaque année en fonction de l'actualité. Par exemple, l'expression « contre les coups d'État » fait allusion à l'actualité politique en lien au scandale qui éclate en 2008 à propos de la préparation d'un présumé coup d'État. Cette liste révèle le mélange de tous les registres politiques, sociaux, culturels et des revendications écologistes, féministes, anti-militaristes, anti-capitalistes, altermondialistes etc. Or, selon Fulya, l'une des organisatrices du festival, la guerre est la première thématique du festival. Ainsi dit-elle :

« La guerre est un thème que nous avons évoqué depuis le début, c'est ce contre quoi nous avons protesté. Outre la protestation contre la guerre, cette année, nous avons appelé à une autre cause, pour la première fois : les funérailles de Hrant Dink. Le racisme est quelque chose que nous vivons au jour le jour, et ce n'est pas un thème indépendant de la guerre. Le fait que le racisme surgisse de cette façon, avec l'assassinat de Hrant, ça fait partie de notre agenda. Nous sommes obligés de nous soulever contre le racisme lorsque nous protestons contre la guerre. Quand nous parlons de notre engagement, nous disons que nous sommes contre l'occupation de l'Irak, contre les occupants, contre le racisme, contre le nationalisme. Nous sommes aussi contre l'homophobie, le militarisme et les

interdits en général. <sup>27</sup>» (Extrait d'un entretien avec notre enquêtée Fulya, publié dans *Bianet*, le 10 mars 2007)

Aussi, nous observons le fil qui relie les mobilisations après l'assassinat de Hrant Dink, la campagne électorale de B. Oran, où nous avons rencontré les activistes de Rock pour la Paix et les activistes altermondialistes, puisque toutes ces actions sont interdépendantes en raison de leurs enjeux partagés et de leur réseau militant. Sur une aire de mouvements épars, nos enquêtés se trouvent à l'intersection des différentes initiatives et sont dans un registre d'engagement multiple.

L'ensemble que constituent ces luttes et, par extension, ce festival pourraient-ils être le signe de l'émergence de mouvements d'une autre nature que les mouvements sociaux ou les nouveaux mouvements sociaux ? Bien que ces diverses luttes n'aient pas de lien organisationnel fort, elles sont liées par leurs activistes. Ce sont les mêmes acteurs qui se fragmentent afin d'être présents sur plusieurs terrains. Avec le contenu culturel de leurs revendications et leurs efforts de mise en œuvre d'une nouvelle forme d'engagement, ces acteurs contestataires témoignent de la recherche de soi et de la transformation du paradigme de l'action collective.

En l'absence d'une idéologie totalisante, depuis la fin des « grands récits » selon l'expression de Jean-François Lyotard, il semblerait que l'engagement au nom d'une utopie devienne impossible à défendre, alors que le besoin d'engagement persiste chez ces acteurs contestataires de différentes générations qui ne désespèrent pas de changer la société. Le festival Rock pour la paix reflète un besoin de réalisation immédiate d'une utopie, c'est-à-dire la création d'un « topos » éphémère, d'un espace où les pratiques sont préfiguratrices des rapports sociaux que les activistes imaginent pour l'avenir.

La principale revendication de ce festival « engagé » n'est donc pas d'ordre politique, social ou économique, mais d'ordre émotionnel pour le Sujet personnel : le bonheur. L'affirmation de toutes les postures « contre » devient secondaire par rapport à la finalité ultime de cette action festive, ce que les festivaliers affirment dans leur déclaration de presse : « Nous serons *heureux* ainsi : *Rock pour la Paix* ». Cet aspect de l'action, qui a trait à la subjectivité personnelle, est tangible à travers les pratiques des organisateurs : les relations qu'ils entretiennent entre eux, et les relations qu'ils essayent de construire entre les festivaliers afin que leur rapport de soi à soi puisse se transformer lors de cette expérience et élève leur capacité d'action.

---

<sup>27</sup> Source : "Rock Beş Yıldır Şişede Durmuyor" <<https://bianet.org/bianet/toplum/93115-rock-bes-yildir-sisede-durmuyor-barisarock>>

#### d) Un espace de subjectivation ?

Les pratiques qui préparent le festival et celles qui sont déployées pendant le festival montrent qu'il devient un espace de subjectivation individuelle et collective, hypothèse que nos observations pendant l'organisation et le déroulement des éditions 2007 et 2008 du festival nous ont incité à formuler.

Pendant de nombreuses réunions de l'équipe d'organisation que nous avons suivies, nous avons remarqué que leur méthode de prise de décision était celle du *consensus making*. Les réunions hebdomadaires qui ont lieu pendant les six mois qui précèdent le festival sont ouvertes à tous ceux qui souhaitent y participer. Les annonces sont diffusées sur le site Internet et sur le terrain du festival. Tout le monde peut prendre la parole pendant ces réunions, sans aucune hiérarchie. Deux ou trois personnes sont responsables de la modération, mais ces personnes changent à chaque réunion. Nous avons remarqué que ceux qui veulent faire partie des modérateurs disent, par autodérision : « Moi aussi, je veux faire partie du pouvoir ! ». Cela témoigne de l'effort de mise en place d'une équipe d'organisation libre de toute hiérarchie, qui manque délibérément de sérieux « pour ne pas tomber dans la même posture renfrognée que l'adversaire », selon l'expression de notre enquêté Refik.

Les réunions sont parfois le lieu de discussions sur des questions très concrètes, comme le financement des infrastructures ou les affiches. Les déclarations des organisateurs sur les responsabilités qu'ils souhaitent prendre sur le terrain peuvent aussi avoir lieu pendant ces réunions. Le fonctionnement de ces réunions se rapproche de celui des groupes d'affinité dans la mesure où les relations sont basées sur la confiance mutuelle. En effet, les activistes qui figurent parmi les initiateurs du festival sont des jeunes entre 20 et 30 ans qui vivent comme un groupe d'affinité. Nous avons pu observer leurs relations en dehors du temps imparti aux réunions ou aux travaux liés à l'organisation du festival. Certains d'entre eux partagent une colocation, travaillent dans les mêmes cafés ou la même maison d'édition, militent dans les mêmes partis politiques ou initiatives, se retrouvent ensemble pendant leur temps libre consacré aux activités comme l'organisation de ce festival.

Cependant, contrairement aux groupes d'affinité qui adoptent l'action directe et qui restent assez fermés à la participation de personnes externes au groupe, l'équipe qui a initié le festival tente de recruter de nouveaux activistes par Internet. Il faut aussi noter qu'à l'issue des réunions principales ouvertes, surtout à l'approche de la date du festival, d'autres réunions supplémentaires

de ce premier noyau d'activistes ont lieu, afin de résoudre les problèmes qui ne peuvent pas être abordés pendant les sessions participatives et ouvertes. Pourtant, les réunions du noyau militant ne sont pas pour autant strictement fermées à ceux qui souhaitent rester.

Ceux qui veulent rejoindre les réunions d'organisation du festival peuvent passer par le site Internet. Outre le site Internet officiel et la liste de diffusion électronique, il existe sept groupes sur Facebook, dont l'un a plus de 2 500 membres. Ces médias sont utilisés pour former un réseau élargi au-delà des réunions d'organisation. C'est également l'une des caractéristiques les plus importantes du mouvement altermondialiste. Les jeunes découvrent le festival grâce aux réseaux numériques et non seulement à travers leur socialisation dans l'école ou le quartier. Certes, le festival est organisé grâce à la coordination des activistes de nombreux groupes, initiatives, partis et associations déjà mentionnés, mais au fur et à mesure que les années passent, la possibilité d'accueillir de nouveaux bénévoles non politisés s'accroît. D'une part, l'autonomie par rapport aux partis politiques est revendiquée pour éviter les conflits internes, d'autre part, une réelle autonomie des nouveaux arrivants entre en contraste avec l'autonomie de façade. C'est par exemple le cas de Derya qui relate ainsi comment il a découvert le festival :

« Je peux raconter comment j'ai commencé à faire partie de cette mosaïque. Je suis étudiant en photographie à la faculté des Beaux-Arts. Quand je suis entré à l'université, on avait un professeur qui était de la génération 68, qui avait été actif, qui avait même été torturé. En fait, c'est un enseignant qui nous a appris à connaître l'homme. (...) Quand il montrait la force de la photo, à moi et à mes amis, il nous a appris à voir l'être humain. En réalité, c'est ça que j'ai vu à travers l'appareil photo. Je ne sais pas comment dire, c'est comme si un rideau se levait. Avec la photo, tu entres dans plein de vies et ce que tu vois est incroyable. Quand j'ai commencé à voir les hommes, je me suis dit que l'appareil photo est un instrument pour que les hommes vivent humainement, dignement. Comme je ne pourrai jamais devenir un grand photographe, je suis à Rock pour la Paix. Un ami m'a dit qu'il y avait un festival anti-guerre. J'ai tout de suite sauté dessus. J'y suis allé, j'ai pris des photos. Ça m'avait beaucoup plu de toute façon. Au fur et à mesure, j'ai commencé à participer aux réunions. » (Entretien avec Derya, mars 2007)

Le témoignage de Derya montre que son engagement est motivé par la prise de conscience d'autrui, probablement des conditions de vie, des injustices sociales, de la pauvreté, de la discrimination ou de l'exclusion, de la réalité sociale qu'il a découvert à travers l'objectif de son appareil photo. Nous pouvons imaginer qu'un étudiant en photographie traverse Istanbul, communique avec les sujets de ses photos, les observe et essaye de les comprendre. C'est justement dans la reconnaissance de l'autre en tant que sujet que l'individu a la capacité de devenir sujet lui-même, comme M. Wieviorka le souligne: « il ne peut y avoir de sujet personnel sans

reconnaissance du sujet chez l'Autre » (2000 : 21). D'autre part, Derya dit qu'il ne se sent pas à la hauteur pour devenir un grand photographe. Mais il peut déployer sa créativité pendant le festival, même s'il ne se projette pas comme un grand artiste.

À plusieurs égards, sa subjectivité ambivalente est caractéristique de sa génération qui n'est pas insensible aux problèmes sociaux. Dans sa trajectoire avant de découvrir le festival, Derya n'était pas politisé et il performait « un conformisme nécessaire, l'art de vivre des jeunes en Turquie » (Lüküslü, 2013). Derya nous fait part de son manque d'espoir dans l'avenir avant de rencontrer son professeur de photographie. La transmission intergénérationnelle, la découverte du festival et la possibilité d'y déployer sa créativité, permettent à Derya de donner du sens à sa trajectoire. Derya évolue donc dans ce régime de subjectivité ambivalent où se conjuguent les injonctions de carrière professionnelle (« je ne pourrai pas devenir un grand photographe »), la prise de conscience des inégalités sociales et l'envie de se réaliser en tant que sujet, maître de sa propre existence.

Le rapport à autrui devient le déclencheur du rapport à soi-même qui trouve un espace de subjectivation dans l'espace du festival, non seulement pendant les deux journées annuelles du festival, mais encore pendant ses préparatifs où de nouvelles relations sont tissées avec d'autres bénévoles et activistes.

Ainsi, l'individu, en devenant l'acteur d'une expérience créative qui est en même temps une action collective, peut se créer en tant que sujet. Nous pouvons donc affirmer que le festival est un champ d'action sur soi-même. Certes, il est possible d'apporter une objection à cette hypothèse. N'est-ce pas plutôt la création d'un espace pour attirer et politiser les jeunes dans un camp politique défini et la dissimulation de structures hiérarchiques de partis qui ne séduisent plus les jeunes ? Cette hypothèse n'est pas plausible, puisqu'il n'y a pas derrière ce festival, un mouvement uniforme, vertical et hiérarchisé. Au contraire, le festival crée un espace de diffusion de messages désordonnés et permet surtout l'expérience de la rencontre avec autrui, dans une ambiance conviviale et festive. Les organisateurs du festival ne déploient pas de stratégie instrumentale simple puisqu'ils tentent de s'adresser aux sens, à la sensibilité et au libre arbitre des participants. Nous observons sur le terrain du festival et dans les pratiques des organisateurs, plutôt que la quête d'intégration des ressources militantes à travers un endoctrinement déguisé, la fragmentation des luttes. Les procédés discursifs d'endoctrinement propre aux luttes révolutionnaires sont remplacés par la diversité de l'expression musicale et corporelle.

L'un des internautes qui participe au festival décrit ainsi le profil des festivaliers :

« Ceux qui trouvent que la politique active et la lutte traditionnelle sont froides, mais qui portent tout de même des couleurs contestataires, ceux qui s'expriment avec des identités alternatives et qui ont un potentiel d'engagement à gauche, il s'agit d'une grande masse de jeunes avec qui nous pouvons nous retrouver sur le terrain de la musique rock. Pendant cette action, il se passe quelque chose d'inédit grâce à la musique.<sup>28</sup> » (Usager Ekşisözlük, cité dans *Bianet*, le 10 mars 2007)

Selim, militant du parti socialiste ÖDP (Parti de la liberté et de la solidarité), travaille comme bénévole pour l'organisation du festival depuis sa première édition. Il expose ainsi la signification qu'a ce festival pour lui :

« *BarişaRock*, c'est une action, un festival de musique de protestation. En fait, *BarişaRock* est une action de mode de vie. Les participants ont un certain âge, ils écoutent une certaine musique, ils se définissent ainsi, ils se socialisent ainsi. Ils suivent leurs intuitions, ça leur plaît... Par exemple, en écoutant du rock au collège, en découvrant qu'il y a une telle expérience en Turquie, en étant sensible à Cem Karaca, de Bulutsuzluk Özlemi, ou, du moins, en écoutant Mor ve Ötesi, en faisant attention au texte d'une chanson et en y découvrant le legs d'une ancienne lutte, on s'interroge là-dessus. (...) C'est un travail qui est vraiment basé sur l'intuition, les affects. Notre thème, si c'est le rock'n roll et la rébellion, on doit aussi faire comprendre que c'est une sorte de mythe. Selon moi, on doit raconter que le rock, c'est quelque chose de commercial, qu'on ne peut prétendre à un rock libre... La musique en tant qu'opposition, en partant de la théorie de *homo ludens*... L'homme a un rapport avec la musique, l'homme danse quand il entend la musique, ou bien il préfère exprimer ses souffrances à travers la musique. (...) Je crois que, dans toutes ces situations, on se rassemble suite à *un malaise, une souffrance, une colère, un ennui*. » (Entretien avec Selim, mai 2008, nous soulignons)

Dans ces propos, Selim insiste sur ses motivations personnelles pour prendre part à l'organisation du festival, et il infère que c'est la même motivation qui inspire les participants. En mettant l'accent sur les sentiments, l'intuition, la souffrance, la colère, l'ennui que provoque la vie sociale, il attire notre attention sur le fait que le festival ne constitue ni un projet exclusivement politique, ni un projet exclusivement musical. Il s'agit selon nous de la construction d'un espace de subjectivation. Ce festival crée un espace où l'individu traversé par la souffrance peut se reconstruire en tant que sujet. Les mots tels que « souffrance » ou « malaise » du champ sémantique du corps et des affects sont récurrents dans les propos des jeunes activistes lorsqu'ils expliquent les raisons qui les incitent à se lancer dans l'organisation du festival ou dans d'autres actions contestataires.

---

<sup>28</sup> Source : "Rock Beş Yıldır Şişede Durmuyor" <https://bianet.org/bianet/toplum/93115-rock-bes-yildir-sisede-durmuyor-barisarock>

Les émotions suscitées par les inégalités, les injustices et les dysfonctionnements du système global que les jeunes altermondialistes dénoncent provoquent de la souffrance qui peut se muer en des émotions positives comme la joie, l'enthousiasme, l'espoir à travers l'action collective. La sociologie des émotions s'avère alors très utile pour comprendre le passage de l'individu vers l'acteur, sa transformation en Sujet, car les émotions qui préparent l'action collective et les émotions qui sont le fruit de l'action collective permettent de saisir ce qui se joue au niveau personnel pendant le processus de subjectivation.

Les témoignages de Derya et de Selim nous donnent les clés de compréhension de la participation des jeunes à une telle action festive : la souffrance ressentie sur le plan personnel peut se transformer à travers l'action collective constructive, créative et politique, et assurer ainsi le passage de régimes de subjectivité voués au « conformisme nécessaire » ou bien au « défaitisme » à un régime de subjectivité où l'individu découvre sa capacité d'action, et de manière plus intime, la possibilité du bonheur personnel.

## ***Conclusion***

### ***Un espace d'expérience, un espace utopique***

Le site du festival abrite des coins pour différents ateliers comme les ateliers de photographie, de fabrication de cerfs-volants, un arbre aux souhaits, des ateliers de marionnettes en papier mâché ou de grues en papier.

L'atelier de fabrication des grues en papier a été imaginé et réalisé par Derya. Le contrebassiste et le musicien connu du rock anatolien Taner Öngür, issu de la génération 1968, travaille activement dans l'organisation du festival. Il nous raconte comment cet atelier a été mis en place :

« Derya est le meilleur exemple de l'ouverture de ces réunions. C'est un exemple symbolique, très important. Pendant les réunions, tout le monde vient, exprime ses idées. Parfois, il y a des idées absurdes, on écoute. On se demande si ça pourrait marcher ou pas. Un jour, Derya a dit : "Il y a une tradition japonaise : si on fabrique des grues en papier, si on en fabrique mille et si on fait un vœu, ce vœu se réalise. Il paraît que c'est une croyance au Japon." Il a proposé qu'on fabrique mille grues en papier, et qu'on fasse un vœu de paix. C'était très symbolique. Si je me souviens bien, j'ai répondu que celui qui avance l'idée doit la réaliser lui-même. On ne peut pas proposer l'idée pour que les autres la réalisent. Ce serait trop facile.

Je lui ai dit de convaincre les gens, de les rassembler autour de lui et de fabriquer les mille grues avec eux. Ensuite, ils l'ont vraiment fait. Il a rassemblé 50 - 60 personnes, ils fabriquaient tous des grues en papier. Le deuxième jour du festival, avant le concert de Bülent Ortaçgil, il est venu me voir et il m'a dit : "les grues sont prêtes, et si on les jetait en l'air devant la scène ?" J'ai réfléchi un instant et je me suis dit pourquoi pas ? Et c'était un spectacle magnifique. (...) Tout le monde a la chance de venir réaliser un rêve là-bas.» (Entretien avec Taner, mars 2007)

Nous pouvons rapprocher l'expérience de cet atelier de grues en papier de celle des marionnettes que le sociologue Kevin McDonald appelle les « expériences de vulnérabilité » (2007 : 50) dans le cas du mouvement altermondialiste. Ces grues en papier relèvent bien sûr d'une moindre échelle que les marionnettes géantes construites pour les mobilisations altermondialistes en Europe et en Amérique du Nord. Toujours est-il que leur fabrication indique une logique similaire à celle des grandes marionnettes.

« Les marionnettes sont très différentes des banderoles des mouvements sociaux de la société industrielle. Celles-ci proclament fièrement la présence de collectifs fortement structurés et leurs revendications non ambiguës. Les marionnettes apparaissent comme l'opposée des banderoles de plusieurs façons. Elles sont fragiles, souvent fabriquées avec du matériel usé, et elles peuvent prendre des semaines à être produites, dans un processus qui est physiquement exténuant pour ceux qui sont impliqués et elles sont plus structurées en termes de récit que de visée des objectifs. » (McDonald, 2007 : 54)

La construction de grues en papier rappelle l'expérience des marionnettes dans la mesure où cette activité ne peut pas être pensée en termes d'objectifs. Les grues en papier sont fragiles et éphémères. Le temps que les festivaliers mettent à les fabriquer, avant d'improviser un spectacle qui se consume d'un seul geste, n'est pas un temps de discussion politique, de délibération, de dénonciation. Il s'agit d'une expérience à la fois très collective et très personnelle : partager un moment, construire quelque chose ensemble, surmonter ainsi ensemble une contrainte. De plus, le récit que Taner fait de cette expérience lui confère son sens, rétrospectivement. Les festivaliers participent donc à la création d'un nouveau récit. Peut-être le corps n'est-il pas impliqué de façon aussi évidente dans cette expérience que dans la construction de grandes marionnettes. Cependant cet effort comporte une part de « vulnérabilité » partagée.

Selon K. McDonald, une autre façon de concevoir les « mouvements d'expérience » (2006: 223) est de se pencher sur la place de la musique dans l'action collective. À juste titre, le festival Rock pour la paix aurait pu être étudié uniquement à travers ce prisme. R. Eyerman et A. Jamison (1998) postulent que la musique et la chanson jouent un rôle clé dans « la formation d'une identité collective en fournissant aux acteurs les sources de signification et d'identité partir desquelles ils

construisent collectivement l'action sociale ». K. McDonald critique cet argument en attirant notre attention sur les genres de musique qui mobilisent les sens sans avoir de portée politique ou identitaire dans les textes. Pour le cas du festival Rock pour la paix, le choix des artistes invités et le profil des artistes bénévoles montrent que cette dimension de construction identitaire à travers les *protest songs*, dont l'analyse exigerait une étude à part entière, n'est pas négligeable. Or, il serait hâtif de conclure que le fait d'écouter et de partager ces chansons aboutit à la formation d'une identité collective. Par exemple, l'invitation des musiciens kurdes témoigne d'une résistance aux orientations culturelles dominantes dans la société turque. Leur présence sur la scène et aux côtés de l'initiative DurDe (Dis non au nationalisme et au racisme) sur le terrain du festival, donne de la cohérence aux messages politiques véhiculés de façon désordonnée. Les musiques kurdes s'adressent aux sens et à la sensibilité, s'ajoutent à la diversité des artistes et des participants, mais aucune identité collective ne résulte de l'expérience du festival.

Alain Touraine analyse « le mouvement né à Porto Alegre (...) centré sur lui-même plutôt que sur son adversaire » comme suit :

« L'affirmation de soi et les exercices visant à accroître sa propre capacité de comprendre, de communiquer et d'agir ne sont plus les étapes préparatoires d'un mouvement social, mais sa composante principale. Elle est le mouvement lui-même, parce qu'elle crée un espace et un temps imaginaires. » (Touraine, 2007 : 221)

En dépit de l'insistance de Rock pour la paix à dénoncer la guerre, les États-Unis, l'OMC, le nucléaire, le racisme, l'homophobie, etc., ces faits et entités demeurent trop vagues ou trop vastes pour constituer des adversaires concrets avec lesquels un rapport conflictuel serait possible, le festival est l'effort de construction d'un espace utopique. Nous pouvons en déduire qu'il est un espace d'opposition selon son contenu discursif, mais un espace de subjectivation pour l'individu créatif et créateur de soi, dans le registre non discursif et corporel, comme le montre la forme des pratiques qui y sont déployées.

Tandis que l'attente révolutionnaire caractérisait les militants de la gauche radicale des années 1960 et 1970, de nos jours, les acteurs contestataires essaient de « changer le monde sans prendre le pouvoir » (Holloway, 2002) et sans plus attendre. Pour ce faire, ils expérimentent des rapports sociaux alternatifs au sein d'espaces utopiques, comme celui du festival Rock pour la paix.

Peut-être pourrions-nous voir dans ce festival une esquisse de « mouvement d'expérience » et la cristallisation, dans un espace et en un temps donnés, d'une nébuleuse de luttes éparées. La contestation de la globalisation néolibérale et du capitalisme est conjointe à la construction, au niveau très local, de cet espace utopique où de nouveaux rapports sociaux de convivialité et

d'égalité sont expérimentés. À travers cette *expérimentation* qui est aussi une *expérience* personnelle, les émotions, les sens et la sensibilité sont mis en mouvement. Diverses luttes remettant en cause les orientations culturelles dominantes s'y retrouvent.

Pour autant, la création et la prolifération de ces espaces utopiques présagent-elles de l'unité éventuelle des luttes foisonnantes des années 2000 ? Ces acteurs contestataires marginaux sont-ils capables de se transformer en un mouvement, et de transformer ainsi les orientations culturelles dominantes ? Répondre à cette question par l'affirmative serait trop optimiste. Cependant, l'agrégation de ressources et d'expériences activistes tout au long des années 2000 expliquera la forme qu'a prise l'occupation pacifique du Parc Gezi en juin 2013. Comme nous le montrerons dans les chapitres 6 et 7, le mouvement Gezi reproduit et réexpérimente les pratiques d'activisme cultivées au cours de la décennie précédente, en résonance avec le mouvement altermondialiste.

## DEUXIÈME PARTIE

### **La mémoire et l'utopie dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires**

« On parle beaucoup de l'imaginaire -mais sans tracer la frontière entre l'imagination créatrice (à laquelle on pense) et l'imagination reproductrice (qui est celle qui fournit les matériaux). C'est-à-dire que l'imaginaire est toujours tendu soit vers l'avenir (et l'on construit alors les Utopies), soit vers le passé (et elle est alors Commémoration). »

— Roger Bastide, "Mémoire collective et sociologie du bricolage" (1970)

## *Introduction*

Dans le chapitre précédent, nous avons décrit la fragmentation de la gauche turque sous ses divers aspects pendant les années 2000, et analysé les dynamiques et les situations dont se saisissent les acteurs contestataires afin de dépasser cet éclatement. Pour ce faire, nous avons développé trois études de cas qui montrent autant de modalités d'engagement : des mobilisations de protestation morale dites spontanées suite à l'assassinat de Hrant Dink ; des stratégies électorales telles que la campagne du candidat indépendant Baskin Oran, et les espaces préfiguratifs représentés ici par la nébuleuse altermondialiste avec notre enquête réalisée au sein du festival Rock pour la paix.

Nous avons insisté sur la fonction des émotions dans la construction des régimes de subjectivité des militants révolutionnaires marqués par la défaite et la nostalgie. Leur transition vers une nouvelle économie morale de la citoyenneté s'effectue avec leur entrée dans le paradigme de la lutte pour les droits humains, en résonance avec les luttes globales. Cette transformation s'opère aussi bien par des reconversions militantes que par la formation de nouvelles générations d'activistes, cosmopolites, ouvertes sur le monde et en phase avec les mouvements globaux contemporains.

En fonction des générations, différentes représentations du passé militant révolutionnaire des années 1960 et 1970 s'élaborent, en même temps que l'on observe des permanences dans les symboles, les valeurs, les habitus et le répertoire d'action des militants de gauche. Comme nous le verrons dans cette partie, d'abord en étudiant la mémoire collective d'une gauche fragmentée, puis à travers l'analyse du mouvement Gezi, les dynamiques intergénérationnelles, au-delà d'une transmission unidirectionnelle des savoir-faire militants et d'un héritage idéologique, se manifestent plutôt comme un dialogue entre les aspirations de la jeunesse et des formes d'autocritique des générations précédentes. D'une part, les jeunes essayent de composer avec un héritage pesant par son caractère martyrologique et leurs propres projections d'avenir ; de l'autre, les générations révolutionnaires essayent de se mettre au rythme des exigences du temps présent. Ce sont les interactions entre les générations et les interprétations divergentes des luttes qui donnent sens à l'engagement.

« L'héritage sans testament » des militants révolutionnaires est porté par la force des mythologies qui persistent dans notre temps. Mais qui sont donc les héritiers de cet héritage à multiples facettes ? Comment l'assument-ils et même le revendiquent-ils ? Toutes ces questions constituent le fondement du champ conflictuel de la mémoire, en ce qu'elles tracent les lignes de

fragmentation de l'engagement à gauche aujourd'hui. Les militants et les activistes d'aujourd'hui déploient différentes tactiques, des « arts de faire » selon l'expression de Michel de Certeau, et des arts de mémoire, pour se nourrir de cet héritage dans une nouvelle configuration du pouvoir et de la résistance. Nous analyserons les différents modes d'évocation et de remémoration des luttes des années 1960 et 1970, dans des registres aussi variés que celui de la victimisation, de la nostalgie, de l'héroïsme, c'est-à-dire, à travers diverses modalités d'identification, d'affiliation, d'appropriation ou de rejet symboliques. C'est de cette façon que se tracent des frontières symboliques au sein même de la gauche.

Dans le premier chapitre de cette partie, nous présenterons d'abord l'approche théorique **(a)** que nous avons privilégiée dans le vaste domaine des *memory studies* pour étudier la mémoire collective de cette gauche fragmentée. Dans un deuxième temps, nous décrivons le *memory boom* dans le contexte turc **(b)** à l'aide de quelques exemples empruntés à la culture populaire, à l'art contemporain, à la muséographie et à la sphère associative. Troisièmement, nous allons considérer le processus que nous avons identifié comme la transition de la mémoire communicative vers la mémoire culturelle **(c)**, processus que les rapports intergénérationnels mettent en évidence. Cette transition va de pair avec la montée en puissance des luttes culturelles dans l'ère post-socialiste. Ensuite, nous analyserons les modalités de la constitution d'une mémoire de groupe pour la gauche turque, notamment à travers deux figures **(d)** -pour ne pas dire *topoi* ou *leitmotiv*- emblématiques et interdépendantes, à savoir le Premier mai 1977 et la Place Taksim, en nous demandant dans quelle mesure ces figures constituent des « lieux de mémoire ». Enfin, nous constaterons qu'à partir de ces figures émerge et se détache celle du Parc Gezi avec les mobilisations de juin 2013 **(e)**.

Ainsi, nous ferons la transition avec le sixième chapitre consacré à l'occupation du Parc Gezi en 2013. L'analyse du mouvement Gezi révèle plusieurs caractéristiques concomitantes des mouvements contemporains. Au prisme de la mémoire et par l'étude de la mémorialisation immédiate du mouvement, nous insisterons sur l'importance de la dimension mnémonique des identités fluctuantes des acteurs contestataires et leurs projections d'avenir. Dans un premier temps, comme nous l'avons déjà fait dans l'analyse des mobilisations suite à l'assassinat de H. Dink, nous analyserons la configuration affective qui déclenche les mobilisations pour la défense du Parc Gezi dans un contexte autoritaire **(a)**. Dans un deuxième temps, nous décrirons la diversité des manifestants qui occupent le Parc Gezi afin de montrer que le mouvement ne présente pas d'unité politique. Nous insisterons sur les effets de cette occupation dans l'imaginaire politique des manifestants en constatant que les frontières symboliques de l'altérité sont déstabilisées, ne serait-ce que temporairement **(b)**. Dans un troisième temps, nous étudierons l'espace du Parc Gezi et la nouvelle charge symbolique dont elle se dote pour la gauche, à travers les pratiques mémorielles

liées tant au Parc qu'à la Place **(c)**. Pour compléter ce constat, nous analyserons plus en détail les usages de l'espace pendant l'occupation du Parc et les activités quotidiennes qui s'y déroulent en tant qu'activités symboliques surchargées de sens **(d)**. Ensuite, comme dans la première partie, à l'aide des outils de la sociologie des émotions, nous examinerons les émotions de la protestation, les liens entre le dépassement de la peur, la coprésence des différences et la préfiguration **(e)**. Puis, nous nous demanderons ce que signifie être un acteur du mouvement Gezi et nous y répondrons par la résistance aux forces de désubjectivation **(f)**. Afin de ne pas réduire le mouvement à sa face lumineuse porteuse d'espoir, nous réfléchirons sur la violence, la mémoire des victimes et les processus de désubjectivation qui en découlent **(g)**. En conclusion de ce chapitre, nous essaierons d'identifier la composante de mouvement social du mouvement Gezi **(h)**.

Dans la continuité de notre analyse du mouvement Gezi, le septième chapitre sera consacré à une réflexion sur la fonction de l'utopie pour la capacité d'agir, car les logiques de subjectivation et de désubjectivation observées dans l'étude de l'occupation du Parc Gezi conduisent à une interrogation sur la dimension utopique des mouvements contemporains. Dans un premier temps, nous étayerons notre hypothèse selon laquelle le camp protestataire est la création d'un espace utopique **(a)**. Deuxièmement, nous nous pencherons sur le concept d'utopie dans les sciences sociales car il s'agit d'un concept ambigu et chargé de connotations normatives, ce qui le tiennent à l'écart de l'outillage conceptuel des sciences sociales. Ensuite, nous examinerons l'usage du concept d'utopie plus particulièrement dans les paradigmes de la sociologie des mouvements sociaux **(c)**. Quatrièmement, nous ferons la distinction entre les concepts de préfiguration et d'utopie **(d)**. Partant, en nous basant sur nos données d'entretien et nos observations ethnographiques, nous défendrons la thèse que la signification la plus élevée du mouvement Gezi est *la performance publique de l'utopie*, et que celle-ci dépend de plusieurs *conditions de la liminalité* : d'un espace de coprésence délimité, de la vulnérabilité partagée face à la violence, des émotions partagées et de la ritualisation des activités ordinaires **(e)**. Puis, nous nous pencherons sur la temporalité de la forme de l'action collective au Parc Gezi et nous montrerons qu'elle est caractérisée par l'orientation vers le présent plutôt que vers un horizon d'attente **(f)**. Ces observations nous conduiront à nous interroger de nouveau sur le paradigme d'identité collective qui est inopérante pour la compréhension des mouvements contemporains. Enfin, nous insisterons sur la vulnérabilité partagée des acteurs contestataires dont dépend la subjectivation **(g)**. En conclusion, nous affirmerons que la dimension utopique du mouvement Gezi indique des moments de subjectivation tandis que sa dimension commémorative déclenche des processus de désubjectivation.

Dans le huitième et dernier chapitre, nous tenterons d'esquisser une réflexion plus générale sur la marginalité et la distance à l'État des acteurs contestataires par la mise en perspective des

mobilisations étudiées. D'abord, nous insisterons sur le fait que le régime de subjectivité des acteurs contestataires est marqué par la conscience d'être une minorité parmi les autres. Nous ferons la distinction entre la définition des minorités ethno-confessionnelles et *la condition minoritaire* de la gauche dans l'imaginaire politique **(a)**. Dans un deuxième temps, le rappel de quelques repères historiques sur la marginalité de la gauche dans la sphère politique nous permettra de constater l'ancrage progressive de la gauche dans les marges depuis les années 1960 jusqu'à nos jours **(b)**. Dans un troisième temps, nous expliciterons les liens entre la condition minoritaire et la marginalité de la gauche par rapport au monde axiologique de la société turque. Cette réflexion nous conduira au-delà du modèle centre/périphérie qui a été dominant dans les sciences sociales. Nous défendrons que les acteurs contestataires se trouvent dans les marges, une catégorie distincte du centre et des périphéries **(c)**. Ensuite, nous nous demanderons si la marginalité entrave la capacité d'agir ou si elle peut être transformée en une ressource pour l'action collective. Nous postulerons que la double logique de la marginalité subie et revendiquée signifie la distanciation du monde axiologique dominant, et par là-même, elle incite les acteurs contestataires à imaginer un modèle de société plus libre, égalitaire et démocratique **(d)**. Ensuite, nous porterons notre attention sur la méfiance envers l'État. C'est un affect qui peut se transformer en compétence dans l'action collective et un habitus qui se transmet de génération en génération **(e)**. Enfin, en nous écartant de l'hypothèse de la société civile, nous défendrons que la distance à l'État est structurante du régime de subjectivité de la gauche en tant que groupe culturel.

## 1. La mémoire collective d'une gauche fragmentée

### *Introduction*

Les formes éclatées des luttes des années 2000, leur articulation avec les mouvements globaux ainsi que leur recherche de nouvelles pratiques d'activisme, ne peuvent être saisies sans analyser à la fois le rapport au passé des militants révolutionnaires et celui des jeunes activistes, plus exactement, la co-construction d'une mémoire de groupe par plusieurs générations en interaction. L'hypothèse qui postule une unité dans les valeurs, et les orientations culturelles et politiques des acteurs contestataires, ne peut faire l'impasse sur la mémoire partagée des luttes d'hier, ainsi que sur la mémoire potentiellement partageable avec les autres groupes minoritaires et dominés de la société turque. En nous référant à la distinction que Luisa Passerini (2000, 2007) établit entre les « *shared narratives* » et les « *shareable narratives* », nous avançons l'hypothèse que les luttes mémorielles consistent à discuter les récits partagés et à construire des récits partageables sur le passé de la gauche.

Partant, nous nous posons les questions suivantes tout au long de cette partie : quelle est la fonction de la mémoire collective, entendue à la fois comme capacité et comme revendication, dans les processus de subjectivation et de désobjectivation des militants de gauche et des acteurs contestataires en Turquie ? Quelle est la part des transmissions intergénérationnelles, familiales, au sein des organisations ou la fonction du silence et de l'oubli dans le maintien de la capacité d'agir ? Quels sont les effets de la formation d'une mémoire de groupe sur la capacité à imaginer le futur, ce que l'anthropologue Arjun Appadurai (2004) appelle « *ability to aspire* » ?

Par conséquent, il convient d'analyser les différentes modalités d'évocation, de convocation et de sélection des souvenirs relatifs au passé militant, en même temps que nous nous penchons sur leur mobilisation et leur usage politique en vue d'enjeux actuels. Avant cette analyse, nous exposons l'approche théorique que nous avons privilégiée en considérant la mémoire collective en tant qu'outil analytique.

## a ) La mémoire collective : un outil analytique

En Turquie, comme dans le monde, les quarante dernières années voient l'émergence des études scientifiques sur la mémoire, qui accompagne toute cette période que l'historienne Annette Wieviorka appelle « l'ère du témoin » (1998), et s'associe avec bon nombre de luttes pour la reconnaissance. En dépit de cet essor, et comme le fait si bien remarquer Marie-Claire Lavabre, « la mémoire embrasse décidément trop et signale par là-même le caractère métaphorique de son usage » (2000 : 48). Ce caractère métaphorique s'explique par le fait que l'une des distinctions préliminaires est celle entre la mémoire individuelle et la mémoire collective. La faculté de se souvenir, c'est-à-dire la mémoire comme faculté cognitive, n'appartient pas aux entités collectives, mais assurément aux individus qui les constituent.

Avec Joël Candau (1998), nous pouvons affirmer que ce glissement immotivé de l'individuel au collectif dans les discours et les représentations est le propre des « rhétoriques holistes » et qu'il repose sur la fiction d'un ou plusieurs sujets collectifs. En se référant à Paul Ricœur, J. Candau rappelle que ce passage de l'individuel au collectif est le fruit de « configurations narratives ». Aussi, il affirme qu'il importe d'éviter, dans un premier temps, de réifier la mémoire, tout comme il convient d'éviter de réifier la notion d'identité qui n'est saisissable que par les variations situationnelles du « nous », du « je » et des « autres ». La re/construction des frontières sociales et symboliques se réalise en fonction des enjeux politiques du temps présent. De même que pour les notions d'identité ou de culture, l'anthropologie nous met en garde contre cette erreur qui consiste à prendre pour une essence ou une substance ce qui est en réalité le produit des rapports sociaux, J. Candau surenchérit en soulignant que la mémoire est l'identité *en acte*, hypothèse que nous examinerons ici à l'appui de notre terrain.

De même, nous reprenons les distinctions fort utiles que J. Candau établit entre une pluralité de phénomènes que la notion de mémoire recouvre : en premier lieu, la « protomémoire » qui est indissociable de l'activité en cours et de ses circonstances. Elle constitue, une forme de « mémoire sociale incorporée » selon les termes de Paul Connerton (1989), c'est-à-dire, une mémoire anoétique et procédurale qui travaille le corps et s'inscrit d'emblée dans l'activité et les comportements. Deuxièmement, la mémoire proprement dite désigne la fonction de rappel, de reconnaissance, et correspond donc à une convocation délibérée de souvenirs ou une évocation de souvenirs autobiographiques. Enfin, « la métamémoire » est la représentation que chaque individu se fait de sa propre mémoire, ce que la sociologue Anne Muxel appelle « le mode d'affiliation d'un individu à son passé » (2007). Comme la mémoire collective ne peut faire référence à la faculté

cognitive, seules les fonctions de rappel et de métamémoire entrent en compte dans le cadre de l'analyse. Dans ce cas, la mémoire collective désignerait un ensemble de représentations et de pratiques que l'on suppose communes aux membres du groupe en raison de leurs expériences et symboles partagés. Notons que dans l'étude de l'action collective, et pour donner sens à l'engagement des acteurs contestataires, l'examen de ce que J. Candau appelle la protomémoire offre également des indices observables et d'importance, dès lors que l'on porte une attention particulière aux prédispositions corporelles des militants et aux formes prises par l'action collective pendant une occupation, un défilé, une manifestation ou une commémoration.

La mémoire individuelle, qui inclut la protomémoire, en tant qu'elle désigne les capacités cognitives, émotionnelles et incorporées des militants, a constitué notre point de départ dans les entretiens individuels et de parcours de vie. Les témoignages recueillis par entretiens individuels et par les entretiens de groupe correspondent à la fonction de rappel qui est réactivée dans les luttes mémorielles. La métamémoire est perceptible à travers la mémoire individuelle, l'action collective et son répertoire, les productions de culture populaire ou les œuvres d'art produites par les militants. Celles-ci contribuent à la modification des représentations collectives sur le militantisme de gauche.

En outre, la mémoire est un enjeu des luttes actuelles, l'un des thèmes qui transforment l'action collective. La mémoire devient une revendication politique dans la mesure où elle est une injonction à se souvenir, un impératif de reconnaissance et la source des autocritiques d'une gauche depuis longtemps en crise.

Donc, la mémoire est une catégorie heuristique qui permet de comprendre les nouveaux régimes de subjectivité des militants d'hier et des activistes d'aujourd'hui. Car, l'importance grandissante de la mémoire en tant que revendication met en évidence les processus de subjectivation/désobjectivation des acteurs sociaux. Leur capacité d'agir est corrélée à la manière dont ils construisent leur récit autobiographique, à leur rapport à la mémoire historique du récit officiel hégémonique et à la mémoire culturelle. De même, les silences qui leur sont imposés provoquent des sentiments de marginalité et d'impuissance, voire une perte de sens, si les demandes de reconnaissance restent sans écho dans la vie sociale. Il convient alors d'examiner également ces silences, les ellipses ou l'oubli autant que les souvenirs portés par les acteurs contestataires.

Notre objectif ici, est de proposer une description des phénomènes mémoriels pour dépasser la métaphore, afin d'apporter un éclairage sur les transformations des mouvements sociaux en Turquie.

La gauche turque dont l'histoire récente est une histoire de vaincus, se décline dans des registres variés, tantôt comme un récit glorieux de combattants, tantôt comme un récit des victimes de la répression étatique. Dans ces deux interprétations du passé militant qui semblent diamétralement opposées pour les militants interrogés, résident pourtant une articulation et des interdépendances tangibles, dès lors que la mémoire collective est considérée comme une clé analytique, plutôt qu'un phénomène donné et stable. Dimension du social qui engage le rapport à une pluralité de régimes de temporalité, elle occupe une place centrale dans la construction et déconstruction des représentations et horizons d'attentes collectifs concernant la possibilité du changement social. La mémoire façonne, de manière dynamique, un imaginaire politique commun. Et par conséquent, ses transformations doivent être décryptées à l'aune des martyrologies, rites, mythes, symboles, habitus et projections dans le futur.

En somme, la mise en perspective de la culture militante d'hier et de celle des activistes dans le présent - en travaillant la dimension proprement mémorielle - permet de déceler les continuités et les ruptures dans le rapport au politique, et fournit ainsi les clés essentielles à la compréhension de l'engagement. Les transformations de l'action collective combinent à la fois les permanences et les mutations que subit l'imaginaire politique de la gauche en Turquie. Le poids du passé et l'horizon du futur forment ensemble des représentations qui ne se chargent de sens que parce qu'elles sont portées par des acteurs en chair et en os, qui luttent autour des problèmes du présent et, en vue du changement social. Leur voix et leurs actions sont déterminées par leurs expériences partagées en même temps qu'elles expriment leurs espoirs d'une société fondée sur la justice et la vérité. Cette circularité de la mémoire est mise en avant par Enzo Traverso qui, en reprenant les idées de Reinhart Koselleck, les reformule de cette façon :

« C'est le présent qui donne un sens au passé. En même temps, celui-ci offre aux acteurs de l'histoire un réservoir de souvenirs et d'expériences qui leur permet de formuler leurs attentes. Autrement dit, le passé et le futur interagissent, unis par un lien symbiotique. » (Traverso, 2016 : 15-16)

Ainsi, dans ce chapitre nous analysons les « formes socialisées de la présence du passé et de la transmission -traditions, souvenirs, “notions”, “enseignements” et “symboles” qui constituent la mémoire collective » (Lavabre, 2000 : 48) dans la culture de gauche en Turquie. Il s'agit, plus précisément, de la mémoire d'un groupe particulier composé de militants de gauche, où coexistent plusieurs générations de militantismes des années 1960 à nos jours. Dans cette analyse, nous portons une attention toute particulière au lien symbiotique entre le passé et le futur dans l'imaginaire politique.

Comme nous avons essayé de démontrer dans la première partie, les acteurs contestataires conjuguent des logiques de mouvement anti-identitaire, de mouvement moral, de mouvement d'expérience. La mémoire collective de la gauche, telle que nous l'entendons ne se fonde pas sur des identités collectives figées. À mesure que les acteurs contestataires font et défont leurs identités militantes à la lumière des enjeux du temps présent, leurs actions et leur pensée portent les signes de leurs attentes quant au changement social. Par conséquent, adopter la mémoire comme outil analytique, exige que nous examinions également le concept d'utopie, notamment sa fonction pour la capacité d'agir, ce qui sera traité dans le septième chapitre.

Aussi, dans ce chapitre, nous ne privilégions ni une approche strictement instrumentaliste de la mémoire collective qui se limiterait à l'étude des usages et mésusages politiques du passé au service du présent (le présentisme), ni une approche entièrement constructiviste/herméneutique qui aurait pour objet les diverses interprétations du passé, fondées sur les expériences personnelles dans les cadres culturels propres au groupe. Nous nous situons au croisement de ces deux approches qui, selon Barry Schwartz (1996), considèrent toutes deux le passé comme une « variable dépendante ».

Nous ne réduisons pas non plus la mémoire collective aux « politiques de la mémoire » (Lustiger-Thaler, 2013). Nous insistons plutôt sur la manière dont le passé tisse le présent et le futur de l'engagement au travers des permanences et mutations culturelles qui ont cours dans l'imaginaire politique de la gauche. Avec Roger Bastide (1970) cité en exergue de cette partie, nous faisons la distinction entre l'imaginaire tendu vers l'avenir (les Utopies) et l'imaginaire tendu vers le passé (Commémoration) et par là-même, nous explorons leurs interdépendances dans l'action collective et pour la capacité d'agir.

Et puisque la question du changement ne concerne pas uniquement les opérations de sélection ou d'oubli, mais qu'elle y intercale la persistance de formes culturelles et nombre de significations partagées, la mémoire collective est un outil d'analyse qui permet de comprendre à la fois les ruptures et les continuités dans les modalités de l'engagement à gauche, depuis les eschatologies révolutionnaires jusqu'aux revendications de démocratie radicale portées aujourd'hui par l'action préfigurative.

À cet effet, il nous est nécessaire de préciser ce qui est véritablement collectif dans le phénomène mémoriel lorsque l'on a pour objet l'action collective et l'engagement. Jeffrey K. Olick (1999) propose de distinguer la notion de *collected memory* qui se compose de l'agrégation de souvenirs individuels des membres d'un groupe, de celle de *collective memory* qui concerne les caractéristiques qui dénotent l'ensemble des récits collectifs, des symboles, des arts de faire, des émotions et des institutions constitutifs à l'identité des groupes. En effet, Jeffrey K. Olick entrevoit

plusieurs possibilités pour lever la surcharge sémantique de la notion de mémoire collective à laquelle Marie-Claire Lavabre fait également référence lorsqu'elle revisite Maurice Halbwachs. La première possibilité est de se débarrasser de cette notion en faveur d'autres « termes plus spécifiques » tels que mythe, tradition ou commémoration ». La deuxième option est de restreindre l'usage de la notion de mémoire collective aux « discours publics comme des ensembles de récits et d'images du passé qui parlent au nom de collectifs ». La troisième option, celle que défend J. K. Olick, consiste à faire un usage large de cette notion pour étudier « une grande variété de pratiques, résultats et processus mnémoniques, dans leurs dimensions neurologiques, cognitives, personnelles, agrégées et collectives » (Olick, 1999 : 345- 346). Par conséquent, plutôt que d'étudier la mémoire collective, Olick souhaite englober un vaste champ d'études qui serait celui de la mémoire sociale [*social memory studies*]. Cette proposition a la vertu d'apporter de la clarté à un champ sémantique par trop souvent confus, et l'approche dite processuelle permet à juste titre de saisir les nuances entre différentes pratiques et représentations mnémoniques et d'éviter ainsi l'écueil de la réification de la notion de mémoire. Cependant, les multiples dimensions mentionnées par J. K. Olick ne sauraient entrer dans le cadre de notre analyse qui interroge la fonction de la mémoire dans l'action collective en Turquie et sur la capacité d'agir de «sa» gauche à travers les générations.

Une difficulté inhérente à notre démarche est de délimiter les contours du «collectif» jusqu'ici appelée la gauche turque. En effet, au-delà de la nature hétérogène et fragmentée des organisations s'apparentant à la gauche socialiste ou radicale, les problématiques liées à la formation de l'identité militante et de la mémoire collective souffrent d'une certaine circularité. La mémoire, l'identité diachronique, inscrite dans la temporalité, comme le dirait Jan Assmann (2010) à la suite de Thomas Luckmann (1983), peut être considérée comme la résultante des expériences et des souvenirs de l'individu, qui le rendent identique à soi-même. Sa dimension collective relèverait d'expériences partagées nécessairement constituées dans des « cadres sociaux » (Halbwachs, 1925). Or, on observe bien des traits culturels persistants qui ne proviennent pas de l'expérience vécue partagée, notamment parmi les jeunes générations. Ainsi, la mémoire collective peut être également analysée comme une conséquence de l'identité, dans ce cas, et ne dépendrait pas seulement de l'expérience vécue, de la mémoire autobiographique, mais aussi de la mémoire historique, de la mémoire communicative et de la mémoire culturelle, des savoirs et des symboles transmis de génération en génération. Il faut également noter que les jeunes générations participent à la constitution de la mémoire collective de la gauche, car elles dialoguent avec les générations précédentes, ce qui implique qu'il ne s'agit pas d'une transmission unidirectionnelle.

Dans notre cas, nous avançons l'hypothèse selon laquelle, l'identité militante se construit en référence à une mémoire commune des luttes, en même temps que cette mémoire collective produit

l'identité militante, en tant qu'elle est l'expression d'un régime de subjectivité partagé, qui inclut des symboles, des discours, des pratiques, des émotions et un certain rapport aux institutions. La mémoire collective produit l'identité, de même que l'identité produit des processus mnémoniques.

Nous affirmons avec Joël Candau (1998) que la subjectivité de l'acteur consiste dans « le jeu de la mémoire et de l'identité ». Il s'agit d'un jeu qui se joue nécessairement au niveau intersubjectif et dans ses cadres sociaux. Les récits sur les expériences partagées, passés au crible des enjeux politiques actuels, puis reformulés, correspondent à ce que Paul Ricœur appelle la « fonction narrative de la mémoire » à travers laquelle celle-ci est « incorporée à la constitution de l'identité » (Ricœur, 2000 : 103).

Dans l'étude de l'action collective, les entretiens individuels et de groupe, ainsi que les groupes d'intervention sociologique expérimentale sont des méthodes particulièrement appropriées pour mettre en évidence cette fonction narrative. Par ailleurs, les expressions culturelles des acteurs contestataires, telles que les autobiographies, les romans, les films et les séries télévisées, assument également cette fonction narrative. Paul Connerton (1989) ajoute à cette dimension narrative, celle de mémoire incorporée [*embodied memory*] qui s'exprime autrement que par la narration, et plutôt par les prédispositions corporelles et affectives des militants que l'on observe dans leurs pratiques d'activisme.

Notre enquête de terrain repose en grande partie sur les récits autobiographiques et pluriels, c'est-à-dire, sur :

« la voix de l'individu, en tant qu'interprète et interlocuteur critique au sein d'un champ intersubjectif/intergénérationnel » ; et nous retenons que « la voix de l'individu n'est pas que l'expression par procuration du vétéran ou du survivant, ni un substitut du sentiment thérapeutique populaire de l'authentique et de l'expérientiel. » (Lustiger-Thaler, 2013 : 915)

Nous avons veillé à ce que notre enquête soit attentive à la dimension incorporée du militantisme, à la sensibilité et aux émotions véhiculées autrement que par le discours. Cependant, nous ne sommes ni à la recherche de l'authentique, ce qui serait le rôle du « témoin moral » (Margalit, 2002 ; Winter, 2007) même si celui-ci est également conteur [*storyteller*] et producteur de récits alternatifs ; ni motivés par les préoccupation historiennes de la fondation d'un récit véridique du passé. Il nous importe d'analyser le champ mémoriel en ce qu'il est traversé par la concurrence des positions et la reproduction des « schèmes de vision et de division sociale » (Bourdieu, 1992 ; Chaumont, 1997).

Le champ mémoriel en question se présente comme une configuration complexe de conflits et d'alliances des porteurs de mémoire, issus de différents groupes sociaux et culturels. D'autres acteurs que les acteurs contestataires de gauche se positionnent en adversaires des représentations du passé caractéristiques à la gauche. La mémoire fonctionne comme :

« une médiation où différents compétences, savoirs et ressources dont la distribution dépend des positions acquises. (...) Le champ mémoriel articule bien un jeu qui nous en dit plus sur l'agencement des positions, sur la hiérarchie qui les caractérise et sur les manières de reconduire la possession de ressources sociales ou symboliques que sur le contenu attribué au passé lui-même. » (Chivallon, 2012 : 68-69)

Un exemple très frappant du fonctionnement d'un tel champ mémoriel en Turquie se donne à voir lors du référendum de 2010 où le changement constitutionnel en faveur de la poursuite judiciaire des généraux putschistes de 1980 provoque une nouvelle configuration d'alliances. Les intellectuels de gauche soutiennent le gouvernement islamiste pour permettre ce changement bien que ces acteurs eussent des représentations très différentes du coup d'État et du statut des victimes. Les mémoires et les tensions ravivées à l'occasion du trentième anniversaire du coup d'État vont de pair avec la fascination des sciences sociales pour l'étude de la mémoire collective.

David Berliner explique que cette fascination dérive de la force heuristique de la notion de mémoire pour comprendre les processus de changement social et de persistance culturelle. La notion de mémoire se trouve ainsi placée au cœur du projet anthropologique. L'étude de la mémoire collective, en y incluant les dimensions d'oubli, permettrait donc de saisir à la fois les discontinuités et les continuités dans les pratiques, les représentations, les émotions et les institutions (Berliner, 2005 : 205).

Ainsi, à la modeste échelle de notre terrain, nous tentons d'élucider les transformations de l'engagement, le changement et la continuité dans les pratiques de militantisme, la fonction de la mémoire dans les représentations du changement social, comme dans le répertoire d'actions déployées à cet effet. Ce faisant, nous accordons une attention particulière aux émotions qui motivent ou inhibent l'action au sein de l'espace politique ou à ses marges, aussi bien que dans l'espace des transmissions familiales.

## b) Des vaincus aux victimes : *memory boom* dans l'imaginaire politique de la gauche

*Social memory* dans le monde anglo-saxon, *Geschichtskultur* en Allemagne, *mémoire collective* dans le sillon de Maurice Halbwachs en France et *toplumsal bellek* en Turquie, la dénomination même de cet objet de recherche, indique différentes manières qu'ont les sciences sociales d'approcher les phénomènes de présences du passé dans les représentations collectives et les pratiques des groupes ou des nations, en fonction de leur contexte d'élaboration. Certes, l'œuvre pionnière de M. Halbwachs avait rapidement attiré l'attention de Marc Bloch (1925) puis, quelques décennies plus tard, celle de Roger Bastide (1960, 1970), mais la notion s'est surtout diffusée dans les années 1980, et se situe, depuis lors, au cœur d'un champ de recherches multidisciplinaire parfois appelé *Memory Studies*. Cela étant, selon Jay Winter, historien de la Première Guerre mondiale, l'intérêt pour la mémoire n'est pas nouveau. Aussi écrit-il :

« Le *memory boom* de la fin du XXe siècle évoque les mouvements culturels précédents. Quand nous parlons de mémoire en tant que centre de la vie culturelle, nous entrons dans un espace dans lequel d'autres étaient entrés avant nous. Nous ne sommes pas les précurseurs –bien que nous le sachions ou pas-, nous avons hérité de la fascination voire de l'obsession de la génération précédente, qui nous travaille toujours. Ce que j'appelle la première génération de la mémoire dans la période moderne s'étend des années 1890 jusqu'aux années 1920. Elle se focalise sur la mémoire en tant que clef de la formation des identités, en particulier, des identités nationales, même si les identités sociales et culturelles sont aussi prises en compte. Le second *memory boom* a lieu dans les années 1970 et 1980 ; on en vient à voir dans la mémoire une façon de sortir de la confusion nourrie par la fragmentation des mêmes identités qui étaient forgées par le premier *memory boom*. Récemment, la mémoire est devenue une façon de trouver un cadrage parmi les ruines de ces identités afin de trouver des éléments de ce qui a été appelé un passé utilisable ou ce que l'historien français Pierre Nora appelle "lieux de mémoire". » (Winter, 2006 : 54-55)

En France, la redécouverte de la notion de la mémoire se fait notamment par la publication des volumes ambitieux, *Lieux de mémoire* dirigés par Pierre Nora (1984-1992) et de l'ouvrage *Histoire et mémoire* du médiéviste et historien des mentalités Jacques Le Goff (1988), soit par le biais de l'histoire. Ce renouveau historiographique, cette invitation à faire de « l'histoire au second degré » (Nora, 2002) pose une dichotomie entre histoire et mémoire qui inaugure les termes du débat en sciences sociales et permet de questionner l'usage social et politique du récit historique.

Ensuite, lorsque la mémoire s'impose en sociologie et en anthropologie, à la fois comme objet d'étude et comme catégorie analytique, Jay Winter (2000) appelle *memory boom* le processus qui place cette notion au cœur des sciences sociales, au même titre que les notions de race, de classe et

de genre, dans un contexte marqué par le retour des identités culturelles fragmentées dans le champ politique.

Les expériences douloureuses du siècle passé, telles que les génocides, les dictatures, les transitions démocratiques en Europe de l'Est ou en Amérique Latine, ainsi que la remise en cause des récits coloniaux et nationaux ont constitué les terrains privilégiés des études sur la mémoire collective. Force est de constater que le poids de la Shoah dans les *Memory Studies* est considérable. Les questionnements sur le traumatisme, le pardon/l'impardonnable (Derrida et Wieviorka, 2001), l'oubli (Stora, 1992), la réparation, la reconnaissance, le devoir de mémoire, les abus de mémoire (Todorov, 1998), la hantise du passé (Rousso, 1998), les batailles pour la mémoire (Namer, 1983), la réconciliation, sont autant de thèmes inévitables dans la constellation des études sur la mémoire. Les objets d'étude explorés ou les manifestations de la mémoire collective sont également très variés, qu'il s'agisse des commémorations, des traces-objets, des souvenirs rendus publics via différents médias, des témoignages, des monuments, des archives, des musées...

Après avoir pris sa place dans le débat historiographique, la mémoire a été problématisée à partir des cas de violence extrême, et elle est ainsi devenue une alliée des droits humains dans la quête pour la justice et la reconnaissance auprès des groupes et individus victimes de la violence politique et des violences d'État.

En Turquie, aujourd'hui, la mémoire telle qu'elle surgit n'est pas une adversaire, mais une alliée de l'histoire. Car un courant d'historiens critiques essayent de réécrire l'histoire en déconstruisant le récit officiel, et en mettant l'accent sur les silences imposés, les ellipses et le déni. S'inscrivant dans le cadre d'un paradigme post-kémaliste, l'historiographie critique étudie une vaste gamme de problématiques surtout axées autour des identités culturelles.

La fondation pour l'histoire [*Tarih Vakfi*], fondée en 1991 par des intellectuels de gauche, est un acteur important du *memory boom*, surtout par ses projets d'histoire orale. La réalisation de documentaires à propos de trois générations de la République, la constitution d'archives d'histoire orale par le recueil de témoignages, la mémoire des quartiers d'Istanbul et des villes de province, celle des turcs d'origine africaine sont parmi les thématiques explorées dans les projets de recherche de cette fondation. En 2011, elle organise un symposium pour fêter son vingtième anniversaire. Les communications présentées lors du symposium intitulé *Les questions controversées de l'histoire de la République* (Bilmez, 2013), concernent les questions d'histoire économique et sociale, mais aussi et surtout les politiques de la religion, les questions des minorités non-musulmanes, la question kurde, la question alévie, la condition des femmes, les droits LGBTQ. Tandis que les intellectuels critiques s'engagent pour renouveler l'historiographie, la répression de telles initiatives scientifiques

s'intensifie au début des années 2010. La professeur de sciences politiques Büşra Ersanlı, membre de la Fondation pour l'histoire, placée en garde-à-vue au moment du symposium, ne peut pas assumer son rôle de modérateur<sup>29</sup>.

En Turquie, au lieu d'être considérée comme l'opposée de l'histoire parce que supposée faible, subjective, partielle, dénuée de véracité, la mémoire est une source d'engagement pour ce nouveau courant de la recherche en histoire et pour le débat public. De plus, le constat suivant de Michel Wieviorka vaut aussi pour la Turquie :

« Ce n'est plus la société qui est dans l'histoire, mais l'histoire qui est dans la société. Dans l'espace intellectuel, universel, au sein duquel sont traités et débattus des problèmes de société, elle est l'objet d'usages sociaux, susceptible d'être instrumentalisée par toutes sortes d'acteurs, que ce soit pour affirmer la grandeur de la nation, pour obtenir une reconnaissance symbolique du groupe qu'ils représentent, ou bien encore pour construire un monde plus juste et plus solidaire à partir du rappel et de l'exposition d'un passé dictatorial récent. » (Wieviorka, 2008 : 217)

Parallèlement au renouvellement de l'historiographie, en dehors de la sphère scientifique revitalisée par des initiatives intellectuelles comme La fondation pour l'histoire, nombre d'organisations récentes témoignent également de la montée en puissance de la question de la mémoire ces dernières années :

- La constitution d'archives de parti politique telles que le TÜSTAV (*Türkiye Sosyal Tarih Araştırma Vakfı* [La fondation pour la recherche en histoire sociale de la Turquie]), amorcée en 1992 lors du Premier congrès du TBKP (Parti communiste unifié de Turquie), né de la fusion du TKP (Parti communiste de Turquie) et du TIP (Parti ouvrier de Turquie) ;
- Les activités des organisations non-gouvernementales telles que *Hakikat, Adalet, Hafıza Merkezi* [Centre pour la vérité, la justice et la mémoire], association fondée en 2011, qui répertorie les violations des droits de l'homme, notamment concernant les disparus ;
- La mémorialisation par la muséographie à l'instar de *12 Eylül Utanç Müzesi* [le Musée de la honte du 12 Septembre], musée itinérant monté en 2010 par l'association *Devrimci 78'liler Federasyonu* [Fédération des soixante-dix-huitards révolutionnaires]), pour marquer le 30ème anniversaire du coup d'État.

Pour n'en citer que quelques-uns, nous avons retenu ces trois exemples qui correspondent aux différents modes de mémorialisation adoptés par les groupes contestataires de gauche. Le premier

---

<sup>29</sup> Accusée de militer au sein de L'Union des communautés du Kurdistan KCK [*Koma Civakên Kurdistan*] Büşra Ersanlı a été détenue pendant huit mois et demie. Source : <<https://m.bianet.org/english/human-rights/139710-court-rules-to-release-prof-busra-ersanli-after-8-5-months>>

correspond à la construction de la mémoire officielle d'un parti politique aujourd'hui dissolu et dont les archives étaient dispersées dans d'autres pays. Le deuxième caractérise les initiatives des intellectuels critiques et des militants révolutionnaires convertis à la cause des droits humains, tandis que le troisième caractérise la syntaxe mémorielle de la gauche radicale dont les expressions culturelles sont encore davantage marquées par les codes et l'ethos révolutionnaire, même si elle n'échappe pas au paradigme des droits humains.

De plus, les arts visuels, la publication d'autobiographies ou de recueils d'histoire orale, les documentaires, les films ou les séries télévisées qui retracent le récit des séquences tragiques qu'ont été les coups d'État, de même que la teneur des conférences académiques, par exemple, sur le génocide arménien, montrent comment le débat public se reformule avec les efforts des acteurs contestataires, des témoins et des victimes, aujourd'hui engagés pour la cause des droits humains. La conception de l'engagement de la part des générations révolutionnaires se renouvelle d'autant plus que l'engagement se vit autrement que par la politique partisane. Comme le montre la pluralité des registres de remémoration, la mémoire devient un enjeu de conflit dans la sphère publique, parce qu'elle est revendiquée par les acteurs contestataires.

Ayant recours aux fonctions de "transmission" et de "réflexivité" de la mémoire (Muxel, 2008) les acteurs contestataires s'efforcent de tisser une culture de gauche et de diffuser sa mémoire bien au-delà du cercle restreint des témoins, tant chez les jeunes activistes qu'auprès d'une partie de la population qui avait jusqu'alors ignoré le récit des expériences douloureuses de la gauche qui exprime des revendications de reconnaissance. Pour ce faire, les acteurs contestataires sont à la recherche de nouveaux modes d'expression pour gagner de la visibilité en tant que "victimes" et pénétrer ainsi le débat public.

La recherche historique, la publication d'autobiographies, les séries télévisées, la muséographie et d'autres formes d'expression culturelle composent un répertoire d'action, en même temps que la rue accueille de plus en plus de mobilisations de commémoration, dans la mesure où l'autoritarisme montant le permet.

Parmi cette diversité du répertoire d'action, nous allons brièvement examiner quelques exemples d'expression culturelle que nous trouvons significatifs parce qu'ils montrent comment le mode d'affiliation au passé se transforme. Cela implique des transformations de représentation de soi, en tant qu'individu et en tant que groupe. Corrélativement, les porteurs de mémoire inventent de nouvelles déclinaisons du "moi" et des "autres". Les exemples que nous avons retenus relèvent des domaines suivants :

- La culture populaire
- Le film documentaire
- Le recueil de témoignages
- La muséographie
- L'art contemporain
- La sphère des organisations non-gouvernementales

### ***La représentation du militantisme dans la culture populaire***

Selon le théoricien des médias, John Fiske, « la culture populaire est toujours, au fond, politique. Elle est produite et appréciée dans certaines conditions de domination sociale et se trouve au centre du jeu du pouvoir dans la société. » (Fiske, cité dans Lüküslü, 2018 : 1)

Les acteurs contestataires, qui sont les auteurs des produits de culture populaire préfèrent décrire l'identité militante par ses composantes personnelles et transforment l'engagement dans la gauche radicale, en une question d'humanisme. Il s'agit d'une tentative pour dépasser les frontières symboliques entre le révolutionnaire et le citoyen ordinaire par le jeu de l'identification du spectateur au personnage. C'est un processus, qui, par la médiation de la culture populaire, faciliterait la reconnaissance et permettrait de parler des crimes d'État et de la violence politique jusqu'alors inconnus par une grande majorité des spectateurs, notamment les plus jeunes d'entre eux. Par exemple, avec la figure du révolutionnaire, telle qu'elle est dépeinte dans les séries télévisées comme *Çemberimde Gül Oya*<sup>30</sup> (première diffusion en 2004) ou *Hatırla Sevgili*<sup>31</sup> [*Souviens-toi, mon bien-aimé*] (première diffusion en 2006), grands succès d'audience pour des séries d'époque, le militantisme est épuré de sa composante politique. Ainsi, les personnages révolutionnaires sont présentés comme des jeunes naïfs et humanistes, victimes de la violence politique et des violences d'État. La signification du projet révolutionnaire, l'idéologie et les appartenances partisans s'évaporent pour laisser le devant de la scène à des héros mélodramatiques. Dans les séries d'époque, les conflits politiques ne sont décrits qu'à travers leurs répercussions dans les relations familiales et sentimentales. La réalisatrice et la conceptrice-

---

<sup>30</sup> Le nom de la série *Çemberimde Gül Oya* reprend les paroles d'une chanson populaire dont les vers en question signifient "Bien que je porte une écharpe ornée de fleurs, je n'ai jamais été heureuse". Cette série réalisée par Çağan Irmak a été diffusée sur la chaîne Kanal D entre septembre 2004 et juillet 2005.

<sup>31</sup> Le nom de la série *Hatırla Sevgili* est également la reprise d'une chanson populaire. Cette série produite par Tomris Giritlioğlu et réalisée par Ümmü Burhan, a été diffusée à l'antenne Atv entre novembre 2006 et juin 2008.

rédaCTRICE de nombreuses séries d'époque, Tomris Giritliođlu nous raconte comment elle envisage les séries télévisées, tout en revenant sur son engagement de jeunesse :

« Je pense que la génération 1978 n'a pas l'innocence de la génération 1968. Nous sommes une génération différente, nous les avons imités. Mais je pense qu'ils avaient beaucoup plus de courage et des idéaux plus élevés. Et quand je regarde en arrière, nous étions enfermés dans un moule formaliste. Parmi nos plus grandes erreurs, enfin, je dois parler en mon nom, l'une de mes plus grandes erreurs, a été d'essayer de changer la société sans la connaître. Et je trouve que la jeune Tomris était très naïve. (...)

Je suis de la génération 1978, mais j'ai grandi en admirant la génération 1968. Quand *Deniz Gezmişler* ont été exécutés, j'étais en dernière classe de collège à Ankara. J'avais écrit un texte cette nuit-là, je m'en souviens encore. À l'époque, nous étions des petites filles amoureuses de Deniz Gezmiş, de Mahir Çayan. Et moi, je vivais dans l'atmosphère de l'école privée étrangère, mais j'ai suivi ces émotions et la politique depuis mon enfance.

Le fils de mon oncle était un militant sérieux de DEV-GENÇ. Il m'avait emmenée à ODTÜ [L'université technique du Moyen-Orient] et là, j'avais écouté Sinan Cemgil. C'était très important. Cette figure est très importante dans ma vie. Pendant des jours, j'ai été marquée par sa révolte. Ensuite, Sinan Cemgil a été assassiné. L'exécution de *Deniz Gezmişler*... Tout ça m'a beaucoup marqué. » (Entretien avec Tomris, mars 2011)

En écoutant les propos de Tomris, nous voyons clairement que sa mémoire autobiographique et ses émotions de jeunesse sont projetées chez ses personnages. Dans ses séries télévisées, elle a recours à la fonction de rappel et de reviviscence de la mémoire qui est « intérieure et intime. La mémoire résonne à partir de l'expérience personnelle de son passé. C'est une mémoire d'abord affective » (Muxel 2008). Ces séries télévisées s'adressent aux émotions du spectateur. D'une part, elles font revivre cette période aux acteurs de l'époque, à travers des récits supposés partageables fondés sur des personnages auxquels tout un chacun peut s'identifier dans le registre des histoires d'amour et des conflits familiaux ; de l'autre, elles ramènent dans le débat public les violences subies par les militants révolutionnaires, la violence politique et les crimes d'État. Les militants représentés comme des victimes plutôt que des vaincus, se donnent à voir comme des personnages naïfs et humanistes.

Par ailleurs, certains choix des concepteurs provoquent des controverses dans la mesure où ils n'hésitent pas à diffuser l'ultime lettre de Deniz Gezmiş avant son exécution, ou des scènes de torture de la prison de Diyarbakır. En faisant ces choix, les équipes des séries télévisées n'ont pas pu éviter la censure. Tomris Giritliođlu nous raconte avoir fait des concessions en retirant la dernière phrase de la lettre de Deniz Gezmiş, passage qui évoque la fraternité entre les peuples turc et kurde. Elle s'explique ainsi :

« J'ai été obligée de concéder devant la censure parce que cette chaîne a eu une posture plutôt constructive pendant tout le processus. J'ai fait moi-même cette concession à la chaîne. Ensuite, sur NTV, Nebil Özgentürk a proposé à dix réalisateurs dont moi, de tourner des court-métrages sur des séquences importantes de l'histoire récente. Et cette fois-ci, nous avons pu utiliser cette phrase. Cela a été diffusé. Voilà, je m'entête. Je pense que mon entêtement m'a permis de faire des choses. J'ai souffert de cette censure, car je devais en rendre compte à toute l'équipe. C'était à moi de prendre la décision. Nos conseillers, notre scénariste, tout le monde était affligé. Mais, croyez-moi, ça m'a touchée plus que tous les autres. D'abord, c'était la première fois que je cédaï devant la censure. Quand vous entretenez des rapports avec une chaîne de télévision, vous avez des responsabilités. Nous avons dû faire ça. Ensuite, en montrant la séquence diffusée sur NTV, nous avons prouvé à cette chaîne qu'on aurait pu diffuser ça sans problème. » (Entretien avec Tomris, mars 2011)

Tomris nous explique ensuite l'importance du cadrage émotionnel dans le succès des séries à partir de sa production *Bu Kalp Seni Unutur mu?* [*Comment mon cœur pourrait-il t'oublier*] (2009-2010) retirée de l'antenne au bout de 17 épisodes. Cette série d'époque a pour objet le début du mouvement des femmes, au lendemain du coup d'État de 1980. Contrairement aux précédentes productions, la série allait traiter d'une période beaucoup plus récente, de 1980 jusqu'à l'arrivée au pouvoir de l'AKP, en 2002. Or, à la fois l'histoire de Cemile, la protagoniste qui divorce pour s'émanciper et militer dans le mouvement féministe, et les séquences réalistes dépeignant la torture dans la prison de Diyarbakır ont suscité de la réticence chez le spectateur et surtout chez les dirigeants de la chaîne grand public Show TV. Lorsque Tomris explique l'échec de sa production, ses propos résonnent comme une reformulation de plusieurs problèmes relatifs à la mémoire sociale en Turquie :

« À chaque fois que je rencontre un spectateur, la première question qu'on me pose, c'est : "pourquoi avez-vous arrêté la série ?" Je sais qu'on a touché beaucoup de gens. Mais, il y a aussi beaucoup de gens qui ne sont même pas au courant, ou qui refusent de voir ça. Nous avons perdu le lien avec le spectateur après la scène de la prison de Diyarbakır parce qu'ils n'ont pas voulu regarder ça. Le spectateur a refusé de s'affronter à ça. Certains de mes amis proches qui avaient subi la torture, ne peuvent pas regarder ce genre de choses. Ils m'ont dit : "Qu'est-ce que tu as fait ? On ne peut pas supporter de voir ça !" D'autres amis étaient gênés que leurs enfants regardent ça. Parce que nous avons aussi montré ce qu'une femme peut endurer. Et ils ont déjà vécu ça, c'est caché, c'est le silence, ils veulent oublier et on leur a rappelé ce qu'ils voulaient oublier. » (Entretien avec Tomris, mars 2011)

En parlant de sa série télévisée censurée et des réactions suscitées par celle-ci, Tomris attire notre attention sur plusieurs dynamiques concomitantes de la mémoire collective. La culture

populaire peut raviver des souvenirs que les individus acceptent ou refusent de perpétuer dans la mémoire individuelle et familiale. La réception de la série par les anciens militants révolutionnaires relève certaines difficultés de la constitution d'une mémoire sociale partagée. Le trauma, le silence, l'oubli, le déni sont des formes de présence du passé qui marquent la subjectivité des militants révolutionnaires. Les acteurs contestataires forcent les limites de ce qu'on peut montrer et débattre. Les résistances au rappel du souvenir traumatique et des crimes restés impunis, émanent parfois de ceux qui sont représentés comme victimes. Celles-ci refusent de se rappeler des épisodes où leur dignité avait été mise à l'épreuve par les auteurs de violence, comme c'est le cas des amis proches de Tomris, qui refusent d'être troublés par leur propre mémoire autobiographique.

C'est également le cas de nombre de nos enquêtés qui ont un style très éluif lors de nos entretiens, quand on en vient à la question de la torture. Certes, les enquêtés disent haut et fort, qu'il y avait de la torture dans les prisons du 12 septembre, mais ils ne nous racontent pas ce qu'ils ont vécu personnellement. Sencer, graphiste et photographe, est le seul militant à nous raconter en détail ce qu'il a enduré dans une prison militaire où il était incarcéré et chargé de photographier ses codétenus politiques. Il raconte ce qu'il a vu en tant que témoin, plutôt que la torture physique que lui-même a subie. Un autre enquêté, Fikri, ancien militant du TSIP (Parti ouvrier socialiste de Turquie) compare la violence que les tortionnaires lui avaient infligée, à celle infligée aux détenus politiques kurdes et à ceux de la gauche radicale : il dit tout simplement que son expérience est négligeable par rapport à la leur.

Nos enquêtés parlent plus facilement des séquelles physiques et psychologiques de la torture, alors que la torture elle-même n'est pas l'objet d'un récit, c'est le non-dit. Alors, montrer à la télévision une scène de torture que les victimes ne peuvent même pas mettre en récit est un « acte de mémoire » (Hirsch, 1999) qui risque de rester sans écho.

Une autre raison de la mauvaise réception de la série par les révolutionnaires eux-mêmes, est la question de la transmission intergénérationnelle. Dans notre recherche, la grande majorité des militants interrogés préfèrent ne pas parler des épisodes douloureux de leur passé à leurs enfants. Le degré de la transmission varie en fonction des épreuves endurées par les enquêtés et de leur engagement actuel. Néanmoins, dans l'ensemble, la mémoire familiale comporte toujours des secrets et des non-dits. La production des séries télévisées comme actes de mémoire, et leur réception posent des problèmes de remémoration de l'atteinte à la dignité de la personne. Dans le cas de la culture populaire, la dénonciation de la violence par des semi-fictions réalistes rend public le privé et l'intime en rappelant les souvenirs enfouis dans la mémoire individuelle des militants révolutionnaires. En conséquence, la production et la réception de ces séries dévoilent les difficultés

de la transmission de certaines séquences du passé aux nouvelles générations ainsi qu'au reste de la population.

De plus, la controverse suscitée par la diffusion de la lettre de Deniz Gezmiş n'est pas uniquement liée à la censure. Car, en interrogeant « la fraternité entre les peuples turc et kurde », c'est-à-dire la place et la représentation du mouvement kurde dans l'imaginaire politique, cet incident dévoile la difficulté de construire un récit mémoriel unanime ou du moins inclusif dans la culture de gauche.

Les producteurs de ces séries se trouvent obligés de se servir de la fiction filmique avec précaution, s'ils visent à ouvrir le débat sur la mémoire de la gauche, et par là-même, sur l'histoire récente. En essayant de pousser les limites de ce qui est acceptable dans le débat public, Tomris, ancienne militante et porteur de mémoire se heurte à la fois à la censure, à la sensibilité du spectateur, aux apories de la mémoire collective d'une gauche fragmentée et aux individus dont la trajectoire est fragmentée par la violence.

### ***Les témoins moraux de la sphère privée***

En plus des fictions autobiographiques, les documentaires qui présentent des témoins moraux participent aussi du *memory boom*, et contribuent à instaurer le paradigme des victimes, au détriment de celui des vaincus, en mettant l'accent sur les histoires personnelles et familiales. Ainsi, le documentaire d'Özgür Candan, *Geçmiş Mazi Olmadı* [*Le passé n'est pas révolu*] (2010) présente le point de vue des parents de deux jeunes femmes communistes de la génération 1978, Berin et Zerrin Uyar. Cette dernière ne survit pas aux séquelles de la torture. Berin qui a contribué à la production du documentaire, vit aujourd'hui en Allemagne où elle a migré comme réfugiée politique après le coup d'État du 12 septembre. En 2010, au référendum sur la révision constitutionnelle, les parents des sœurs Uyar, déjà parvenus à un âge avancé, ne votent pas tous les deux en faveur de l'amendement qui permettrait de juger les généraux putschistes. Le documentaire insiste sur les divergences politiques au sein même de la famille. Les parents âgés, en tant que témoin moral, reviennent sur leur passé familial douloureux en tant que victimes. Le documentaire attire aussi l'attention sur le sujet personnel qui demande justice.

Même si les opinions politiques du père et de la mère diffèrent, le récit des épreuves que subit la famille, déplace le projecteur des victimes directes de la violence vers le témoin proche. Le récit est d'autant plus poignant que les proches des victimes n'ont pas les mêmes convictions politiques que leurs enfants. Ce qui leur procure de l'énergie morale pour résister aux épreuves relève de leur affection pour l'enfant perdu tandis que leur deuil demeure inachevé en raison de l'impunité. La

confiance dans les institutions s'effondre lorsque le deuil d'un enfant, sans reconnaissance et sans pardon, ne se termine jamais. Même si la perspective du documentaire est celle des parents et de la sœur, c'est la représentation du militant en tant que victime qui constitue son point de départ.

Or, selon Berin, l'affirmation de soi en tant que victime ne devrait être interprétée ni comme un processus de victimisation, ni comme du victimisme. Au contraire, elle se considère comme un sujet et un acteur de la mémorialisation, de la lutte pour la justice et les droits humains.

Lors de la projection de ce documentaire à Paris, devant un public composé en majorité d'exilés politiques de Turquie, nous posons la question suivante : « Ne pensez-vous pas que le documentaire présente les militants dont votre sœur, comme une victime ? ». B. Uyar, présente aux côtés du réalisateur pendant cette séance de débat, est déstabilisée, voire irritée par notre question. Elle rétorque que cette dimension est importante, mais que l'objectif est de montrer les conséquences des violences d'État sur la santé, la vie privée et familiale. Elle insiste sur le fait qu'elle ne souhaite pas revendiquer le statut de victime, et elle ajoute : « Il s'agit de dire "jamais plus!" ». En reprenant la maxime des activistes argentins « Nunca más<sup>32</sup> », Berin s'inscrit dans l'imaginaire global des luttes pour la reconnaissance.

Berin se considère comme un sujet du changement social, à l'instar d'autres porteurs de mémoire. Elle refuse de se définir comme une victime alors que durant tout le documentaire, nous ne voyons pas quel est le sens du combat mené par ces jeunes femmes, quelle est leur idéologie, quels types d'actions et de convictions les ont rendues la cible des violences d'État. Nous retenons de cette séance de débat que les porteurs de mémoire font le choix de se construire en tant que sujets collectifs de la mémoire sociale, et légitiment cette lutte en proposant un cadrage qui leur semble universalisable et partageable, parce que privé et familial.

Notre interprétation n'est pas celle d'une sociologie qui refuserait de reconnaître la capacité d'action ou le statut de sujet aux victimes de la violence. Cependant, nous constatons une contradiction fondamentale entre les discours et les pratiques des militants révolutionnaires devenus aujourd'hui les acteurs des luttes mémorielles. En effet, lorsqu'il s'agit de la mémoire collective, il y a de nombreuses difficultés à faire vivre le passé dans le présent, car les représentations de soi en tant que personne, en tant que membre d'un groupe (la gauche ou une organisation particulière) et les représentations des autres (bourreaux, alliés ou "le reste de la population") varient à la fois en fonction des enjeux politiques actuels et de la subjectivité.

---

<sup>32</sup> « Nunca más » est l'expression adoptée et diffusée par le CONADEP (Commission nationale sur les disparitions forcées) en Argentine dans les années 1980.

Comme le soutient Michel Wieviorka :

« Être Sujet, en effet, ce n'est pas seulement sauver sa peau, son corps, sa vie personnelle ou collective, son être physique et moral. C'est aussi construire son expérience personnelle, maîtriser ses choix, faire valoir sa capacité à innover et inventer des formes d'expression culturelle. Or, comme le souligne très nettement Paul Gilroy, la victime en tant que telle n'apparaît pas sous cet angle. Son identité est en quelque sorte négative, elle ne correspond qu'à une moitié de Sujet, elle ne nous dit rien de l'identité positive. La victime se définit par ce dont elle a été privée, par ce qui en elle est détruit, par la perte. » (Wieviorka, 2005 : 104)

À juste titre, le documentaire *Le passé n'est pas révolu*, constitue une expression culturelle caractérisée par une logique paradoxale qui associe l'identité négative à la volonté de devenir acteur.

Le cadrage intime et familial de la mémoire de la gauche propose de transformer le récit d'un passé partagé par un groupe restreint de militants, en un récit « partageable » selon l'expression de Luisa Passerini. De même que les parents des révolutionnaires qui sont les protagonistes du documentaire, les enfants des générations révolutionnaires, qui contribuent au livre d'entretiens *Keşke Bir Öpüp Koklasaysdım, Geride Kalan Aileler 12 Eylül'ü Anlatıyor [J'aurais voulu l'embrasser. Les familles racontent le 12 septembre]* d'Eylem et Özlem Delikanlı (2013), filles de militants, utilisent ce cadrage. C'est à travers la mémoire familiale et le point de vue des enfants que le récit de l'engagement à gauche et du régime putschiste sont narrés. Les témoins qui sont toujours restés dans l'ombre, prennent la parole.

Les sœurs Delikanlı décident de commencer leur projet de recueil de témoignages lorsqu'elles apprennent que leur mère avait été, comme leur père, incarcérée après le coup d'État. Or, elles ne s'en souvenaient pas, et cet épisode leur avait été caché pendant 25 ans. Ainsi, elles constatent qu'elles n'avaient jamais évoqué, même entre elles et leur frère, ce que le coup d'État avait fait subir à la famille en tant que famille. Elles mènent une trentaine d'entretiens approfondis avec les membres des familles, notamment les enfants des militants incarcérés, torturés, assassinés... Par exemple, Avşin Semizer, l'une des témoins dont les deux parents ont été en prison et dont la mère souffre encore de graves séquelles physiques de la torture, raconte comment, dès l'adolescence, elle s'est mise à la recherche de ses pairs, avec l'espoir de partager sa mémoire familiale :

« Je suis née en 1986, je n'ai pas vécu directement le coup d'État. Mais, d'une certaine manière, c'est un cliché, le coup d'État fait partie de ma vie. D'ailleurs, quand je suis née, mon père était en prison. (...) En 2000, une grande commémoration était prévue pour l'anniversaire du coup d'État. Ma mère était membre d'une liste de diffusion sur Internet. Elle me parlait souvent de leurs échanges. Je lui ai demandé si je pouvais, moi aussi, envoyer un message concernant la commémoration. Elle a accepté. Mon objectif était de

prendre contact avec mes pairs qui étaient actifs dans ce groupe. J'étais certaine qu'on allait bien s'entendre avec les enfants des amis de mes parents. Alors, j'ai écrit un mail où je disais : "Je voudrais vous rencontrer. Qu'est-ce que les enfants peuvent faire sur le 12 Septembre ? Ce ne sont pas seulement nos parents qui en sont victimes, mais nous en sommes également victimes. Car, nous aussi, nous avons vécu cette période, certes d'une autre manière, et nous vivons encore ses répercussions. Comme nos parents portent toujours les traces de ce qu'ils ont subi, qu'ils ont encore des problèmes liés à cette période, nous sommes encore, nous aussi victimes de ce processus. Ne pouvons-nous pas marcher, pendant la commémoration sous une autre banderole, en tant que familles ?" Je n'ai pas pu contacter mes pairs. Mais j'ai reçu des réponses de la part des plus âgés : "Merci d'avoir écrit, mais nous ne sommes pas des victimes, chère Avşin". À l'époque, j'avais proposé d'utiliser un autre mot, s'ils ne se considéraient pas comme des victimes. Mais je pense que si on a été meurtri, si on a subi de telles épreuves, on est des victimes, et il y a des gens qui en vivent encore les conséquences. Selon moi, la personne qui a subi un tort est une victime. » (cité dans Delikanlı, 2013 : 229-230)

Contrairement aux militants révolutionnaires eux-mêmes, leurs parents et leurs enfants acceptent plus facilement, voire revendiquent le statut de victime. Le coup d'État, la répression et les conséquences de la violence sur les parcours des militants révolutionnaires, affectent la subjectivité de plusieurs générations. Au même titre que les militants convertis à la cause des droits humains, la génération des enfants interprète l'histoire récente du point de vue de la mémoire familiale meurtrie et de celui du Sujet personnel.

### ***Au musée de la honte du 12 septembre...***

Chez d'autres groupes parmi les acteurs contestataires, nous remarquons également une contradiction entre la représentation des militants révolutionnaires en tant que victimes et la perception de soi en tant que combattant vaincu. Cette contradiction nous frappe lors de nos observations à l'exposition du *Musée de la honte du 12 Septembre*, en 2014 à Istanbul. Au musée, nous rencontrons un membre de la Fédération de la génération 1978, un militant cinquantenaire de la gauche radicale, accompagné de sa fille qui a environ vingt ans. Elif, jeune étudiante, travaille comme guide bénévole pour l'exposition. Le mannequin qui occupe la place centrale dans la salle d'exposition attire notre attention. Il s'agit d'une sorte de sculpture en plâtre qui représente un homme aux yeux bandés, accroché à un instrument de torture. Nous disons à Elif et à son père que la sculpture nous choque un peu, et nous leur demandons ce qu'ils en pensent. Le révolutionnaire cinquantenaire nous dit qu'il est fier de montrer à tout le monde le courage avec lequel ses camarades ont affronté toutes les épreuves, notamment la torture, sans "se décomposer", expression consacrée qui veut dire "dénoncer ses camarades". Nous lui avouons que nous sommes

effectivement touchée par ce qu'il dit, et nous ajoutons qu'on n'y voit que la victime de la torture plutôt que le combattant. Alors, il proteste que les combattants révolutionnaires ne sont pas des victimes, qu'ils ont survécu, qu'ils ont aussi des martyrs parmi eux, mais qu'ils gardent toute leur dignité et leur foi dans la révolution. Il insiste sur le fait qu'il est un résistant et nous dit que résister est la signification même de la vie. Ensuite, Elif nous accompagne tout au long de l'exposition.

À l'entrée de l'exposition, sur la piazza du Centre culturel Beşiktaş, nous avons déjà remarqué un gibet. La pancarte qui orne la façade du centre culturel, est une grande reproduction du dessin de Faruk Tarıncı qui représente, souriantes et ensemble, toutes les victimes du mouvement Gezi, appelées, dans le cadre de l'exposition « *Gezi Şehitleri* [les martyrs de Gezi] ». À l'intérieur, le parcours commence avec une forêt de portraits en noir et blanc des intellectuels arméniens assassinés en 1915. Ensuite, l'essentiel de l'exposition est consacré aux portraits et aux objets personnels des révolutionnaires. Elle comprend également une partie où l'on expose les maquettes de différents instruments de torture ayant servi dans les prisons des coups d'État de 1971 et 1980. Curieusement, les portraits de Marx, de Lénine et de Che Guevara ont aussi une place au musée itinérant. Sans ordre chronologique, nous y voyons les portraits de Deniz Gezmiş, de Mahir Çayan, d'Erdal Eren, et des traces-objets personnels : le pull-over, la veste, la machine à écrire, les coupures de journaux, les dernières lettres manuscrites des révolutionnaires exécutés, les photographies...

Fait étonnant, les leaders révolutionnaires de la génération 1968 côtoient ici d'autres victimes, par exemple, Uğur Kaymaz, le petit garçon kurde de 12 ans, tué par la police à Lice devant sa maison en 2004. On y expose son pull-over ensanglanté marqué par les traces de treize balles. Les manifestants assassinés pendant le Mouvement Gezi y sont également représentés, notamment Berkin Elvan, la plus jeune des victimes, et on y voit sa photographie au cerf-volant et ses billes. Au fur et à mesure que l'exposition itinérant se réitère, de nouvelles figures s'ajoutent à ce collectif hétérogène de victimes, par exemple, les trois-cent-un ouvriers qui ont péri suite à l'explosion de la mine de charbon de Soma en 2014 ou encore, les jeunes activistes qui ont été massacrés en juillet 2015 à Suruç, à la frontière syrienne, suite à une attaque à la bombe perpétrée par l'État Islamique, alors qu'ils s'apprêtaient à partir pour un séjour d'aide humanitaire au canton kurde de Rojava.

La disparité des figures représentées au musée est telle que nous nous arrêtons un instant devant le portrait de Kazım Koyuncu (1971-2005), musicien de gauche engagé pour la langue de la minorité laze, disparu aux suites d'un cancer. Nous demandons à Elif pourquoi son portrait est là, puisque nous ne comprenons pas qu'il entre dans ce musée. Il n'est pas victime des violences d'État

ou de la violence politique, contrairement aux autres figures. Elif ne s'était pas posé la question. Elle prend le temps de réfléchir. Elle regarde longtemps le portrait, et finalement elle nous dit :

« Il est ici parce que je suis sûre que Kazım aurait pleuré la mort de Berkin Elvan et tous ceux qui pleurent la mort des révolutionnaires pleurent aussi la disparition de Kazım. » (Entretien avec Elif, mai 2014)

La remarque d'Elif, une jeune femme prête à passer ses journées dans cet austère *Musée de la honte* est très significative. Elle exprime clairement la raison d'être de ce *Musée de la Honte*. C'est ce que nous pouvons appeler, avec Marianne Hirsch, « un acte de mémoire », c'est-à-dire, « un acte d'identification et d'affiliation culturelle » (Hirsch, 1999). Elif résume succinctement l'effet que veulent produire les curateurs de l'exposition. Ces derniers avec qui nous nous étions également entretenus, n'arrivent pourtant pas à saisir de la même manière la portée du mode de mémorialisation qu'ils adoptent. Ils continuent à entretenir un discours de gloire, de courage et de résistance, caractérisant selon eux, l'ethos révolutionnaire malgré la condition des vaincus et leur autoreprésentation en tant que victime. D'autre part, tous les trace-objets présentés au Musée, dépeignent les figures révolutionnaires à travers leur vie personnelle et intime, plutôt qu'avec leur idéologie ou la dimension militante de leur identité. Nous avons remarqué le même cadrage privé dans les séries télévisées, les documentaires, les autobiographies, les recueils de témoignage. Le révolutionnaire, dans l'imaginaire politique des porteurs de mémoire, est devenu une victime. La dépolitisation de la figure du révolutionnaire va de pair avec la repolitisation de la mémoire.

Au *Musée de la Honte*, en tant que visiteur, nous avons honte. Il ne s'agit pas du sentiment que l'on appelle *Fremdschämen* en allemand, c'est-à-dire, avoir honte de la faute et des crimes des autres, en l'occurrence de ceux de l'État. Nous avons honte de ne pas pouvoir adhérer à la mémoire d'une souffrance exposée de manière si violente, crue et directe. Les instruments de torture exposés tels des objets folkloriques, ne suscitent pas en nous de la révolte. Nous constatons que la Fédération de la génération 1978 ne trouve pas d'autre langage pour traduire les souffrances et les violences subies. Le discours et l'iconographie que les curateurs proposent ne sont pas vraiment partageables, car la violence représentée sans esthétisation ni conceptualisation laisse un goût amer, suscite même de l'aversion. Nous n'avons plus envie d'y retourner.

### ***La post-mémoire et la repolitisation du privé***

Le *memory boom* s'observe également dans l'art contemporain. Quelles que soient les modalités d'expression ou leur niveau d'élaboration esthétique, le cadrage des victimes est commun aux différentes expressions culturelles de la mémoire de la gauche et à ses tentatives de

mémorialisation. En témoignent les propos sur le 12 septembre, de la sculptrice et activiste Aylin Tekiner qui vit actuellement à New York. Ainsi, dans un entretien journalistique réalisé à l'occasion de son exposition personnelle intitulée *Property of Unborn*<sup>33</sup>, elle dit :

« Le 12 Septembre, c'est un viol collectif. C'est un génocide contre la gauche. On a beaucoup souffert. Nous vivons encore le 12 Septembre. L'histoire, les gouvernements changent mais le système est le même. Nous avons eu très mal. Après le référendum sur le 12 Septembre, avec le soutien du MHP, les anciens militants *ülküçü* [les loups gris, militants armés du parti ultranationaliste MHP] ont été relaxés, ils sont rentrés au pays, vous le savez. L'un d'entre eux est parmi les assassins de mon père. Il est rentré de Belgique. Il a remercié, à commencer par Erdoğan, ceux qui ont voté "oui" au référendum, il a dit qu'il avait agi au nom de Dieu et qu'il ne regrettait rien, qu'il était fier de son passé de militant *ülküçü*. C'est comme ça qu'il est rentré au pays. Cette récompense, je le ressens comme le prolongement de la violence.

Dans ce pays, tous les jours, quelqu'un souffre. Ma colère contre le 12 Septembre est encore plus grande aujourd'hui qu'auparavant. Je trouve inadmissible qu'on s'en moque ou bien qu'on fasse des explications pour faire du mal aux familles [des victimes]. J'avais deux ans lorsque nous avons perdu mon père. Je suis née dans ce climat de violence. Le 12 Septembre, c'est l'année par excellence de cette violence. Je suis l'enfant d'une génération qui en a été témoin. La Fédération des révolutionnaires de la génération 1978 a inauguré *le Musée de la Honte du 12 Septembre*. Il faut aller voir cette exposition.<sup>34</sup> » (Entretien avec Aylin Tekiner, *T24*, publié en ligne le 12 Septembre 2012)

Aylin Tekiner, née en 1978, sculptrice et activiste, est la fille de Mehmet Zeki Tekiner, député CHP décédé en 1980, à la suite d'un assassinat politique. Les œuvres d'A. Tekiner contribuent aux efforts de mémorialisation des victimes de la violence politique et des violences d'État. Contrairement aux familles qui ont contribué au Musée de la Honte, A. Tekiner ne vient pas d'une famille de la gauche radicale. Mais, comme le Musée de la Honte, ses œuvres, quoique dans un registre esthétique bien différent, traitent explicitement de la mémoire personnelle et familiale d'un passé partagé. L'artiste est également membre de la Plateforme pour la mémoire collective [*Toplumsal Bellek Platformu*]<sup>35</sup>, une initiative citoyenne composée des membres de famille des victimes d'assassinats politiques dont les auteurs restent encore inconnus et impunis.

---

<sup>33</sup> L'exposition a été inaugurée à la galerie du campus de Brooklyn de l'Université Long Island en 2012.

<sup>34</sup> Entretien réalisé par Işıl Öz. Source : <<http://t24.com.tr/haber/her-gun-yeni-bir-olum-daha-giydiriliyor-cocuklara,212962>>

<sup>35</sup> Les 28 familles qui ont fondé La Plateforme pour la mémoire collective sont les familles des intellectuels dont les assassins n'ont pas été identifiés. Parmi ces intellectuels, on compte notamment : Sebahattin Ali, Orhan Yavuz, Necdet Bulut, Akın Özdemir, Cevat Yurdakul, Cavit Orhan Tütengil, Ümit Kaftancıoğlu, Sevinç Özgüner, Mehmet Zeki Tekiner, İlhan Erdost, Muammer Aksoy, Çetin Emeç, Turan Dursun, Bahriye Üçok, Uğur Mumcu, Musa Anter, Nesimi Çimen, Behçet Aysan, Metin Altıok, Yusuf Ekinci, Yasemin Cebenoyan, Onat Kutlar, Hasan Ocak, Metin Göktepe, Necip Hablemitoğlu, Hrant Dink.  
<http://www.toplumsalbellekplatformu.org/default1.asp?l=tr&kid=8&lid=2&id=1>

« Je ne me rappelle pas du tout de mon père. Je ne connais pas sa voix. Je n'ai qu'une seule photo avec lui. J'ai grandi en écoutant ce que les autres m'en ont raconté. Quand je ne savais pas encore lire, j'avais trouvé un journal à la maison. Il y avait une photo de notre famille. Ma mère embrassait ma grande sœur et mon grand frère, et ils pleuraient. C'était pendant les funérailles, c'est pourquoi je n'étais pas sur cette photo. Mais cette photo dont je me souviens, c'est comme un pont entre ce que je cherche dans la mémoire sociale, c'est-à-dire, le fait d'exister, de survivre, d'être ensemble, et mon idéologie est basée sur le droit sacré à la vie.<sup>36</sup> » (Entretien avec Aylin Tekiner, cité dans *Milliyet Sanat*, Février 2016)

Avec la distinction entre la post-mémoire et la mémoire du survivant que Marianne Hirsch établit, nous pouvons comprendre le mode de mémorialisation que proposent tant le recueil de témoignages des sœurs Delikanlı que les œuvres d'Aylin Tekiner, enfants de victimes. Ainsi, selon M. Hirsch :

« La post-mémoire est une forme puissante de la mémoire, précisément parce que sa connexion à son objet ou à sa source passe par une médiation basée sur la projection, l'engagement et la création, et non pas sur la collection de souvenirs. La post-mémoire caractérise ceux qui ont grandi, dominés par les récits qui ont précédé leur naissance. » (Hirsch, 1999)

Deux projets récents d'A. Tekiner illustrent bien deux dimensions du *memory boom* dans la vie publique : d'une part, la repolitisation par le cadrage privé que les acteurs contestataires adoptent pour leurs luttes d'élaboration de la mémoire sociale ; de l'autre, la dimension de la post-mémoire par la création d'espaces de réminiscence comme dans ses expositions.

Ainsi, dans son exposition intitulée *Les costumes des pères sont-ils toujours gris ?* [*Babaların Elbisesi Hep Gri Mi Olur?*] issue de son travail post-doctoral à Yale School of Drama, A. Tekiner a recours à l'esthétique du théâtre d'ombres traditionnel dans son installation vidéo et sa performance. Elle y fait le récit de sa relation imaginée avec son père, à travers l'histoire d'une petite fille qui se promène dans les labyrinthes troglodytes de la Cappadoce, près de sa ville natale Nevşehir, également le lieu de l'assassinat de son père. La seule photo où elle figure aux côtés de son père, et dont elle dispose, est accrochée à l'entrée de l'exposition. Les labyrinthes symbolisent les méandres de la mémoire individuelle et familiale.

Dans un autre projet intitulé *Sur le mur* [*Duvarda*], A. Tekiner présente des photographies d'espaces intérieurs : dans les maisons des Mères du Samedi, les portraits et les photographies des disparus sont accrochés aux murs. L'artiste enregistre la voix des membres de familles, et dans les vidéos, leur récit en voix off accompagne les plans fixes qui ont pour objet des photographies,

---

<sup>36</sup> A. Kayaalp, "Hepimizin Kanını Kurtarmak İçin", *Milliyet Sanat*, Février 2016  
<http://www.aylintekiner.com/images/haber/2016724223015.pdf>

créant ainsi un effet de mise en abyme. Les portraits des disparus sont souvent accrochés très haut, vers le plafond, on voit le canapé vide, les plantes, l'horloge, tous les petits détails qui révèlent l'espace privé des familles que l'on est davantage habitué à voir dans l'espace public pendant leur sit-in silencieux, tous les samedis sur la Place Galatasaray à Istanbul, depuis le 27 mai 1995<sup>37</sup>.

Aylin Tekiner, bien que son approche esthétique se différencie nettement de la muséographie du Musée de la honte, se sent solidaire de leur tentative de mémorialisation, comme elle l'explique dans l'entretien cité ci-dessus.

En dépit des différences dans la forme de mémorialisation, le Musée de la Honte et l'œuvre d'Aylin Tekiner ont ceci en commun qu'ils ne hiérarchisent pas les séquences historiques et les groupes de victimes qui demandent justice et reconnaissance. Car dans ces deux cas qui sont des « actes de mémoire », les victimes se juxtaposent et se multiplient. On observe ainsi une solidarité dans un champ mémoriel où une multitude de groupes de victimes sont positionnées, égales du point de vue des torts et des violations de droits qu'elles ont subies.

Comme l'affirme A. Tekiner, sa pratique artistique, fondée sur sa mémoire affective et familiale est une pratique résolument politique. Réaliser un acte de mémoire par le biais de l'art contemporain est donc une forme d'engagement qui accompagne l'engagement dans les luttes pour la mémoire ou les sphères plus institutionnelles de l'engagement politique.

Ainsi A. Tekiner dit-elle :

« Après avoir rejoint la Plateforme pour la mémoire collective, j'ai commencé à considérer l'art comme une sorte d'instrument. Ainsi, en instrumentalisant la pratique artistique, grâce à mes connaissances en esthétique et grâce à ma formation, j'ai essayé de faire entendre notre cause. Comme on le dit souvent, c'est un peu cliché, mais, je veux contribuer à la prise de conscience. C'est pour moi un espace pour parler de nos préoccupations : Le 400ème rassemblement des Mères du samedi ; le délai d'expiration du jugement pour le procès de Sivas ; le massacre de Roboski ; Gezi... »  
(Entretien avec Aylin Tekiner, cité dans *Milliyet Sanat*, Février 2016)

La représentation de soi en tant que victime succède à une représentation de soi en tant que vaincu. Se concevoir comme vaincu signifie que l'univers de référence est celui du combat, et malgré la mélancolie, cette tradition cachée de la gauche, l'énergie du combat accompagne les défaites. Or, se concevoir en tant que victime porte les luttes vers un autre univers de signification

---

<sup>37</sup> Les sit-in des Mères du Samedi ont été interrompus pendant dix ans, de 1999 à 2009, en raison de la répression policière et de la baisse corrélative de la participation. Source : <<https://bianet.org/bianet/yasam/159385-cumartesi-nasil-basladi-neden-ara-verildi>>

où la priorité est donnée à la dignité humaine en tant que Sujet personnel porteur de droits universels. Dans ce sens, ces actes de mémoire repolitisent la mémoire affective et privée qu'ils mettent en lumière dans la vie publique. Cependant, le sujet collectif de la défaite et son idéologie révolutionnaire restent secondaires et souvent délibérément occultés comme dans le cas de mémorialisation par l'expression culturelle.

### **"Affronter le passé"**

Pour étudier les corrélations entre la représentation de soi en tant que victime et la capacité d'agir, les exemples empruntés à la culture populaire, à l'art ou à la muséographie doivent être mis en perspective avec d'autres initiatives beaucoup plus structurées telles que *Hakikat, Adalet, Hafiza Merkezi* [Centre pour la vérité, la justice et la mémoire], association fondée en 2011, dont la mission principale est de répertorier les violations des droits humains, notamment les « disparitions forcées [*enforced disappearances*]<sup>38</sup> » (Göral, Işık & Kaya, 2013).

Nous avons participé à un atelier organisé par son directeur Ekrem Murat Çelikkan en 2015 au musée Salt Galata à Istanbul. Cet atelier intitulé *Geçmişle Yüzleşme* [Affronter le passé] a été organisé dans le cadre de l'exposition *Nereden Geldik Buraya?* [D'où venons-vous ici ?] qui a eu lieu du 3 septembre au 29 novembre 2015. Cette exposition résulte du projet quinquennal de la Confédération des musées européens "L'internationale"<sup>39</sup>, *The Uses of Art – the Legacy of 1848 and 1989*. La tenue de cette exposition qui prend pour objet les « nouveaux mouvements sociaux » qui émergent après le coup d'État et la culture populaire des années 1980 nous a semblé importante et pertinente pour notre recherche car elle propose une autre expression muséographique que celle du *Musée de la Honte* et le mode de mémorialisation adoptée diffère aussi des œuvres d'A. Tekiner.

L'exposition *Nereden Geldik Buraya?* [D'où venons-vous ici?] présente des traces-objets, des textes, des documents iconographiques, filmiques qui ne se limitent pas à la mémoire des victimes car elle insiste particulièrement sur les luttes menées dans les années 1980. Par ailleurs, l'exposition s'insère dans le cadre d'un projet artistique européen et du *memory boom* global. Les objets et les documents exposés tentent de faire le lien entre le passé récent et les enjeux politiques actuels dans un autre registre que la dénonciation de la violence étatique, registre prédominant au Musée de la honte. En effet, cette exposition insiste sur le foisonnement des « nouveaux mouvements sociaux »

---

<sup>38</sup> Les « disparitions forcées [*enforced disappearances*] » sont une catégorie de crime d'abord traduite en turc par le mot "*kayıp* [*missing*, perdu]" ou l'expression "*gözaltında kayıp* [perdu en garde-à-vue]". Le centre pour la Mémoire privilégie une traduction littérale plus appropriée aux faits, à savoir "*zorla kaybetmeler*", terme qui insiste sur l'usage de la force et l'illégalité.

<sup>39</sup> <<http://www.internationaleonline.org/>>

et sur la capacité d'agir des acteurs contestataires des années 1980, en traçant une généalogie désordonnée des luttes actuelles.

L'atelier *Geçmişle Yüzleşme* [Affronter le passé] était ouvert au public sur inscription et constituait pour nous une occasion privilégiée d'observation participante. Une dizaine de jeunes étudiants s'étaient inscrits à l'atelier qui avait lieu un samedi après-midi. L'animateur de l'atelier, Murat Çelikkan<sup>40</sup> est un journaliste et un activiste pour les droits humains. Il est parmi les fondateurs de plusieurs organisations de défense des droits humains parmi lesquels *İnsan Hakları Derneği* [L'association des droits de l'homme], *Türkiye İnsan Hakları Vakfı* [La fondation pour droits de l'homme], *Amnesty International -Turquie*, *Helsinki Yurttaşlar Derneği* [Helsinki Citizens' Assembly] et *Hafıza Merkezi* [Le centre pour la mémoire]. Murat est un militant de la génération 1978 converti à la cause des droits humains.

Dans cet atelier, Murat avait pour but de présenter aux jeunes les activités de son association, et de contribuer ainsi à la diffusion de connaissances fondées concernant les questions de mémoire sociale. Les notions très usitées dans le lexique des associations manquent encore de clarté. De plus, le champ mémoriel conflictuel ne permet pas de s'entendre sur les définitions des enjeux. Les identités des porteurs de mémoire sont empreintes de contradictions. Murat Çelikkan a donc expliqué comment la notion de « *Geçmişle yüzleşme* [affronter le passé] » est entrée dans le débat public en Turquie. En anglais, il existe différentes manières de désigner l'objectif des luttes mémorielles : *facing the past* [affronter le passé] ; *dealing with the past* ; *making peace*. La première de ces expressions est celle qui se rapproche le plus de la notion en langue turque qui a aussi une autre expression très usitée : « *Geçmişle hesaplaşma* », c'est-à-dire, régler ses comptes avec le passé, ce qui sous-entend aussi l'idée de rendre justice.

Or, selon Murat, *geçmişle yüzleşme* [affronter le passé, *facing the past*] est l'expression la plus adaptée et compréhensive pour parler du phénomène mémoriel, tandis que *geçmişle hesaplaşma* ne désigne qu'une des dimensions de la première.

L'atelier commence par un tour d'horizon de diverses expériences dans le monde, qui servent d'exemple pour traiter le cas turc. Murat nous demande si l'on peut affronter un passé très récent et insiste sur le fait que c'est un processus qui prend du temps, comme le montrent la mémoire de la Shoah, celle des dictatures latino-américaines ou encore celle de l'apartheid en Afrique du Sud. En

---

<sup>40</sup> Murat Çelikkan a été incarcéré du mois d'août au mois d'octobre 2017, accusé d'avoir participé à l'initiative des journalistes en solidarité avec le journal kurde *Özgür Gündem*. Il a reçu une peine de 18 mois de prison. Actuellement, il n'est pas détenu mais, il lui est interdit de sortir du territoire turc jusqu'à la fin de cette sanction. <http://hakikatadalethafiza.org/murat-celikkan-tekrar-aramizada/> En 2018, il a reçu le Prix Hrant Dink. Source: <http://www.agos.com.tr/en/article/21267/the-2018-international-hrant-dink-award-goes-to-murat-celikkan-and-mwatana>

balayant le champ sémantique de la mémoire, il explicite les notions importantes de vérité, de justice, de réforme et de réparation ; il fait la distinction entre la justice réparatrice et la justice punitive ; il parle des cas des commissions de vérité et de justice... La première session de l'atelier est donc informative et riche en apprentissage pour les participants, car les exemples sont variés et l'accent est mis sur la lutte pour les droits humains, les difficultés de la nécessaire réconciliation.

Murat, militant de la génération 1978, n'hésite pas à dire qu'il a lui même subi des violations de droits, précisément la torture. Son engagement dans le Centre pour la Mémoire l'amène à considérer le cadrage par les droits humains comme une possibilité de politisation du statut de victime à partir du sujet personnel. Pourtant, pendant la pause de l'atelier, nous échangeons sur la difficulté des relations avec certains de ses anciens camarades, depuis qu'il s'est converti à la cause pour la mémoire sociale. Il nous dit :

« Ma génération parle en tant que groupe, au nom d'un groupe.  
Ils ne parlent pas à la première personne du singulier. » (Entretien  
avec Murat, octobre 2015)

La remarque de Murat critique le style d'énonciation propre à sa génération, ce que nous avons remarqué tout au long de notre enquête de terrain. Effectivement, les militants des générations révolutionnaires parlent encore et toujours à la première personne du pluriel, bien que le référent de ce "nous" ne soit jamais clair. Nous interprétons ce référent vague comme le signe de la difficulté d'élaborer une mémoire de groupe, alors que subsiste une mémoire affective collective de la gauche.

Cependant, les jeunes qui se mobilisent au sein des luttes étudiées dans cette thèse n'ont pas un tel groupe de référence, ni vécu, ni imaginé rétrospectivement, jusqu'au moment de la mobilisation pour le Parc Gezi.

La deuxième session de l'atelier est encore plus intéressante d'un point de vue sociologique, car ce sont les jeunes participants de l'atelier qui prennent la parole pour parler d'un fait ou d'un événement qui devrait être, selon eux, l'objet d'un travail de mémoire. Les réponses sont les suivantes :

« - "À l'université, j'ai appris que neuf personnes avaient été brûlées  
vives dans ma ville natale, à Muş. J'en ai parlé à mes parents, et je leur ai  
demandé pourquoi ils ne m'en avaient rien dit."  
- "J'étais encore au collège quand l'opération *Hayata Dönüş* [Retour  
à la vie]<sup>41</sup> (en 2000) a eu lieu dans les prisons pour réprimer la révolte des

---

<sup>41</sup> Les 19-22 décembre 2000, dans vingt prisons du pays, des interventions militaires ont visé les détenus politiques qui avaient commencé une grève de la faim pour protester contre l'isolement carcéral. 30 personnes dont 28 détenus ont été tués lors de l'opération nommée "Retour à la vie" Source : <https://bianet.org/bianet/insan-haklari/181812-hayata-donus-neden-yapildi-bugune-etkisi-ne-oldu>

détenus. Je m'en souviens encore, c'était horrible... C'étaient des gens inoffensifs, ils étaient contre le système inhumain dans les prisons..."

- "Les années 1990 doivent être débattues, par exemple *Beyaz Toroslar* [Les voitures blanches, désignent par métaphore les escadrons de la mort].

- "Qu'est-ce qui s'est passé en 1915 ? Les gouvernements ont changé mais la position de l'État n'a jamais changé. Qui habite maintenant dans les maisons des Arméniens ? Il faut vraiment commencer par le tout début, par 1915."

- "Le massacre de *Madımak*<sup>42</sup> (le 2 juillet 1993) et l'attentat contre *Gül Kitabevi*<sup>43</sup> (2015), la librairie à Kırşehir."

- "Les alévis, par exemple Le massacre de Dersim (1937-38)"

- "Mon père est officier. Il faut débattre du militarisme et de l'impunité."

- "L'explosion de la mine de charbon de Soma qui a causé la mort de trois-cent-un ouvriers (2014)".

- "*Cumartesi Anneleri* [Les mères du Samedi]".

- "La torture systématique dans la prison de Diyarbakır pendant les années 1980."

- "Les 6-7 septembre 1955<sup>44</sup>".

- "*Varlık Vergisi* [L'impôt sur la fortune] (1942)".

- "L'exil forcé des Rums en 1964".

- "La résistance de Bergama<sup>45</sup> (années 1990)".

- "Les jeunes de Manisa<sup>46</sup> (1995)" »

(Notes d'observation participante, octobre 2015).

Les réponses apportées par les participants donnent un aperçu assez complet des faits historiques qui ne sont pas dans le récit officiel. Ces faits ont en commun l'impunité des auteurs de violence.

Les événements relevés par les participants de l'atelier ne se composent pas uniquement de faits dont ils ont été témoins, bien que ce qu'ils ont vécu dans les années 1990, pendant leur enfance, les marque davantage. Dans cet atelier, la mémoire historique des luttes, la mémoire communicative et leur mémoire autobiographique convergent pour une demande de mémoire sociale et les participants désignent des revendications que l'on peut regrouper sous trois catégories :

---

<sup>42</sup> L'hôtel Madımak à Sivas, qui accueillait les intellectuels et les artistes participant au festival culturel alévi Pir Sultan Abdal, a été assiégé par quinze-mille personnes criant des slogans islamistes, puis incendié. 35 personnes ont péri lors de ce massacre organisé.

<sup>43</sup> Le 8 septembre 2015, un groupe d'ultranationalistes a attaqué le siège du parti HDP et a mis le feu à la librairie Gül, appartenant au candidat HDP aux élections municipales à Kırşehir. Source : <https://m.bianet.org/bianet/siyaset/167475-kirsehir-de-hdp-binasina-saldiri-saldirganlar-dort-isyerini-yakti>

<sup>44</sup> Les 6-7 septembre 1955 a eu lieu le pogrom mené contre la population non-musulmane, visant particulièrement la communauté grecque à Istanbul, mais également d'autres minorités dans plusieurs villes du pays.

<sup>45</sup> La lutte des paysans et leurs actions de désobéissance civile contre l'implantation, par la firme transnationale Eurogold, d'une mine d'or à Bergama.

<sup>46</sup> 16 jeunes, encore collégiens et lycéens, accusés de militer au sein d'une organisation de la gauche radicale, ont été torturés en garde à vue pendant 11 jours. Les jeunes ont été acquittés en 2000. Les officiers de police qui ont infligé la torture ont été condamnés en 2003. Source : <https://m.bianet.org/bianet/insan-haklari/160989-manisali-gencler-bir-vekilin-mucadelesi-ve-iskenceye-mahkumiyet>

- La reconnaissance des torts et des violences infligés aux minorités non-musulmanes et non-sunnites ;
- Les violations des droits de l'homme du régime putschiste et d'autres gouvernements ;
- La reconnaissance des violences d'État commises contre les Kurdes.

Cependant, comme le montrent ces propos recueillis pendant l'atelier ainsi que nos autres exemples de mémorialisation, les faits dénoncés par les porteurs de mémoire sont très variés et ne se prêtent pas à une catégorisation rigide. À juste titre, le champ mémoriel et le moment mémoriel en Turquie se caractérisent par la pluralité et la disparité des demandes de reconnaissance. Or, le cadrage des droits humains tend à englober toutes ces demandes avec l'entrée dans le paradigme des droits humains. À travers ce changement de perspective dans le contexte post-socialiste, l'unité idéologique de la gauche qui, auparavant, avait comme fondement la lutte des classes, malgré toute sa fragmentation, change de nature.

Par conséquent, la fragmentation et la multiplicité des luttes mémorielles à mener, ainsi que le choix du cadrage affectif, familial et privé de la mémoire font que les acteurs contestataires ont souvent du mal à articuler l'héritage du passé militant avec leur nouveau paradigme de la lutte pour les droits.

Pour sortir de cette impasse de la mémoire, et afin de donner de la cohérence à l'engagement à gauche, ce sont des propositions concrètes d'action qui sont mises en avant par les initiatives comme le Centre pour la mémoire. Ainsi, à la fin de l'atelier, à partir des propos des participants, Murat propose aux participants de faire une simulation de commission de vérité pour la paix et la démocratie. Les participants s'intéressent particulièrement aux exemples empruntés à l'Argentine, de même que la comparaison avec la Colombie s'avère pertinente pour le processus de paix en Turquie.

Parallèlement à de nombreuses initiatives scientifiques et militantes à contre-courant du récit historique officiel, une plus grande attention est portée aux expériences douloureuses des autres pays. Le *memory boom* en Turquie s'inscrit ainsi dans un cadre global. Le langage universaliste des droits humains permet aux porteurs de mémoire de convoquer des cas exemplaires de luttes mémorielles menées ailleurs dans le monde. Ainsi, l'entrée dans le paradigme des droits humains favorise un dépassement du cadre national dans lequel les débats publics sont bien trop souvent enfermés en Turquie. Ces acteurs contestataires se réfèrent aux *Madres de Plaza de Mayo* en comparant la lutte de *Cumartesi Anneleri* [les Mères du Samedi] à la leur, ou ils évoquent les

procédures judiciaires à l'encontre de Pinochet lorsqu'ils demandent que les généraux putschistes du coup d'État de 1980 soient jugés plus de trente ans après les faits. Le processus de paix actuel en Colombie sert de modèle pour repenser la question kurde et on se penche sur les Commissions de vérité et de réconciliation relatives à ce pays. De même, différents phénomènes mémoriels ayant cours aussi bien en Allemagne, qu'en Espagne, au Japon, en Amérique Latine ou en Afrique du Sud sont étudiés par les intellectuels afin d'inventer des dispositifs appropriés au cas turc, à l'instar du travail déployé dans le livre *Geçmişle Hesaplaşma : Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne* [*Affronter le passé : de la culture de l'oubli à la culture de la remémoration*] du juriste Mithat Sancar (2007), actuellement député HDP.

Les acteurs du *memory boom* en Turquie, qu'ils soient des intellectuels, des chercheurs, des activistes pour les droits humains, ou qu'ils se définissent comme victimes, inscrivent leur engagement dans une économie morale pour les droits humains et légitiment leurs luttes en se fondant sur des exemples empruntés à d'autres luttes à l'échelle globale.

En Turquie, comme le montrent tous ces exemples de mémorialisation et de luttes mémorielles, l'entrée dans le paradigme des droits humains et l'économie morale de la citoyenneté caractérisent les acteurs contestataires des dernières décennies, qu'ils soient issus des milieux révolutionnaires des générations 1968 et 1978 ou des jeunes générations. Mais ce cadrage de victimes et les luttes fondées sur les revendications de droits humains posent des problèmes de traduction en politique tout au long des années 2000 et 2010.

En effet, le nouveau paradigme n'est pas adapté aux camps qui dominent l'arène politique traditionnelle. L'écueil que nombre d'anciens militants n'arrivent pas à contourner, c'est celui de la société civile qui les maintient certes, dans l'agora mais qui rend l'action agonistique, c'est-à-dire la démocratie impossible, si nous observons avec Claude Lefort, l'impossibilité de « l'institutionnalisation du conflit » (Lefort, 1986 : 63). Les conflits qui animent la gauche sans trouver d'écho, ni chez leurs adversaires, ni dans la vie de la Cité s'évaporent dans le discours de démocratisation du gouvernement AKP, parfois soutenu par les intellectuels. Ce discours de "démocratisation" fait partie d'un vaste "dispositif" de pouvoir au sens foucauldien. Dès lors, les conflits mis en avant par les acteurs contestataires, notamment ceux autour de la reconnaissance des minorités et des victimes, sont relégués aux marges de la vie politique. La politique identitaire portée à la fois par le gouvernement et l'opposition kémaliste, introduite par le succès de l'islam politique, clive superficiellement les acteurs en des camps laïcs et conservateurs. Les droits culturels, notamment des Kurdes, demeurent secondaires dans le champ politique structurellement

nationaliste, et les manœuvres de délibération dites "Processus de paix" sont avortées avant même d'aboutir au moindre progrès en la matière.

Le paysage politique des années 2000 et 2010 en Turquie suit un cours similaire aux tendances globales de la vie politique, comme le constate ainsi la philosophe Nancy Fraser :

« La "lutte pour la reconnaissance" est rapidement devenue la forme paradigmatique du conflit politique à la fin du XXe siècle. Les revendications de "reconnaissance de la différence" alimentent les luttes de groupes mobilisés sous la bannière de la nationalité, de l'ethnicité, de la "race", du genre ou de la sexualité. Dans ces conflits "post-socialistes", l'identité collective remplace les intérêts de classe comme lieu de la mobilisation politique, et l'injustice fondamentale ressentie n'est plus l'exploitation, mais la domination culturelle. De plus, la reconnaissance culturelle évince la redistribution économique comme remède à l'injustice et comme objectif des luttes politiques. » (Fraser, 2004 : 152)

Cependant, nous devons nuancer l'analyse de N. Fraser dans le cas des acteurs contestataires que nous étudions. Certes, la gauche en Turquie mène des luttes pour la reconnaissance, mais les revendications qui animent les acteurs contestataires ont aussi une portée anti-identitaire, dans la mesure où ils essaient de déplacer les lignes de conflit figées sur les thèmes de la laïcité et de l'islam politique. Le paradigme des droits humains, leur permet d'adopter une posture universaliste et anti-identitaire. De plus, le mouvement pour la paix, le mouvement altermondialiste ou encore les luttes urbaines à l'origine du mouvement Gezi ne renoncent pas à leurs demandes de redistribution dans leur dénonciation du néolibéralisme.

Ce que nous avons appelé le paradigme des droits humains comporte deux dimensions principales : la reformulation des luttes pour la reconnaissance de la différence et la dénonciation des violences politique et étatique. La culture de la gauche est davantage marquée aujourd'hui par la représentation de soi en tant que victime, ce qui signifie paradoxalement que les vaincus, principalement définis par leur combat et leur défaite, fondent leur identité sur le statut de victime. Or, le délaissement du combat révolutionnaire comme horizon ne réduit pas la capacité d'action chez les acteurs contestataires, car ils sont à la recherche d'un nouveau répertoire d'action et d'un nouvel horizon, celui de la démocratie et des droits de l'homme.

La mélancolie de gauche qu'Enzo Traverso appelle, à la suite de Hannah Arendt, une « tradition cachée », révélée au tournant historique de 1989, n'est pas nécessairement un obstacle à l'action collective. La mélancolie de gauche conduit parfois au désengagement, comme dans le cas des militants qui ont refusé de nous parler de leur passé. Mais chez les acteurs contestataires étudiés, cette mélancolie trouve d'autres moyens d'expression culturelle relatifs à la mémoire du groupe et à la mémoire sociale. Par ailleurs, les acteurs contestataires sont à la quête de nouvelles

modalités d'engagement non partisan. En dépit de la mélancolie latente qui marque la gauche, la projection dans l'avenir passe aussi par les mobilisations mémorielles.

### c ) **Génération : de la mémoire communicative vers la mémoire culturelle ?**

Nous avons souligné le cadrage intime, privé et familial de la mémoire des luttes révolutionnaires avec les exemples empruntés à différents types de remémoration et de mémorialisation. Nous avons remarqué que les parents et les enfants des militants révolutionnaires, acteurs de ce moment mémoriel, ont des représentations ambivalentes de leur subjectivité. Les formes de mémorialisation et ses expressions culturelles indiquent une perception de soi comme victime notamment du coup d'État de 1980. Le paradigme des droits humains permet de politiser la mémoire affective et les souvenirs qui émanent de la sphère privée. Cependant l'activiste pour les droits humains ne se présente pas comme victime, mais comme un acteur, même si le passé du militantisme est représenté de manière victimaire. Les jeunes générations s'expriment plus facilement lorsqu'ils racontent leur passé familial, en conférant un statut de victime aux parents militants ou aux générations militantes précédentes. La mémoire affective, personnelle, familiale du registre privé a également pour fonction de construire des récits partagés et partageables à la fois.

Ces observations nous conduisent à une nouvelle interrogation sur la nature et les contours du groupe dont nous étudions la mémoire collective. Ne s'agit-il pas d'une communauté affective composée de plusieurs générations distinctes en interaction ? Chacune de ces générations est concernée par les faits historiques en question, en tant que témoins, acteurs et/ou victimes, "survivants" d'un passé commun. Ces générations ne partagent pas les mêmes identités militantes et ne sont pas affectées de la même manière par les événements historiques.

Guy Falardeau nous rappelle ainsi la clé de voûte de l'approche mannheimienne du concept de génération :

« Les tenants de la contemporanéité définissent la génération comme un ensemble d'individus partageant le même environnement socio-économique et ayant vécu les mêmes expériences historiques. D'où l'hypothèse d'une certaine homogénéité, voire d'une "conscience", d'un sentiment d'appartenance à une unité générationnelle. (...) Mannheim identifie certains processus sociaux et certaines interactions qui structurent le phénomène. L'unité générationnelle est délimitée par d'autres unités avec lesquelles elle entre en opposition. Elle se situe socialement selon l'âge, c'est-à-dire en fonction d'une "caractéristique biologique". Cette unité est marquée par les expériences communes et les événements historiques auxquels elle a été confrontée. » (Falardeau, 1990 : 66-67)

La mémoire comme outil analytique fait preuve de sa force heuristique dès lors qu'on considère le lien entre le changement des modalités de l'engagement politique et le problème des générations à partir de l'idée de la conscience commune et du sentiment d'appartenance. Selon Karl Mannheim ([1929] 2005), le concept de génération doit être appréhendé à partir de catégories distinctes, à savoir la situation de génération ; l'ensemble générationnel ; l'unité de génération et le(s) groupe(s) concret(s).

Dans le cas de la gauche de Turquie, tant dans la littérature scientifique que dans la sociologie spontanée des acteurs, on identifie communément deux générations : celle de 1968 et celle de 1978. Les mobilisations de la génération 1968 commencent d'abord dans les universités avec des demandes de réforme à l'université, comme en Europe, puis prennent une teneur anti-impérialiste avant de devenir une lutte révolutionnaire qui se propose de s'articuler au mouvement ouvrier et aux paysans (Lüküslü, 2015). Avec le coup d'État de 1971 les mobilisations sont réprimées, les jeunes leaders révolutionnaires sont exécutés (condamnés à la peine capitale, tués pas des exécutions extra-judiciaires ou sous la torture). Gündüz, un intellectuel issu de la génération 1968 revient sur la période pour justifier la distinction entre les générations de 1968 et 1978, par le changement rapide de ce que nous appelons la « situation de génération » à la suite de K. Mannheim :

« Comment se fait-il que des gens qui ont à peu près le même âge et qui sont parfois très proches, ont formé deux générations différentes ? Cela dépend entièrement de l'atmosphère sociale et politique de la Turquie. Les luttes principalement anti-impérialistes des années 1960 s'arrêtent avec le 12 Mars [1971] et se sont retrouvées brusquement dans l'obscurité. Comme si on était en train de regarder un film passionnant au cinéma, tout d'un coup il y a une panne d'électricité, et on sombre dans l'obscurité. En plus, il n'y a aucun espoir que le courant revienne. L'obscurité de l'année 1972 ne donne pas cet espoir. Mais, subitement, le courant revient. Tout reprend, mais le film ne recommence pas au moment où il s'était arrêté, il continue à partir d'une séquence beaucoup plus avancée et tout recommence de façon encore plus animée. Peut-être qu'en raison du 12 Mars, la société entre dans une revitalisation libertaire. Et cette fois, la gauche, en contraste avec le modernisme des années 1960, a une tendance vraiment populiste, en marche vers le pouvoir. Une grande transformation sociétale qui se réalise en l'espace de trois ans donne naissance à deux générations différentes qui ont des tendances et des habitudes distinctes. » (Entretien avec Gündüz, juillet 2011)

Notre enquête fait référence à la période du régime militaire entre le mémorandum du 12 mars 1971 et les élections législatives d'octobre 1973. Cette période est caractérisée par un gouvernement *above-party*. Il s'agit d'un régime intermédiaire et d'un état judiciaire d'exception marqué par la suprématie de l'armée dans la vie politique (Ahmad, 1993 : 148-163). La démocratisation relative à

partir de 1973 débouche cependant vers une période de violence politique décrite comme suit par H. Bozarslan :

« Entre 1975 et 1980, le pays frôle la guerre civile : les affrontements entre groupes radicaux, de gauche et de droite, font près de 6000 morts. Plus étonnant, la présence étatique disparaît dans de nombreuses localités, y compris dans certains quartiers des grandes villes comme Istanbul. Le système politique est paralysé : l'Assemblée nationale ne parvient pas, six mois durant, à élire un président de la République, ce qui confirme le vide du pouvoir et aggrave les tensions politiques. » (Bozarslan, 1997 : 79)

En plus de la transformation rapide de la situation de génération, les unités générationnelles révolutionnaires de la fin des années 1960 et celles de la seconde moitié des années 1970 présentent des caractéristiques socio-démographiques différentes. Les étudiants des années 1960 viennent en majorité des familles de fonctionnaires, de militaires et de bureaucrates (Lüküslü, 2015) alors qu'avec la massification de l'enseignement supérieur à partir des années 1970, les enfants des classes sociales moins privilégiées rejoignent les luttes révolutionnaires. Par ailleurs, en ce qui concerne la décennie 1971-1980, Benjamin Gourisse met l'accent sur trois variables qui ont des effets sur la politisation de la génération 1978, à savoir « les socialisations politiques pré-universitaires des étudiants, le type d'habitat et la structuration de l'offre politique dans l'établissement » (Gourisse, 2011 : 42).

Les approches classiques en sociologie politique, dont l'enquête de Nicolas Monceau constitue un exemple finement documenté, analysent la formation des générations politiques par la perspective des événements fondateurs. N. Monceau catégorise les générations politiques en Turquie de la façon suivante :

« On peut ainsi distinguer trois générations politiques successives en Turquie, chacune ayant été socialisée par un événement fondateur différent : la génération politique de 1968, elle-même très proche de la génération politique de 1960, qui a été marquée par le coup d'État militaire de 1960 ; la génération politique de 1978, qui est issue de l'intervention militaire de 1971 ; la génération politique des années 1980, qui est souvent définie comme "dépolitisée" en étant le produit du coup d'État militaire de 1980. » (Monceau, 2009 : 224)

Cependant, quelles que soient les différences de la situation de génération et l'importance des variables socio-démographiques qui déterminent la socialisation politique de générations distinctes, les représentations collectives sur l'engagement, les présences du passé dans le présent des luttes pour la mémoire dépendent aussi de la mémoire communicative. En effet, nous pouvons suivre la proposition de Magali Boumaza qui insiste sur les transmissions intergénérationnelles :

« Relier les mobilisations et l'approche générationnelle invite donc à prendre au sérieux les expériences (emprisonnements, exils, déportations, humiliations, répressions des mouvements...)

vécues comme autant de marqueurs générationnels transmis et reconvertis en ressources symboliques mobilisables *a posteriori*, notamment à travers la possibilité de se doter de cadres mémoriels. » (Boumaza, 2009 : 198)

Dans les pages précédentes, nous avons déjà montré comment les générations des parents et des enfants des militants révolutionnaires contribuent également à l'élaboration d'un cadre mémoriel fondé sur le cadrage des victimes, au sein des luttes pour les droits humains.

Dès lors, avec notre questionnement sur la communauté affective formée autour d'une mémoire partagée qui ne résulte pas seulement d'épreuves personnellement vécues, mais des expériences transmises et médiées par les liens familiaux, nous remarquons également une autre caractéristique des luttes pour la mémoire. En effet, selon notre hypothèse, la fonction de la coopération des différentes générations dans ces luttes est d'assurer le passage d'une mémoire communicative vers la mémoire culturelle ou sociale.

Jan Assmann distingue deux formes de réminiscence, deux *modi memorandi*, à partir du concept de mémoire collective de Maurice Halbwachs : la mémoire communicative et la mémoire culturelle. Il définit cette dernière comme « une sorte d'institution, extériorisée, objectivée et conservée dans des formes symboliques transposables d'une situation à une autre, et d'une génération à une autre » tandis que,

« la mémoire communicative est non-institutionnelle ; elle n'est soutenue par aucune institution d'éducation, de transmission, ni d'interprétation ; elle n'est pas cultivée par les spécialistes, pas plus qu'elle n'est convoquée ou célébrée à des occasions spéciales par aucune forme de symbolisation matérielle. Elle est vivante dans les interactions et la communication du quotidien et, pour cette raison-même, elle a seulement une profondeur temporelle limitée qui ne remonte que quatre-vingt ans en arrière, c'est-à-dire, le temps biographique de trois générations en interaction. » (Assmann, 2008 : 110-111)

De notre analyse des exemples de mémorialisation, nous déduisons deux faits essentiels qui caractérisent les acteurs contestataires aujourd'hui : le retour au Sujet personnel et la volonté d'inscrire la mémoire communicative dans la mémoire culturelle de la gauche, puis celle de la société dans son ensemble. À la reviviscence et à la mise en récit du passé, participent plusieurs générations, y compris les parents et les enfants des militants révolutionnaires.

Donc, les porteurs de la mémoire des expériences de la gauche ne sont pas uniquement des « générations politiques » dans le sens restreint que la sociologie politique attribue à la notion.

Les générations en interaction adoptent le cadrage intime, privé, familial, affectif pour mieux partager les expériences douloureuses avec les groupes qui n'ont pas été directement affectés par les

mêmes faits. Ainsi, c'est en partant de leur expérience en tant que Sujet personnel que les acteurs des luttes mémorielles essaient de transformer les représentations sociales sur le militantisme, la violence politique et les violations des droits de l'homme commises par les instances étatiques.

De plus, la domination culturelle exercée par le récit historique hégémonique est contestée par un retour à l'individualité, au Sujet personnel, en l'absence d'un sujet collectif dans l'imaginaire politique de la gauche. Les acteurs des luttes mémorielles retournent aux sources de leur individualité, à ce qui les caractérise en tant que Sujet personnel, et repensent leurs récits de vie à partir de leurs convictions actuelles. Ils décident de transmettre leurs souvenirs pour se faire reconnaître en tant que victimes, mais aussi pour s'affirmer en tant que citoyens disposant de leurs pleins droits. Cela signifie le retour de l'individu vers soi-même, mais il ne s'agit pas d'un enfermement individualiste sur soi. Au contraire, c'est dans les cadres nécessairement sociaux de la mémoire (Halbwachs, 1925), le Sujet personnel s'exprime chez les acteurs contestataires.

Nous pouvons dégager trois niveaux d'élaboration de la mémoire communicative de la gauche :

- au niveau intersubjectif
- au niveau intergénérationnel, aussi bien dans les familles que pendant les mobilisations et au sein des organisations (partis politiques, associations, organisations non-gouvernementales...)
- au niveau des méta-récits et des œuvres que ces acteurs produisent.

Dans l'approche classique des générations politiques, les liens intergénérationnels, notamment familiaux, et tout ce qui relève de la mémoire communicative restent dans l'ombre.

Or, notre recherche tente d'élucider les rapports sociaux qui ne se limitent pas à ceux des générations politiques. Effectivement, nous constatons que dans l'imaginaire des acteurs contestataires il y a bien deux générations distinctes : celle de 1968 comme dans le monde, et la génération 1978, particularité de la gauche de Turquie.

Cependant, considérant le rapport aux institutions des acteurs contestataires, leur engagement actuel, leurs autocritiques et leurs luttes mémorielles, les distinctions entre ces deux générations s'estompent de plus en plus aujourd'hui. La dénomination "génération 1978" est revendiquée par les acteurs eux-mêmes, comme les curateurs du *Musée de la honte*. Il en est de même chez les anciens militants réunis par la Fondation des soixante-huitards révolutionnaires. En outre, Paul Cormier (2016) soutient que la distinction courante entre les générations 1968 et 1978 obéit à des stratégies de mobilisation d'entre-soi, en fragmentant la mémoire de la gauche.

Par ailleurs, nous avons remarqué que les acteurs eux-mêmes n'arrivent pas toujours à s'identifier à un groupe concret, à l'instar de l'intellectuel Tanıl Bora (2004) qui se considère appartenir à la génération « 1978 et demie » puisqu'il est né en 1963, et qu'il s'est inscrit à l'université le 11 septembre 1980. Même en prenant comme critère l'événement fondateur, définir une unité générationnelle n'est pas aisée. Ainsi Bora écrit-il :

« L'année de naissance n'est pas déterminante. Ce qui est déterminant, c'est le sentiment d'un entre-deux dans le purgatoire entre l'avant 12 Septembre et l'après 12 Septembre, c'est être pétrifié, le fait de rester inachevé. Je parle de cette génération-là qui partage cet état d'âme, de cette expérience, quelle que soit son année de naissance. (...) Le 12 Septembre a surpris cette génération sur le chemin. Ils n'avaient pas de protection. Leur socialisation a été interrompue. Car, les règles du jeu ont changé, le langage a changé, le *Zeitgeist* a changé, le climat a changé, brusquement. » (Bora, 2006)

Le témoignage de Tanıl Bora montre que le critère de la caractéristique "biologique" de l'année de naissance n'arrive pas à rendre compte de la complexité du sentiment d'appartenance à une génération. T. Bora dont la socialisation politique n'a pas pu continuer à l'université, considère que son expérience se distingue par le sentiment d'inachèvement en comparaison aux militants qui se représentent comme "soixante-dix-huitards".

Même si l'on s'en tient aux événements fondateurs, le 12 Septembre n'est pas un événement marquant de l'identité militante seulement pour la génération 1978, mais aussi pour celle de 1968 puisque cette dernière a également vécu la violence politique des années 1970, puis subi la répression en 1980. Les conséquences biographiques de ces expériences sur le régime de subjectivité de la génération 1968 rapprochent celle-ci de la génération 1978.

Dans les entretiens que nous avons réalisés avec les anciens militants révolutionnaires qui sont aujourd'hui engagés pour la cause des droits humains, le sentiment d'appartenance à l'une ou l'autre de ces générations ne semble pas déterminant pour leur engagement. Car, lors de ces entretiens nous avons remarqué deux dimensions importantes de leur mode d'affiliation au passé militant : en premier lieu, les autocritiques par rapport à l'engagement de jeunesse en lien avec l'impossible épanouissement personnel dans la lutte révolutionnaire et, en deuxième lieu, les choix par rapport aux transmissions familiales de la mémoire.

L'importance du Sujet personnel dans l'engagement est exprimée de la façon suivante par notre enquêté Hasan, ancien membre du PCT, aujourd'hui sexagénaire et très actif dans les débats sur la démocratisation au sein d'organisations non-gouvernementales. Ainsi, Hasan nous dit-il :

« Il faut affronter son propre passé [*geçmişle yüzleşmek*]. Cela veut dire, perdre, cela veut dire la solitude. Sinon, on reste confiné à une communauté. Par exemple, on va protester contre le 12 septembre et il y a dix organisations différentes à la manif. C'est une farce ! À part les raisons idéologiques qui sont les principales, à mon avis, la gauche n'arrive pas à donner la priorité à l'émancipation de l'individu. » (Entretien avec Hasan, août 2011)

La critique de Hasan vise d'abord une certaine gauche, notamment les organisations de la gauche radicale dont les modalités d'engagement sont encore marquées par l'ethos révolutionnaire de leurs prédécesseurs des années 1960 et 1970. Mais Hasan n'épargne pas l'ensemble de la gauche et insiste également sur le fait que les récits sur les luttes révolutionnaires devraient, selon lui, former une mémoire commune et permettre à l'individu de devenir sujet et maître de sa propre expérience. Quant à la transmission familiale, Hasan nous dit que les discussions avec sa fille l'accompagnent dans sa réflexion critique par rapport à son passé militant :

« Les enfants aussi transmettent aux parents. Avec ma fille qui fait des sciences sociales, on a beaucoup parlé d'Adorno, de Horkheimer, du post-modernisme. » (Entretien avec Hasan, août 2011)

De plus, en raison de la fragmentation de la gauche et en l'absence d'une organisation fédératrice porteuse d'une mémoire officielle, contrairement par exemple au cas du PCF étudié par Marie-Claire Lavabre (1994), il existe des interprétations diverses, voire conflictuelles du passé militant. Cependant quelles qu'elles soient, dans tous nos entretiens, la défaite semble structurer la subjectivité des militants révolutionnaires dans leur rapport au passé. Par exemple, Ethem, ancien militant réfugié politique à Paris depuis 1980, revient sur sa jeunesse et reprend les mêmes termes "affronter le passé" pour exprimer ses autocritiques :

« Après le coup d'État, le peuple a retiré son soutien. C'était la fatigue du chaos ambiant. Donc, la défaite était certaine. Les mouvements révolutionnaires ne pouvaient rien contre l'armée. Les organisations militantes ont perdu, et cela a été suivi par une défaite idéologique. À partir de 1974, c'était impossible que quelqu'un qui s'intéresse aux problèmes sociaux ne s'engage pas. Chacun se rapprochait d'un camp ou de l'autre selon ses préférences. Mais généralement ces choix n'étaient pas motivés en toute conscience... Tout le monde était politisé. Tous mes amis étaient politisés. Aujourd'hui, on parle davantage de cette période, et non pas des années passées en prison. On n'a pas encore affronté complètement notre passé. Les traces du passé reviennent. Mais moi, je ne regrette rien. (...)

Maintenant, je pense qu'il ne faut pas se mêler des jeunes. Certes, on peut s'entraider mais il faut arrêter de faire des réunions ensemble.

Ici [en France] on manque de luttes sur la condition du migrant. Désormais, je refuse catégoriquement la violence. Je ne

rejette pas mon passé... La révolution, ce n'est pas de s'emparer du pouvoir, du haut vers le bas. Il faut chercher des dynamiques participatives. Personne ne doit parler au nom des autres. Je suis pour les luttes anti-bureaucratiques, anti-violence, qui ne font pas des actions radicales, mais qui ont une pensée radicale. Il faut garder une mentalité internationaliste. » (Entretien avec Ethem, mars 2012)

La défaite qui marque les anciens révolutionnaires s'accompagne souvent d'une remise en question de leur engagement de jeunesse. Les militants aujourd'hui engagés dans les luttes pour la mémoire sociale sont très critiques par rapport à leur manque de réflexivité, à « leurs choix qui n'étaient pas motivés en toute conscience » selon l'expression d'Ethem ou à leur « naïveté » d'après Tomris. Nombre d'enquêtés reviennent sur leur manque de connaissances théoriques, ce que Hasan appelle « les raisons idéologiques ».

*A posteriori*, les militants révolutionnaires pensent qu'ils ont été propulsés dans l'action collective par la force des choses, par la force de l'Histoire. Pourtant, ils s'approprient leur passé militant et souhaitent l'affronter. Par conséquent, ils ne cessent de répéter qu'ils ne regrettent rien. La difficulté de cette remise en question réside dans le fait que la loyauté envers son propre passé est cruciale pour l'ethos militant qui fonde encore la subjectivité de ces militants. Certains d'entre eux qui ne se sont pas convertis aux luttes pour les droits humains et pour la mémoire, n'ont pas accepté de nous accorder des entretiens et nous n'avons pas les données pour vérifier si leur refus est motivé par un regret ou par d'autres raisons.

Comme le souligne Semih, ingénieur cinquantenaire qui travaille actuellement à l'étranger, l'attrait de la lutte révolutionnaire correspondait à sa curiosité intellectuelle et à son sens de la justice. Or, aujourd'hui, l'apport de la lutte dans la construction de soi lui semble insuffisant, notamment en raison de la structure hiérarchique rigide des organisations politiques. Il formule une critique qui rejoint celle de Hasan à propos de l'impossibilité de se construire en tant que Sujet personnel au sein du parti. Semih nous parle ainsi de son engagement de jeunesse :

« Ma politisation se situe en 1977. La Turquie était divisée en deux camps. Ce qui m'intéressait, c'était le socialisme et je voulais participer aux contestations. J'étais en dernière année de collège. C'était un moment où le marxisme était entendu par les masses. Mais, c'était une interprétation très staliniste du marxisme. Au lycée, on lisait beaucoup, on discutait beaucoup, et pas seulement de la politique : la philosophie, les arts, tout. Je n'étais pas sous l'influence d'un dogme. J'avais une très forte conscience de la justice. Cela veut dire, être du côté de l'opprimé. J'ai été repoussé par les attitudes dogmatiques du parti. Mais la richesse culturelle, les lectures, les discussions, ça passait par le mouvement socialiste. Malheureusement, nous n'étions encore pas au niveau pour

comprendre les auteurs tels que Oğuz Atay, Cemil Meriç, Kemal Tahir, Hikmet Kıvılcımlı. » (Entretien avec Semih, mai 2012)

Quant à la dimension de la transmission familiale de son passé militant, Semih, marqué par la défaite et le deuil des amis perdus, exprime que son rapport avec sa fille, étudiante en arts visuels, a été structuré par la remise en question du militantisme :

« Je n'ai pas voulu que mon enfant se socialise sous mon influence. Notre engagement a retardé notre individuation. Nous cherchions à construire une pensée cohérente en nous basant sur les pensées des autres, à travers la propagande. Et puis, on a perdu tellement de gens, au nom de la révolution. (...) Ma fille n'est pas curieuse de mon passé. Il y a tant de points d'interrogation dans la vie que comprendre le père n'est pas forcément une priorité dans la vingtaine. De toute façon, à part la politique, il y a l'art dans la vie. Je suis heureux que sa priorité soit l'art. » (Entretien avec Semih, mai 2012)

Gökmen, clarinettiste cinquantenaire, aujourd'hui instrumentiste dans l'orchestre de la ville, a beaucoup joué dans des groupes de musique engagés pendant les années 1980 et 1990. En revenant sur ses années de conservatoire, à l'instar de Semih, il critique la forme de militantisme qui n'était pas fondée sur des connaissances théoriques élaborées.

« Au conservatoire, il n'y avait pas de gens réactionnaires. De toute manière, si le type fasciste jouait de la contrebasse, il ne serait pas devenu un fasciste. Les artistes comprendraient tout de suite. Dans notre conservatoire, tout le monde était de gauche, tous les étudiants étaient pour la liberté, pour la démocratie, même ceux qui venaient des familles les plus bourgeoises. La majorité, c'étaient des égoïstes plutôt apolitiques. Je me sentais différent et j'aimais bien les aînés qui étaient à gauche. Il n'y avait aucune discussion intellectuelle sérieuse, bien évidemment. Même si je ne comprenais pas grand chose, j'entendais des mots comme la paix, la bourgeoisie, la justice. Ça aurait pu plaire à n'importe qui. Ma famille votait pour le CHP, mon grand-frère était ouvrier. Quand j'étudiais au conservatoire, je sentais des différences entre moi et les autres, je devais changer trois bus. Ce n'était pas une conscience de classe. À 16- 17 ans, comment est-ce possible de comprendre, d'intérioriser le marxisme ? Sous prétexte d'un engagement à gauche, on fréquentait les aînés, on les suivait, et hop on entrait dans leur camp, DEV-YOL, DEV-SOL, peu importe. » (Entretien avec Gökmen, août 2011)

Les militants qui témoignent, qu'ils soient issus de la génération dite 1968 ou 1978, formulent des autocritiques relatives à leur manque de réflexivité, à l'insuffisance intellectuelle de la gauche et à leur aveuglement quant au dogmatisme des organisations partisans. Aydın, issu de la génération 1968, ancien membre du parti communiste, formule les mêmes autocritiques que Semih et Gökmen :

« Dans les années 1960 et 1970, toutes les phrases commençaient par le mot prolétariat, comme si on répétait les sourates du Coran. Je suis peut-être injuste car à l'époque, c'était sincère. La conscience du militant, c'était ça. C'est seulement dans les années 1980 que l'on a compris que le prolétariat ne pouvait pas nous guider vers un monde nouveau, qu'il n'avait pas les qualités nécessaires pour cela. C'était comme si nous étions en train de commettre un péché... Ca a été accepté petit à petit. À son retour de Moscou, ma femme m'a dit que tout était pétrifié, que l'on n'interprétait plus les textes de Marx ou d'Engels, que la pensée, les arts, la production étaient pétrifiés. (...) Moi aussi, je m'en rendais compte. Nous avons vu tout ça mais nous n'avons pas parlé haut et fort, de peur que cela nuise au parti, à l'idéologie, au mouvement. » (Entretien avec Aydın, avril 2008)

La subjectivité des militants de la gauche radicale diffère de celle des anciens militants aujourd'hui convertis à la cause des droits humains ou à ceux qui se sont désaffiliés. Même si leurs autocritiques sont similaires, les militants de la gauche radicale sont dans un régime de subjectivité qui ne renonce pas à l'attente de la révolution. Même s'ils admettent que cet horizon est irréaliste, ils justifient leur passé et leur présent à partir de cet espoir et de la loyauté totale au passé. Par exemple, Zülfü, ancien militant de la gauche radicale nous dit que « le soleil de la révolution brillera un jour. »

Son épouse, Neşe, aujourd'hui militante d'un parti de la gauche radicale nous raconte que leurs enfants ont grandi en étant témoin de leurs luttes. Les enfants vivent leur politisation en reconnaissant la mémoire familiale. Toutefois, ils construisent eux-mêmes un rapport différent à la politique :

« Les enfants étaient là avec nous pendant les réunions, les manifestations. Ils étaient déjà dedans. Il y a les maisons de jeunesse du parti ; ils les ont fréquentées. Quand on allait à un festival, ils nous accompagnaient. Pour eux, c'était tout naturel. (...) Notre fils est devenu représentant des élèves au lycée professionnel où il étudiait. Il a commencé à s'engager à partir des problèmes de l'enseignement professionnel. Il organisait des réunions. Il a été un peu trop à la première ligne. La direction du lycée l'a stigmatisé. On est allé consulter le syndicat enseignant. Et puis tous les lycéens se sont révoltés en solidarité avec notre fils. En fait, son lycée qui est un bâtiment historique allait être vendu et privatisé. Notre fils a organisé des manifestations appelées "Ne touche pas à mon lycée". C'est un type d'organisation différent de notre époque. Ils courent un peu partout, là où il y a une cause à défendre. » (Entretien avec Neşe, août 2011)

Comme en témoignent nos enquêtés, la mémoire familiale est une forme de mémoire communicative qui se construit parallèlement aux méta-récits des acteurs et aux transmissions au

sein des organisations. Tous les anciens militants interrogés portent de vives autocritiques sur leur passé militant. Cependant, les modes de transmission familiale de la mémoire varient. L'élaboration de la mémoire familiale n'est jamais un processus unidirectionnel puisque les enfants ne sont pas des récepteurs passifs. À l'inverse, ils élaborent la mémoire familiale pour donner sens à leur engagement ou à leur désintérêt vis-à-vis de la politique.

En effet, la génération des enfants peut contribuer à la construction de la mémoire de la gauche, comme elle peut préserver la distance par rapport au passé familial. Même si l'engagement des parents fait partie de la vie quotidienne des enfants, comme dans le cas de la famille de Neşe, les nouvelles générations peuvent choisir de s'engager dans les luttes dont l'horizon d'attente n'est pas celui des révolutionnaires. Cependant, la mémoire communicative caractérisée par les autocritiques, transforme la forme de l'action collective à la fois pour les générations révolutionnaires et les nouvelles générations d'activistes. Ces dernières suivent des logiques d'individuation, d'autonomie et de réseau contrairement à leurs parents ou à leurs pairs militants d'organisations partisanses.

Ici, il convient de citer un long extrait d'un entretien de groupe réalisé avec trois jeunes femmes que nous avons rencontrées pour la première fois en 2008, en tant qu'activistes anti-militaristes. Çiçek était étudiante en beaux-arts, Nil et Nilüfer, étudiantes en sociologie. Nous les avons retrouvées plus tard, pendant le mouvement Gezi en 2013.

Ces trois étudiantes discutent de leur engagement personnel, et mettent en évidence les rapports entre la mémoire familiale, la mémoire communicative et l'action collective :

« - Çiçek : Mes deux parents étaient des militants de gauche avant 1980. Ma mère continue de mener une lutte très active aujourd'hui. C'est quelqu'un qui s'est rendue très vite compte que les organisations [partisanes] ne servent à rien [La mère de Çiçek dirige une association de défense des droits humains]. Mon père est différent, car il s'en est rendu compte après coup et maintenant, il est complètement anarchiste. Quand je les observe, je n'arrive pas à juger lequel de mes parents a fait le bon choix. Car tous les deux disent des choses très justes. Avant 1980, il y avait ce problème d'appartenance : soit on est de gauche, soit on est fasciste, soit on est de centre. C'était très clair et très facile. Ils savaient ce qu'ils voulaient, ou peut-être parce qu'ils voulaient juste appartenir à un groupe. Aujourd'hui, il y a tellement de luttes et de mouvements qui sont consommés aussi rapidement, on risque de ne plus savoir ce qu'on veut.

- Nilüfer : Je rencontre des gens qui ont milité avant le coup d'État, aux bars, ou chez des amis dont les parents avaient été militants, ceux qui portent encore le poids de leur expérience. Ou

bien à l'université, j'observe ceux qui portent leur héritage. Les conditions ont changé et ces luttes ne sont plus adaptées. Il y a aussi un effort de transmission, mais seulement théorique.

- Çiçek : De toute manière, eux-mêmes ne croient plus qu'il y aura la révolution demain. Mais ils se battent quand-même...

- Nil : Les anciens mouvements doivent être révisés. Il faut qu'il y ait unité, un mouvement qui se compose de tous les pans de la société.

- Çiçek : Je pense qu'il doit émerger quelque chose de nouveau en combinant les côtés positifs des mouvements d'avant 1980 et des mouvements d'aujourd'hui. L'individualité est importante car la société se compose d'individus, mais la société aussi est importante. Il faut être à la fois un individu et ne pas perdre de vue le social.

- Nil : Le plus important, c'est d'avoir la conscience, en tant qu'individu, des raisons pour lesquelles on lutte. Pour moi, c'est absurde de faire quelque chose avec dix personnes autour, si on n'arrive pas à le faire tout seul. Je rencontre vraiment beaucoup de gens qui militent dans des partis variés (TKP, ÖDP, DEHAP, DSIP, DEV-YOL etc). Ces gens-là, alors qu'ils rêvent de révolution en luttant sur les places publiques, sont incapables de s'écouter les uns les autres dans leurs relations face à face. En réalité, ils pensent s'occuper de choses très importantes, alors que la vie quotidienne leur semble trop banale pour être digne de changement. » (Extrait de l'entretien de groupe avec Çiçek, Nil et Nilüfer, avril 2008)

Ces trois jeunes femmes critiquent à la fois les générations précédentes et les jeunes militants qui portent aujourd'hui leur héritage. Pour elles, les logiques d'individuation et d'autonomie sont aussi importantes que les dimensions performative et préfigurative de l'engagement, autrement dit, l'incarnation des rapports sociaux basés sur les valeurs défendues dans la lutte. D'après elles, l'engagement doit faire sens, au temps présent, dans la vie quotidienne, dans les rapports sociaux cultivés au jour le jour dans l'expérience personnelle. Cette logique de l'engagement indique un nouveau régime de subjectivité en résonance avec les mouvements globaux comme l'altermondialisme.

Le parcours de Çiçek illustre bien l'engagement de sa génération d'activistes formée dans les années 2000. En 2013, après l'évacuation brutale du Parc Gezi par la police, notre enquêtée Çiçek, devenue une artiste de performance, a tendu une toile à la sortie du métro à la Place Taksim, en face du bâtiment de l'opéra AKM (Le centre culturel Atatürk) recouvert uniquement d'un drapeau turc gigantesque. Elle y a peint, sous le soleil cuisant de juillet, la façade de l'AKM, comme elle était du temps de l'occupation : ornée de multiples effigies révolutionnaires, de banderoles et de pancartes... La vidéo qu'elle a ensuite postée sur Internet précise ceci : « Cette performance est une résistance individuelle de l'artiste qui contribue à la résistance Gezi par son métier ».

Avec sa performance, Çiçek propose la mémorialisation immédiate du mouvement Gezi. Dans sa démarche, l'artiste montre comment fonctionne la mémoire communicative : de manière intergénérationnelle et intragénérationnelle. Les hommages rendus sur la façade de l'opéra aux luttes révolutionnaires pendant la mobilisation, et l'hommage rendu par la performance au mouvement Gezi, contestent la répression des luttes et de leur diversité. Dans le même temps, la Place Taksim reste le lieu de sa performance, un lieu qu'elle s'approprie et qu'elle travaille comme un lieu de mémoire.

La mémoire communicative conduit à la construction des récits divergents du passé autour de symboles communs. Il s'agit du processus encore inabouti d'élaboration d'une mémoire culturelle propre à la gauche. Parmi les symboles communs, la Place Taksim et le Parc Gezi sont deux figures entrelacées de continuité et de rupture dans le régime de subjectivité des acteurs contestataires.

#### **d ) Une figure de la mémoire révolutionnaire : le Premier mai 1977 et la Place Taksim**

« Mais pourquoi tel récit ? Tels événements ? Sinon parce que leur narration est devenue constitutive de l'identité que l'on peut appeler narrative de ces communautés, de ces individus. C'est finalement la trilogie : événement, récit, identité. L'événement est ainsi qualifié rétrospectivement, ou mieux rétroactivement, comme fondateur. <sup>47</sup> »

—Paul Ricœur

La sociologie politique analyse les coups d'État comme les événements fondateurs des générations politiques. Or, dans les pages précédentes nous avons essayé de montrer que les porteurs de mémoire ne se limitent pas aux générations politiques dans le sens strict de ce terme puisque les familles des victimes, leurs parents et leurs enfants contribuent à la mémorialisation des expériences de la gauche. Donc, les coups d'État, en plus d'être des événements fondateurs des régimes de subjectivité des unités générationnelles révolutionnaires, marquent aussi l'imaginaire politique d'un groupe plus vaste d'acteurs contestataires entrés dans le paradigme des droits humains.

---

<sup>47</sup> Paul Ricœur (1990) "Événement et sens", in: *L'espace et le temps* - cité dans Lavabre (1994:100)

Nous ajoutons à cette perspective, la possibilité d'envisager d'autres événements marquants comme « événement fondateur » à l'instar d'exemples analysés dans les pages précédentes, par exemple la mobilisation funéraire pour H. Dink.

Le Premier mai 1977 est l'un des événements fondateurs pour la mémoire la gauche en Turquie car le souvenir de cette journée et les revendications mémorielles qu'elle suscite marquent encore les esprits de plusieurs générations de militants et d'activistes.

Suite à l'appel du DISK (Confédération syndicale des ouvriers révolutionnaires), le Premier mai 1977, arrivent à la Place Taksim 500 000 personnes. Vers la fin du discours du secrétaire général du DISK, Kemal Türkler<sup>48</sup> des coup de feu retentissent, et provoquent une panique dans la foule. Les témoins de l'événement identifient l'emplacement des tireurs qui sont placés à l'hôtel Intercontinental et sur le toit d'un bâtiment d'administration publique qui entourent la Place. Parmi les victimes, cinq personnes (quatre manifestants et un policier) ont été tuées par balle, 28 personnes ont péri en suffoquant ou écrasés dans la foule en panique, une personne a été écrasée par un char anti-émeute, tandis que 130 personnes ont été blessées. 470 suspects ont été placés en garde à vue, cependant les auteurs de violence n'ont pas été identifiés (Durmaz, 2014). Les faits font encore l'objet de vives controverses au sein même de la gauche qui était déjà divisée à l'époque.

Les récits sur cette journée du Premier mai 1977 abondent dans les années 2000 et 2010, et font la trame d'une partie des autocritiques dans la mémoire collective de la gauche fragmentée. Ces récits multiples et controversés sont si vifs dans les débats internes à la gauche que l'ancien militant de gauche Korhan Atay publie le résultat d'un travail entamé en 2009, un mois avant les mobilisations pour la défense du Parc Gezi. Il s'agit d'un recueil de témoignages, intitulé le *Premier mai 1977 : Comment et pourquoi la fête des travailleurs a-t-elle été ensanglantée ? [İşçi Bayramı Neden ve Nasıl Kana Kana Bulandı?]*. Ce recueil documentaire qui n'a pas de prétention analytique s'inscrit parmi les expressions culturelles du travail de mémoire de la gauche, à un moment mémoriel où prolifèrent les publications d'autobiographies, de livres d'entretiens et de recherches documentaires. K. Atay décrit son souvenir de la journée du Premier mai 1977 de la façon suivante :

« Toute la gauche en Turquie allait manifester de toutes ses forces ce jour-là sur la Place Taksim. Bien plus qu'une simple fête, c'était comme si nous allions franchir un grand pas vers la révolution. Les plus grandes pancartes ont été préparées... Les bus qui venaient de tous les coins de Turquie ont été loués pour déposer les manifestants à Istanbul de bon matin. Pas seulement les groupes

---

<sup>48</sup> K. Türkler a été assassiné devant son domicile le 22 juillet 1980. Les auteurs de cet assassinat n'ont pas été identifiés et restent impunis.

ou les organisations mais aussi toutes les personnes qui se disaient communistes, socialistes, révolutionnaires, social-démocrates se préparaient à être présentes ce jour à Taksim. » (Atay, 2013:13)

Dans l'introduction du recueil, K. Atay fait un récit des événements de la journée. Nous reprenons ici ses propos en tant que souvenirs d'un témoin et d'un acteur de l'événement qu'il qualifie de « massacre » et d'un « crime contre l'humanité ». D'après son témoignage, même la presse grand public évoquait, quelques jours avant le rassemblement, les risques de provocation et d'affrontement armé pendant la manifestation, en dépit des 20 000 responsables du service d'ordre du DISK (Atay, 2013: 14-15). Aujourd'hui, même si les interprétations divergent, de nombreux témoins accusent l'État profond et la CIA en parlant d'une provocation calculée par la contre-guérilla. Même si les militants de différents groupes continuent à accuser les uns les autres en essayant, soit de se déculpabiliser, soit d'accuser leurs adversaires politiques de l'époque, le débat ne porte plus sur les mauvaises décisions stratégiques, ni sur l'incapacité à contenir la foule.

Dans l'imaginaire politique de la gauche, le Premier mai 1977 est représenté avant tout comme un massacre perpétré par la main de l'État. Donc, malgré les divisions de la gauche, c'est autour des souvenirs des victimes et de la revendication de la Place Taksim comme « la Place du Premier mai » que se réunissent aujourd'hui tous les pans de la gauche socialiste, de la gauche radicale, de la social-démocratie et les syndicats.

La mémoire vive de cet événement terrible est réactualisée tous les ans depuis l'interdiction de manifester les Premier mai sur la Place Taksim à partir de 1978. Tous les ans, les organisations syndicales et les organisations de gauche livrent la bataille pour Taksim à l'approche du mois de mai et le jour même. Il ne s'agit pas uniquement d'une bataille au sens figuré puisque tous les ans, quelques vaillants militants tentent de dépasser les barricades de la police afin de brandir une pancarte en mémoire du massacre. Aujourd'hui, en raison du souvenir du Premier mai 1977 et des interdictions, cette journée est avant tout une commémoration, il ne s'agit donc pas d'une "fête". Le Premier mai ne constitue donc pas uniquement la journée de revendications ouvrières et des rassemblements syndicaux. Dans l'imaginaire politique de la gauche, c'est une date hautement symbolique qui doit perpétuer le souvenir de ceux qui sont tombés en 1977. Cependant, pour les citoyens ordinaires qui ne partagent pas cette mémoire, cette journée signifie aujourd'hui, le blocage des routes, l'arrêt du service public à part la police, la suppression des transports en commun, le déploiement des barrières de police mobiles dans les quartiers environnants. Et sur les écrans télévisés les images de la place déserte, abandonnée aux pigeons de ville, les journalistes désœuvrés relaient le spectacle désolant du cœur d'Istanbul... En fin de journée, les journaux télévisés

décomptent le nombre de manifestants en garde à vue, et transmettent la lente reprise des transports pendant que la vie urbaine reprend son cours habituel.

Exceptionnellement entre 2010 et 2012, le gouvernement AKP autorise le rassemblement du Premier mai sur la Place Taksim et les défilés qui y mènent. En effet, en 2009, est votée à l'Assemblée nationale la proposition de loi qui transforme le Premier mai en un jour férié appelé « La journée du travail et de la solidarité ».

La récupération par l'AKP de la journée du Premier mai et sa tentative pour domestiquer un symbole de la mémoire de la gauche prend tout son sens si l'on considère que l'AKP met en place, dans les années 2000, « "un bon syndicalisme" incarné par la confédération syndicale du secteur privé Hak-İş, d'orientation islamique<sup>49</sup> » (Erdoğan, 2017 : 48). En 2009, la célébration du Premier mai sur la Place Taksim reste réservée aux représentants syndicaux et à quelques 5000 personnes, et le comité d'organisation met un terme à la manifestation en milieu de journée.

Dans son discours du Premier mai 2009, le secrétaire général du DISK, Süleyman Çelebi nous donne des indices importants sur la portée symbolique de la Place Taksim pour la gauche révolutionnaire. S. Çelebi reprend exactement l'expression la « terre des morts » dont nous avons relevé la récurrence dans le lexique de nos enquêtés qui se réfèrent aux mobilisations consécutives à l'assassinat de Hrant Dink ainsi qu'à la campagne électorale de B. Oran :

« Chers amis, mes frères, Aujourd'hui, à ce moment précis, tout un chacun qui se trouve sur cette Place doit être fier. Non seulement vous êtes les témoins du centenaire de la célébration du Premier mai dans notre pays, mais aussi, vous êtes venus ici en dispersant *la terre des morts dont on nous avait recouvert...* Nous le savons très bien, même s'il [le gouvernement] décrète que le Premier mai est une fête. Sans les politiques de tension, nous aurions pu partager ce bonheur avec des centaines de milliers de personnes, faire la fête de la meilleure manière qui soit, sur cette place historique et significative. Nous aurions pu embrasser nos chers amis que nous avons perdus ici il y a 32 ans et nous aurions pu transmettre [depuis cette place] au monde entier, les messages de la classe ouvrière turque, de tous les travailleurs et de notre peuple paupérisé.<sup>50</sup> » (Discours de S. Çelebi, le 1er Mai 2009, nous soulignons)

---

<sup>49</sup> Les recherches d'Işıl Erdoğan montrent que Hak-İş est devenu l'acteur dominant dans le champ syndical. Erdoğan insiste également sur la répression des syndicats d'opposition pendant la même période : « Des centaines de responsables et de membres de syndicats socialistes ou sociaux-démocrates sont ainsi mis en garde à vue en 2012, 2013 et 2014 en raison d'activités syndicales (grève, manifestation, occupation des lieux de travail) ou d'activités partisans (affiliation à un parti politique de gauche ou d'extrême gauche). Les répertoires d'action du syndicalisme classique deviennent des activités illégales, initiées seulement par des syndicats marginaux. » (Erdoğan, 2017 : 49)

<sup>50</sup> Source: *Bianet*, <<http://bianet.org/bianet/emek/114239-suleyman-celebi-nin-konusmasinin-tam-metni>>

La politiste Evren Balta (2015) compare le bilan de la participation et de la répression pendant la période 2010-2015 dans le tableau suivant, en précisant que les chiffres indiqués ne sont qu'approximatifs en raison du manque de consensus dans les différentes sources consultées :

Le bilan du Premier mai à Taksim	Nombre de manifestants	Nombre de policiers	Matériel de la police antiémeute	Nombre de gardes à vue	Suppression des transports en commun
<b>2010</b>	150 000	pas de données	pas de données	17	Taksim et ses environs
<b>2011</b>	100 000	pas de données	pas de données	-	Taksim et ses environs
<b>2012</b>	100 000	16 000	50 canons à eau	-	Istanbul
<b>2013</b>	Manifestation interdite	30 000	50 canons à eau	72	Istanbul
<b>2014</b>	Manifestation interdite	39 000	50 canons à eau	266	Istanbul
<b>2015</b>	Manifestation interdite	21 000	65 canons à eau	356	Istanbul

Evren Balta établit une corrélation entre l'intensité de la répression et l'interdiction des manifestations. En effet, lorsque les manifestations ne sont pas interdites, le nombre de garde à vue baisse, ce qui prouve qu'en dépit de la participation d'un grand nombre de manifestants pendant les années 2010, 2011 et 2012, la célébration du Premier mai se passe de manière tout à fait pacifique. La décision politique d'interdiction ne peut donc pas se légitimer. Nos observations ethnographiques durant les manifestations confirment également cette interprétation.

Déjà en 2009, l'attente des acteurs contestataires concernant le "retour à Taksim" était déjà très élevée. De plus, comme le montre le discours de 2009 de S. Çelebi cité ci-dessus, et comme nous l'avons remarqué pendant les manifestations du Premier mai 2010, la dimension commémorative du Premier mai 2010 était plus importante que les revendications syndicales. En 2009-2010, suite à la privatisation du TEKEL, l'entreprise publique productrice de boissons alcoolisées et de tabac, et au licenciement de plus de 8000 salariés, les plus grandes grèves depuis les années 1980 avaient eu lieu. Or, les syndicats n'y ont pas limité leur agenda du Premier mai en 2010.

La Place Taksim a été célébrée comme un lieu de mémoire de la gauche révolutionnaire, parce que les syndicats avaient choisi de mettre l'accent notamment sur la filiation des luttes des années 2010 avec celles des années 1970. En outre, la baisse de la participation en 2011 et en 2012, en comparaison à 2010, montre également que la portée symbolique du "retour à Taksim" avait une grande force mobilisatrice.

Ainsi, à la Place Taksim, le Premier mai 2010, c'est l'affiche dessinée, par Orhan Taylan, à l'occasion du grand rassemblement de 1976 qui ornait la grande scène où les discours et les concerts

ont eu lieu. Cette affiche qui est devenue une icône immédiatement après 1977 représente le geste d'offrande de deux mains vigoureuses d'un ouvrier tenant un monde rouge entouré de fleurs.

En outre, pendant la manifestation en 2010, nous avons observé la présence nombreuse de références iconographiques relatant les luttes des années 1970, notamment avec la participation de La Fédération des Soixante-dix-huitards révolutionnaires, association qui a fondé le Musée de la honte du 12 septembre. Donc, une partie des militants des générations révolutionnaires préférerait se regrouper en tant que génération plutôt que sous la bannière des syndicats ou des chambres professionnelles auxquels ils sont actuellement affiliés. Même les militants révolutionnaires aujourd'hui désengagés des organisations politiques étaient sur la Place Taksim ce jour-ci, à l'instar de nos enquêtés Timur, Hasan, Ayşegül et Zafer. Ainsi, en 2010 lorsque Zafer nous faisait part de ses souvenirs des manifestations du Premier mai de la période précédant le coup d'État, il exprimait sa joie de retourner sur la Place Taksim en même temps que son amertume de n'avoir pas pu rendre hommage aux victimes pendant plus de trente ans. Ayşegül évoquait le souvenir du Premier mai 1976, en parlant de sa garde à vue avec autodérision. Parallèlement, elle s'intéressait davantage aux jeunes activistes, aux anarchistes, aux pancartes des défenseurs du copyleft ou encore à celles des défenseurs des droits des animaux, qui étaient également parmi les manifestants. Car elle se disait lasse du style austère et triste des organisations de « la gauche classique » selon son expression. Sa lassitude, son désenchantement et sa désaffiliation ne l'avaient pourtant pas retenu chez elle puisqu'elle avait choisi de battre le pavé aux côtés de sa fille et de son époux.

En outre, certains de nos enquêtés nous ont expliqué leur motivation à "retourner à Taksim" en faisant un cadrage par les droits fondamentaux et les libertés publiques. Ils ont argumenté en termes de liberté du choix du lieu de rassemblement puisque les interdictions arbitraires étaient une entrave aux libertés publiques.

De plus, la plupart des acteurs contestataires des années 2010, qu'ils soient féministes, écologistes, anarchistes, anticapitalistes ou altermondialistes étaient également parmi les manifestants. Cela permettait la rencontre de plusieurs générations de militants et d'activistes. Comme en témoigne Ayşegül, la transmission intergénérationnelle ne se réalise pas de manière unidirectionnelle, seulement par le cadrage commémoratif proposé par les syndicats et divers courants de la gauche héritiers des luttes révolutionnaires. En effet, les militants issus des générations révolutionnaires comme Ayşegül, y trouvent l'occasion de puiser de l'inspiration et de l'espoir en découvrant le foisonnement des luttes des années 2000. En même temps que la gauche maintient une syntaxe martyrologique, en raison de l'absence de reconnaissance et de la difficulté à élaborer des récits partageables, la nouvelle grammaire de l'action collective se base sur l'expérience

et la convivialité, corrélativement à un régime de subjectivité inspiré par l'espoir et par les interactions entre les générations.

## ***Conclusion***

### ***De la Place Taksim au Parc Gezi***

Avec le souvenir du Premier mai 1977, la place Taksim constitue une figure de la mémoire communicative de la gauche, un lieu de mémoire, et un enjeu actuel. Comme l'affirme Maurice Halbwachs,

« La morphologie sociale, comme la sociologie, porte avant tout sur des représentations collectives. Si nous fixons notre attention sur ces formes matérielles, c'est afin de découvrir derrière elles, toute une partie de la psychologie collective. Car la société s'insère dans le monde matériel, et la pensée du groupe trouve, dans les représentations qui lui viennent de ces conditions spatiales, un principe de régularité et de stabilité, tout comme la pensée individuelle a besoin de percevoir le corps et l'espace pour se maintenir en équilibre. » (Halbwachs, 1938:18)

Les années suivantes, en 2011 et en 2012, l'autorisation de manifester à la Place Taksim, a contribué à ce que l'espoir imprègne le régime de subjectivité des acteurs contestataires. En 2013, lorsque les manifestations du Premier mai à Taksim ont été de nouveau interdites par la préfecture, les jeunes activistes et les militants issus des générations révolutionnaires évoluaient déjà dans l'espoir de déclencher des mobilisations importantes. L'un de nos enquêtés, Ferhat, un jeune homme syndiqué au seul syndicat étudiant de Turquie, le GENÇ-SEN (Syndicat de la Jeunesse) fondé fin 2007, évoque ainsi la période qui précède le mouvement Gezi :

« En 2013, on sentait bien que la rue se refermait. Il y avait de plus en plus de répression. Mais on espérait quand-même et on pensait à notre potentiel. Les luttes urbaines étaient très importantes. On avait des contacts avec elles. Istanbul changeait à une vitesse incroyable et tout le monde souffrait de tous ces chantiers. En plus, des endroits qui sont importants pour nous, comme le cinéma *Emek* était menacé de destruction. En 2010, certains groupes avaient lancé une campagne de protestation contre la transformation du cinéma en un centre commercial. Franchement, on espérait que grâce à la participation des gens du cinéma et des personnalités connues, on allait pouvoir lancer une grande mobilisation. On voulait attirer les jeunes, mais pas simplement les jeunes. Toutes les générations ont des souvenirs dans ce cinéma. Et puis, même si ça paraît comme apolitique, ça nous touche tous. Ce qui n'a pas marché avec la protestation pour le cinéma *Emek*, a explosé quelques jours après, avec le Parc Gezi. Et ça, on ne s'y attendait pas du tout. » (entretien avec Ferhat, août 2014)

Le cinéma Emek se trouve sur l'avenue piétonne Istiklal, au cœur d'Istanbul, à quelques centaines de mètres de la Place Taksim. Un projet de rénovation architecturale qui visait la transposition du cinéma Emek dans un centre commercial, menaçait le cadre historique de la salle de cinéma. Les organisateurs de la campagne de défense du cinéma dénonçaient la fermeture de l'accès à la salle qui n'allait plus communiquer avec la rue. L'accès à la salle nécessiterait alors un détour obligé par le centre commercial. De plus, le festival de cinéma d'Istanbul n'allait plus avoir lieu dans ce cinéma. L'un des activistes de la campagne *Emek Bizim Istanbul Bizim* [Emek est à nous, Istanbul est à nous] nous a expliqué que la rénovation en tant que reconstruction est « un crime encore plus grave que la seule démolition, c'est la récupération de la mémoire ».

Ces activistes dont la plupart vient de la constellation des luttes urbaines, considèrent la défense du cinéma Emek comme une lutte pour un bien culturel et donc un bien commun. C'est pourquoi ils insistent sur la mémoire du lieu, sur son rapport avec l'espace public, en contestant marchandisation d'un bien culturel, ce que l'on pourrait appeler "un commun mémoriel". Car, comme dans beaucoup de luttes urbaines, les questions relatives à l'usage de l'espace public ne sont pas simplement d'ordre économique. L'idée du partage des communs, en plus de s'opposer à la privatisation et la marchandisation, implique aussi la valorisation du partage de la mémoire des expériences, des souvenirs et des émotions liées à l'espace urbain. Ainsi, en tant que bien commun mémoriel, le cinéma Emek et le Parc Gezi sont indissociables de la quête du Sujet personnel à maîtriser sa propre expérience contre la domination qui affecte la vie quotidienne.

En 2013, la préfecture d'Istanbul a interdit les manifestations du Premier mai en prétextant le chantier en cours autour de la Place Taksim. Ce chantier intitulé "Projet de piétonisation de Taksim" visait la démolition du Parc Gezi avoisinant la Place, la construction des voies de circulation souterraines, la reconstruction d'une caserne militaire ottomane, et la construction d'une mosquée, alors que le destin du seul grand opéra d'Istanbul, AKM (Centre culturel Atatürk), désaffecté depuis 2008, était toujours incertain.

Trois semaines après l'interdiction de la manifestation du Premier mai, en dépit des protestations et des manifestations, le cinéma Emek a été démoli le 20 mai 2013. Le 27 mai 2013 dans la nuit, quelques activistes de la coordination citoyenne contre le "projet de piétonisation" ont remarqué que des engins de chantier étaient en train de déraciner les arbres au Parc Gezi.

Ainsi, la "Place du Premier mai" en tant que figure de la mémoire culturelle de la gauche, nous permet de faire la transition avec le mouvement Gezi de l'été 2013. Parallèlement à la montée de la répression policière contre les manifestations du Premier mai et de celles pour le cinéma *Emek*, la tension grandissante entre les acteurs contestataires et le gouvernement, avait préparé un

climat insurrectionnel pour les petites luttes qui fonctionnaient en réseau dans l'espace militant au cœur d'Istanbul. Pour autant, ni les activistes, ni les chercheurs n'avaient prévu de mobilisation d'une aussi grande ampleur suite à cette accumulation de tensions.

## **2. Le parc Gezi : un espace de subjectivation avec son imaginaire politique, ses émotions, ses pratiques spatiales et mémorielles**

### ***Introduction***

La vague de mobilisations qui a marqué l'été 2013 en Turquie a fait écho aux mouvements qui le précédèrent dans le monde : de la Tunisie à la Place Tahrir, de la Place Syntagma à Occupy Wall Street, des Indignés espagnols aux protestations au Brésil, qui se produisent au même tournant historique que le mouvement Gezi... Nous avons observé à l'échelle globale, la réticularité comme principe d'organisation, l'occupation de l'espace urbain, le haut niveau de réflexivité des acteurs, l'absence de leaders ou de programmes politiques (Castells, 2012). Ces « mouvements des places » présentaient aussi des similitudes quant aux émotions à l'origine des mobilisations, et aux valeurs défendues comme la démocratie, la dignité et la justice sociale (Pleyers & Glasius, 2013).

Le mouvement Gezi participe ainsi de la production multi-située d'une culture d'activisme globale, en train de se faire. Il s'agit d'un ensemble de pratiques d'action façonnées par des déclinaisons nationales et locales, en fonction des contextes, et de la créativité individuelle et collective. Une telle culture d'activisme permet aux acteurs sociaux de dépasser la simple protestation des forces systémiques. D'après notre hypothèse, les pratiques d'action correspondent à la dimension « prophétique » de l'action collective selon l'expression d'Alberto Melucci : ce qui est possible est déjà réalisé dans l'expérience des acteurs qui portent le message (Melucci, 1996).

L'enjeu initial du mouvement Gezi concernait la destruction d'un jardin public, au cœur d'Istanbul, dans le cadre d'un projet de réaménagement urbain. Parmi les politiques d'aménagement urbain sous le gouvernement AKP, le projet qui visait la Place Taksim et le Parc Gezi n'était pas le premier à être dénoncé par les coordinations de citoyens, les organisations professionnelles et les scientifiques. C'est cependant la première fois qu'une lutte urbaine s'est transformée en une mobilisation de masse.

Quelques informations sur le contexte de développement urbain actuel sont nécessaires à la compréhension de l'enjeu du Mouvement Gezi. À Istanbul, les projets grandioses se sont multipliés à une vitesse frénétique sous le gouvernement AKP : le troisième pont, le troisième aéroport, le canal maritime parallèle au Bosphore, un centre financier international, des tours de bureaux et de résidence, des « centres commerciaux et de vie », des projets immobiliers, des privatisations, la vente effrénée de terrains publics (Pérouse, 2013). La « transformation urbaine » constituait la colonne vertébrale des politiques économiques néolibérales.

En Turquie, les luttes urbaines sont surtout menées par des professionnels, des experts (architectes, urbanistes, juristes) et des chercheurs en sciences sociales. Ces chercheurs-activistes adoptent les analyses marxistes s'inspirant des thèses d'Henri Lefebvre. Ils s'inspirent aussi des théories contemporaines des communs, diffusées dans les cercles activistes partout dans le monde via le réseau OTC [*On the commons*]<sup>51</sup> ; des écrits des activistes écologistes comme Bill McKibben et Jay Walljasper (2010)<sup>52</sup>, et des approches développées dans le monde francophone par les travaux de Pierre Dardot et Christian Laval (2010, 2014).

Ces acteurs des luttes urbaines s'appuient également sur la critique de l'urbanisation en termes de destruction créative dépossédant les masses de tout « droit à la ville » et privilégiant les intérêts du capital financier global (Harvey, 2008). Le thème du droit à la ville anime plusieurs luttes associatives dont la coordination a été assurée en 2010 par la Plateforme Mouvements pour la Ville [*Kent Hareketleri*] à la veille du 6<sup>ème</sup> Forum social européen qui s'est tenu à Istanbul. Dans le cas des populations déplacées de leur quartier de résidence et dont la survie économique et culturelle est menacée par ce déplacement forcé, le droit à la ville et le droit au logement sont les cadrages adoptés par les initiateurs des luttes et les associations. Ces acteurs extérieurs aux populations locales mobilisent les habitants des quartiers menacés et ont été rejointes, par exemple au quartier de Sulukule, par les habitants Roms (Erdi-Lelandais, 2009).

De nombreuses études scientifiques sur le mouvement Gezi ont privilégié le point de vue émique, en retenant la dimension de la lutte pour le « droit à la ville » (Lefebvre, 1968 ; Harvey, 2008 ; Costes, 2010). Bien que cette approche offre une perspective qui mérite l'attention, elle paraît insuffisante pour saisir les significations les plus élevées de l'action collective.

Nous émettons l'hypothèse que la « composante de mouvement social » (Wieviorka, 2012) et la similitude avec les mouvements globaux contemporains résident dans la culture d'activisme qui s'expérimente dans le Parc Gezi, entendu tant comme espace physique qu'espace imaginaire transposable ailleurs dans l'espace urbain ou encore l'espace virtuel. Notre hypothèse principale postule que le Parc Gezi est *un espace de subjectivation*.

---

<sup>51</sup> Fondé en 2001, le Centre de stratégie pour le mouvement des communs [*Commons Movement Strategy Center*] mutualise les expériences de diverses luttes et formule des stratégies d'action collective. Source : <<http://www.onthecommons.org/about>>

<sup>52</sup> L'ouvrage collectif édité par Jay Walljasper, intitulé *All that We Share: A Field Guide to the Commons* a été traduit en turc en 2015, sous le titre *Müştereklerimiz. Paylaştığımız Her Şey*. La traduction a été augmentée d'un chapitre à propos des luttes locales, parmi lesquelles le mouvement Gezi.

## a ) La configuration affective et le choc moral en contexte autoritaire

La description factuelle du début du Mouvement Gezi permet de comprendre la fonction du cadrage “manifestants pacifiques” *versus* “violence étatique” dans la mobilisation de masse. Comment un minuscule *protest camp* improvisé s'est-il transformé en une mobilisation de masse, et cette dernière en un *protest camp* de plus grande ampleur, en résonance avec les mouvements globaux ?

Le 27 mai 2013, dans la nuit, des engins de construction sont entrés au Parc Gezi attenant à la Place Taksim, au centre d'Istanbul. Un projet de réaménagement urbain de grande envergure avait été rendu public en 2011, sous le nom de "Projet de piétonnisation de Taksim<sup>53</sup>". Il s'agissait de la construction des voies de circulation souterraine, de la reconstruction à l'identique d'une caserne militaire ottomane<sup>54</sup> destinée à servir de centre commercial et de la construction d'une grande mosquée.

Le soir du 27 mai, les membres de l'association des riverains pour la défense du Parc Gezi [*Gezi Parkı'nu Koruma Derneği*] étaient en train de tenir une réunion dans le café qui se trouve à l'intérieur même de ce jardin public. À la fin de la réunion, de manière fortuite, l'un des activistes de ce réseau citoyen s'est rendu compte de la présence des engins de chantier et a lancé l'alerte sur les réseaux sociaux de l'Internet. Les activistes ont décidé de passer la nuit au Parc Gezi pour “veiller les arbres”. Ils n'étaient alors qu'une trentaine de personnes. À ce moment précis, rien ne laissait présager que cette alerte allait devenir l'étincelle d'une mobilisation qui allait secouer non seulement Istanbul mais le pays entier, d'autant plus que les coordinations citoyennes qui luttèrent pour la préservation du Parc Gezi depuis 2011 n'avaient encore jamais réussi à mobiliser les Stambouliotes.

La situation s'est renversée à partir du 30 mai à l'aube, suite à l'attaque de la police anti-émeute qui a mis le feu au camp protestataire alors que les manifestants ont opté pour des tactiques de résistance passive. Les médias de masse n'ont pas relaté pas ces événements. Les informations se sont diffusées d'abord de bouche à oreille, puis sur Internet, notamment via Facebook et Twitter. Les premiers occupants du Parc Gezi ont transmis sur ces réseaux les images qui documentaient la violence policière. Le 30 mai au soir, dix mille personnes ont afflué vers le Parc Gezi, en raison de

---

<sup>53</sup> "L'assemblée de la Mairie Métropolitaine d'Istanbul a pris sa décision pour Taksim", in: *Radikal*, le 16 septembre 2011. Pour une analyse critique de ces projets de réaménagement urbain, voir Pérouse (2013).

<sup>54</sup> Cette caserne de l'artillerie appelée “Halil Paşa Topçu Kışlası” ou “Taksim Kışlası fut construite à la fin du XVIIIe s. et détruite en 1940. Depuis 1943, le Parc Gezi s'étend sur l'emplacement de cette caserne ainsi que sur celui du cimetière arménien Pangalti qui s'y trouvait depuis le XVIe s.

leur indignation causée par la violence policière. La nuit du 31 mai, trois mille personnes participaient au camp protestataire pour “veiller les arbres”. À 5h du matin, la police anti-émeute est entrée dans le Parc pour disperser le camp en utilisant du gaz lacrymogène. En dépit des négociations entre la police et les manifestants soutenus par les élus, les attaques policières n'ont pas cessé. C'est ainsi que les manifestations de protestation ont débordé l'espace du Parc vers la Place Taksim. Un appel à rassemblement a été lancé sous les étiquettes *#EverywhereTaksim* et *#DirenGezi* [Résiste Gezi] sur Twitter. Des manifestations de soutien ont commencé dans d'autres grandes villes comme Izmir, Ankara, Hatay, Mersin et Izmit. Dans la nuit du 1er juin, des habitants de la rive asiatique d'Istanbul sont descendus dans la rue pour marcher vers le Parc Gezi en traversant à pied le Pont du Bosphore et en y bloquant la circulation. Le 2 juin, selon le bilan annoncé par le Ministère de l'Intérieur, on dénombrait, dans 67 villes du pays, 235 manifestations de protestation et 1730 gardes à vue depuis le 28 mai. Le 2 juin, au terme de 36h de manifestations, la police anti-émeute s'est retiré du Parc Gezi. C'est alors que commença l'occupation pacifique du parc qui dura jusqu'à la nuit du 15 au 16 juin 2013.

La violence policière semble avoir suscité de la colère et de l'indignation chez les enquêtés qui ont participé à l'entretien collectif d'intervention sociologique expérimentale. Par exemple, Alkim, ingénieur de son trentenaire, avoue qu'il n'était même pas au courant du projet de réaménagement urbain, puis explique ses motivations pour rejoindre les mobilisations :

« Je n'étais pas au courant de tous ces projets de transformation urbaine. J'étais en train de travailler au stade İnönü pour préparer un grand concert. Je n'avais aucune information jusqu'au 30 mai. Le 31 mai, après le concert, on a quitté le travail à 4h du matin. J'ai vu qu'il y avait quatre chars de la police anti-émeute qui montaient vers Taksim. Je suis rentré chez moi. Le lendemain, à 18h, les rues d'Osmanbey étaient remplies de monde. Comme je sais très bien que la police maltraite les gens pendant les matchs, je suis allé rejoindre la foule, pour qu'il y ait plus de monde, pour aider les gens contre la police. En général, je redoute aussi que dans quelques années je serai méprisé si je ne fais pas le ramadan. Et puis, il y a le risque qu'on m'attaque dans la rue parce que j'ai des tatouages. J'étais dans la rue, non pas pour des choses qui me sont déjà arrivées, mais parce que j'ai peur de ce qui pourrait m'arriver. » (Alkim, Entretien collectif, juillet 2013)

Sarah, engagée dans une association de défense des droits des LGBTQ insiste également sur la violence policière :

« Le fait que la police attaque les tentes des manifestants, en mettant leur vie en danger, c'était insupportable. J'ai vu cette vidéo sur Facebook dans la matinée alors que j'étais au bureau. Et je me

suis dit, immédiatement, à partir de ce soir, je serai au Parc Gezi. »  
(Sarah, Entretien collectif, juillet 2013)

Certes, les émotions d'indignation et de colère suscitées par la violence policière ont une fonction essentielle dans le déclenchement de la mobilisation. Mais, d'autres facteurs influent également sur la configuration affective qui rend possible la diffusion d'une telle indignation. Parmi ces facteurs, nous pouvons noter l'auto-censure des médias traditionnels pendant l'événement ; le mécontentement diffus des groupes visés par le gouvernement qui multiplie les interventions qui vont à l'encontre de l'autonomie individuelle (injonction adressée aux femmes pour qu'elles engendrent au moins trois enfants ; les interdictions de la vente de boissons alcoolisées etc.) ; la répression violente des manifestations pour la défense du cinéma *Emek* et de celle de la manifestation du Premier mai au courant du mois qui précède le mouvement Gezi.

Ainsi, Bora, engagé dans la même association de défense des droits LGBTQ que Sarah, nous explique qu'à la veille des mobilisations pour la préservation du Parc Gezi, tous les groupes contestataires se sentaient pris en étau entre la répression policière et les nombreuses luttes qu'ils menaient :

« Tout ce gaz lacrymogène qu'on a reçu depuis Premier mai compte aussi beaucoup. Tout le monde se posait la même question, on marchait sans arrêt sur l'avenue Istiklal, du début à la fin. On en avait marre d'une culture de protestation incapable de se massifier. Tous les mouvements s'interrogeaient : jusqu'à quand ? Quand ça s'est transformé en un soulèvement populaire, même la partie "organisée" [les partis politiques], tous ces gens sont venus nous rejoindre en sortant de leur monde puant et affreux. » (Bora, Entretien collectif, juillet 2013)

De plus, les activistes qui amorcent le *protest camp* optent pour une stratégie efficace avec le cadrage « jeunes inoffensifs qui veulent défendre les arbres », sans aucune référence aux partis politiques, dans le contexte très polarisé de la Turquie.

Ces activistes maîtrisent aussi les tactiques de résistance passive et d'action directe. En somme, du 2 juin au 16 juin, le Parc Gezi devient un espace où des acteurs contestataires de différentes sensibilités politiques, ainsi que des jeunes supposés "apolitiques" vivent une expérience transformatrice. Dans l'histoire de la Turquie, l'occupation du Parc Gezi est le premier *protest camp* organisé de manière horizontale qui dure aussi longtemps. Si nous considérons uniquement la revendication initiale du mouvement Gezi, les acteurs contestataires ont réussi leur pari. Cependant, excepté le Parc Gezi qui n'a pas été démoli, le reste du plan de réaménagement urbain a été réalisé au fil des années suivantes.

Au niveau national, des millions de citoyens sont descendus dans la rue dans toutes les villes de Turquie et ils ont occupé des jardins publics. Dans le contexte répressif turc où n'importe quelle manifestation de rue est immédiatement dispersée par la police, le moment Gezi constitue une exception. La participation importante à la mobilisation a également surpris les activistes eux-mêmes, car ce petit groupe qui a lancé le *protest camp* militait depuis deux ans pour la défense du Parc, sans aucun écho, sans aucun résultat.

Dès le lendemain de l'alerte lancée sur Internet, « la veille des arbres » reçoit le soutien du BDP [Parti de la paix et de la démocratie], formation politique du mouvement kurde. Le député d'Istanbul, Sırrı Süreyya Önder qui habite dans le quartier se joint à l'action, s'assoie sur une pelleuse, la bloque et déclare :

« Nous sommes ici pour susciter une large prise de conscience. Nous resterons ici. Ce que j'ai écrit sur Twitter, je le répète : Nous allons veiller les arbres et nous en rendrons compte aux oiseaux. Ici, c'est ma circonscription. En tant que député, je suis aussi le représentant de ces arbres<sup>55</sup>. » (Extrait du documentaire radiophonique *Bir Gezi*)

Sur les réseaux sociaux de l'Internet, cet appel à la désobéissance civile contre le chantier s'accompagne de nombreux autres messages, illustrés par les images de la violente attaque policière contre les premiers occupants du Parc, mettant à nu le contraste entre la résistance non-violente des manifestants et la répression policière. La diffusion des images de la posture non-violente des manifestants s'avère une stratégie efficace qui déclenche un sentiment d'indignation, comme en témoigne Orhan, l'un de nos enquêtés qui travaille dans le quartier :

« J'ai vu la photo de *la femme en rouge*<sup>56</sup> sur Facebook. La violence de la police m'a impressionné et m'a choqué bien plus que le déracinement des arbres. J'étais également impressionné par la participation croissante dans les manifestations. Dans mon expérience de citoyen, c'était normal de voir qu'on coupe les arbres pour des raisons stupides, mais d'habitude personne ne résistait à ça. » (Entretien avec Orhan, juillet 2013)

Les jeunes manifestants considérés comme "apolitiques" expriment également leur mécontentement sur les politiques de la ville et l'autoritarisme de même qu'ils insistent sur leurs

---

<sup>55</sup> Propos retranscrits à partir du documentaire radiophonique intitulé « *Bir Gezi* » diffusé à l'antenne de Açık Radyo le 26 Novembre 2013. Source : <[http://acikradyo.com.tr/default.aspx?\\_mv=a&aid=32284](http://acikradyo.com.tr/default.aspx?_mv=a&aid=32284)>

<sup>56</sup> La photo de "La femme en rouge" a largement circulé sur les réseaux numériques au point de devenir l'une des icônes du mouvement. On y voit une jeune manifestante habillée en rouge se tenir face à un policier qui l'asperge de gaz lacrymogène, à quelques centimètres près du visage. "La femme en rouge" dont l'identité a été dévoilée par la suite, est une chercheure-urbaniste à l'Université Technique d'Istanbul.

motivations personnelles profondément politiques pour rejoindre les mobilisations. Ainsi, Özgür, musicien amateur au chômage, met l'accent sur la liberté :

« Avant de participer à ces événements, je n'avais jamais participé à aucune manifestation. J'ai participé à ces événements parce que je me suis rendu compte que l'idée de départ était naïve et innocente. Depuis un certain temps, j'étais triste de voir la ville où j'habite recouverte de béton, de voir qu'il n'y a plus d'espace vert. À part ça, ceux qui sont à la tête de l'État ne protègent que leurs propres électeurs. Ils ne respectent pas les idées des autres. Cela m'a poussé à participer aux mobilisations, pour y résister. » (Entretien avec Özgür, juillet 2013)

Tülin, étudiante en sciences politiques, raconte comment elle a rejoint les mobilisations :

« J'étais chez moi en train de réviser pour préparer mes examens. Ma sœur qui habite en Belgique m'a appelée pour me parler de ce qui se passait. J'ai allumé la télévision et j'ai commencé à regarder HalkTv, une chaîne que je ne regarde pas d'habitude. Pour pouvoir suivre les événements, j'ai ouvert un compte Twitter. C'est par Internet que je recevais les informations. Je suis allée au Parc Gezi à cause de la violence de la police et pour protéger l'environnement. » (Entretien avec Tülin, juillet 2013)

Les activistes déjà engagés dans les luttes urbaines à travers les réseaux des chambres professionnelles attirent également notre attention sur de nouvelles motivations que les événements suscitent. Ainsi Selin, jeune urbaniste nous dit-elle :

« Je suivais déjà le projet de piétonisation de Taksim. Mais, ce qui m'a frappée, c'est que le projet n'a pas été lancé de manière légale. Ils ont commencé à abattre les arbres, alors que le tribunal administratif n'avait pas encore approuvé le projet. Il aurait fallu attendre l'avis du Conseil de la préservation de l'environnement. Bref, j'y suis allée d'abord avec mes collègues, parce que c'est en rapport avec notre métier, et ça nous concerne. En plus, nous savions qu'il y avait très peu de monde au début, c'était pour les aider. Ensuite, c'est devenu pour moi une cause personnelle. Entre le 27 mai et le 31 mai, le nombre de manifestants a augmenté à une vitesse incroyable : de vingt personnes, on est passé à cent, deux-cents, mille, puis des milliers de personnes. À partir du 31 mai, ce n'était plus vraiment à propos du Parc Gezi. C'était contre l'injustice. J'ai continué à aller au Parc parce que j'étais consciente que nous avions raison, et surtout grâce à la force que me donnait la solidarité. Tout de même, j'avais un peu peur. Pour moi, c'était nécessaire d'y aller car il y avait une grande injustice. » (Entretien avec Selin, juillet 2013)

Donc, le début du Mouvement Gezi pourrait être analysé comme le résultat d'une configuration affective de mécontentement généralisé avec la montée en puissance de

l'autoritarisme et d'un choc moral suite à la violence policière. Comme nous l'avons déjà remarqué à propos de la mobilisation funéraire consécutive à l'assassinat de H. Dink, les chocs moraux sont souvent les premiers pas vers l'engagement dans les mouvements sociaux. Le choc moral se produit quand un événement ou une information inattendue provoquent une grande indignation (Jasper et Poulsen, 1995 ; Jasper, 1997)

Au fil des jours suivants, la conjonction des facteurs comme la défense du Parc, l'indignation contre la violence policière, l'(auto)-censure des médias grand public sur l'événement fait affluer vers le Parc Gezi des individus qui affichent une sensibilité personnelle qui n'est pas nécessairement dépendante de liens organisationnels politiques. Le campement s'installe à partir du 1<sup>er</sup> juin. L'hétérogénéité des manifestants dans l'enceinte d'une superficie très restreinte (38000 m<sup>2</sup>), pour un temps donné indéfini du point de vue des acteurs, conduit à une expérience de coexistence. Pendant les deux semaines d'occupation, du 1<sup>er</sup> au 15 juin 2013, l'espace du Parc devient ainsi un laboratoire d'activisme éphémère en plein air, souvent embué de gaz lacrymogène.

Dans ce laboratoire, les pratiques d'activisme les plus novatrices sont celles qui ouvrent des possibilités inédites à la subjectivité des manifestants : explorer les rapports de soi à soi, échapper aux identités collectives figées -qu'elles soient politiques ou culturelles-, accepter le contact de l'altérité, reconnaître chez autrui la même aspiration à devenir Sujet.

C'est sous cet angle que le Parc Gezi peut être analysé comme « un espace d'expérience » (Pleyers, 2010) voire, selon notre hypothèse, *un espace de subjectivation*. Car il s'agit d'un espace liminal, créatif et réflexif propice à « une montée vers soi-même comme porteurs de droits universels » (Touraine, 2013 :321). L'expérience de la diversité ; la rencontre avec l'autre ; les pratiques mnémoniques et les luttes mémorielles ; les usages de l'espace et les émotions qui les sous-tendent, nous permettent de comprendre les modalités concrètes de la réalisation de la subjectivation.

## **b ) La diversité du mouvement Gezi**

Le Parc Gezi a exercé une force d'attraction sur toutes les protestations alors que le mouvement Gezi n'était ni prévu, ni piloté par les partis politiques d'opposition. Le caractère à première vue spontané et l'ampleur des mobilisations n'expliquent que partiellement l'incapacité de la sphère politique à comprendre le mouvement. D'une part, les demandes de liberté, de dignité et

de démocratie se situent au-dessus des clivages et des programmes politiques donnés. D'autre part, la crise de légitimité du gouvernement s'accompagne aussi d'une crise de représentativité politique et de la perte de la confiance envers le système démocratique. Les manifestants répondent à cette crise en fondant les assemblées citoyennes qu'ils appellent « forums ».

Notre enquêtée Ela, urbaniste trentenaire, raconte comment les assemblées ont fonctionné pendant l'occupation du Parc :

« Pour prendre les décisions, Solidarité pour Taksim a organisé sept assemblées simultanées. Bien, nous avons occupé cet espace, maintenant qu'est-ce qu'on fait ? Nous ne pouvions pas réunir toute cette foule dans une seule assemblée. Les décisions qui ont remonté depuis chaque assemblée ont été discutées, et on en est arrivé aux cinq revendications exprimées par Solidarité pour Taksim qui a sélectionné les demandes qui avaient été soutenues par le plus grand nombre. En réalité, Solidarité pour Taksim, c'est tout simplement une coordination d'associations, de chambres professionnelles, de luttes urbaines. Dès le 1er juin, le début de l'occupation du Parc, les manifestants sollicitaient Solidarité pour Taksim, pour recevoir des ordres. Ils leur disaient : "Vous pouvez décider de la suite à donner aux manifestations". Alors, les porte-parole ont dit : "Nous ne pouvons pas diriger ce processus, nous ne sommes pas une organisation politique, nous n'avons travaillé que sur les projets de réaménagement urbain, nous ne pouvons que réfléchir avec vous, nous pouvons simplement transmettre les idées, nous sommes des médiateurs." » (Entretien avec Ela, juillet 2013)

Solidarité pour Taksim [*Taksim Dayanışması*] est le prolongement d'un réseau qui s'organise dès 2012 et inclut plus d'une centaine de composantes dont la plupart fait partie de la constellation contestataire. Étroitement liées à cette coordination, deux autres structures existent également : une association de riverains pour la préservation du Parc Gezi [*Gezi Parkı Derneği*] et une coordination associative nommée La Plateforme Taksim [*Taksim Platformu*], la première initiative s'opposant au plan de réaménagement urbain, dès 2011. Pendant l'occupation du Parc Gezi, les manifestants réunis en assemblée décident de désigner comme seul représentant et négociateur le réseau Solidarité pour Taksim<sup>57</sup>. Après les premiers jours d'improvisation, les décisions sur l'autogestion de l'espace du parc sont votées en assemblée. Les assemblées citoyennes qui se sont d'abord improvisées au Parc Gezi, se sont ensuite disséminées vers une trentaine de parcs à travers la ville au cours de l'été 2013.

---

<sup>57</sup> En 2014, 26 personnes activistes de « Solidarité pour Taksim » ont été poursuivies en justice, accusées d'être « leaders d'organisation criminelle » et d'avoir enfreint la loi relative au rassemblements publics et à la manifestation. Elles ont toutes été acquittées en avril 2015.

En outre, le déclenchement des mobilisations est assuré par les acteurs contestataires qui forment une constellation composée de groupes de nature variée : partis politiques confinés à l'extérieur du système politique<sup>58</sup>, luttes urbaines, acteurs associatifs, activistes de diverses campagnes contestataires caractérisées par des revendications culturelles. À l'origine des mobilisations fin mai 2013, on observe surtout les luttes urbaines, les initiatives citoyennes, les organisations professionnelles (urbanistes, architectes, ingénieurs) et les écologistes. Cette constellation ne comporte pas de lien organisationnel autre que la coordination en réseaux. Dans le contexte de l'Union Européenne, la sphère composée par des acteurs similaires a été analysée par le concept de « *subterranean politics* » (Kaldor, Selchow & alii, 2012). La culture d'activisme du noyau initial du Mouvement Gezi le rapproche des *subterranean politics* notamment parce qu'elle porte la volonté de réimaginer la pratique démocratique.

Cependant, l'étonnante diversité des manifestants mobilisés pendant l'été 2013 en Turquie écarte d'emblée les hypothèses qui postuleraient une quelconque unité politique du mouvement. En effet, tous les groupes et individus opposés au gouvernement ont afflué vers la rue avec des objectifs de protestation qui leur sont propres. Les militants des principaux partis d'opposition parlementaire se sont joints aux mobilisations, depuis les nationalistes, les kémalistes, jusqu'aux défenseurs des droits culturels kurdes. Même si l'indignation contre le gouvernement était le sentiment partagé et qu'elle allait de pair avec la colère suscitée par la violente répression policière, le mouvement Gezi s'est constitué en totale dissonance avec la politique institutionnelle. À juste titre, à la première semaine de l'occupation, environ 93% des manifestants ont déclaré être venus au Parc Gezi « en simples citoyens », sans aucune affiliation politique ou associative<sup>59</sup>.

La convergence d'une telle diversité d'acteurs hétérogènes brouille les lignes figées des conflits politiques entre l'islam politique néolibéral comme bloc hégémonique, l'opposition héritière du parti fondateur de la République -incluant kémalistes et quelques sociaux-démocrates-, et le parti politique du mouvement kurde. Comment se fait-il qu'une lutte qui semble urbaine et locale autour d'un jardin public parvienne à remettre en cause, dans l'imaginaire des manifestants, les termes des conflits structurant la vie politique dans son ensemble ?

Pendant la session d'intervention sociologique expérimentale, une discussion qui s'est enclenchée à propos de la censure dans les médias, nous montre à la fois la diversité des opinions

---

<sup>58</sup> La loi électorale pose un « barrage » de 10% au niveau national à chaque parti politique pour la représentation à l'Assemblée nationale. Des stratégies de contournement sont mises en œuvres notamment par le mouvement kurde et les socialistes, par la présentation de candidats indépendants aux élections parlementaires.

<sup>59</sup> Cette donnée provient d'une enquête réalisée par l'entreprise de sondage Konda sur un échantillon de 4411 personnes les 6 et 7 Juin 2013 dans l'enceinte du Parc Gezi. Lien : [www.konda.com.tr](http://www.konda.com.tr)

politiques des manifestants et la manière dont leurs représentations sur l'autre sont déstabilisées suite à leur expérience au Parc Gezi :

« - Ali : Ce qui me frappe le plus... Si le gouvernement est capable de manipuler les médias à ce point, de produire du mensonge, de cacher la réalité, je me demande ce qu'ils [l'État, l'armée] ont bien pu faire dans le Sud-Est depuis les années 1990.

- Alkim : Je me demande aujourd'hui si le PKK est vraiment une organisation terroriste.

- Bora : On a pris le taxi en venant ici, et le chauffeur nous a dit : "Maintenant, je vais voter pour le PKK". Bon, il ne dit pas le BDP, mais le PKK. En fin de compte, il dit qu'ils sont des êtres humains. Finalement, ils comprennent que les kurdes sont des êtres humains.

- Alkim : Mettons que tu es kurde et tu mènes une lutte pour la liberté de ton peuple. Est-ce que tu vas aller tuer des enfants dans ton propre village ? Mais non ! On peut y croire pendant un moment, mais c'est trop naïf.

- Okan : Mais, le PKK aussi a quelques fois intimidé la population.

- Fidan : Oui, bien sûr, ils ont fait des choses contre leur propre peuple aussi. Après les années 1990, ils ont changé.

- Ali : Je ne comprends pas la stratégie du gouvernement. Est-ce qu'ils veulent que nous votions pour le BDP ? Ca risquerait de faire éclater notre pays. Je suis tellement confus, je ne sais plus ce qui est juste. Toutes mes certitudes se sont effondrées. » (Extrait de l'entretien collectif, juillet 2013)

La forme de l'action collective propre au mouvement Gezi véhicule une réponse créative et inédite au cadre conflictuel dominant. Car elle est l'expression de nouveaux principes de conflictualité, puisant leur source dans l'affirmation de la subjectivité personnelle. L'analyse en profondeur de quelques pratiques caractérisant la culture d'activisme expérimentée au Parc Gezi met en évidence les modalités effectives d'une telle réponse, dont nous analyserons d'abord les dimensions mémorielle et affective, toutes deux dépendantes de l'espace où se déploie l'action.

### **c ) Les espaces du mouvement Gezi et les pratiques mémorielles**

« Taksim est un symbole dans notre mémoire depuis très longtemps. La destruction environnementale en cours se fait sans

consulter les citoyens, malgré la valeur symbolique de Taksim. Le jour suivant le déracinement des arbres, de bon matin, je me suis rendu au parc. Pour qu'on soit plus nombreux au cas où la police arriverait. Je suis contre la transformation urbaine parce que c'est une nouvelle manière d'être opprimé. » (İlkay, juillet 2013)

La Place Taksim et le Parc Gezi sont les deux espaces contigus et fondamentaux pour la compréhension du mouvement Gezi qui reconfigure leur signification symbolique et leurs rapports. Le projet de réaménagement urbain qui visait ces espaces condensait en son sein des symboles très significatifs quant aux conflits politiques existants. En effet, ce projet de réaménagement prévoyait la reconstruction à l'identique d'une caserne d'artillerie ottomane<sup>60</sup> qui servirait de centre commercial et qui donnerait sur une mosquée monumentale.

L'amalgame d'un néo-ottomanisme fantasmé, du néolibéralisme et de l'islam sunnite auraient donné lieu à la matérialisation urbaine d'une domination à la fois culturelle, économique et sociale. Pourtant, le mouvement Gezi ne se développe pas comme une contestation uniquement défensive. Comme notre enquêté İlkay le laisse entendre, il ne s'agit pas seulement du refus d'un certain projet de réaménagement urbain, mais de la critique des mécanismes décisionnels dont les citoyens sont exclus. Les pratiques de démocratie directe du mouvement Gezi se fondent sur le sentiment partagé de n'avoir aucune prise sur les changements qui affectent la vie quotidienne.

Corrélativement à cette revendication de participation citoyenne, la « valeur symbolique de Taksim » évoquée par İlkay renvoie à une multiplicité de mémoires collectives et individuelles liées à ce quartier. Les politiques urbaines en cours non seulement refusent de reconnaître ces mémoires multiples, mais elles visent leur annihilation. De plus, elles tendent à déposséder l'espace de la multiplicité de sa valeur symbolique afin d'y graver les empreintes d'un cadre symbolique unique et uniforme, donc hégémonique, celui du pouvoir en place.

Outre sa fonction névralgique dans la vie urbaine, la Place Taksim est inscrite dans l'histoire nationale par son Monument à la République et le seul grand édifice d'opéra de la ville, abandonné depuis 2008. En somme, Taksim est la face urbaine de la modernisation républicaine.

De plus, dans la mémoire de la gauche et du syndicalisme, la Place Taksim est considérée comme « la Place du Premier mai », interdite aux manifestations depuis 1977. Pendant la session d'intervention sociologique expérimentale, notre enquêté Acar, jeune communiste, fait justement référence au Premier mai 1977, en se rappelant de cette figure de la mémoire de la gauche :

---

<sup>60</sup> La caserne d'artillerie nommée Halil Paşa Topçu Kışlası a été construite à la fin du XVIII<sup>e</sup> s. et détruite en 1940. Depuis 1943, le Parc Gezi s'étend de l'emplacement de la caserne jusqu'à celui de l'ancien cimetière arménien Surp Hagop construit au XVI<sup>e</sup> s.

« À chaque fois que les manifestations semblaient se calmer, le Premier Ministre faisait un nouveau discours public qui nous insultait et les attaques policières commençaient de nouveau. Le jour où nous avons décroché les pancartes de la façade de l'AKM, la police a jeté tellement de gaz lacrymogène que j'ai pensé qu'ils voulaient vraiment qu'il y ait un massacre comme au 1<sup>er</sup> Mai 1977, ils voulaient que les gens prennent la fuite en s'écrasant les uns les autres. En 4 min., ils ont jeté plus d'une trentaine de bombes lacrymogènes au même endroit, et aussi des bombes assourdissantes. Mais la foule a réussi à garder son calme. » (Acar, Entretien collectif, juillet 2013)

Bien que l'interdiction de manifester à la Place Taksim pour le Premier Mai fût levée en 2009, elle a été réinstaurée en 2013, en prétextant le chantier de réaménagement urbain, ce qui a entraîné des protestations au début du mois de mai 2013. Le réseau d'activistes *Müştereklerimiz* [*Our Commons*] interviewé par *Occupy Wall Street* relate ainsi les tensions montantes durant le mois qui précéda le mouvement Gezi :

« Le Parc Gezi n'a pas explosé *ex nihilo*. Il est hautement symbolique que nous ayons finalement atteint la Place Taksim exactement un mois après le 1<sup>er</sup> Mai, ce jour où des centaines de citoyens ont essayé de se rassembler et de marcher dans le quartier de Beyoğlu, et là où ils ont été brutalement attaqués et gazés. Depuis ce jour, après que nous avons été humiliés et chassés sous prétexte de chantier, l'agitation n'a pas diminué. N'importe quel petit groupe essayant de se rassembler autour de Taksim pour n'importe quelle demande politique a été systématiquement gazé, presque quotidiennement. Tout le quartier a été militarisé devant nos yeux<sup>61</sup>. » (*Müştereklerimiz*, juin 2013)

La mémoire de la gauche révolutionnaire et du syndicalisme est ainsi rejointe par les acteurs contestataires en résonance avec les mouvements globaux. Tous ces acteurs confèrent à la Place Taksim une grande importance à la fois pour des raisons mémorielles et pour l'avenir de leurs mouvements puisque le réaménagement urbain risque de réduire l'espace des manifestations publiques du centre-ville, voire même il risque de rendre celles-ci complètement impossibles.

Comparé à la Place Taksim, le Parc Gezi n'était pas porteur d'une valeur symbolique diffuse dans l'imaginaire politique de la gauche jusqu'en juin 2013. De plus, dans l'imaginaire du citoyen ordinaire, le parc était perçu comme laid, peu fréquentable, voire « mal famé », lieu de rencontre des homosexuels, stigmaté réapproprié fièrement comme tel par l'un de nos enquêtés activiste du bloc LGBTQ. Or, avec le mouvement Gezi, des souvenirs partagés ou individuels enfouis liés au Parc ont fait surface.

---

<sup>61</sup> Extrait de l'entretien « Occupy Wall Street has some questions for Taksim Square », le 8 juin 2013.  
Source : [www.opendemocracy.net/musterekerimiz/occupy-wall-street-has-some-questions-for-taksim-square](http://www.opendemocracy.net/musterekerimiz/occupy-wall-street-has-some-questions-for-taksim-square)

C'est l'action collective qui permet l'émergence de mémoires de groupes ou de mémoires autobiographiques, jusque là silencieuses. En témoigne la résurrection de la mémoire du cimetière arménien, détruit dans les années 1930 et dont l'emplacement initial est en partie recouvert par le Parc Gezi. Pendant l'occupation du parc, un groupe de jeunes arméniens, Nor Zartonk, y pose une stèle funéraire en polystyrène grise portant l'inscription :

« Le cimetière arménien Surp Hagop. 1551-1939. Vous avez pris notre cimetière, vous ne pourrez pas nous prendre notre parc. »

La tombe métonymique du cimetière érigée au Parc est une pratique contestataire qui invente une nouvelle manière d'invoquer le passé dans le présent. Au plus loin d'une attitude communautaire de repli, il s'agit d'une mémoire extensive, entrelacée avec l'appropriation du Parc Gezi. L'enjeu actuel (la préservation du parc) est ainsi élevé au même niveau que l'enjeu mémoriel qui est de taille (la mémoire du génocide). Les jeunes arméniens de Nor Zartonk s'engagent dans une lutte pour défendre le Parc qui s'étend sur le cimetière profané de leurs ancêtres, par une pratique dotée d'une forte puissance symbolique.

Cet engagement permet de reconsidérer l'identité collective puisque le possessif « notre » qui s'accroche au cimetière évolue vers un champ plus large : l'adjectif possessif dans l'expression « notre parc » se réfère à un « nous » plus vaste et inclusif. L'identité collective y est fluctuante plutôt que figée, car le sens glisse de la communauté arménienne vers un sujet collectif dont les contours sont flous. Ce « nous » peut désigner tous les acteurs du mouvement Gezi. Les jeunes arméniens font un usage créatif et subtil d'une mémoire de victime dont l'objectif ultime ne se réduit pas à la reconnaissance. Ici, la mémoire du cimetière arménien est un instrument au service du caractère inclusif et démocratique du mouvement Gezi. La stèle funéraire du cimetière incarne une pratique commémorative communicative qui capte le regard du manifestant en train de traverser le Parc, l'invite à la reconnaissance réciproque des différences culturelles, de la multiplicité des mémoires collectives, des potentialités fluctuantes des identités. Ces potentialités ont été également observées dans les mouvements globaux contemporains par l'analyse de l'action collective en termes d'« expérience publique de soi et d'autrui » (McDonald, 2002).

D'autres pratiques commémoratives se déploient dans le Parc Gezi. Par exemple, l'une des allées est rebaptisée d'après le journaliste arménien Hrant Dink. Ce rappel et cet hommage inscrivent la lutte pour le Parc Gezi dans le sillon de la protestation morale consécutive à l'assassinat de H. Dink, que nous avons analysée dans le premier chapitre.

Dans le sillon de la mémoire de H. Dink qui mobilise encore des pans très divers de la contestation démocratique pendant les commémorations annuelles, les manifestants qui renomment

l'allée forment un groupe hétérogène, et rappellent la rupture du « contrat de turcité » qui s'était réalisée lors de la mobilisation funéraire.

Parallèlement à l'émergence et à la production des mémoires de groupe, des mémoires autobiographiques et affectives sont convoquées et partagées par les manifestants pendant l'occupation du Parc. Sur les réseaux sociaux de l'Internet, on observe la diffusion des photos d'enfance ou de jeunesse prises au Parc : des enfants qui jouent autour des sculptures animalières ou des amoureux qui posent sur le pont désormais détruit. Dans une lettre ouverte au gouvernement, un manifestant énumère une liste de lieux importants de son parcours biographique parmi lesquels il cite le Parc Gezi :

« Mon beau pays, tu ne nous laissais que des petits espaces. Où l'on se trouve soi-même, où l'on se prépare à des défis. Ce petit espace se situe dans le Parc Gezi, là où avant mon premier rendez-vous avec une jeune fille dont j'étais fou amoureux, j'y rassemblais mon courage. (...) Vous nous aviez laissé des petits espaces et vous les reprenez. Ne nous laissez pas sans air. (...) Nous sommes des êtres humains<sup>62</sup>. »

Les souvenirs individuels relatifs au Parc dotent cet espace d'une consistance affective et mémorielle. Ces modalités mnémoniques à travers les réseaux sociaux de l'Internet montrent que la revitalisation de la mémoire autobiographique motive les manifestants à rejoindre le mouvement Gezi. Nous remarquons ainsi les pratiques mnémoniques de la culture d'activisme propre au mouvement : le vécu individuel, les affects et la subjectivité prévalent ainsi sur l'évocation du souvenir tragique des massacres ou celle des figures héroïques des luttes révolutionnaires du passé. Or, celles-ci sont également présentes pendant les mobilisations, notamment sur la façade de l'AKM à la Place Taksim où sont affichées, telles des icônes, les images qui représentent les « martyrs » révolutionnaires des années 1960 et 1970.

Il en découle que la Place et le Parc sont deux espaces où s'alternent des pratiques mnémoniques distinctes, contradictoires et complémentaires à la fois. L'expression de la mémoire autobiographique axée sur l'expérience personnelle, affective et dépolitisée, permet l'élaboration immédiate des mémoires collectives pour faire sens dans le temps présent. La temporalité des pratiques mnémoniques du Parc Gezi n'est donc tournée ni vers un passé mythifié, ni vers un horizon de délivrance ultérieure. Il s'agit de réaliser le changement social *hic et nunc*, par la défense d'un espace qui importe pour l'expérience personnelle.

---

<sup>62</sup> Un extrait de la lettre ouverte du manifestant du mouvement Gezi ayant circulé sur Facebook en juillet 2013.

Ainsi, les *collected memories* (mémoires collectées) selon l'expression de J. K. Olick, dénuées de références politiques, s'agrègent, résonnent et font sens ensemble, se transformant en une mémoire collective autour du Parc. Cette transformation se réalise à travers l'action collective et par la subjectivité des manifestations. Suivant un chemin similaire à la « voie de la subjectivité » (Pleyers, 2010 :38) du mouvement altermondialiste, les acteurs du mouvement Gezi transforment leur rapport de soi à soi dont la mémoire est une modalité fondamentale. Les souvenirs individuels évoqués et partagés à l'occasion de l'occupation du Parc Gezi se rajouteront ensuite aux souvenirs des journées passées dans le Parc occupé.

En conséquence, alors que la Place Taksim était déjà surchargée de sens symbolique, un « lieu de mémoire » (Nora, 1984), le Parc Gezi émerge comme un nouveau lieu de mémoire alternatif et dissonant. Si la Place Taksim est indissociablement liée à l'État-nation en même temps qu'elle est habitée par la mémoire de la gauche révolutionnaire, le Parc Gezi devient un lieu de mémoire pour les jeunes activistes et les laissés-pour-compte de l'histoire officielle comme les activistes arméniens de Nor Zartonk. De plus, le Parc Gezi est le lieu de *la mémoire en train de se faire* du mouvement Gezi.

Pendant notre intervention sociologique expérimentale, en mars 2014, les manifestants qui discutent du prolongement du mouvement Gezi, témoignent tous d'un double sentiment de rupture biographique et sociale. Ils évoquent le « début d'une nouvelle ère » et insistent sur « un processus toujours en cours ». Ainsi l'un d'entre eux affirme-t-il : « Gezi a fait que la société a franchi un seuil, c'est un point de non-retour ». Les acteurs construisent le récit du mouvement Gezi comme un événement fondateur dans leur vie personnelle. En outre, le parc Gezi devient le lieu de la rencontre de la mémoire autobiographique et des revendications pour la reconnaissance dans la mémoire historique. Car le mouvement Gezi élabore sa propre martyrologie en raison des victimes de la violence policière, dès les premiers jours des mobilisations.

Chez les acteurs contestataires, le sentiment de rupture biographique et sociale est tellement intense qu'un appel à rassemblement à portée commémorative est lancé pour l'anniversaire du début du mouvement Gezi, le 31 mai 2014. Par ailleurs, de vives discussions ont lieu sur la justesse de l'appel à la commémoration et l'un de nos enquêtés s'exclame ainsi : « Mais est-ce qu'on a commémoré Mai 68 à Paris l'année suivante ? C'est complètement absurde ! »

Le Mouvement Gezi fabrique ainsi sa propre topographie symbolique et mémorielle, toujours en résonance avec celle de la Place Taksim, mais sous forme de contrepoint créatif.

#### d ) Les usages de l'espace au Parc Gezi : détournements créatifs

Les usages de l'espace au Parc Gezi sont des pratiques basées sur le détournement des fonctions habituelles de l'espace public. Les fonctions conférées à l'espace public par les manifestants expriment leur volonté de transformer cet espace en un « bien commun » contre la logique de marchandisation de l'espace urbain.

La première étape du détournement est l'installation du campement. Au fur et à mesure que « la veille des arbres » se prolonge au sein du Parc, la situation de campement exige la satisfaction des besoins vitaux comme l'alimentation et les premiers soins. Des stands de distribution alimentaire et des infirmeries tenues par les bénévoles de l'Union turque des Médecins (TTB) s'improvisent, dans l'urgence. Or, l'imagination des manifestants redéfinit les besoins de la vie commune. L'installation d'un potager et la construction d'une bibliothèque sont les signes de la transgression des usages consacrés du jardin public ainsi que des codes habituels d'une occupation d'action directe vouée à demeurer éphémère. Les manifestants se répartissent les places de campement où la visibilité des partis politiques est délibérément réduite en faveur de la plateforme Solidarité pour Taksim et des groupes culturels aussi variés que les associations de défense des LGBTQ, les mouvements féministes, la résistance végane ou les jeunes arméniens de Nor Zartonk.

Dans le Parc Gezi, outre le potager, la bibliothèque et le campement qui ont des emplacements fixes, toute une série d'actions de détournement sont expérimentées : des ateliers pour les enfants, des concerts, des performances artistiques, voire un séminaire de logique assuré par un professeur de mathématiques dissident. Toutes ces activités se déroulent dans un espace constamment sous la menace d'attaques policières. En dépit de leur vulnérabilité, les manifestants dépassent la dimension défensive et instrumentale de l'action collective. Nous y observons la transformation de la résistance en une créativité qui n'est pas exclusivement artistique ou esthétisée. Le potager ainsi que la bibliothèque se construisent par un travail manuel collectif, un effort physique, le partage des savoir-faire et des dons. Ces pratiques transfigurent l'espace en y conférant des fonctions à forte charge symbolique, comme *la Bibliothèque Gezi*, ainsi qu'en témoigne notre enquêtée Ceren, une jeune femme qui travaille dans le secteur de l'édition :

« Il y avait un intérêt remarquable pour la bibliothèque : ceux qui voulaient y laisser des livres ; mais surtout ceux qui voulaient juste *toucher* la Bibliothèque Gezi. À un moment donné, c'était tellement bondé qu'on ne pouvait plus s'en approcher. Les amis qui s'en occupaient ont même commencé à dire "Ne vous approchez pas trop", bien évidemment pour la préserver. (...) C'était *un très beau*

*rêve*, un rêve détruit par les canons à eau. » (Entretien avec Ceren, mai 2014)

La Bibliothèque Gezi rappelle *The People's Library* construit au Parc Zuccotti par le mouvement *Occupy Wall Street* ou encore *la Biblioteca Acampada Sol (BiblioSol)* du mouvement 15M, expérience également éphémère dont les activistes trouvent les mots percutants pour en faire part :

« Qu'avons-nous fait de ces trois semaines ? Promouvoir la culture, créer la culture, *être (ser)* la culture. Si la connaissance nous rend libres, nous sommes beaucoup plus libres aujourd'hui qu'il y a un mois<sup>63</sup>. »

La Bibliothèque Gezi est l'une des pratiques qui inscrit pleinement le Mouvement Gezi dans la nouvelle grammaire d'activisme globale. La Bibliothèque Gezi met en scène la revendication de l'égalité dans l'accès à la connaissance, favorise l'organisation de l'action par le biais du partage des savoirs, et la mise en place de réseaux entre citoyens. Ces pratiques protestataires font de la culture une valeur primordiale, dès lors que les étudiants, les jeunes diplômés et les actifs de professions qualifiées se confrontent non seulement à la précarité, mais aussi à la dévalorisation de la culture elle-même.

Dans le cas de la Turquie, avec la montée de l'autoritarisme qui dénigre les qualités intellectuelles et leurs expressions créatives, les libertés fondamentales sont menacées. Le rapport *Turkey's Human Rights Rollback*, publié par Human Rights Watch (2014) donne un aperçu clair de l'état des libertés, notamment dans le prolongement immédiat du Mouvement Gezi. La criminalisation des manifestations pacifiques, la persécution des journalistes, la domestication des médias grand public, la censure qui guette la production culturelle, les interdictions pesant sur la communication Internet, les restrictions sur les libertés de la recherche et de l'enseignement sont autant de facteurs qui constituent le contexte répressif qui était déjà en train de s'installer avant le mouvement Gezi et qui ne cesse de se consolider ensuite.

Notamment pendant le mouvement Gezi, c'est à travers la personne même du Premier Ministre<sup>64</sup> que l'autoritarisme s'exprime, car ce dernier a « une conception majoritariste de la démocratie et une croyance selon laquelle toute la volonté nationale est incarnée par lui » (İnsel, 2013). C'est dans ce contexte autoritaire dénigrant la culture que, la Bibliothèque Gezi et les autres

---

<sup>63</sup> Extrait du site Internet de la Bibliothèque Acampada Sol du mouvement 15M. <[bibliosol.wordpress.com/quienes-somos](http://bibliosol.wordpress.com/quienes-somos)>

<sup>64</sup> Premier Ministre à l'époque des mobilisations, R. T. Erdoğan a été élu Président de la République en août 2014.

« actions de lecture » revêtent toute leur signification. Lorsque les manifestants tiennent des livres ouverts et font la lecture à haute voix en face des boucliers anti-émeute de la police, ils performent une action préfigurative. Le livre, symbole de la dissidence et de la liberté d'expression face au pouvoir hégémonique a toute sa place au Parc Gezi. « *Être* la culture » comme le disent les Indignados, porter le livre comme étendard, ce sont des actions dont la signification s'intensifie en contexte autoritaire. Les manifestants se réapproprient ainsi l'espace du Parc pour en faire le théâtre éphémère de la vie sociale à laquelle ils aspirent.

Le Parc Gezi peut donc se comprendre comme un espace-temps intermédiaire où les pratiques se ritualisent (Agier, 2007). Par les pratiques basées sur le détournement des usages de l'espace, les normes de la vie quotidienne et l'ordre établi des rapports sociaux sont remplacés par de nouvelles modalités de rapport à soi et à autrui. La créativité correspond à l'action de « faire [*doing*] ensemble » (McDonald, 2006) : jardiner au potager, poser les planches et briques les unes sur les autres pour construire une bibliothèque en plein air, la remplir de livres, chanter ensemble, participer à un cours de logique, faire du yoga... Ce sont des activités anodines qui deviennent des pratiques contestataires créatives, proches du rituel, lorsqu'elles se réalisent comme une mise en scène dans l'espace du Parc.

#### e) « **Franchir le seuil de la peur** » : émotions, coprésence et préfiguration

La ritualisation des pratiques protestataires provoque une situation « liminale » (Turner, 1969) où les manifestants se sentent dotés de forces en dépit de leur vulnérabilité face à la violence policière. À juste titre, les variations de l'expression « Nous avons franchi le seuil de la peur », devenu un slogan, reviennent comme un *leitmotiv* dans nos entretiens. De même, Pelin, artiste céramiste trentenaire qui a participé pour la première fois de sa vie à une manifestation au moment du mouvement Gezi, nous raconte qu'elle sent franchir un seuil invisible à l'entrée du Parc :

« Quand j'arrivais à Gezi, c'était comme si je changeais de dimension. Dès qu'on entrait dans le Parc, les gens se transformaient : les attitudes, les expressions de visage. J'y allais seule tous les jours, sans aucun ami ou groupe. Je pouvais rester assise et seulement regarder pendant des heures, j'étais totalement éblouie. Je ne ressentais aucune peur. Pourtant tout autour, c'était la cruauté, parfois on voyait aussi des brancards transporter des blessés. Mais mon sentiment, c'était un enthousiasme démesuré. » (Entretien avec Pelin, août 2014)

Ce témoignage révèle une dimension importante de la culture d'activisme au Parc Gezi : la transformation de l'espace par des détournements créatifs va de pair avec la transformation de soi et du rapport à autrui. En nous disant « les gens se transformaient », notre enquêtée Pelin se réfère à la situation de coprésence pacifique et bienveillante. Le seuil imaginé à l'orée du Parc Gezi le sépare de la Place, de même que les pratiques mémorielles des deux espaces se distinguent.

L'espace du Parc Gezi coïncide avec un espace imaginaire délimité par une frontière invisible. La Place Taksim devient alors un espace de passage, de transition qui perd de sa centralité symbolique et mémorielle aux yeux des acteurs contestataires. L'espace imaginaire du Parc Gezi est le lieu de l'utopie, là où l'action collective prend des formes préfiguratives de la vie sociale « *rêvée* », selon l'expression de Ceren. Les conditions de spontanéité, d'urgence, d'absence d'organisation préalable les situent au niveau d'un *rêve*, imaginé collectivement dans l'immédiateté. La vie sociale *rêvée* résonne avec ce que Melucci appelle le mythe ou l'inadéquation de l'action à la réalité. Le mythe comme forme d'action désigne l'incomplétude de l'expérience, le domaine au-delà de notre capacité d'action, l'espace du rêve collectif. Alors que « l'idéologie promet de remplir cette absence ou ce vide, le mythe l'explore » (cité par McDonald 2006 :133 ; Melucci, 2000) L'impossibilité d'assigner une unité politique ou idéologique au mouvement Gezi provient de la prévalence du mythe comme forme d'action.

La deuxième dimension cruciale de la culture d'activisme du Parc Gezi consiste à tisser des relations intersubjectives qui incarnent le rêve collectif. Les manifestants explorent les possibilités de coprésence des différences. Leur expérience est d'abord contrainte par les conditions extérieures de violence et d'imprévisibilité qui encerclent et menacent l'espace physique. Les individus qui n'ont aucune affiliation politique ainsi que les activistes ou les militants des organisations à des niveaux d'intégration variée (partis, syndicats, associations, initiatives) cohabitent dans le Parc. D'autres personnes qui ne prennent pas part à l'occupation nocturne, traversent le Parc, le "visitent", y retournent à plusieurs reprises. L'hétérogénéité de la population éphémère du Parc ouvre des possibilités de rencontre et de vivre-ensemble : un activiste engagée dans la lutte LGBTQ côtoie un communiste, un jeune Arménien discute avec une musulmane anti-capitaliste, un végan fréquente les féministes...

La charge émotionnelle qui correspond aux analyses d'inspiration durkheimienne de l'effervescence collective provient autant de la vulnérabilité partagée que de la coprésence. Si les conditions de la coprésence et de l'attention mutuelle dirigée sur le même point de mire sont réunies, « une énergie émotionnelle » (Collins, 2001) est générée dans les rassemblements face à face. Comme les rencontres et les interactions au Parc Gezi sont improbables au cours de la vie

quotidienne, la situation liminale renforce l'énergie émotionnelle. Ainsi, dans le Parc Gezi, les sentiments de cohésion et de confiance réciproque résultent de l'expérience d'être et de faire ensemble, face à un adversaire commun. Ces sentiments ne dérivent pas de processus de délibération rationnelle préalables. La présence corporelle dans un espace réapproprié et collectivement transformé prévaut momentanément sur les divisions résultant des identités politiques ou culturelles. Notre enquêté Bora, engagé pour la défense des droits LGBTQ, nous fait part de l'énergie émotionnelle qui émane de la coprésence des différences et de l'atmosphère au sein du Parc :

« C'était aussi comme une fête géante : dopamine, sérotonine, adrénaline. Les feux d'artifice, le gaz, puis on monte sur le toit de l'Opéra et on regarde en bas, wow, c'est incroyable ! Les quatre premiers jours, c'était : Non, vous [la police] n'allez pas entrer ici, cet endroit nous appartient, nous habitons ici, nous organisons une fête. Mais normalement dans le discours révolutionnaire habituel, on dit qu'on ne boit pas, on dit plutôt "asseyons-nous camarades, ceux qui résistent ne boivent pas, soyons sérieux". » (Bora, Entretien collectif, juillet 2013)

En tant qu'espace imaginaire et convivial, le Parc Gezi devient ainsi une pratique contestataire transposable ailleurs, comme ce fut le cas pendant les manifestations appelées « les Tables de la terre », une invitation du groupe Musulmans anticapitalistes à rompre le jeûne du Ramadan sur l'Avenue İstiklal au prolongement de la Place Taksim, après l'évacuation du Parc. La mise en scène de la rupture du jeûne consiste à s'asseoir par terre, sur une avenue piétonne passante, autour des plats apportés par chacun, les papiers journaux servant de nappe. « Les Tables de la terre » [*Yeryüzü Sofraları*] sont conçues comme une protestation contre les repas de Ramadan ostentatoires organisés par les municipalités. Selon nos enquêtés, les repas ostentatoires et luxueux offerts par les municipalités AKP prouvent le mariage de l'islam sunnite avec le néolibéralisme sous le gouvernement AKP. La puissance d'une pratique contestataire comme les Tables de la terre réside dans sa performativité. L'appel à la convivialité et au partage, par le rassemblement des croyants et non croyants, sans distinction de confession, transforme le rituel religieux en une pratique areligieuse, inclusive et préfigurative. Les Tables de la terre contestent le discours polarisant du gouvernement par « un usage habile de ressources symboliques, la transgression des frontières et un apprentissage mutuel de codes culturels différents » (D'Orsi, 2015). La ligne de conflit basée sur l'identité confessionnelle imposée par le pouvoir est ainsi déstabilisée.

L'action les Tables de la terre a été réitérée à plusieurs reprises au cours du mois de Ramadan 2013 et a été ensuite adoptée par de nombreuses assemblées citoyennes de quartier. La participation aux Tables de la terre ne présuppose pas une identité collective, ni ne la fabrique. Une telle pratique

contestataire nécessite seulement l'acceptation de la coprésence des différences, à l'image de la vie sociale rêvée, vécue et ressentie au Parc Gezi.

#### f) Être un acteur du mouvement Gezi : résister aux forces de désobjectivation

La troisième particularité de la culture d'activisme au Parc Gezi est la superposition des rôles du public [*audience*] et des acteurs, si nous adoptons l'analogie théâtrale de l'action collective comme performance sociale (Alexander, 2004). D'une part, la communication via les réseaux sociaux de l'Internet et sa culture d'autonomie (Castells, 2012) vise la transformation du public en acteurs dans un processus cumulatif et accéléré. D'autre part, la participation individuelle à la dissémination de l'information et des images est une pratique contestataire qui ne pallie pas la nécessité de la présence physique dans le mouvement. Une fois que les manifestants se trouvent au sein du Parc Gezi, être spectateur signifie être acteur.

En effet, les thèmes du regard et de l'expérience vécue sont récurrents pendant nos discussions dans les groupes d'intervention sociologique expérimentale. Par exemple, à l'image de Pelin, Meltem, doctorante en architecture affirme qu'elle se sentait faire partie du mouvement par sa seule présence physique :

« Il fallait absolument que je vienne voir, parce que surtout émotionnellement, c'était très difficile de regarder à distance. Ce que j'ai vu au Parc était suffisamment surréel. Je n'ai pas affronté la police. J'ai tout simplement vécu l'ambiance conviviale et festive. En fait, c'était très dur de rester une simple spectatrice. Du coup, je suis revenue depuis les Pays-Bas jusqu'ici. » (Meltem, Entretien collectif, mars 2014)

Le simple fait d'être présent dans l'espace du Parc pour observer et être témoin intensifie le sentiment d'être un acteur du mouvement Gezi. Ainsi, un jeune musicien connu sur les réseaux sociaux de l'Internet pour ses morceaux satiriques qui tournent en dérision le gouvernement, nous raconte qu'il préfère observer attentivement au sein du Parc pour vivre pleinement l'expérience de la coprésence :

« Je n'y suis pas allé comme musicien. Je n'ai pas enregistré les sons du Parc. Sinon, j'aurais dû m'abstraire de la résistance comme ceux qui prennent des photos. J'ai préféré vivre l'esprit Gezi. Là-bas, il y a une foule. Il n'y a pas de hiérarchie. C'est comme la

symphonie Gezi. Un orchestre qui est arrivé a joué *Köçekçe*<sup>65</sup>. À ce moment-là, je me disais "nous ne pourrons plus voir de telles choses, il faut bien regarder, il faut regarder avec attention". Quelque chose va changer. » (Entretien avec Can, mars 2014)

La métaphore musicale de l'orchestre de notre enquêté décrit bien la coprésence au Parc Gezi, à la nuance près qu'il faudrait imaginer un très grand orchestre d'improvisation libre qui se rassemble pour la première fois, sans chef d'orchestre. La culture d'activisme de cet orchestre est basée sur le déploiement des sens et le partage de cette expérience relative aux sens : regarder, toucher la bibliothèque ou le potager, écouter la musique, danser, voire respirer le gaz lacrymogène. Les pratiques d'activisme sont au plus loin des « répertoires d'action » définies comme « une série limitée de routines apprises, partagées et exécutées à travers un processus de choix relativement délibéré » (Tilly, 1995 : 26). L'expérience des manifestants au Parc Gezi est davantage saisissable par le concept « d'art [*artfulness*] de la protestation sociale » qui insiste sur la force d'invention des mouvements sociaux, la créativité individuelle et collective, la tentative de transformer « les sensibilités et les affectivités instituées » (Jasper, 2001 :137).

Ainsi, en relatant leur expérience au Parc Gezi, les manifestants accordent une grande importance au déploiement des sens et aux affects, depuis la peur et l'inquiétude jusqu'à l'enthousiasme et le bonheur.

« Franchir le seuil de la peur » signifie le dépassement momentané d'une affectivité instituée en contexte autoritaire, d'une peur qui plane sur toute action dissidente. Car, la Turquie des années 2010 est gouvernée par un pouvoir hégémonique qui voit « potentiellement dans toute opposition, toute critique, une nouvelle manifestation de trahison, ou pire encore, un nouvel avatar de terrorisme » (Bozarslan, 2013 : 461).

Le mouvement Gezi coïncide avec le moment d'exacerbation des signes de l'autoritarisme qui s'exerce sans médiation sur le sujet personnel. L'impératif du Premier Ministre d'après qui chaque femme doit engendrer au moins trois enfants<sup>66</sup> est le symptôme emblématique de l'attaque ouverte et directe de la subjectivité. La riposte de « la résistance subjective à la domination » (Farro, 2000) se lit ainsi sur une pancarte, tenue par un jeune manifestant : « En veux-tu trois autres comme moi ? ». Cette pancarte dont la photo se diffuse largement sur les réseaux sociaux de l'Internet est teintée d'ironie subversive, mais aussi marquée par la puissance créative du Sujet.

---

<sup>65</sup> Suite pour orchestre (1942) du compositeur Ulvi Cemal Erkin.

<sup>66</sup> Le thème des "trois enfants" ressurgit dans l'actualité tout au long de l'année 2013 et à la veille du mouvement Gezi, par exemple lors du discours inaugural du Premier ministre au Sommet international des politiques sociales et familiales le 2 janvier 2013.

Donc, face à la dénégation de l'autonomie du citoyen, le moi personnel défie directement le pouvoir, sans se référer à une quelconque identité collective. Le moi personnel de la pancarte s'exprime comme un acteur libre et conscient de ses droits, notamment du droit à se construire comme un sujet autonome.

De même, notre enquêtée Fidan, activiste dans les luttes urbaines et étudiante en sociologie, exprime de manière percutante ce que la pancarte suggère avec humour, et insiste sur l'autonomie du citoyen :

« Le fait que le gouvernement est conservateur, oui c'est un facteur. Mais le refus fondamental vient d'un autre principe : tu ne peux pas décider à ma place, à mon nom, pour moi. Par exemple, le droit à la ville. Je dois pouvoir vivre dans ma ville, comme je le souhaite. Dans les luttes urbaines aussi, nous avons beaucoup parlé de ça. Dans mon espace de vie, je dois avoir le droit de décider de mon avenir dans mon espace de vie, parce que c'est mon espace de vie. Ce sont les *commons*, tu ne peux pas me l'enlever, m'empêcher d'y aller. C'est pour ça que nous avons le slogan "Taksim appartient à nous tous, Gezi appartient à nous tous". C'était l'aspect relatif à l'espace. Mais, au fond, décider à ma place, c'est le comportement de l'État-père, de l'État qui prétend être ton père. Même le refus de la loi sur la consommation d'alcool, ce n'est pas une peur de l'islamisation. Les femmes n'ont pas peur qu'on va les contraindre à se voiler. Ces refus signifient qu'en tant qu'individu adulte, j'ai le droit de décider moi-même ce que je bois, comment je vis, à quelle heure je bois. C'est ma volonté personnelle. Le mouvement se base sur ça : je suis un individu, je suis ici en tant qu'individu libre, alors tu ne peux pas intervenir dans ma vie, ma sphère privée. D'un autre côté, il ne faut pas interpréter ça seulement de ce point de vue. Dans ce cas, on ne pourrait pas expliquer comment les individus préfèrent ne pas s'enfermer dans leur espace privé. Car, c'est une attaque contre les espaces de vie de nous tous. » (Fidan, Entretien collectif, juillet 2013)

Comme le montrent les propos de Fidan, les contestations soulevées par le mouvement Gezi mettent à nu « les forces de désubjectivation s'opposant à la formation du Sujet au nom des intérêts du système tout entier » (Touraine, 2013 :343). La signification la plus élevée de la culture contestataire expérimentée au Parc Gezi, réside dans la volonté de cultiver un rapport de soi à soi, comme le montre la prévalence de la créativité, de la sensibilité et des émotions à travers l'affirmation subjective défiant les forces de désubjectivation.

Par ailleurs, dans les propos de Fidan, nous retrouvons le paradoxe des mouvements contemporains basés sur l'autonomie individuelle. Les acteurs qui font preuve de beaucoup de réflexivité se demandent comment passer du sujet individuel au sujet collectif.

Si l'on adopte l'acception la plus générale du droit à la ville comme un « droit à nous changer nous-mêmes en changeant la ville » (Harvey, 2008), la transformation de l'espace du Parc Gezi par sa réappropriation créative conduit au changement du rapport subjectif à la ville. Bien que ce changement soit éphémère et dépendant des conditions immédiates de l'occupation, l'expérience du mouvement Gezi entraîne une profonde modification de la perception de la ville ainsi que de l'action collective. Tülin, étudiante en sciences politiques affirme que désormais, elle envisage autrement l'engagement :

« Pendant mes études, on m'a longtemps parlé de l'espace public et de l'espace privé. Jusqu'à Gezi, je n'avais jamais vraiment compris ce que c'était. Maintenant, je comprends l'espace public : le Parc n'appartient à personne, mais en même temps, le Parc appartient à nous tous. (...) Aujourd'hui, je ressens une responsabilité. C'est une nécessité de sortir dans la rue s'il y a une cause à défendre. Autrefois, je me disais, je suis une personne, ça ne sert à rien. Aujourd'hui, je sais que je suis responsable personnellement. » (Tülin, Entretien collectif, mars 2014)

Le Parc Gezi n'est pas une incarnation de l'espace public au sens habermassien du terme. Cependant, dans les propos de Tülin, la désignation du Parc comme « espace public » renvoie à la polysémie du terme « public » : accessible à tout le monde, ce qui concerne tout le monde, relatif à un bien commun (Fraser, 1990). La responsabilité personnelle ressentie par Tülin met en évidence l'émergence d'une conscience de citoyenneté indissociable de l'espace public où elle s'exerce : suite à l'expérience du Parc Gezi, la rue devient praticable, lieu par excellence de l'action collective. Être un acteur du Mouvement Gezi signifie alors se construire comme un sujet, doté d'une conscience de citoyenneté fondée sur la « responsabilité », c'est-à-dire une exigence intérieure éthique. La responsabilité est corrélée à la conscience de ses droits, notamment le droit à la libre expression et à la manifestation. Ainsi, l'expérience d'avoir été un acteur social à travers le mouvement Gezi modifie les représentations sur l'action collective.

Dans la routine des citoyens de Turquie, il est extrêmement rare qu'une protestation donne lieu à un quelconque changement ou exerce une pression efficace sur le pouvoir. Il est presque impossible de s'imaginer en tant qu'acteurs sociaux face à l'État perçu comme tentaculaire et omnipotent. Ce « cynisme » a été analysé comme une structure affective centrale de la vie publique, comme « le sentiment d'existence politique en Turquie » (Navaro-Yashin, 2002). Si la crise de la démocratie représentative et le mécontentement avec la politique institutionnelle ont été signalés parmi les facteurs explicatifs des mouvements Occupy et 15M, en Turquie, le cynisme généralisé et la structure répressive de l'État sont des singularités considérables, aggravées par le

majoritarisme autoritaire du gouvernement. Toutefois, le Mouvement Gezi réussit à faire respecter sa principale revendication : le Parc Gezi demeure un parc.

« À chaque fois que je traverse le quartier, presque tous les jours, je regarde ce parc et je souris aux arbres. Ils sont encore là, ils sont la preuve tangible et concrète de notre victoire. C'est vrai, tout autour du parc, ils ont réalisé les réaménagements, mais le parc résiste. Du coup, je me sens fière, joyeuse et surtout je me sens forte. C'est grâce à notre action, tous ensemble, nous avons réussi. » (Entretien avec Ezgi, août 2014)

Il est alors possible de former une représentation de soi-même comme un acteur de la vie sociale. La participation au mouvement Gezi n'aboutit pas nécessairement à un engagement partisan dans la politique institutionnelle. Cependant l'action collective, quelle que soit sa forme, ses pratiques, sa portée, devient possible dans l'imaginaire des jeunes activistes. De plus, les militants issus des générations révolutionnaires sont également transformés par cette expérience. Aussi, un communiste cinquantenaire, aujourd'hui engagé dans les luttes écologistes, nous affirme qu'il a l'impression de sortir de l'isolement grâce au mouvement Gezi :

« Pendant de longues années, je me suis considéré comme une minorité. Il y avait eu le coup d'État en 1980. Depuis, nous nous sentions très peu nombreux. On avait tous l'impression qu'on n'était que 1% de la population, qu'il n'y aurait plus de mouvements sociaux. Eh bien non. Lorsque le Premier Ministre nous menaçait avec son électorat, ses 50%, au Parc Gezi, j'ai compris que nous sommes l'autre moitié de la population. » (Entretien avec Macit, août 2013)

Ces quatre derniers témoignages de deux générations différentes, montrent que la subjectivation procède par un changement du rapport de soi à soi, à travers l'action collective. Être un acteur du mouvement Gezi ouvre les possibilités de pratiquer la rue, de protester et d'imaginer que l'action collective puisse aboutir à faire valoir le point de vue du citoyen. La conscience de citoyenneté est également consolidée dans le cas du régime de subjectivité des vaincus propre aux générations révolutionnaires.

En somme, être un acteur du Mouvement Gezi ne présuppose, ni ne forge une identité collective, mais cette expérience permet aux individus de se rendre compte de leur capacité d'action. Cela signifie cultiver et apprendre ensemble une nouvelle grammaire de l'action collective. L'autonomie sur les réseaux de communication est parallèle à l'autonomie du Sujet personnel qui s'exprime comme une résistance subjective et créative face à la domination. L'expérience du Parc Gezi permet le dépassement d'affectivités instituées comme le cynisme, l'indifférence à la politique, le défaitisme ou la peur.

Enfin, être un acteur du Mouvement Gezi n'est pas une expérience limitée aux quinze jours d'occupation au Parc ni aux assemblées citoyennes des jardins publics qui y succédèrent immédiatement. Les pratiques de la culture d'activisme du Parc Gezi sont des pratiques transposables dans l'espace et le temps. Certes, il est impossible de reproduire à l'identique la situation liminale de vivre-ensemble propre à l'occupation. Mais, les actions protestataires comme les Tables de la terre sont des transpositions fidèles à la culture d'activisme du mouvement Gezi.

Au premier anniversaire du début du mouvement, le 31 mai 2014, le réseau Solidarité pour Taksim lance un appel à rassemblement. Alors que la Place Taksim et tous les quartiers environnants sont sous le blocus de la police, ce qui empêche tout rassemblement, s'improvise une action d'anti-commémoration. Sur la rive asiatique, la Gare Haydarpaşa devient le théâtre d'une occupation festive, conviviale et dissonante. La gare historique en proie à une opération immobilière de privatisation est occupée par des riverains qui y fêtent l'anniversaire d'un enfant. La culture d'activisme créative et préfigurative du Parc Gezi s'y exprime par le refus de la monumentalisation mémorielle du mouvement Gezi et par le choix de focaliser la lutte sur un enjeu actuel et ancré au niveau local. Le lendemain, une occupation d'action directe dans un ancien bâtiment de commissariat de police le transforme en un « Musée de la mémoire de la terreur policière » : les graffitis au pochoir ornant les murs représentent les manifestants tués pendant le mouvement Gezi.

De même qu'il n'y a pas d'unité politique ou idéologique du mouvement Gezi, les acteurs qui s'inscrivent dans son sillon développent des pratiques d'activisme différentes voire parfois contradictoires. D'une part, les acteurs contestataires souhaitent faire durer la convivialité et le caractère festif des espaces de subjectivation, de l'autre, le souvenir des victimes pèse sur l'imaginaire politique.

### **g ) La violence, « les martyrs » du mouvement Gezi et la désobjectivation**

Nous avons montré que le Parc Gezi devient un espace de subjectivation à travers sa configuration affective, ses émotions, ses pratiques mnémoniques et spatiales en résonance avec les mouvements globaux des années 2010. Cependant le mouvement Gezi ne peut être réduit à sa face lumineuse et porteuse d'espoir. Car les mobilisations pendant l'été 2013 ont été la scène d'une très grande violence.

Selon les rapports de L'union turque des médecins [*Türk Tabipleri Birliği*] et celui d'Amnesty International, en août 2013, on dénombrait cinq personnes tuées pendant les mobilisations. Dans le cas de trois victimes, il existe des preuves tangibles de la responsabilité des agents de police. En outre, environ 8000 personnes ont été blessées et 11 personnes ont perdu un œil pendant les mobilisations<sup>67</sup>.

Au summum des mobilisations alors que la Place Taksim débordait de centaines de milliers de manifestants, les images des martyrs des générations révolutionnaires ornaient la façade de l'édifice de l'opéra AKM laissé en désuétude. Pendant ces rares moments où le pouvoir n'arrivait pas à déployer son appareil coercitif, les manifestants s'étaient emparés non seulement du Parc Gezi qui était occupé pacifiquement, mais aussi de la Place Taksim et de ses alentours. Ces moments étaient entrecoupés par des attaques policières et des affrontements entre la police et les manifestants. Ceux-ci se servaient de masques à gaz amateur et de casques de chantier pour se protéger et ils s'entraidaient pour venir en aide aux manifestants blessés par les balles en caoutchouc ou à ceux qui souffraient des effets du gaz lacrymogène, qu'ils soient manifestants ou simples passants. L'intensité de la violence policière et des moyens coercitifs utilisés contre les manifestants (gaz lacrymogène, canons à eau, balles en caoutchouc) était sans commune mesure avec les pratiques de résistance passive ou les barricades. Dans ce contexte de déchaînement de la violence pendant la période de l'occupation du Parc Gezi et pendant l'été, les victimes de la violence exercée par la police anti-émeute ont été érigées en martyrs et appelés « *Gezi şehitleri* ».

Dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires, le nombre des « martyrs de Gezi » est variable en fonction de la date à laquelle elles ont été perdues, de la date où les listes ou les représentations iconographiques ont été produites ou en fonction des positions politiques des groupes qui les commémorent. Généralement, le nombre des « martyrs de Gezi » varie entre six et neuf victimes.

Joël Candau écrit que « le nom est toujours un enjeu identitaire et mémoriel. (...) Dans tous les cas, la nomination, la mémoire et l'identité entretiennent des relations très fortes. Toute mémoire passe en premier lieu par la restitution des noms propres. Effacer le nom d'une personne de sa mémoire, c'est nier son existence même ; retrouver le nom d'une victime, c'est la sortir de l'oubli, la faire renaître et la reconnaître en lui redonnant un visage, une identité. » (Candau, 1998 : 60)

Nous rappellerons ici les noms des « martyrs de Gezi », non seulement parce leurs noms et leurs images ont marqué le processus de mémorialisation du mouvement Gezi, mais aussi parce que dans une analyse consacrée à la martyrologie, nous ne pouvons pas ne pas enregistrer les noms des

---

<sup>67</sup> Source: Rapport de l'Amnesty International, *Gezi Park Protests. Brutal Denial of the Right to Peaceful Assembly in Turkey*, [www.amnesty.org](http://www.amnesty.org), octobre 2013 & <http://www.tb.org.tr/index.php/Haberler/veriler-3842.html>

victimes. Car, cela reviendrait à être complice du récit officiel qui n'admet pas les revendications de reconnaissance dans le champ mémoriel conflictuel. De plus, les chercheurs ne sont pas exemptés d'un engagement éthique envers leurs enquêtés et leurs demandes de reconnaissance.

La liste de victimes qui suit, et établie par ordre chronologique, est une liste controversée et varie en fonction des opinions politiques des manifestants et des stratégies de mémorialisation des différentes formations politiques. Nous reprenons ici le cadrage adopté par Solidarité pour Taksim, pour les commémorations du mouvement Gezi.

**Ethem Sarısülük** (1986-2013) est né dans une famille alévie, à Çorum en Anatolie centrale. Après avoir abandonné ses études de lycée, il a travaillé comme ouvrier non qualifié. Il a été touché par balle à la tête par la police, le 1er juin 2013, à Ankara et il a péri suite au coma, le 14 juin 2013. Son frère Mustafa a été candidat HDP aux élections législatives du 1er novembre 2015, mais n'a pas été élu.

**Ali İsmail Korkmaz** (1994-2013) est né à Hatay dans une famille alévie. Il était étudiant à l'université. Il a été battu à mort par la police et les civils à Eskişehir, le 2 juin 2013. Après 38 jours de coma, il est décédé le 10 juillet. Encore lycéen, Ali İsmail avait fondé un groupe "La jeunesse pour la société" pour venir en aide aux enfants villageois et aux handicapés. La fondation ALIKEV, fondée par sa famille en sa mémoire continue de mener des projets pour la jeunesse. Suite à la demande du réseau de solidarité de Caferağa et au vote du conseil municipal CHP un parc à Kadıköy (Istanbul) a été dédié à son nom en 2014.

**Mehmet Ayvalıtış** (1993-2013), ouvrier, également alévi, a péri le 2 juin 2013 et sa mort a été classée comme un "accident de la route". Une voiture a foncé sur la foule pendant qu'il participait aux manifestations à Ümraniye (Quartier du Premier Mai). Un parc à Kadıköy Moda (Istanbul) a été dédié à son nom suite à la demande de le réseau de solidarité du quartier de Caferağa.

**Abdullah Cömert** (1991-2013), également alévi, membre des jeunes du parti CHP. Il a été touché à la tête par un projectile de gaz lacrymogène et il a péri le 3 juin 2013 à Antakya. Un parc à Bakırköy (Istanbul) a été dédié à sa mémoire suite à la décision du conseil municipal de la municipalité CHP.

**Medeni Yıldırım** (1995-2013) a péri le 28 juin à Lice (Diyarbakır) pendant les protestations contre la construction d'un nouveau commissariat de police. Il était le neveu d'un homme d'affaires kurde assassiné en 1994, avec deux autres personnes parmi lesquels Savaş Buldan, le mari de Pervin Puldan, députée BDP. Le 29 juin 2013, une manifestation de protestation a été organisée en sa mémoire à la Place Taksim et Solidarité pour Taksim y a fait une déclaration de presse.

**Ahmet Atakan** (1990-2013) a été touché à la tête par un projectile de gaz lacrymogène pendant des manifestations de protestation (solidarité avec l'Université technique du Moyen-Orient) et contre l'impunité des assassins d'Abdullah Cömert et il a péri le 9 septembre 2013.

**Hasan Ferit Gedik** (1992-2013) également alévi, a été abattu le 29 septembre 2013 à Gülsuyu sur la rive asiatique, pendant des affrontements entre la mafia de la drogue et des organisations de la gauche radicale.

**Berkin Elvan** (1999-2014) est la plus jeune des victimes. Il a été touché par un projectile de gaz lacrymogène à Okmeydanı (Istanbul), alors qu'il était sorti acheter du pain. Il a péri le 11 mars 2014, suite à un long coma de 269 jours.

Les funérailles de Berkin Elvan ont eu lieu le 12 mars 2014. Après la cérémonie religieuse au lieu de culte alévi [*cemevi*] à Okmeydanı, une marche funéraire de grande ampleur a eu lieu depuis Okmeydanı vers le cimetière de Feriköy, en débordant vers les environs du Parc Gezi et de la Place Taksim. Cette mobilisation funéraire que nous avons observée, présente à la fois des similitudes et des différences avec la mobilisation funéraire en hommage à Hrant Dink étudiée dans la première partie de cette thèse.

Concernant l'ampleur de la participation, nous ne disposons pas de chiffres pour comparer les deux mobilisations funéraires. Nous pouvons seulement affirmer que pendant les années 2000 et 2010, Istanbul n'a connu aucune autre mobilisation de masse, en dehors de celles pour H. Dink et B. Elvan. Cependant, à propos de la symbolique et du dispositif rituel déployés à ces deux occasions, nous avons observé des différences importantes. Contrairement aux funérailles de H. Dink, celles de B. Elvan n'étaient pas organisées par les intellectuels critiques universalistes. La plateforme Solidarité pour Taksim, les partis d'opposition tels que le CHP, le BDP, ainsi que la communauté alévie d'Okmeydanı et les formations de gauche radicale de ce quartier étaient présents pendant les funérailles de B. Elvan. La participation était fortement transgénérationnelle comme celle pour les funérailles de H. Dink. Les militants de la gauche radicale et les activistes de la génération post-1980 manifestaient ensemble en hommage à B. Elvan. De plus, les jeunes nés dans les années 1990 dont la socialisation politique s'était réalisée au moment du mouvement Gezi ont participé aux funérailles de B. Elvan. En contraste avec celles de H. Dink, la syntaxe des martyrs révolutionnaires a marqué les funérailles de B. Elvan.

Les modalités du deuil et les émotions partagées lors de ces deux funérailles montrent les logiques contradictoires et ambiguës en œuvre dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires : d'une part, l'espoir de démocratisation des années 2000, ainsi que la foi dans la capacité d'action expérimentée avec le mouvement Gezi ; de l'autre, parallèlement à la montée de l'autoritarisme et de la violence, le désespoir qui est la conséquence de l'apprentissage de l'État par les jeunes activistes. Le sentiment de marginalité de la gauche qui s'affaiblissait avec la mobilisation pour H. Dink, a disparu au moment Gezi. Cependant, la répression violente et l'autoritarisme, ainsi que la retombée des émotions positives produites pendant le mouvement Gezi ont conduit les acteurs contestataires vers la perception de soi comme marginal. De plus, alors que le seuil de la peur avait été franchi au

Parc Gezi, une nouvelle peur plane sur les activistes : celle de l'exacerbation des divisions politiques voire de la « guerre civile » selon le terme d'un de nos enquêtés en 2014.

Pendant notre session de réunion d'intervention sociologique expérimentale qui s'est tenue le lendemain des funérailles de B. Elvan, le 13 mars 2014, les enquêtés que nous avons déjà rencontrés en juillet 2013 ont exprimé des émotions contradictoires marquées par le souvenir des victimes.

Ainsi, Alkim, ingénieur de son et musicien qui a participé à nos deux groupes d'intervention sociologique réalisés à neuf mois d'intervalle nous a dit, lors de la seconde rencontre :

« Moi, j'étais très heureux à notre première réunion. Ensuite, mon bonheur a commencé à diminuer progressivement. Mon cercle d'amis, mon compte Facebook, c'est un milieu très isolé. Je m'en rends compte quand je me déplace dans les quartiers lointains d'Istanbul... Mon passeport est prêt. Je suis désespéré. C'est comme si une guerre civile va éclater en Turquie. Je pense que les prochaines élections risquent d'être les dernières élections démocratiques. » (Alkim, Entretien collectif, mars 2014)

Pendant l'entretien collectif, une partie des participants tenait un discours d'amertume et de désespoir en érigeant le pouvoir en ennemi, sans aucune perspective de conflit démocratique ni de progrès dans la vie quotidienne. D'autres se prononçaient contre la « perception en termes d'ennemi ». Tülin nous a dit : « qu'il est impossible de tourner en dérision le pouvoir si on le diabolise ». Ainsi, elle faisait référence à la force subversive et créative de l'humour déployé au Parc Gezi, qui constituait pour elle la force de frappe des jeunes activistes. Et elle a rajouté :

« Il faut leur montrer que nous ne sommes pas comme eux. Nous avons une conscience morale contrairement à eux [l'État, le gouvernement, la police]. Il faut agir en conformité avec ses principes. Sinon, je me transformerais moi aussi en monstre. » (Tülin, Entretien collectif, mars 2014)

Emre, doctorant en histoire et éditeur, était d'accord avec Tülin :

« On ne peut pas fonder notre unité contre une personne [le Premier ministre]. Aujourd'hui, si je vois un flic dans la rue, je le hais. Je pourrais même avoir secrètement envie de le tuer. Mais non, cette idée me met mal à l'aise. L'oppression ne prendra pas fin si ce flic est tué. Et même si la fin de l'oppression n'était liée qu'à la mort de ce flic, je souhaiterais qu'il reste en vie. » (Emre, Entretien collectif, mars 2014)

İlkay aussi nous fait part de ses sentiments ambigus, de la prise de conscience de sa capacité d'action ainsi que de sa connaissance de la structure répressive de l'État :

« Les gens [les militants et les activistes] ont développé de nouvelles aptitudes [protestataires]. C'est ce contre quoi ils [le gouvernement, l'État, la police] se déchaînent. Hier, à part la presse gouvernementale, dans tous les journaux, il y avait Berkin. Moi je pense que nous devons nous retrouver plus souvent, nous regarder dans les yeux, dans de nouvelles luttes... Tout le monde a une sensibilité [pour des causes variées]. Vas-y là où tu te sens capable [de changer quelque chose]. Nous devons trouver le moyen de ne représenter personne, mais d'être ensemble. De toute manière, c'est comme si nous attendions la guerre civile. Mais les gens sont quand-même venus [aux funérailles de Berkin]. Ils savaient très bien que la police allait les attaquer. » (İlkay, Entretien collectif, mars 2014)

Tülin n'est pas d'accord sur le fait que la Turquie risque une guerre civile. Elle reste plus optimiste, mais elle insiste, comme İlkay, sur le fait que les acteurs contestataires doivent agir ensemble, en dépassant les frontières symboliques transgressées au Parc Gezi :

« En fait, je crois que la paix va venir. Au Parc Gezi, tous les drapeaux étaient côte à côte, les drapeaux d'Atatürk, les drapeaux du BDP. Les Kurdes sont venus à Gezi. Et ceux qui sont venus aux funérailles de Berkin, ils ne sont pas venus parce qu'il était alévi. Ils sont venus parce qu'il est Berkin. Quand il y a une résistance ici, les Kurdes nous soutiennent. Mais nous devons, nous aussi, sortir dans la rue quand quelqu'un est tué là-bas [dans les villes kurdes]. C'est la seule condition de la paix. » (Tülin, Entretien collectif, mars 2014)

Le cadrage des funérailles de H. Dink par les intellectuels dissidents mettait en avant la rupture du contrat de turcité et les revendications de droits humains. Les intellectuels dissidents et les participants aux obsèques ressentaient de l'espoir pour le changement social, ce qui leur permettait d'élever leur capacité d'action et d'imaginer par conséquent des stratégies électorales, comme la campagne de B. Oran. Or, un an après le Mouvement Gezi, les jeunes activistes évoluent dans un régime de subjectivité marqué par l'incertitude, bien qu'elle ne soit pas tout à fait défaitiste.

Ainsi, l'un de nos enquêtés, Ekin, graphiste trentenaire, fils de parents socialistes, nous dit :

« Je ne désespère pas pour les gens qui sont ici aujourd'hui ou bien pour des gens comme nous. Mais je perds l'espoir pour les Berkin. Eux, ils vont continuer de mourir. La guerre pour la possession de l'État va continuer. Il y aura de nouvelles victimes. (...) Nous devons réagir, suivre, construire des réseaux. Le changement social, ça prend du temps. Nous avons besoin d'une constitution démocratique. Nous n'y arrivons pas. Qui est le propriétaire de l'État ? Ce sont ceux qui ont la tutelle sur l'État qui décident. Nous vivons dans un pays où la politique est lucrative. Est-ce que nous allons réussir à faire entendre notre voix ? Nous allons continuer à réagir. » (Ekin, Entretien collectif, mars 2014)

Dans ses propos, Ekin fait référence au sentiment de marginalité et à la distance à l'État, caractéristique de la gauche. Pourtant, il se distingue de la génération de ses parents et du symbole incarné par Berkin Elvan qui vient d'un quartier alévi, habité par les classes populaires et tenu par la gauche radicale. Ekin se considère comme faisant partie des jeunes activistes cosmopolites et éduquées, responsables du changement social, et qui ne risquent pas de tomber dans le radicalisme politique. Cependant, il ne s'illusionne pas avec une attente de changement social imminent.

Pour Ekin, comme pour İlkay, l'action collective passe par des petites luttes au jour le jour. Les autres participants proposent d'adopter l'arme des faibles, c'est-à-dire, des tactiques de résistance « qui misent sur une habile utilisation du temps, des occasions qu'il présente et aussi des jeux qu'il introduit dans les fondations d'un pouvoir. » (De Certeau, 1990 : 63)

Ainsi, Buket nous dit : « il nous faut de la désobéissance civile, ne pas acheter, boycotter, ne pas circuler en Marmaray [voie ferrée sous-marine construite par le gouvernement AKP] ». Acar, militant communiste, surenchérit et dit : « Nous devons désertier tous les centres commerciaux ». Tülin confirme en disant qu'il faut résister dans la vie quotidienne. Alkim affirme : « c'est nous qui sommes le garant du pays. ».

Les discussions de groupe nous montrent que les activistes du mouvement Gezi, en raison des émotions partagées, de l'expérience de transgression des frontières symboliques et de leur apprentissage mutuel de la culture d'activisme au Parc Gezi, essayent de se projeter dans des luttes au quotidien. Paradoxalement, en traçant des frontières fortes avec la majorité de la population, ils se confinent aussi dans une certaine marginalité. Or, cette marginalité ne les empêche pas d'imaginer des tactiques de résistance et d'avoir envie de continuer les *subterreanean politics* dont l'effervescence avait marqué les années 2000, notamment avec le mouvement altermondialiste.

Pendant le processus de mémorialisation du Parc Gezi, l'imaginaire politique de ces activistes est partagé entre la « syntaxe des martyrs » et la « syntaxe des victimes ». L'iconographie mémorielle des « martyrs de Gezi » illustre bien cette tension entre le poids de l'héritage révolutionnaire et l'envie de renouveler les processus de remémoration en y transposant la configuration affective du Parc Gezi.

Le 18 mars 2014, c'est-à-dire quelques jours après les funérailles de Berkin Elvan, une illustration anonyme, représentant les victimes du mouvement Gezi mentionnées ci-dessus, circule sur les réseaux sociaux de l'Internet et devient viral.



Illustration de Faruk Tarınc. De gauche à droite : Mehmet Ayvalıtaş, Abdullah Cömert, Medeni Yıldırım, Ethem Sarısülük, Berkin Elvan, Ali İsmail Korkmaz, Ahmet Atakan, Hasan Ferit Gedik

En 2015, cette illustration est reproduite sur les t-shirts produits par le réseau Solidarité pour Taksim, pour la commémoration annuelle du mouvement Gezi. Il s'agit d'acheter ce t-shirt et de le porter dans l'espace public le 31 mai, en tant que signe de reconnaissance et de rappel du souvenir des victimes. Cette illustration est également reproduite à l'entrée du Musée de la Honte du 12 Septembre.

L'illustrateur de ce dessin, Faruk Tarınc, un architecte qui travaille en tant qu'illustrateur de jeux vidéos, fait circuler son dessin de manière anonyme, mais quelques jours plus tard, il est interviewé par un journal dissident en ligne et parle de son illustration de la façon suivante :

« Mon illustration n'a pas de nom. Elle n'est pas réalisée par un artiste. Je veux que tout le monde se la réapproprie avec ses propres mots, qu'ils la baptisent du nom qu'ils veulent. Et, c'est ce qui s'est passé. Je me suis inspiré des voix des gens sur les réseaux sociaux Internet. C'est pourquoi, j'ai transmis, à travers cette illustration, *nos émotions, nos colères et nos espoirs communs*. (...) Je m'attendais à des difficultés techniques mais j'ai eu plutôt des difficultés mentales et psychologiques en faisant ce dessin. J'ai interrompu mon travail parce qu'il m'arrivait de pleurer. Je regardais leurs photos pour que l'illustration soit ressemblante. Les regarder dans les yeux m'ébranlait. C'était dur de me reconcentrer pour recommencer<sup>68</sup>. »

<sup>68</sup> Extrait de l'interview réalisé par Zeynep Bilgehan, le 21 mars 2014. Source : <<http://t24.com.tr/haber/binlerce-kez-paylasilan-cizimin-sahibi-gezi-kurbanlarini-aglayarak-cizdim,253955>>

Si l'illustrateur souhaite s'effacer derrière son œuvre, c'est parce qu'il essaye de construire un symbole, en rassemblant les visages souriants de toutes les victimes et en les cadrant ensemble. Cela nous fait penser de nouveau à l'idée de l'anthropologue Anthony Cohen d'après lequel « l'efficacité du symbole dépend de son imprécision » (1985). Nous avons déjà mis en évidence l'efficacité de la figure de H. Dink en tant que symbole, efficacité due au fait que les manifestants peuvent établir des liens personnels avec la victime, quand tout un chacun peut participer au processus mnémorique en insistant sur les traits de la personnalité de H. Dink (humaniste, journaliste, Arménien, socialiste).

L'ambiguïté de l'illustration sans-titre et au départ « anonyme » ne s'arrête pas là. En effet, contrairement aux représentations des « martyrs révolutionnaires » souvent dépeints sous un jour austère, les jeunes victimes de Gezi sourient et font la fête. Ce parti pris du dessinateur indique que les émotions positives des pratiques protestataires du Parc Gezi sont conférées à ses victimes.

Cette illustration est paradoxale en ceci qu'elle permet à la fois un cadrage en termes de « victimes » et en termes de « martyrs ». Or, bien que le dessinateur n'opte pas pour une syntaxe martyrologique, la mémorialisation des victimes de Gezi se réalise aussi par cette syntaxe-là. Ainsi, le réseau des familles de victimes fonde, en 2014, un réseau intitulé Plateforme des martyrs et des vétérans de Gezi [*Gezi Şhitleri ve Gazileri Platformu*] qui se transforme en Association de solidarité sociale pour Gezi [*Gezi Toplumsal Dayanışma Derneği*] en 2016, avec le soutien des familles de victimes, des syndicats, des chambres professionnelles et des partis politiques d'opposition tels que le HDP, l'ÖDP, le CHP.

La mémorialisation des victimes de Gezi dans une syntaxe martyrologique est paradoxale parce que les manifestants tués pendant le mouvement Gezi ne se battaient pas au nom d'une cause universaliste, d'une utopie ou de la révolution. Surtout, la figure de Berkin Elvan qui reste la plus marquante, est une figure d'enfant, caractérisée par son innocence et sa vulnérabilité. Dans les représentations collectives des acteurs contestataires, la vulnérabilité et l'innocence de H. Dink constituent également un cadrage important, permettant de se relier à la victime. La mémorialisation en tant que martyrs des victimes aléviées de Gezi est en consonance avec les mythes fondateurs de cette confession. Par ailleurs, la gauche radicale n'arrive toujours pas à dépasser la syntaxe martyrologique alors que les acteurs contestataires qui s'étaient rassemblés autour de la figure de H. Dink avaient construit un cadre mémoriel alternatif.

Enfin, la représentation joyeuse et conviviale des victimes de Gezi correspond bien à la culture protestataire expérimentée au Parc Gezi, à ses émotions et son caractère préfiguratif. La mémorialisation des victimes à travers cette image amalgame les deux registres (victimes et

martyrs) et permet des interprétations divergentes chez les acteurs contestataires. Même si les activistes au Parc Gezi utilisaient des tactiques de résistance pacifique, la violence étatique ne permet pas de sortir totalement du récit martyrologique et le processus mémoriel du mouvement Gezi demeure ambigu, il devient de plus en plus martyrologique en raison de l'impunité des auteurs de violence. L'absence de reconnaissance institutionnelle des victimes, voire leur diabolisation en tant que « terroristes » ; l'impossibilité d'obtenir justice ; le manque des récits partageables avec la majorité de la population ; le confinement dans les marges, sont des facteurs qui projettent les acteurs contestataires dans un régime de subjectivité de vaincus et de martyrs.

## ***Conclusion***

### ***La composante de mouvement social du mouvement Gezi***

« Aujourd’hui, nous sommes tous quelqu’un de nouveau. (...) Personne d’entre nous ne sera plus pareil à soi-même. Car nous avons vu quelque chose sur nous-mêmes, ce que nous n’avions jamais vu auparavant. Nous ne l’avons pas seulement *vu*. Nous l’avons *fait* ensemble. Nous avons vu nos propres corps embraser une étincelle et donner naissance au corps de la résistance collective<sup>69</sup>. » (*Müştereklerimiz*, le 3 juin 2013)

Ce que ce texte militant rédigé quelques jours après le déclenchement des mobilisations suggère avec emportement, coïncide avec notre analyse du Parc Gezi comme espace de subjectivation. Ces acteurs qui témoignent d’un haut niveau de réflexivité saisissent avec justesse affective et perspicacité la force transformatrice de la situation liminale au Parc Gezi. Le réseau en question, concordante avec les mouvements globaux contemporains, n’est pas représentatif de l’ensemble du mouvement Gezi dont nous avons déjà souligné l’hétérogénéité et la divergence dans ses pratiques mémorielles. Toutefois, ce texte met en avant les dynamiques cruciales révélées par la culture d’activisme du Parc Gezi : le changement du rapport de soi à soi et à autrui ainsi que la capacité de se reconnaître comme acteur de la vie sociale. De plus, ce texte insiste sur l’action de « faire ensemble [*doing together*] » et sur la présence corporelle [*embodiment*], caractéristiques des « mouvements d’expérience » (McDonald, 2006). Les pratiques mémorielles, corporelles et spatiales du mouvement Gezi montrent qu’il est un mouvement d’expérience, au niveau de l’analyse des formes de l’action collective.

À la lumière de l’étude de la culture d’activisme du mouvement Gezi, nous pouvons également discerner sa composante de mouvement social, situant le raisonnement au niveau de l’historicité, c’est-à-dire, « la capacité d’une société de construire ses pratiques à partir de modèles culturels et à travers des conflits et des mouvements sociaux » (Touraine, 1984).

Reconnaître la composante de mouvement social dans les mobilisations pour le Parc Gezi permet d’y voir les similitudes avec les mouvements globaux contemporains. Précisons d’emblée que l’appellation même du mouvement Gezi pose encore problème, à la fois pour les activistes et

---

<sup>69</sup> Extrait d’un texte militant rédigé par le réseau *Müştereklerimiz* (*Our Commons*), “Today we are all someone new!”, [www.opendemocracy.net/mustereklerimiz/today-we-are-all-someone-new](http://www.opendemocracy.net/mustereklerimiz/today-we-are-all-someone-new)

les chercheurs en sciences sociales. Car les manifestants qui s'y réfèrent en mars 2014 pendant l'intervention sociologique expérimentale ne sont toujours pas d'accord sur une dénomination commune, si ce n'est d'évoquer simplement « Gezi » d'après le nom du Parc. « Résistance Gezi », « *OccupyGezi* », « soulèvement populaire », « révolte de Juin » ou « soulèvement pour la dignité » sont autant d'expressions qui dénotent le mouvement dans les propos de nos enquêtés. Ces divergences quant à l'énonciation des faits se trouvent aussi dans la production académique prolifique : les apologistes adoptent l'expression « résistance » tandis que les détracteurs optent pour le terme « événement ». Notre parti pris est de nous distancer de ces approches afin de mettre en évidence le mouvement social en tant qu'une « composante de l'action parmi d'autres avec lesquelles elle est associée dans la lutte, mais en diffère du point de vue analytique » (Wieviorka, 2014).

Les recherches sur les « nouveaux mouvements sociaux » menées en Europe à partir de la fin des années 1960 ont abouti à la conclusion qu'ils constituaient une phase de transition entre le mouvement ouvrier de la société industrielle et les mouvements globaux de la société des réseaux (Wieviorka, 2005). La modernisation turque présente des singularités telles qu'il est difficile de plaquer sur ses réalités socio-historiques les lignes de continuité tracées dans les théories élaborées à partir de terrains européens. Néanmoins, la forte résonance du mouvement Gezi avec les mouvements globaux contemporains montre que ces différences ne doivent pas mener à un relativisme intransigeant.

Ainsi, les cinq critères de définition des mouvements globaux s'observent dans le mouvement Gezi, à savoir le cadre affaibli de l'État-nation (1) ; la reconnaissance (2) ; la place centrale de la culture (3) ; le rapport à la politique (4) et un Sujet qui n'est ni politique, ni social, ni culturel (5) (Wieviorka, 2008 : 129-137).

Dans le cas du Mouvement Gezi, le cadre de l'État-nation est certes encore très pertinent puisque les demandes de liberté et dignité se formulent contre l'autoritarisme du gouvernement et afin de construire une autre configuration conflictuelle que celle imposée de par le bloc hégémonique. Les revendications fondamentales de liberté et de dignité sont conjointes à l'articulation des demandes de justice sociale avec la défense des différences culturelles, comme c'était le cas avec le mouvement altermondialiste (Della Porta & *alii.* 2006). Dans le même temps, la dignité est un thème transversal aux mouvements globaux. Si l'un des versants de la demande de reconnaissance dans le mouvement Gezi correspond à la reconnaissance de l'autonomie du citoyen et la dignité du Sujet personnel, l'autre versant correspond à la reconnaissance des particularités culturelles que portent les individus (croyances religieuses, orientation de genre, appartenance

ethno-confessionnelle). Bien que le cadre de l'action demeure national, ses dimensions globales ne sont pas négligeables. Car d'abord, les acteurs sont pleinement insérés dans les réseaux de communication qui constituent un espace virtuel global où l'espace du Parc Gezi se transpose. Ensuite, les mobilisations ont des répercussions au-delà des frontières nationales, partout où des manifestations de solidarité s'organisent. Le pianiste itinérant et activiste Davide Martello acclamé à la Place Taksim ressurgit quelques jours plus tard à Oranienplatz à Berlin. « L'homme debout », une action de protestation initiée par l'artiste de performance Erdem Gündüz devant l'Opéra AKM à Taksim est une pratique adoptée par des manifestants à Paris, Place de la République.

En outre, on remarque l'intertextualité de la parole résistante à une échelle globale et un imaginaire politique commun. Il est donc significatif que l'on dénomme le mouvement, « *Occupy Gezi* » ; que Taksim et Tahrir se juxtaposent dans un morceau de rap révolté par la transformation urbaine<sup>70</sup> ; que Alexis, tué à Athènes devienne le frère de Berkin tué à Istanbul, tous deux victimes de la violence policière à 15 ans<sup>71</sup>.

De même, lorsqu'une lettre attribuée au Subcommandante Marcos, saluant le mouvement Gezi, circule sur les réseaux sociaux de l'Internet, elle est accueillie avec un grand enthousiasme par les manifestants. Le fait que la lettre soit fausse et qu'aucune version originale en espagnol n'existe, confirme d'autant plus la volonté délibérée des acteurs plagiaires de Marcos de s'inscrire parmi les mouvements globaux. Quelles que soient les différences historiques, politiques et conjoncturelles entre les mouvements des Places Taksim, Syntagma ou Tahrir, les manifestants s'adonnent à un jeu de réverbération, d'allusion et d'intertextualité pour inscrire leur lutte dans un imaginaire politique global.

Corrélativement à cet imaginaire politique global, les adversaires du mouvement Gezi ne sont ni facilement identifiables, ni uniquement situés dans un cadre national. À première vue, la police, le Préfet de la ville, le Premier Ministre incarnent les forces de désubjectivation, en tant qu'adversaires concrets pendant les mobilisations. Or les manifestants affrontent d'autres adversaires beaucoup moins tangibles, par exemple, le capitalisme financier global qui sous-tend les injustices sociales, le néolibéralisme qui oriente la transformation urbaine. Face à la puissance de ces forces systémiques et la complexité de la domination, les acteurs du mouvement Gezi élaborent un espace de subjectivation par des pratiques préfiguratives qui performent la vie sociale rêvée et imaginée. Celle-ci se caractérise par la coprésence des différences, l'horizontalité, la convivialité, la

---

<sup>70</sup> Le morceau « *Karar Bizim* » (C'est notre décision) a été composé par Fuat Ergin, Işıl Eğrikavuk et Jozef Amado, à l'occasion d'une performance artistique « *Dönüşüm muhteşem olacak* » au centre d'art contemporain Salt Beyoğlu, Istanbul, le 29 septembre 2012.

<sup>71</sup> Alexis (Alexandros Grigoropoulos) a été tué à Athènes par une balle de la police le 6 décembre 2008.

créativité. La culture de vivre-ensemble est indissociable d'une conception de la démocratie qui s'oppose à la démocratie représentative. Les pratiques de démocratie directe sont explorées pendant l'occupation du Parc.

Après l'évacuation du Parc Gezi, des assemblées citoyennes appelées « forums » s'improvisent dans 35 jardins publics à travers Istanbul, sur des campus universitaires et dans les parcs de beaucoup de grandes villes. Des centaines de compte-rendus d'assemblée citoyenne sont mutualisés sur Internet. Les assemblées dont quelques-unes subsistent pendant un an, fonctionnent horizontalement, se focalisent sur les enjeux locaux de quartier et essaient de maintenir la diversité des participants au-delà des divisions politiques.

Ainsi, le rapport à la politique du Mouvement Gezi est ambivalent car c'est un mouvement intrinsèquement politique et dénué d'unité politique, d'idéologie et de volonté d'entrer dans le système politique. La démocratie n'est pas simplement une revendication en contexte autoritaire mais elle est une pratique préfigurative. Souvent « les politiques préfiguratives » font référence à la redécouverte ou à la réinvention de l'anarchisme par l'action directe depuis les débuts du mouvement altermondialiste (Graeber, 2002 ; 2013). Dans le cas des mouvements globaux depuis 2011, certaines recherches ont attiré l'attention sur les « origines autonomistes des mouvements de démocratie réelle » (Roos & Oikonomakis, 2013). Dans le cas du mouvement Gezi, il est également possible de tracer une généalogie anarchiste et autonomiste aux pratiques contestataires. Cependant, force est de constater que les anarchistes ou ceux qui sont capables d'identifier pour eux-mêmes une telle généalogie sont une poignée parmi les acteurs du mouvement Gezi. Aucun de nos enquêtés ne s'est d'ailleurs identifié à un tel courant alors que tous s'approprièrent les pratiques préfiguratives. Il en découle que pour l'instant, les pratiques préfiguratives ne se transforment pas encore en « politiques préfiguratives » délibérées. Il est d'ailleurs hautement significatif que ces pratiques se disséminent de façon anonyme et orpheline d'un cadre théorique et idéologique.

Enfin, le Sujet révélé par le mouvement Gezi n'est ni politique, ni social, ni culturel mais ce Sujet comporte chacune de ces dimensions et les amalgame. L'expérience du Parc comme espace de subjectivation permet aux acteurs du mouvement Gezi de traverser tous ces registres sans privilégier l'un d'entre eux. C'est dans leur subjectivité personnelle que ces acteurs contestataires articulent les demandes de liberté, les pratiques de la démocratie, les valeurs du vivre-ensemble et la dénonciation de l'injustice sociale. Ainsi, le Parc Gezi comme espace de subjectivation, espace imaginaire et liminal, quoique transposable, renferme une composante de mouvement social, car il permet d'imaginer et de créer une vie collective dont les orientations culturelles transformeraient profondément la Turquie actuelle.

### 3. La fonction de l'utopie pour la capacité d'agir

#### *Introduction*

« C'était extrêmement *utopique* : tellement de gens, de groupes que je n'aurais jamais cru voir ensemble étaient là, dans la même lutte. Ce que je ressentais, c'était de l'enthousiasme, de l'espoir. Dans le Parc, on vivait comme sur un territoire assiégé. À tout moment la police pouvait attaquer. Ce que je trouvais formidable, c'est que cette inquiétude ne s'est jamais transformée en panique. Les gens ne se sont pas retournés les uns contre les autres. Au contraire, l'inquiétude nous rapprochait de plus en plus. On agissait ensemble s'il y avait une attaque, ensuite on retournait à notre *vie utopique*. » (Entretien avec Aysu, juillet 2013) »

Dans ses propos, Aysu attire notre attention sur la dimension utopique de la culture contestataire au Parc Gezi. Les chercheurs en sciences sociales savent bien que les catégories du sens commun ne doivent pas être prises à la lettre, et qu'elles doivent être soumises à l'analyse critique. Bourdieu, Chamboredon et Passeron mettent en garde le sociologue contre la sociologie spontanée qui découle de l'expérience naïve du monde social et l'invitent à la vigilance épistémologique (1968 : 36-37). Or, tout en étant attentive à cet avertissement, au long de notre enquête de terrain, nous avons remarqué que les acteurs contestataires avec qui nous avons travaillé, ne sont jamais complètement inconscients de la signification de leur action. Souvent, pendant notre travail de terrain avec les intellectuels critiques ou les jeunes activistes qui sont également étudiants et chercheurs en sciences sociales, nous avons observé qu'ils avaient tendance à amalgamer les interprétations savantes, idéologiques et spontanées relatives à leurs expériences.

De plus, comme nous l'avons déjà montré à la fois par le constat de la transition d'un paradigme révolutionnaire vers un paradigme des droits humains, et par les modalités de l'élaboration de la mémoire de la gauche, l'action collective telle qu'elle est envisagée aujourd'hui par les acteurs contestataires étudiés, est portée par l'individu. Il s'agit d'un individu qui lutte contre des logiques de domination systémique en essayant de devenir un « sujet-dans-le-monde qui se sent responsable de lui-même et de la société » (Touraine, 1992 : 262).

L'une de nos enquêtées, Tülin, étudiante en sciences politiques, attire l'attention sur cette double dimension de la subjectivation, le sentiment de responsabilité individuelle et pour la société, vécue lors du mouvement Gezi :

« Jusqu'à Gezi, je n'étais pas membre d'un parti politique, même si j'ai étudié les sciences politiques. Je n'y pensais même pas. Aujourd'hui, je suis membre du parti écologiste. Avant Gezi, je me disais que je devais mener ma propre vie de manière correcte, sans nuire à personne. Mais, avec la résistance Gezi, j'ai ressenti une grande responsabilité intérieure. Même si j'étais toute seule, sans l'appui d'un parti... C'est comme quand on a un travail universitaire à rendre ou un cours à donner à l'université. C'est une responsabilité personnelle. Je suis toujours allée au Parc Gezi en raison de cette responsabilité. Et quand je rentrais chez moi, je me disais, "mais pourquoi je suis rentrée, il aurait fallu que je reste là-bas avec tout le monde". Je me sentais coupable d'avoir abandonné tout le monde. »  
(Entretien avec Tülin, mars 2014)

Comme dans le cas de Tülin, dans le cas d'Aysu, citée en exergue, nous observons un haut niveau de réflexivité pour donner du sens à son expérience. Les propos perspicaces d'Aysu sur l'occupation du Parc Gezi nous conduisent à réfléchir sur la dimension utopique du *protest camp* [camp protestataire] construit au Parc Gezi, et plus particulièrement sur la dimension utopique du mouvement Gezi qui fait partie de la vague globale de mouvements d'occupation des places publiques : Tahrir, Puerta del Sol, Syntagma, Occupy London Stock Exchange, Occupy Wall Street et plus récemment Nuit Debout à la Place de la République à Paris. Tous ces mouvements essaient d'occuper, donc, de se réapproprier l'espace public, et créent des relations sociales alternatives au sein des *protest camps* au cœur des métropoles touchées par le néolibéralisme. D'autres types de *protest camps* sont expérimentés dans les espaces ruraux ou provinciaux comme la Zone à Défendre (ZAD) à Notre-Dame-des-Landes en France contre le projet de construction de l'aéroport de Nantes, ou encore le *Sacred Stones Camp* des autochtones Sioux du Standing Rock dans le Nord Dakota aux États-Unis contre le *Dakota Access Pipeline*.

Donc, nous observons l'adaptation contemporaine et la diffusion d'une forme d'action collective qui est au moins aussi ancienne que la Commune de Paris qui remonte au printemps 1871. L'analyse de l'occupation du Parc Gezi suscite une interrogation sur la dimension utopique des mouvements contemporains. Ici, nous limitons le cadre de notre analyse à l'espace du Parc Gezi car les mobilisations de juin 2013 qui ont secoué tout le pays ont déployé des pratiques d'activisme et des significations différentes en fonction du contexte local. À Hatay, à la frontière syrienne ou à Izmir dans la région de la Mer Egée, ou encore dans les villes kurdes, les manifestants ont porté des causes, des revendications, des slogans variés.

Afin de comprendre la dimension utopique des mouvements sociaux, il ne suffit pas d'être attentif aux émotions telles que la colère ou l'indignation qui provoquent l'action collective. Nous devons également nous pencher sur les émotions que l'action collective produit. Durant notre enquête de terrain, nous n'avons pas isolé la signification politique de l'action collective de ses composantes émotionnelles, de même que nous n'avons pas réduit notre conception de la politique à la simple échelle institutionnelle. Cela aurait constitué un regard trop étroit sur l'action collective qui fait sens pour la subjectivité des acteurs contestataires, ce qui implique l'étude des valeurs, de la mémoire, des symboles, des espoirs, des attentes. Ces composantes de l'action collective sont en réalité indissociables, mais servent d'outils analytiques pour comprendre la manière dont les acteurs contestataires se représentent le pouvoir, ce dont dépendent leurs modalités d'action et de résistance ainsi que leur capacité d'agir.

#### a ) **Camp protestataire *versus* espace utopique**

L'analyse des émotions protestataires partagées dans l'espace du Parc Gezi permet de saisir la dimension utopique du mouvement Gezi. En effet, les acteurs contestataires rassemblés pour occuper le Parc Gezi étaient d'une grande hétérogénéité et les participants au *protest camp* n'étaient pas uniquement composés des personnes déjà engagées dans des partis politiques. Les acteurs du mouvement Gezi n'étaient pas non plus tous des activistes de diverses luttes de la constellation contestataire des années 2000. Pendant l'occupation du Parc Gezi se sont retrouvées des personnes opposées au gouvernement, en dépit de leurs sensibilités politiques très divergentes : des kémalistes aux militants du mouvement kurde, des nationalistes aux anarchistes, des socialistes aux féministes, des sociaux-démocrates aux activistes de luttes LGBTQ, des supporters de football aux musulmans anti-capitalistes... La jeunesse supposée "apolitique" a également participé au camp protestataire. Pendant les deux semaines d'occupation du Parc pendant lesquelles l'État avait perdu sa légitimité, et où son appareil coercitif n'avait plus d'emprise sur ce petit territoire au cœur de la ville, des personnes et des groupes qui, en temps ordinaire, ne protestent jamais ensemble, même s'ils se trouvent tous opposés au gouvernement, ont été contraints de vivre ensemble. Ces personnes et ces groupes dont les valeurs, les croyances, les idéologies sont divergentes, ne sont même pas habitués à se parler en temps ordinaire, comme l'affirme Aysu qui n'arrivait même pas à imaginer un tel rassemblement de différences.

L'atmosphère au Parc Gezi a été décrite comme « joyeuse, amusante, ludique » par nos enquêtés. Cet aspect a été interprété comme « un chaos carnavalesque » (Şener, 2013). Or, comme l'affirme l'un de nos enquêtés, Özgür, musicien amateur au chômage, l'occupation avait sa propre logique d'organisation interne, structurée autour de valeurs fondamentales comme l'entraide et l'égalité.

« Quand la peur a disparu, à partir du moment où la police ne pouvait plus entrer au Parc, les événements sont devenus amusants. Étrangement, les gens vivaient l'instant et ils étaient heureux. C'étaient ceux qui campaient là-bas la nuit. (...) Beaucoup de gens ont vu ce que c'est d'aider les autres, sans attendre de contrepartie. Certains ont commencé à voir les autres. Ils ont compris ce que veut vraiment dire l'égalité. Devant mes yeux, toute une société a éclaté puis s'est recomposée. J'ai observé que les gens étaient auto-suffisants, indépendants de l'État. J'ai été le témoin d'une situation sans-État et malgré tout, il y avait de l'ordre. » (Entretien avec Özgür, août 2013)

Ainsi, nous observons au Parc Gezi, plutôt que du chaos, des conduites protestataires communes, voire une culture protestataire en train de se faire. De plus, les activistes qui avaient amorcé le *protest camp* étaient dotés des connaissances et des savoir-faire accumulés pendant les années 2000, notamment dans le sillon du mouvement altermondialiste. Certes, une esthétique carnavalesque était observable chez les participants du *protest camp*, qui, par exemple, portaient des masques contre le gaz lacrymogène en dansant ou encore des masques de Guy Fawkes inspirés des actions d'Anonymous. Mais la situation au Parc ne relève pas d'une fête populaire dirigée contre l'autorité, puisque chacune des actions était de nature performative.

Au sein du Parc, les banderoles des partis politiques ou celles des syndicats étaient controversées. Comme le raconte l'un de nos jeunes enquêtés, un syndicaliste chargé des relations internationales au DISK (Confédération des syndicats ouvriers révolutionnaires), il a été critiqué par les autres manifestants quoi qu'il fasse, qu'il vienne au Parc avec sa banderole ou qu'il la laisse au syndicat. La visibilité des différentes organisations présentes au Parc Gezi provoquait des débats. Ainsi, sous l'apparence à première vue chaotique de l'occupation, les manifestants déployaient des efforts considérables d'organisation et d'autogestion pour assurer leur vie collective dans le Parc. Ils inventaient des solutions collectives pour répondre aux besoins vitaux et quotidiens : la cuisine collective, la distribution de nourriture, d'eau, de thé et de cigarettes, le ménage, et surtout les soins médicaux pour les personnes blessées (par les projectiles de gaz lacrymogène, les balles en caoutchouc ou celles qui souffraient des effets nocifs du gaz lacrymogène).

Les manifestants ont transformé le Parc en un espace sûr, un refuge, un espace participatif autogéré et autonome. C'est seulement l'un des aspects de ce que notre enquêtée Aysu appelle « la vie utopique ». Chaque manifestant venait au Parc, y contribuer avec ses propres aptitudes et ses compétences. Les étudiants en médecine étaient là pour venir en aide aux blessés, ceux qui disposaient d'une caméra contribuaient à la documentation et à la diffusion de l'information. Ceux qui n'avaient aucune compétence professionnelle particulière étaient là, pour contribuer aux tâches collectives. Les manifestants ont construit un potager ; des orchestres et des chorales sont venus faire de la musique ; les végétariens se sont occupés de la cuisine collective ; les professeurs de yoga ont donné des cours ; un professeur de mathématiques a donné un séminaire de logique ; les éditeurs et les libraires ont contribué à la Bibliothèque Gezi par leurs dons ; les musulmans anti-capitalistes ont fait la prière, protégés par un service d'ordre composé de socialistes ; des jeunes cadres et des jeunes ouvriers ont construit les barricades ensemble. L'ensemble de ces activités signifie que la coprésence dans un espace réapproprié doit satisfaire tous les besoins de l'être humain, tant ses besoins vitaux que les activités indispensables à son épanouissement personnel, son accès à la culture, sa liberté professionnelle, une division égalitaire du travail. La multiplication de ces activités de vie quotidienne qui sont autant de pratiques protestataires nous indique la dimension utopique de l'action collective.

Donc, la signification du mouvement Gezi ne peut être réduite à l'une des multiples perspectives proposées pour comprendre la mobilisation (défense d'un jardin public ; soulèvement contre le néolibéralisme ; révolte des classes moyennes ; lutte pour le droit à la ville ; contestation de l'autoritarisme ; mouvement de jeunesse, etc.). Nous avançons l'hypothèse que la singularité du mouvement Gezi réside dans l'occupation du Parc Gezi et de sa dimension utopique.

Nos observations ethnographiques et nos entretiens nous ont conduit à réfléchir sur le mouvement Gezi en termes de performance publique de l'utopie, dans un espace liminal où les frontières sociales et symboliques sont transgressées. Nous suggérons également l'idée que l'une des caractéristiques les plus importantes, partagée par les *protest camps*, est l'expérience collective des pratiques utopiques. Que ces camps protestataires se tiennent dans des zones rurales ou urbaines, qu'ils durent longtemps ou qu'ils soient éphémères, ils proposent des aperçus fugaces de la vie sociale rêvée par les acteurs contestataires, des rapports sociaux auxquels ils aspirent. Les activistes n'ont pas nécessairement à l'esprit une peinture claire de la vie sociale alternative qu'ils incarnent. Ils n'ont pas non plus nécessairement un discours idéologique clair et arrêté sur la vie sociale à laquelle ils aspirent. Nous observons plutôt une série de pratiques, telles que les tactiques d'occupation de l'espace public et des activités symboliques déployées à l'intérieur de ces *protest camps*.

« Il n’y a pas de projet, ni de programme politique... L’échec de l’opposition est une donnée historique. On est allergique aux projets et au programme, surtout notre génération. Ceux qui sont cols blancs, ceux qui sont diplômés mais qui ne pourront pas trouver un emploi, nous tous, nous formons une classe au-dessus de toutes les classes définies. C’est un mouvement international. Cela ne veut pas dire qu’il y aura une révolution mondiale. Tout ce que je sais... Quand la vie quotidienne va nous rappeler pour qu’on retourne au travail, nous connaissons mieux les failles du système. Du moins, nous ne serons pas opprimés. Nous réfléchissons aux alternatives de modes de vie. L’accent était mis sur l’écologie. Puisque nous sommes en train de mener à l’extinction de notre propre espèce, même si nous n’avons pas en tête l’image claire d’un autre monde, c’est le refus de toutes les habitudes qui nous sont imposées. *C’est en marchant qu’on construit le chemin.* » (İlkay, Entretien collectif, juillet 2013)

L’adage zapatiste repris par notre enquête montre que la dimension utopique de l’action collective ne signifie pas la réalisation des utopies pratiques dans le sens classique du terme, à la manière des projets de Saint-Simon ou Fourier. Les camps protestataires contemporains créent la possibilité même de désirer une vie sociale alternative. Ils ont une dimension utopique dans la mesure où l’expérience vécue à l’intérieur de ces espaces procure le sentiment d’inadéquation avec l’ordre social existant. Ainsi, en raison de cette expérience vécue, un autre avenir peut sembler possible aux manifestants. La signification du *protest camp* dépasse la simple expression de demandes spécifiques adressées au gouvernement ou aux adversaires. Selon notre expression, les camps protestataires sont les “performances publiques des utopies” qui s’élaborent collectivement pendant les occupations, plutôt que de constituer la résultante ou la mise en scène des scénarios utopiques préalablement écrits ou imaginés.

De plus, même la notion de *protest camp* devrait être soumise à la critique, car elle insiste davantage sur la dimension défensive de l’action collective que sa dimension offensive et créative. En effet, la créativité et la possibilité d’imaginer une vie sociale alternative permettent de dépasser la protestation, la dénonciation, la résistance. Sous cette perspective, en partant de l’idée de la protestation en tant que préfiguration, l’exploration de la dimension utopique de l’action collective dans le cas du mouvement Gezi permet d’en saisir les significations occultées par les interprétations unidimensionnelles.

Alors, une question importante sur les mouvements contemporains mérite d’être posée : les utopies conduisent-elles à l’action collective ou est-ce l’action collective elle-même qui produit les idées, les rêves sur la vie sociale et les utopies ? Quelle est la dialectique entre la capacité d’agir, l’action collective et les utopies ? La formulation de cette question s’inspire notamment du dernier ouvrage de Kristin Ross, *Communal Luxury. The political imaginary of Paris Commune* (2015). En

effet, l'auteur affirme qu'elle a décidé en 2011 d'étudier de nouveau la Commune de Paris, après la vague des mouvements des Places, marquée par les camps protestataires et les occupations d'espace public. Dans la préface à *Communal Luxury*, K. Ross, en se référant à l'expression d'Henri Lefebvre « la dialectique du vécu et du conçu », écrit ceci :

« La pensée d'un mouvement s'élabore seulement avec et après le mouvement : [elle] se déclenche par les énergies créatives et l'excès du mouvement lui-même. Les actions produisent les rêves et les idées, et non pas l'inverse. » (Ross, 2015:18-19)

En partant de cette hypothèse proposée par K. Ross, nous ferons un détour pour mieux définir le concept d'utopie, en montrant ses différents usages dans les sciences sociales. Nous testerons ensuite cette hypothèse à la lumière de nos observations ethnographiques et de nos entretiens, en nous interrogeant sur les modalités de l'élaboration de la pensée utopique du mouvement Gezi, telle qu'elle s'est expérimentée dans le périmètre du Parc Gezi pendant l'occupation de deux semaines.

#### **b ) L'utopie : un concept ambigu**

Il nous semble nécessaire de discuter les usages des concepts d'utopie et de la préfiguration dans les sciences sociales, car cette dernière s'est imposée au détriment du concept d'utopie. Comment la sociologie des mouvements sociaux a-t-elle traité les aspects utopiques de l'action collective ? Dans quelle mesure la sociologie et l'anthropologie peuvent-elles intégrer le concept d'utopie dans leurs catégories d'analyse ? Pour ce faire, nous pouvons insister sur les émotions protestataires et les processus d'*embodiment* dans l'élaboration des idées utopiques, des rêves et des espoirs pour le changement social. Nous entendons par *embodiment*, l'incarnation dans la forme de l'action collective, des pratiques, des affects, des rapports sociaux que les acteurs souhaitent instaurer pour la société dans son ensemble. Par extension, *l'embodiment* désigne aussi toutes les pratiques corporelles observables dans l'action.

De plus, l'analyse des pratiques et des émotions des acteurs contestataires permet de comprendre les modalités concrètes des processus de subjectivation et de désobjectivation. En outre, le concept « *ability to aspire* » [l'aptitude à l'aspiration] proposé par Arjun Appadurai (2004) a une force heuristique pour discuter la pertinence de notre approche pour étudier l'action collective dans des contextes autoritaires et chez des acteurs dont la subjectivité est marquée par la défaite.

Quelles sont les limites et les contraintes qui pèsent sur la performance publique des utopies dans les pays marqués par l'autoritarisme et la violence ? Pour les acteurs contestataires de ces pays, amorcer et expérimenter des espaces préfiguratifs n'est-il pas beaucoup plus difficile que dans les régimes plus démocratiques du Nord global ? Dans quelle mesure, des facteurs telles que l'intensité de la répression, l'impunité des auteurs de violence, les violations des droits humains pendant les attaques policières ou les autres formes de violence politique, font-elles obstacle à la pensée utopique des acteurs contestataires ? Existe-t-il d'autres opportunités d'expérimentation collective d'espace préfiguratifs où la pensée utopique pourrait s'élaborer à travers les pratiques contestataires basées sur l'*embodiment* ?

Dans toutes les disciplines des sciences humaines et sociales, de la philosophie à la sociologie, jusqu'à la géographie humaine, de nombreux chercheurs se sont intéressés à l'étude des utopies. Cependant, dans les paradigmes principaux de la sociologie des mouvements sociaux (comme les théories de la mobilisation des ressources, du processus politique ou des nouveaux mouvements sociaux), les dimensions utopiques de l'action collective n'occupent pas une place centrale. L'utopie a souvent été considérée comme un genre littéraire de fiction ou bien comme relevant de la philosophie politique. Aussi ce concept n'a-t-il pas servi d'outil analytique pour comprendre l'action collective alors qu'elle marque profondément les représentations de soi et les représentations sociales des acteurs contestataires. Les utopies pratiques [*practical utopias*] telles que les socialismes utopiques qui se sont développés au XIXe siècle semblaient bien trop idéalistes malgré quelques tentatives de réalisation. Et ces utopies pratiques étaient conceptualisées en amont de l'action collective contrairement aux dimensions utopiques des mouvements contemporains qui s'élaborent avec, pendant et après le mouvement. La "scientificité" de l'utopie a été toujours douteuse parce qu'elle implique une vision normative du monde social, ce qui l'associe au concept d'idéologie et de dystopie.

L'un des romans utopiques le plus lus du XXe siècle, *The Dispossessed* [*Les Dépossédés*] d'Ursula K. Leguin (1974) a comme sous-titre : « une utopie ambiguë ». Ce sous-titre n'apparaît en page de couverture que dans certaines éditions du roman. Cependant, selon Paul Ricœur, l'ambiguïté de la notion d'utopie est fondamentale. De ce point de vue, le sous-titre sous-estimé du roman d'Ursula K. Leguin semble assez pertinent.

Nous proposons ici un bref aperçu de quelques conceptions de la notion d'utopie afin d'explorer son ambiguïté. Car la difficulté à définir le concept d'utopie se répercute sur son usage dans l'étude de l'action collective. Les utopies ne sont-elles que singulières, l'œuvre de leurs auteurs spécifiques ? Est-ce que la seule recherche possible sur l'utopie est l'étude littéraire,

philosophique ou historique sous forme de monographies ? Est-il légitime de traiter la notion d'utopie comme un concept au singulier ou bien n'existe-t-il que des "utopies" au pluriel ?

Le sociologue Karl Mannheim est le précurseur de l'étude de l'utopie avec son ouvrage *Idéologie et utopie* (1929 [trad. fr. 1956 et 2006]). Ce que Michael Löwy retient de sa conception de l'utopie, notamment l'idée d'un présent qui devient la brèche, nous fait penser aux pratiques préfiguratives du Parc Gezi, en même temps qu'il nous rappelle les termes dans lesquels Edgar Morin définit Mai 68 : « la brèche » (Castoriadis, Lefort & Morin, 1988). En effet,

« Mannheim tente de construire le *type idéal* d'une mentalité utopique millénariste qui se retrouve à différentes époques ou lieux, et qui constitue selon lui la forme la plus radicale de l'utopie moderne. (...) Ce qui permet d'identifier le chiliasme, insiste Mannheim, c'est le sentiment d'une présence absolue : le présent devient la brèche par laquelle ce qui était auparavant intérieur jaillit soudain, s'empare du monde extérieur et le transforme. Bref, le chiliaste n'est pas mû par des espoirs optimistes dans un avenir indéfini : il veut le règne millénaire dans le présent immédiat, ici et maintenant, dans l'existence terrestre. » (Löwy, 2007: 97-25)

La lecture de Karl Mannheim par Paul Ricœur dans ses *Lectures on Ideology and Utopia* (1986 [trad. fr. 1997]) propose une contribution au dialogue entre la philosophie et les sciences sociales, en mettant en perspective les idées de K. Mannheim avec celles de Marx, Weber, Geertz, Saint-Simon, Fourier. Notons aussi que K. Mannheim et P. Ricœur ont travaillé sur un couple de concepts, sans dissocier l'utopie de l'idéologie comme un problème autonome. Les deux auteurs s'intéressent à la distance qui sépare la réalité et l'utopie. P. Ricœur étudie surtout « la fonction de la pensée utopique » et écrit :

« En l'absence d'une unité thématique de l'utopie, il nous faut chercher leur unité dans leur fonction. (...) L'imagination d'une société située nulle part ne permet-elle pas la plus fantastique contestation de ce qui est ? » (Ricœur, 1997:36)

Ainsi, en proposant l'étude de la fonction de la pensée utopique plutôt que celle des contenus des utopies particulières, Paul Ricœur nous inspire pour une analyse de la fonction de la pensée utopique dans l'étude de l'action collective, et cette perspective nous semble prometteuse pour la sociologie des mouvements sociaux.

Le terme utopie a été forgé par Thomas More au début du XVI<sup>e</sup> s. dans son ouvrage éponyme. Thomas More a forgé ce néologisme à la fois comme une expression paradoxale et ambiguë, en télescopant les préfixes grecs "eu-" et "ou-" pour les placer devant le mot "topos". Donc, utopie peut signifier à la fois "eu-topia" (le bon lieu) et "ou-topia" (le lieu qui n'existe pas). L'étymologie du mot utopie comporte ainsi les deux significations : un lieu idéal et bon qui n'existe

nulle part dans le monde réel. C'est la première ambiguïté de l'utopie qui a ainsi une connotation à la fois positive et négative.

Ensuite, selon Karl Mannheim, les utopies expriment un profond désaccord avec la réalité. L'utopie tend à rompre avec l'ordre social existant et vise le changement social justement parce que la mentalité utopique porte une non-congruence avec la réalité. Ainsi, K. Mannheim nous met en garde contre la prénotion qui considère l'utopie comme un rêve impossible à réaliser car l'utopie est d'une part "situationnellement transcendante" et d'autre part elle est "fondamentalement faisable". Aussi Mannheim affirme-t-il :

« Nous considérons comme utopiques toutes les idées qui sont situationnellement transcendantes (idées qui ne sont pas simplement les projections des désirs) et qui ont un impact sur l'ordre socio-historique existant. » (Mannheim, 1929 : 73)

« Les représentants d'un ordre social donné vont étiqueter comme utopiques toutes les conceptions de l'existence qui, de leur point de vue, ne peuvent pas se réaliser en principe. Selon cet usage de la notion, dans la connotation contemporaine du terme "utopique" prédomine l'idée que celle-ci est en principe irréalisable. (...) Les idées qui s'avèrent par la suite avoir été des représentations faussées d'un passé ou d'un ordre social potentiel étaient des idées idéologiques, alors que celles qui ont été réalisées dans l'ordre social suivant étaient des utopies relatives. » (Mannheim, 1929 : 177 - 184)

D'après nous, l'ambiguïté et la relativité de l'utopie se trouvent également au cœur des conflits internes aux mouvements sociaux, de même qu'elles structurent les conflits entre les mouvements sociaux et les dominants qui sont leurs adversaires. La plupart des controverses entre différents acteurs contestataires concernent l'écart entre les idées utopiques et les objectifs stratégiques. Les acteurs contestataires eux-mêmes sont également marqués par l'opinion préconçue sur le versant péjoratif de la notion d'utopie, et par conséquent, ils n'arrivent pas à défendre les dimensions utopiques de l'action collective, même s'ils les pratiquent.

En outre, les changements sociaux et culturels que les mouvements contemporains essaient d'apporter sont qualifiés d'utopiques par les dominants et méprisés pour être irréalisables. En dépit du caractère éphémère et limité dans l'espace des camps protestataires contemporains, ceux-ci sont de bonnes illustrations de la fabrication collective des idées utopiques à travers leur performance corporelle [*embodiment*]. Bien évidemment, les camps protestataires ne sont pas capables de rompre avec l'ordre des sociétés du capitalisme tardif. Néanmoins, ils créent des espaces où des formes alternatives de vivre-ensemble sont expérimentées avec beaucoup de créativité. Nous ne savons pas encore si ces espaces préfiguratifs portent les germes du prochain ordre social, ce qui leur conférerait le statut d'utopie relative, comme le suggère K. Mannheim.

Dans l'analyse marxiste prédomine également la connotation péjorative des utopies. Le marxisme critique les utopies précisément parce qu'elles sont non-congruentes avec la réalité. F. Engels oppose le "socialisme scientifique" aux "socialismes utopiques" du XIXe siècle parce que les conditions socio-historiques et leur degré de maturité laissent indifférents les socialistes utopiques.

Un autre aspect de l'ambiguïté de la notion d'utopie réside dans l'impact négatif que l'utopie pourrait exercer sur la capacité d'agir. Une extrême non-congruence avec la réalité risque de conduire les acteurs contestataires vers la renonciation, le désengagement et vers un régime de subjectivité défaitiste. Du point de vue des acteurs contestataires, si la non-congruence de l'utopie avec la réalité s'accompagne de l'impuissance et de la vulnérabilité, par exemple dans des régimes autoritaires, ou dans des régimes formellement démocratiques, ou encore suite à l'échec d'un mouvement, la dimension utopique risque de réduire la capacité d'action. À l'inverse, l'aptitude à l'aspiration [*ability to aspire*], l'imagination collective d'un autre monde social par l'expérience d'élaboration de pratiques utopiques peuvent élever la capacité d'action et donner de l'espoir aux acteurs contestataires.

Troisièmement, la pensée utopique consiste dans la proposition de nouvelles manières de penser l'espace et le temps. D'un côté, les utopies particulières ont toutes une inscription spatiale, de l'autre, elles décrivent un avenir possible, dans un futur indéterminé. L'attente d'un futur indéterminé comme temporalité utopique est valable pour les utopies littéraires et politiques, contrairement à l'expérience vécue des camps protestataires. Car la performance de l'utopie, de manière ambiguë, est orientée à la fois vers le présent et vers le futur. L'inscription spatiale des camps protestataires est le contraire de la quête d'une île imaginaire détachée de la réalité de l'ordre social existant. Les camps protestataires ont pour objectif de changer *hic et nunc*, les usages de l'espace public en contestant leur mésusage actuel. Les camps protestataires se réapproprient l'espace existant et transforment sa fonction pour la vie sociale.

De surcroît, alors que les utopies politiques et littéraires présentent une situation statique de l'organisation de la vie sociale, les camps protestataires sont les expériences dynamiques que les acteurs contestataires en chair et en os vivent ensemble : ils construisent ensemble des relations sociales alternatives. Ce faisant, ils refusent le mimétisme avec les techniques coercitives du pouvoir basées sur la violence et sont résolument pacifiques. Les espaces préfiguratifs fonctionnent en suivant la maxime énoncée par l'activiste Audrey Lorde (1984) « *The master's tool will never dismantle the master's house* [L'outil du maître ne démantèle jamais la maison du maître] ».

L'ambiguïté de la dimension utopique des camps protestataires réside également dans le fait que la forme de l'action collective reste incompatible avec les stratégies pour accéder au système politique. Les camps protestataires ne dénoncent pas uniquement la violence étatique, mais également le système politique des démocraties représentatives dans son ensemble. C'est pourquoi, les activistes essayent d'inventer de nouveaux modèles de délibération et de prise de décision dans les assemblées et appellent leur méthode « démocratie réelle » ou « démocratie radicale ». Leur méthode est l'incarnation de leur revendication.

Même si les camps protestataires n'ont pas pour objectif l'entrée dans le système politique, il leur arrive de faire valoir certaines revendications et d'ébaucher un conflit avec les dominants. C'est le cas des activistes du Parc Gezi qui ont envoyé des "représentants" du réseau Solidarité pour Taksim négocier avec le Premier Ministre le 13 juin 2013. Cette réunion s'est soldée par un échec en raison de l'incapacité du gouvernement à entendre les voix contestataires. Et la nuit du 15 au 16 juin, le Parc Gezi a été évacué par une violente attaque de la police anti-émeute. Or, encore aujourd'hui le Parc Gezi demeure un parc et le projet de réaménagement urbain n'a pu être réalisé entièrement selon le plan du gouvernement. La revendication initiale a donc été satisfaite.

Pourtant, pendant l'occupation du Parc Gezi, ce qui a été vécu et conçu collectivement, la signification des revendications qui se sont agrégées autour de cet enjeu, dépassent largement la défense d'un espace vert. L'expérience vécue au Parc Gezi traduit l'aspiration à une société plus égalitaire, libre et démocratique.

La quatrième ambiguïté de l'utopie réside dans le fait que l'utopie entraîne aussi l'idée de son inversion dans l'imaginaire politique. L'inversion de l'utopie prend la forme de la dystopie. En outre, de nombreuses utopies qui promettent des sociétés entièrement heureuses et harmonieuses risquent de devenir des « enfers autoritaires » selon l'expression de David Harvey (2000). Une fois réalisées, les utopies pourraient se détruire elles-mêmes. Grâce à la pensée utopique, nous développons notre aptitude à imaginer un autre monde. Parallèlement, avec l'expérience vécue des camps protestataires, l'ordre social existant peut sembler incongru et bizarre, une fois que les possibilités utopiques s'ouvrent dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires. Par ailleurs, l'utopie a une fonction subversive, en raison de la force de l'imagination, de l'ironie et de la satire qu'elle comporte dans sa critique du monde social. Les utopies, qu'elles soient œuvres de fiction ou des pratiques contestataires des mouvements sociaux, esquissent toujours des réponses aux problèmes du pouvoir et de la domination. À juste titre, au Parc Gezi, la force des actions créatives, la portée ironique et satirique des pratiques protestataires participent de la dimension utopique de l'action collective.

Enfin, la pensée utopique des mouvements contemporains comporte une autre ambiguïté : elle est toujours en cours de réalisation, à travers l'élaboration collective de l'aspiration à un monde meilleur dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires. La vie sociale utopique n'est jamais complètement achevée. Les camps protestataires sont des expériences éphémères limitées dans le temps et l'espace.

Comme l'affirme notre enquêtée Çiçek, lors d'un entretien de groupe réalisé bien avant le mouvement Gezi, même les dystopies lui insufflent de l'espoir en ravivant l'imagination :

« Ce qui me donne de l'espoir dans l'avenir, ce sont les dystopies, par exemple *Nous autres* de Zamiatin. C'est le livre qui a inspiré Georges Orwell, 1984. *Nous autres*, aussi, c'est un livre anti-stalinien, mais il se termine sur une note d'espoir. Ou *Les dépossédés* d'Ursula K. Le Guin. Ça paraît pessimiste, mais au fond, ça ne l'est pas du tout. Ce livre montre qu'il y a deux mondes distincts, ses conséquences et les réalités qu'il faut accepter. La vie, c'est ça, c'est de comprendre la réalité et d'imaginer autre chose. » (propos de Çiçek, extraits de l'entretien de groupe avec Çiçek, Nilüfer et Nil, 2008)

Notre réflexion sur les utopies et leur inversion nous amène à émettre l'hypothèse que l'approche la plus intéressante de l'utopie dans l'étude de l'action collective, est l'analyse de la fonction de la pensée et des pratiques utopiques pour la capacité d'agir des acteurs contestataires.

Or, la recherche en sociologie des mouvements sociaux n'a pas beaucoup insisté sur cette dimension-là, et les recherches les plus récentes insistent plutôt sur le concept de préfiguration plutôt que sur l'utopie. Essayons donc de proposer un aperçu des différentes approches en sociologie des mouvements sociaux.

### **c ) L'utopie dans la sociologie des mouvements sociaux**

Les paradigmes qui prédominent l'étude des mouvements sociaux, telles que la théorie de la mobilisation de ressources, du processus politique ou des nouveaux mouvements sociaux, ne considèrent pas l'utopisme comme l'élément central des mouvements étudiés. De façon étonnante, ces théories ont été développées dans les années 1960 et 1970, alors que la *New Left* en Amérique du Nord et Mai 68 dans le monde portaient des pratiques contestataires « préfiguratives ». Or, en raison de l'ambiguïté et de la connotation péjorative de la notion d'utopie, celle-ci n'entre pas dans l'outillage conceptuel des théories de mouvements sociaux.

Par ailleurs, les axiomes de ces différentes théories ne permettent même pas de penser la dimension utopique des mouvements sociaux. Par exemple, depuis la publication de *The Logic of Collective Action* par l'économiste Mancur Olson (1965), les variantes du courant appelé mobilisation des ressources ont étudié des organisations formelles appelées *social movement organisations* par analogie aux organisations économiques, adoptant une « vision économiciste » (Chazel, 2009 : 367) et instrumentale de l'action collective, voire de l'être humain. Selon l'axiome fondamental de cette approche, l'être humain agit en vue de ses intérêts. Les mobilisations collectives sont menées avec une rationalité analogue à la rationalité mise en œuvre dans les activités économiques.

Charles Tilly (1978) introduit dans ce courant de la profondeur historique pour insister sur l'importance de la configuration politique. Les prémisses fondamentales du courant de la mobilisation des ressources postulent que les individus et les collectifs font un calcul de coût et de bénéfice, qu'ils ont recours à des ressources telles que l'argent ou le temps et que leur objectif majeur est de réformer les institutions pour s'y intégrer. D'autres variables importantes pour la compréhension de l'action collective, telles que la culture, les valeurs, les identités, les émotions, les aspirations, l'aptitude à imaginer et expérimenter un monde social alternatif, restent donc dans l'ombre. Ce courant fait donc l'impasse sur l'utopisme des acteurs contestataires. Quant aux acteurs que nous étudions, la théorie de la mobilisation des ressources n'arrive pas à expliquer la complexité des émotions et des motivations des militants et des activistes, leur engagement malgré les dangers encourus et leur marginalité par rapport à la sphère institutionnelle.

Le modèle du processus politique (McAdam, 1982) attire notre attention sur la dimension politique de l'action collective et sur les interactions des mouvements avec l'État, sur l'intention des acteurs protestataires d'accéder au système politique pour s'institutionnaliser. Dans ce cas, les objectifs principaux des mouvements seraient de poursuivre des intérêts collectifs et obtenir la reconnaissance des droits. Ce courant a également insisté, dans le sillon de Charles Tilly sur l'environnement extérieur aux mouvements, à savoir « la structure d'opportunités politiques ». Sous cette perspective, la dimension utopique de l'action collective est également écartée au profit des limites structurelles.

La mise en perspective du mouvement des droits civiques aux États-Unis, avec la lutte contemporaine *Black Lives Matter* montre que la dimension utopique de l'action collective ne peut être négligée. En effet, en dépit de l'abolition de la ségrégation raciale et de l'obtention des droits civiques, l'aspiration à une société où les inégalités raciales seraient totalement abolies et où la dignité de tous les citoyens serait respectée, relève encore d'une pensée utopique. Les mouvements

féministes aussi œuvrent pour des sociétés égalitaires, mais quelles que soient les avancées en matière de droits, l'inachèvement de l'utopie égalitaire est un moteur de leurs luttes. Ces deux exemples montrent bien que l'idéal de la dignité humaine, en tant qu'utopie, ne se réduit pas aux processus politiques de court ou moyen terme, car il continue à motiver les acteurs contestataires tant que l'utopie reste inachevée.

Certes, les courants sociologiques fonctionnalistes et culturalistes peuvent sembler incompatibles en raison de leurs différents axiomes anthropologique et philosophique sur l'être humain. Mais leurs objets d'étude sont des mouvements de types différents, qui se rencontrent dans des aires géographiques différentes. Leurs ambitions heuristiques sont également incommensurables.

Quant à la sociologie de l'action d'Alain Touraine et au courant des nouveaux mouvements sociaux, ils insistent sur les significations culturelles et symboliques de l'action collective, dans le cadre de la transition vers la société post-industrielle. Alain Touraine et Alberto Melucci se sont concentrés sur les dimensions culturelles des mouvements sociaux, les représentations collectives, la subjectivation, les désirs d'autonomie et la réflexivité des acteurs sociaux. Cependant, dans ses écrits sur Mai 68 qu'il qualifie de « communisme utopique », Alain Touraine attire justement notre attention sur la *fonction* de l'utopie :

« La fonction de l'utopie fut de retrouver l'unité au-delà de l'opposition entre le conflit social et la crise culturelle, ce sont les utopistes qui ont le plus affirmé, défini les objectifs du mouvement, tandis que les premiers [les acteurs sociaux] entraînaient son action et que les seconds [les militants culturels] lui donnaient son climat. Le mouvement de mai est un communisme utopique. » (Touraine, 1969 : 285)

Dans le même temps, le regard porté par Alain Touraine sur l'utopisme du mouvement de mai, est teinté aussi d'une connotation négative puisqu'il écrit :

« L'action ne sera poursuivie que si elle détruit ce qui a donné hier sa force au soulèvement, si la possession imaginaire est remplacée par une organisation et une stratégie politique. (...) Maintenant à la lumière de mai va commencer un long travail théorique et pratique. Il doit dépasser l'utopie et la possession imaginaire ; il doit développer un mouvement social et ses conflits avec les pouvoirs qui dominant la société. » (Touraine, 1969 p. 53 et p. 288)

Ainsi, selon A. Touraine, le mouvement de Mai annonçait l'émergence de conflits alternatifs à la lutte des classes, mais le vaste chantier de recherche sur les nouveaux mouvements sociaux n'a pas accordé une place importante à la fonction de l'utopie pour l'action collective.

Cependant, Alberto Melucci suggère des pistes importantes pour l'étude de la dimension utopique de l'action collective, notamment dans la préface de son ouvrage *Challenging codes* (1996):

« Les mouvements dans les sociétés complexes sont des prophètes désenchantés (...) Les mouvements sont un signe ; ils ne sont pas seulement le résultat de la crise, le cri d'agonie d'une société qui se meurt. Ils indiquent une profonde transformation dans la logique et les processus qui guident les sociétés complexes. À l'instar des prophètes, les mouvements parlent avant la lettre : ils annoncent ce qui est en train de se former avant même que sa direction et son contenu ne deviennent clair. (...) Les mouvements contemporains sont les prophètes du présent. Ce qu'ils possèdent n'est pas la force de l'appareil mais le pouvoir des mots. Ils annoncent le début du changement, cependant il ne s'agit pas d'un changement dans un futur lointain mais d'un changement qui est déjà une présence. » (Melucci, 1996 :1)

En lisant Alberto Melucci aujourd'hui et en observant les camps protestataires des mouvements contemporains comme les « prophètes du présent », nous pouvons affirmer que ces acteurs contestataires ne parlent pas simplement avant la lettre, mais ils *performent* aussi avant la lettre. La force des mouvements contemporains ne réside pas uniquement dans celle de la parole, mais aussi dans l'expérience corporelle, dans la force performative des « corps alliés » [*bodies in alliance*] selon l'expression de Judith Butler (2011). Cette perspective nous permettra d'analyser la dimension utopique du camp protestataire au Parc Gezi, en faisant la distinction entre la dimension utopique des mouvements, dont les pratiques préfiguratives.

#### d ) La préfiguration

Parallèlement au développement des principaux courants de la sociologie des mouvements sociaux, dans les années 1970, un néologisme apparaît dans la théorie politique. La préfiguration et les politiques préfiguratives remplacent alors l'utopie. Ce néologisme forgé par Carl Boggs est défini comme suit :

« L'incarnation [*embodiment*], dans les pratiques politiques d'un mouvement, des formes de relations sociales, de prise de décision, de culture et d'expérience humaine qui sont les objectifs même du mouvement. » (Boggs, 1977 :100)

Dans les écrits de Carl Boggs, l'usage de l'adjectif "préfiguratif" sert à contourner la charge péjorative qui pèse sur l'utopisme, sans pour autant dissiper les présupposés sur le caractère irréalisable et aventureux attribué à l'utopie. Dans sa critique des mouvements marxistes, C. Boggs attire notre attention sur leur dilemme et leur incapacité à combiner de manière efficace leurs tâches

instrumentales avec leurs tâches préfiguratives. Ainsi, il établit une dichotomie entre l'instrumental et le préfiguratif plutôt que d'opposer l'instrumentalité à l'expressivité, ou encore l'instrumental à l'utopisme. Le terme "préfiguratif" est plus fort que l'expressivité, en même temps qu'il n'est pas teinté de la connotation péjorative qui pèse sur l'utopie. Cependant, C. Boggs n'a pas l'intention de faire l'éloge des tendances préfiguratives de l'anarchisme, il critique leur manque d'efficacité politique. Par la suite, l'expression "politiques préfiguratives" a été très usitée dans le lexique politique des années 1980, notamment par son adoption par le *New Left*.

Pour l'analyse du mouvement altermondialiste, les "politiques préfiguratives" ont été de nouveau vivement discutées par les chercheurs en sciences sociales. L'anthropologue David Graeber, un participant très actif au *Direct Action Network* du mouvement altermondialiste, a joué un rôle important dans l'organisation d'*Occupy Wall Street*. Il fait l'éloge des "politiques préfiguratives" qui caractérisent selon lui le nouvel anarchisme. Nous relevons qu'il dialogue avec Alberto Melucci, en insistant sur le caractère "prophétique" des mouvements contemporains :

« L'inspiration initiale d'*Occupy Wall Street* ne provient pas seulement de la tradition de la démocratie directe mais aussi de l'action directe. Du point de vue anarchiste, la démocratie directe et l'action directe sont -ou doivent être- deux faces de la même médaille : l'idée que la forme de notre action devrait également constituer un modèle, ou bien du moins, un aperçu sur la façon dont des hommes libres s'organisent eux-mêmes, et donc montrer comment doit être une société libre. Au début du XXe siècle, c'était appelé "édifier la nouvelle société dans la coquille de l'ancienne", dans les années 1980 et 1990, on parlait des "politiques préfiguratives". Mais, quand les anarchistes grecs déclarent "nous sommes un message depuis l'avenir" ou bien quand les anarchistes américains prétendent créer "une civilisation insurgée", ce sont différentes manières de dire la même chose. Nous parlons de cette sphère dans laquelle l'action elle-même devient *prophétie*. » (Graeber, 2013 : 457, nous soulignons)

Le sociologue Luke Yates (2015), qui a analysé les centres sociaux à Barcelone, a identifié deux orientations principales dans l'usage du terme préfiguration. D'une part, ce terme indique une approche éthique, une façon de contester le pouvoir au sein du mouvement avec une attention particulière accordée aux formes d'organisation, aux interactions entre les activistes et aux moyens par lesquels les activistes doivent refléter la société qu'ils souhaitent édifier. De l'autre, la préfiguration fait référence à la création de contre-institutions, dans le long terme, en dehors des camps protestataires temporaires, comme les coopératives de production et de consommation, des centres sociaux, des squats etc.

La distinction entre la préfiguration comme une tactique de résistance et la préfiguration comme la création de contre-institutions est soulignée également par le sociologue Daniel Murray (2014). D'après D. Murray, Carl Boggs décrit un communisme préfiguratif qui implique la

transformation des relations de production et de pouvoir, alors que D. Graeber insiste sur les processus de prise de décision par *consensus making* dans les assemblées générales lorsqu'il évoque les "politiques préfiguratives" d'*Occupy Wall Street*.

D'après nous, la propagation de l'usage des notions de "préfiguration" et de "politiques préfiguratives" dans la littérature scientifique permet d'éviter de traiter l'ambiguïté inhérente à la notion d'utopie, et par là-même elle laisse dans l'ombre la dimension utopique de l'action collective.

Dans l'étude du mouvement Gezi, nous nous proposons de dépasser la description des méthodes d'organisation et de la formation des contre-institutions. La dimension utopique de l'action englobe les pratiques protestataires préfiguratives et les tentatives de construction de contre-institutions, mais elle ne se limite pas à ces deux aspects. En effet, la capacité à élaborer une pensée et des pratiques utopiques est constitutive de la capacité d'action des sujets personnels et collectifs. Sous cet angle, il serait alors légitime de se demander si la dimension utopique n'est pas constitutive des mouvements contemporains.

#### **e) La performance publique de l'utopie dans un espace liminal**

Les pratiques protestataires des acteurs contestataires en dehors du Parc n'entrent pas dans le cadre de cette analyse même si ce qui se passait au Parc Gezi avait un écho immédiat pour l'ensemble des mobilisations.

Nous analysons le camp protestataire du Parc Gezi en tant qu'*espace liminal* (Turner, 1969 ; Gambetti, 2013 ; D'Orsi, 2015) où les activistes ont vécu une expérience de vivre-ensemble, malgré leurs différences culturelles et politiques. En effet, le Parc Gezi a attiré des groupes et des personnes qui proviennent d'un large éventail de l'opposition au gouvernement : les écologistes, les altermondialistes, les kurdes, les anarchistes, les socialistes, les groupuscules de la gauche radicale, les activistes LGBTQ, les musulmans anti-capitalistes, les supporters de football, les nationalistes... Comment se fait-il qu'une telle diversité d'acteurs sociaux et des personnes sans affiliation politique se retrouvent ensemble dans un espace-temps intermédiaire ?

Le témoignage de l'une de nos enquêtés, jeune céramiste trentenaire et "apolitique" attire notre attention sur le statut liminal du Parc Gezi. En effet, Pelin nous dit :

« Quand j'arrivais à Gezi, c'était comme si je changeais de dimension. Dès qu'on entrait dans le Parc, les gens se transformaient : les attitudes, les expressions de visage. » (Entretien avec Pelin, août 2014)

Ainsi, Pelin nous décrit un seuil invisible à l'entrée, et des frontières invisibles autour du Parc Gezi. La transformation de l'espace par l'occupation transforme aussi les relations intersubjectives et les rapports de soi à soi de ceux qui y participent. La plupart de nos enquêtés nous décrivent la situation de cohabitation au Parc en donnant des exemples sur les comportements de la vie quotidienne. Les enquêtés s'étonnent que les personnes qui vivent dans le Parc s'excusent si elles heurtent quelqu'un par hasard, qu'elles soient attentives au bien-être des autres, que règne un climat convivial de solidarité auquel le citoyen n'est pas habitué dans une grande métropole. D'autres exemples portent sur la vie collective au Parc. Par exemple, Ela, urbaniste trentenaire, nous décrit ce qui l'a plus marquée dans le Parc :

« Avant Gezi, on se sentait comme un groupe marginal. On ne sentait pas compris par la société. On se sentait seul, on était des individus seuls. On ne savait pas comment lutter contre la répression. Le Parc Gezi a laissé des marques dans mon esprit et dans mon corps. Il s'agit de construire la vie ensemble, de concevoir quelque chose de nouveau. Pendant quinze jours, on a vécu ça. C'est vrai, ce n'était pas vraiment une commune. Il n'y avait pas de production mais tout le monde réfléchissait à la consommation. Il y avait le "marché Révolution" où l'on pouvait se servir selon ses besoins. Tout était gratuit, tout était partagé. Il y avait un service d'ordre mais en réalité, il n'y avait pas de problème de sécurité. Les exclus de la société, les enfants sans abri, les chiffonniers, les vendeurs de fleurs roms vivaient au Parc avec les manifestants. Il y avait de la musique, une bibliothèque. » (Entretien avec Ela, juillet 2013)

L'espace liminal est un espace éphémère où les activités de la vie quotidienne se ritualisent. Les manifestants substituent aux rapports sociaux ordinaires, des relations intersubjectives alternatives. Les normes qui régissent les conduites en temps ordinaire se transforment au sein de l'espace liminal.

Comme nous l'avons déjà montré, les activistes écologistes et les acteurs des luttes urbaines qui ont amorcé le camp protestataire avaient déjà accumulé un savoir-faire militant issu des luttes anti-guerre et altermondialiste et des expériences de contestation des années 2000.

Cependant, ces acteurs contestataires n'avaient jamais eu l'expérience d'une occupation d'espace public, ni celle de la proximité avec les groupes aux opinions politiques antagonistes. D'autre part, même si les quelques cercles d'activistes connaissent les théories de la préfiguration, la grande majorité des manifestants n'ont aucune connaissance de l'action directe non-violente, ni

de la prise de décision par *consensus making*. Selon notre enquêté Selim qui faisait partie des organisateurs du festival Rock pour la Paix dans les années 2000 et qui était un activiste altermondialiste, lui et ses amis avaient très peur que « l'occupation parte en vrille » et qu'elle devienne totalement incontrôlable.

Un autre militant écologiste cinquantenaire exprime son étonnement face à l'organisation spontanée qui se développe au sein du Parc. De plus, son témoignage montre que les militants aguerris de sa génération ne sont pas capables de comprendre la grammaire de l'action collective des mouvements contemporains. Ainsi Oktay nous dit-il :

« Pendant [l'occupation du Parc] Gezi... J'ai eu du mal à y trouver ma place. J'y ai participé bien sûr, je suis allé aux assemblées, j'ai aidé les gens à porter des trucs... Enfin, tu imagines, j'étais très étonné. Un grand étonnement. Qu'est-ce que c'est que ça ? Qui sont ces gens-là ? Des types avec qui je me serais engueulé dans le bus la veille, ou avec qui j'aurais été incapable de parler. Cet étonnement, c'est que nous sommes désabusés. Il nous faut du temps pour digérer ça. Du coup, j'ai dit à mes amis : S'il vous plaît, pas d'analyse, ne disons pas n'importe quoi, n'écrivons pas n'importe quoi. Attendons de voir ce qui se passe, et de venir en aide autrement, pour porter de l'eau, du matos, des masques à gaz. Essayons de comprendre, pour faciliter le processus car les gens ont acquis en un jour une expérience qui a dépassé de loin notre expérience politique. Il faut les respecter. (...)

Leurs méthodes [celles propres à l'occupation et les méthodes des jeunes] pour regarder, poser, comprendre, résoudre un problème, les méthodes pour regarder la vie sont tellement différentes ! Tout de même, il y a là aussi le courage de l'ignorance. Aucun gauchiste n'aurait fait comme ça. Aucun gauchiste n'aurait élevé la résistance aussi rapidement. Même les partis politiques se sont dit au début : "Nous ne sommes pas capables de contenir cette masse, il nous faut disperser ça". » (Entretien avec Oktay, août 2014)

L'enjeu au Parc Gezi était de doter les manifestants de la capacité de s'organiser horizontalement pour se contrôler, et d'éviter les affrontements entre différents groupes, sans pour autant construire une structure hiérarchique. Les assemblées générales ont été mises en place pour décider des principales orientations des revendications communes et des stratégies d'action. Quant aux activités de la vie quotidienne, celles-ci s'improvisaient par la mise en œuvre de la créativité individuelle et collective. En fonction des circonstances, notamment face à la violence policière, l'attention intersubjective et l'éthique du *care* étaient les principes de conduite qui prévalaient sur les décisions discursives.

Notre enquêté Özgür explique comment la vulnérabilité partagée lui a permis de se sentir proche des manifestants avec qui il luttait contre la police :

« Grâce aux événements au Parc Gezi, j'ai mieux compris les gens qui souffrent à cause de leurs origines ethniques. Ils étaient en première ligne aux barricades, sans porter de protection, ni de masque à gaz. (...) Je n'ai pas vraiment discuté avec les gens au Parc. Parfois on échangeait quelques mots pour savoir où était la police anti-émeute. (...) Je ne me suis pas senti comme faisant partie d'un "nous", parce que là où il y a un "nous", il y a forcément les "autres". » (Entretien avec Özgür, juillet 2013)

Dans le contexte de la vulnérabilité partagée, l'attention intersubjective et l'éthique du *care* permettent d'atteindre un sentiment commun de dignité, ce qui est très différent de l'identité collective. Dans les propos d'Aysu, d'Ela et d'Özgür, l'énonciateur "nous" ou "on" n'indique pas le processus d'élaboration d'une identité collective. Au sein de l'espace liminal, les manifestants acquièrent plutôt un sentiment commun de dignité à travers leur expérience corporelle de coprésence.

La liminalité est dépendante de plusieurs conditions. Il s'agit d'abord de la perception du Parc en tant qu'espace circonscrit par des frontières bien définies. Alors que la Place Taksim était une zone de transition, les barricades étaient construites pour faire obstacle à l'entrée de la police anti-émeute dans le Parc. L'espace du parc était un espace vulnérable et pacifique. En tant qu'espace de vie alternative, différents secteurs étaient consacrés à des activités fonctionnelles : la cuisine collective, le potager, l'infirmerie, la garderie pour les enfants... D'autre part, tous les groupes politiques et les réseaux d'activistes avaient droit à leur secteur pour planter les tentes. Les manifestants participaient tous aux tâches collectives telles que la distribution des repas ou le ménage.

La seconde condition de la liminalité est la vulnérabilité commune face aux attaques policières. Les manifestants qui participaient à l'occupation avaient défini le Parc Gezi comme un espace vulnérable et pacifique. L'affrontement avec la police avait lieu en dehors de ce périmètre.

Les émotions partagées telles que l'enthousiasme, l'espoir, la joie ou le courage constituent la troisième condition de la liminalité.

Enfin, la liminalité d'un espace dépend de la ritualisation des activités de vie quotidienne, imaginées et pratiquées en vue de performer l'utopie qui s'élabore sur le champ. Au Parc Gezi, les manifestants organisaient l'espace de manière à répondre aux besoins vitaux : dormir, manger, prendre soin des blessés. Notre enquêtée Ela nous raconte que les individus prenaient eux-mêmes des responsabilités pour contribuer à la vie collective :

« On partageait tout. Cela ne veut pas dire seulement qu'on se relayait pour dormir ou pour assumer telle ou telle tâche. Nous étions

constamment obligés de résoudre des problèmes et trouver des solutions ensemble. Les tentes étaient trop proches les unes des autres, au début il n'y avait pas de sanitaires... Mais les problèmes nous rapprochaient les uns des autres. Nous étions tout le temps en train de délibérer pour prendre des décisions. Une fois que nous nous sommes installés au Parc, les gens ont commencé à prendre des responsabilités, c'est à ce moment-là qu'ils se sont appropriés l'espace. Des problèmes ont surgi mais chacun a une expertise. Par exemple, il y avait quelqu'un qui se déplaçait avec son mégaphone et une sirène d'ambulance pour annoncer les urgences. Il lançait l'appel et ceux qui se sentaient capables d'aider, y allaient. Les expertises, en fait... C'est ce que tu te sens capable de faire. Quand il fallait transporter des choses lourdes, des gens se portaient volontaires... Pareil pour le nettoyage, l'hygiène ou encore le matériel médical. Il y avait trois infirmeries. Il y avait même un potager ! » (Entretien avec Ela, juillet 2013)

Les activités de la vie quotidienne étaient créatives et chargées de significations symboliques. Par exemple, le fait de construire collectivement une bibliothèque éphémère est un acte performatif qui exprime la nécessité de la démocratisation de la culture. C'est un geste qui conteste la marchandisation de la culture en même temps qu'il s'oppose au gouvernement turc qui méprise la culture de la jeunesse cosmopolite. De plus, le livre symbolise la liberté de penser et de s'exprimer, contre l'autoritarisme. Le potager qui a été construit par des efforts physiques collectifs symbolise l'aspiration des manifestants à retisser le lien avec la nature qui est rompu dans les villes néolibérales. La session de yoga collectif est également étonnante en ceci qu'elle ne semble pas avoir de portée protestataire. Cependant, dans un pays où l'autoritarisme s'attaque à l'autonomie de l'individu et à sa liberté de disposer de son corps dans l'espace privé comme dans l'espace public, faire du yoga en plein air est subversif. La prière du vendredi des musulmans anti-capitalistes illustre également la portée symbolique des activités de vie quotidienne qui se déroulent dans le Parc Gezi. Ces musulmans anti-capitalistes ont été protégés par un service d'ordre composé de socialistes athées. De plus, la musique et la danse produisaient des moments d'effervescence collective proches du rituel.

L'effort physique collectif déployé tant pour les tâches collectives que pour les soins, les émotions d'enthousiasme et de joie, la coprésence des différences performées par les activités de vie quotidienne, caractérisent les pratiques protestataires du Parc Gezi. Celles-ci se donnent à voir comme une mise-en-scène à travers des procédés de ritualisation. À l'intérieur de l'espace liminal, les activités ordinaires deviennent des pratiques protestataires.

Comment les manifestants ont-ils transformé les activités de vie quotidienne en une performance de l'utopie ? Notre hypothèse est que chacune des activités qui se met en scène dans le

Parc créé des relations intersubjectives par « *doing together* [faire ensemble] » à l’instar des mouvements d’expérience étudiés par le sociologue Kevin McDonald (2006).

D’après nos observations et nos entretiens, l’aspect le plus singulier de l’occupation n’est ni la reprise, ni l’élaboration des discours sur l’émancipation à venir ; ce sont plutôt les expériences corporelles des manifestants qui mettent en évidence la vie sociale à laquelle ils aspirent.

Le sociologue Kevin McDonald, en référant à « la créativité de l’agir » (Joas, 1996), attire notre attention sur trois idées fallacieuses qui marquent les théories sur les mouvements sociaux : l’intentionnalité dans une structure moyens-objectifs ; l’instrumentalité dans l’approche du corps ; la présupposition de l’individu autonome et la disparition corrélative du for intérieur [*inner self*] du sujet personnel.

Les pratiques protestataires déployées pendant l’occupation ne peuvent pas être saisies par une approche axée sur les dimensions stratégiques et rationnelles de l’action collective. En effet, dans leurs activités de vie quotidienne, les manifestants n’ont pas recours à des moyens pour atteindre des objectifs délibérés. Les pratiques protestataires sont leur propre fin. Leur dimension stratégique provient de leur cadrage en tant que performance publique. Les images et les vidéos produites dans le Parc sont ainsi disséminés via les réseaux numériques. Le message qu’elles portent n’est autre que la performance d’une vie sociale utopique. Ce message peut être lu comme un message prophétique, dans le sens que Melucci donne à cette expression : “le changement social que nous souhaitons est déjà là”.

Nous ne pouvons pas comprendre la signification des activités ritualisées avec une approche instrumentale du corps. Car les émotions collectives comme la joie ou l’enthousiasme, et le contexte de vulnérabilité, placent le corps du sujet au centre de l’action. Corrélativement, le for intérieur [*inner self*] des manifestants se transforme par cette expérience corporelle. Dans les défilés protestataires traditionnels, le corps de l’individu fait partie d’une masse. L’objectif de tels rassemblements est de montrer le grand nombre afin de faire pression sur les gouvernements. C’est également le cas des mobilisations de juin 2013, or les pratiques protestataires du Parc Gezi dépassent cette dimension.

La créativité individuelle des manifestants est davantage sollicitée dans le périmètre du Parc Gezi. Il ne s’agit pas uniquement de la créativité au sens esthétique, ni des activités ordinairement considérés comme relevant des arts. La créativité individuelle signifie la capacité à assumer des tâches collectives pour le bien commun, quelles qu’elles soient, dans un espace préfiguratif. Aussi, chaque manifestant apporte son grain de sel et propose ses compétences, prend l’initiative sans

prendre d'ordre. La participation des musiciens et des danseurs et celle des riverains qui apportent des plats faits maison relèvent donc de la même créativité individuelle.

Les mouvements pour la paix et le mouvement altermondialiste ont été largement étudiés sous l'angle de leurs pratiques préfiguratives. Dans le cas du Mouvement Gezi, les activistes altermondialistes comme les anarchistes ont joué un rôle important dans les coulisses. Cependant, la plupart des personnes "apolitiques" et des groupes qui ont participé à l'occupation du Parc Gezi n'étaient pas au courant des théories sur la préfiguration. C'est au moment de l'occupation que les pratiques préfiguratives se sont diffusées, sans que les manifestants se revendiquent des "politiques préfiguratives" ou anarchistes.

Les assemblées générales et la démocratie directe sont parmi les pratiques préfiguratives. Or, ces procédés de communication discursive et les pratiques corporelles de vivre-ensemble ont des impacts différents sur les relations intersubjectives dans le Parc. Les inégalités sociales et les différences culturelles entre les manifestants s'effacent lorsque l'expérience corporelle de l'effort physique est partagée, tandis que pendant les assemblées générales, les inégalités entre les manifestants s'accroissent car tous les manifestants ne disposent pas des ressources discursives et linguistiques qu'ont les militants aguerris.

De plus, pendant les assemblées générales que nous avons observées, nous avons remarqué que les délibérations se transforment vite en des sessions *open-mic* où les manifestants s'expriment avidement, récitent des poèmes, relatent des souvenirs personnels... L'explosion de la parole pendant les assemblées, aussi bien pendant l'occupation que durant les mois suivants, ne correspond pas seulement à la mise en place des délibérations démocratiques réfléchies au service d'objectifs concrets. Elle révèle la soif de s'exprimer en prenant la parole, en tant que sujet personnel, dans un contexte politique général où la citoyenneté n'est qu'assujettissement.

Bien que les assemblées générales constituent un élément crucial de l'expérience de la vie utopique, « *doing-together* [faire ensemble] » permet une meilleure horizontalité et une meilleure communication entre les manifestants.

#### **f) La temporalité de l'action collective : l'orientation vers le présent**

Les pratiques protestataires corporelles mentionnées ci-dessus orientent l'action collective vers les enjeux du présent immédiat plutôt que vers les enjeux à long terme des mobilisations. Le 8

juin 2013, à la fin de la première semaine de l'occupation du Parc Gezi, seulement cinq demandes communes issues des assemblées générales sont formulées par le réseau Solidarité pour Taksim :

- « 1. Le Parc Gezi doit rester un jardin public
2. La démission du préfet d'Istanbul, du directeur administratif de la police et de tous les responsables de la violence
3. L'interdiction de l'usage du gaz lacrymogène
4. La libération des manifestants en garde à vue
5. L'abolition de l'interdiction des manifestations dans l'espace public. »

Ces cinq revendications communes à tous les manifestants ne relèvent que de leur expérience immédiate pendant l'occupation. En plus de la défense de l'espace vert, la dénonciation de la violence étatique et la demande des libertés publiques sont les seules demandes communes auxquelles aboutissent les assemblées générales. Toute la diversité des revendications portées par les sujets personnels et exprimées à l'occasion du camp protestataire n'entrent pas dans cette liste brève.

Nous observons l'écart entre les discours révolutionnaires sur l'émancipation, caractéristiques de la gauche radicale et les pratiques protestataires orientées vers le présent pendant l'occupation du Parc. De plus, les revendications et les pratiques des acteurs contestataires ne peuvent être saisies ni par le paradigme de l'identité collective, ni par une analyse du contenu de leur discours qui n'est pas collectivement élaboré. L'humour, l'ironie et l'aspect ludique des propos observés sur les réseaux sociaux de l'Internet, les graffitis, les banderoles relèvent de la créativité individuelle et collective, mais ne constituent pas de discours politique englobant. Il n'y a pas non plus de représentant qui parle au nom du collectif composé des acteurs aussi hétéroclites. Alors que les pratiques protestataires corporelles dépeignent une vie sociale utopique, les assemblées générales ne produisent pas de discours représentant les manifestants.

« Les actions sont performatives dans la mesure où elles peuvent être saisies en tant qu'elles communiquent une signification à un public. Afin de comprendre une telle performance, ce qui est important n'est pas ce qu'est la signification "véritable" [de ce message], ni pour les acteurs eux-mêmes, ni dans un sens ontologique ou normatif. » (Alexander, 2005)

Pendant l'occupation du Parc Gezi la signification de l'action n'est pas seulement adressée aux "autres" qui ne participent pas à la mobilisation. Tous les individus et tous les groupes qui prennent part à l'occupation ont leur propre "autrui" au sein même du Parc.

Sous des conditions liminales, les "autres" deviennent moins "autres" qu'en temps ordinaire. Car, le premier public auquel s'adresse l'action performative dans le cas du Parc Gezi, ce sont les manifestants eux-mêmes. Comme nous l'avons déjà précisé, le paradigme de l'identité collective

n'est opératoire ni pour la compréhension des mobilisations consécutives à l'assassinat de H. Dink, ni pour celle du mouvement Gezi.

Ces deux moments de mobilisation peuvent être analysés en observant les effets dynamiques que la condition liminale déclenche sur les frontières symboliques et les frontières sociales. Selon les sociologues Michèle Lamont et Virág Molnár, les frontières symboliques sont:

« des outils par lesquels les individus et les groupes luttent et s'accordent autour des définitions de la réalité » et elles leur permettent de « produire, de diffuser et d'institutionnaliser des systèmes et des principes de classification alternatifs. » (Lamont & Molnár, 2002 : 168)

D'après Cynthia Fuchs Epstein (1992), les frontières symboliques séparent les personnes en groupes et génèrent des sentiments de similitude et d'appartenance au groupe. Les frontières sociales sont objectives alors que les frontières symboliques sont les distinctions faites par les acteurs sociaux.

M. Lamont et V. Molnár attirent notre attention sur le rôle des frontières symboliques dans la création, la préservation et la contestation des différences sociales institutionnalisées telles que la classe, le genre ou la "race". Ils identifient les caractéristiques des frontières symboliques comme la perméabilité, la durabilité ou la visibilité. Ils citent de nombreuses recherches sur les migrations ou encore le genre, qui proposent des nuances sur l'analyse des frontières symboliques : *boundary blurring* [brouillage des frontières symboliques] ; *boundary shifting* [déplacement des frontières symboliques] ; *boundary crossing* [transgression].

Dans le cas de l'occupation du Parc Gezi, en dépit de la grande diversité des acteurs contestataires qui s'y retrouvent et de leur antagonisme politique, les frontières symboliques se brouillent et se déplacent de manière temporaire.

## ***Conclusion***

### ***La vulnérabilité et la subjectivation***

Les participants à l'occupation sont contraints de vivre ensemble, de se protéger mutuellement contre la violence étatique en même temps que leurs pratiques préfiguratives les rapprochent en raison de l'effort physique partagé. Le déploiement de la créativité individuelle et collective leur permet de dépasser les divisions politiques ou culturelles qui les séparent en temps ordinaire. Comme l'affirme la politiste Zeynep Gambetti, en se référant à Jacques Rancière et à Judith Butler :

« La politique ne concerne pas seulement le *logos*. "Le partage du sensible" divise les corps en deux catégories : ceux que l'on peut voir et ceux que l'on ne voit pas, ceux qui ont un *logos* - un discours mémoriel dont on tient compte- et ceux qui n'ont pas de *logos* (Rancière, 1999: 22). L'une des raisons pour lesquelles l'État ne supportait pas les mobilisations, c'est parce qu'elles incarnaient le constat "nous existons". C'était exprimé par une banderole de Pride Day à Istanbul : "Les homosexuels existent ! Les kurdes existent !". L'être-là collectif [*collective thereness*] (Butler, 2012) des corps qui refusent d'être annihilés était une manifestation de courage, mais aussi la revendication pour exister comme partie d'une totalité plus vaste. » (Gambetti, 2013)

Sous la condition liminale du Parc Gezi, les corps vulnérables deviennent visibles, entrent en interaction et performant leurs pratiques utopiques. En devenant visibles devant le pouvoir, ils deviennent aussi visibles les uns pour les autres. Alors que le *logos* de l'État les stigmatise comme "vandales" ou "terroristes", les occupants du Parc Gezi se libèrent des stigmates qui pèsent dans l'imaginaire politique : il ne s'agit pas seulement de l'affirmation que les homosexuels existent ou que les kurdes existent. Il s'agit pour ces personnes différentes, de se voir ensemble et d'agir ensemble. Par conséquent, le vivre-ensemble se réalise par le brouillage des frontières symboliques entre les différents groupes, avec les émotions et l'expérience corporelle partagées.

L'une de nos enquêtés, Ela compare les émotions de la protestation avant et après l'expérience de l'occupation du Parc en insistant sur la transformation personnelle, ce que nous pouvons appeler le processus de subjectivation :

« Avant la résistance Gezi, dans les luttes urbaines, on avait une forme d'action bien déterminée, on y était habitués, on n'imaginait pas autre chose; soit on faisait une campagne de pétition, soit on marchait de la Place Galatasaray à la Place Taksim, en scandant des slogans. On se sentait toujours très peu nombreux... En fait nous étions marginalisés, comme si nous étions des groupes qui contestions tout et n'importe quoi, mais toujours de la même manière. La société ne nous comprenait pas. Tous ceux qui étaient à l'intérieur de ces luttes, se sentaient voués à la solitude. Nous ne savions pas comment lutter contre cette force tellement puissante, enracinée et bien organisée. Gezi a provoqué des transformations irréversibles à la fois dans mon esprit et dans mon corps. Il s'agit de construire quelque chose ensemble, de partager la vie. Dès les deux premiers jours, nous avons vécu quelque chose de formidable : les gens ont commencé à se regarder et se comprendre. Et pendant deux semaines nous avons vécu jour et nuit dans un lieu où nous avons eu cette expérience. » (Entretien avec Ela, juillet 2013)

En Turquie, le régime de subjectivité des acteurs contestataires et des minorités, est marqué par la marginalité alors que le *logos* de l'État se base sur la majorité. La vie utopique au sein du Parc Gezi renverse cette configuration par le dépassement de frontières symboliques qui séparent différents groupes minoritaires qui se sentent marginalisés.

Dans le même temps, par les processus de mémorialisation immédiate au sein du Parc, notamment avec l'hommage rendu aux victimes et l'émergence du Parc Gezi comme un lieu de mémoire, ces groupes commencent à disposer d'une mémoire commune. L'expérience liminale du Parc Gezi, même si elle ne dure que deux semaines, permet la prise de conscience de la possibilité de la transgression des frontières symboliques. Même si les frontières sociales ne peuvent pas s'effacer soudainement, au sein du Parc Gezi, les frontières symboliques ne provoquent pas les divisions ou la polarisation qu'elles provoquent en temps ordinaire.

Le contact avec "autrui", par exemple dans le cas de la relation entre une jeune "apolitique" et un Kurde, et le partage de la même expérience de vulnérabilité, transforment l'imaginaire politique des manifestants. Ainsi, cette expérience déclenche une configuration affective compassionnelle entre les citoyens, comme dans le cas de la mobilisation pour H. Dink, comme l'affirme l'une des manifestantes :

« ...il y avait des projectiles de gaz lacrymogène qui me frôlaient le visage. Par terre, des gens blessés. La foule se dispersait, puis les gens s'entraidaient pour se nettoyer le visage et les yeux. Après ces moments, je peux dire que j'ai enfin compris comment les Kurdes se sentent. » (Entretien avec Nilgün, juin 2013, cité par D'Orsi, 2015)

Par l'élaboration immédiate d'une pensée et des pratiques protestataires utopiques, la découverte de la possibilité du vivre-ensemble, l'occupation du Parc Gezi permet une expérience de subjectivation (Wieviorka, 2015 ; Touraine, 2013) parce que les manifestants se reconnaissent eux-mêmes et les autres en tant que sujets, comme en témoigne l'un de nos enquêtés :

« Je suis en train de vivre une expérience personnelle très importante. J'ai appris à parler aux autres, je n'ai pas peur d'eux. Je n'ai plus besoin de me défendre. Ils ne m'oppriment pas. Par exemple, dans cette assemblée, nous parlons ensemble de notre liberté de vivre comme nous le souhaitons, sans avoir peur des dirigeants. Même si nous avons peur de la violence de l'État. » (Emre, Entretien collectif, juillet 2013)

Donc, l'expérience de la vulnérabilité, l'attention intersubjective, et l'éthique du *care* transforment le rapport de soi à soi des manifestants, élève leur capacité à reconnaître les "autres" comme des Sujets, et ces manifestants se construisent en tant que Sujet de leur propre existence et de la vie sociale. Il s'agit d'un processus qui découle d'une expérience corporelle dans l'espace liminal.

Avec Zeynep Gambetti qui se réfère à Hannah Arendt, nous pouvons affirmer que la politique qui se révèle par le Mouvement Gezi est « l'agir collectif d'une pluralité d'êtres dont les identités ou

les opinions ne sont pas fixes, celles-ci se constituent et se reconstituent par la vertu de la relation à autrui dans l'espace liminal. » (Gambetti, 2013)

Après la fin de l'occupation, les acteurs contestataires ont essayé de créer de nouveaux espaces préfiguratifs. Tout au long de l'été 2013, des assemblées de quartier ont été organisées dans plus de 35 jardins publics à Istanbul. Cependant, les émotions positives comme la joie et l'enthousiasme, produites sous la condition liminale de l'occupation n'ont pas été maintenues.

Ainsi, Selin, une jeune femme urbaniste nous explique comment les débats ont évolué dans son assemblée de quartier à Cihangir :

« Après la fin de l'occupation, je suis allée à l'assemblée de quartier. Les discussions portaient sur la suite à donner à Gezi : "Comment perpétuer l'esprit de Gezi ? Devons-nous poser des tentes ici et vivre ici, comme nous l'avons fait ? Quelques-uns ont dit : "Non, ça c'était la forme de Gezi, ici, nous sommes dans un autre parc. Nous devons faire une action différente." Deux semaines plus tard, le contenu des discussions était déjà très différent, à un niveau plus général. Il s'agissait de créer une opinion commune : "Nous devons nous battre pour des questions plus importantes, et non pas seulement pour des parcs ou des arbres. Nous demandons une réelle démocratie". Quelqu'un a suggéré que l'on mutualise toutes les propositions qui viennent des assemblées et qu'on les diffuse sur Internet. D'autres ont suggéré de fonder un parti politique et d'élaborer son programme à partir des résultats des assemblées de quartier. Il n'y avait pas de leader. La première question avait été : qui peut parler à voix haute ? Alors quelqu'un s'est présenté comme modérateur. Ensuite, les modérateurs changeaient. On ne pouvait pas élire ces modérateurs. En fait, personne ne se connaissait vraiment, on ne connaissait pas les qualités de ceux qui se portaient volontaires pour cette tâche. D'ailleurs, les modérateurs n'avaient pas un rôle important, ils faisaient la liste de ceux qui voulaient parler, puis ceux qui voulaient parler se suivaient. Ca a duré deux heures, mais même après deux heures, les gens étaient encore plus excités, ils voulaient continuer à parler. Ceux qui fréquentaient souvent l'assemblée prenaient l'habitude de se parler, de parler de manière plus démocratique. » (Entretien avec Selin, juillet 2013)

Les assemblées de quartier tentent de faire durer le modèle de délibération du Parc Gezi. Cependant, comme en témoigne notre enquêtée, les discussions de ces assemblées sont des moments de libération de la parole, de manière désordonnée. D'après nos observations, des logiques contradictoires sont à l'œuvre dans ces assemblées. Les différents groupes politiques organisés essaient d'imposer leurs propres interprétations et conclusions quant à la signification des mobilisations afin de gagner des sympathisants. Une partie des manifestants qui ont vécu leur première socialisation politique pendant le mouvement Gezi rejoignent des groupes qu'ils ont

rencontrés. Cependant, les manifestants qui n'appartiennent pas aux organisations politiques sont à la recherche de pratiques de vivre-ensemble similaires aux pratiques déployées pendant l'occupation du Parc.

Parmi les propositions d'action à adopter suite au mouvement Gezi, la transposition des activités symboliques propres à l'occupation sont adoptées afin d'inscrire dans la durée les valeurs du mouvement telles que l'égalité, la démocratie, la solidarité. Par exemple, au niveau local, certains groupes construisent des "maisons de quartier" où les voisins peuvent se rencontrer, délibérer et s'entraider sur les problèmes liés à la vie quotidienne. Le collectif "Solidarité Caferağa" nommé d'après le quartier à Kadıköy, occupe un immeuble et le transforme pour créer un réseau entre les habitants de quartiers. Dans cette maison de quartier, l'objectif est de créer un espace de sociabilité et une contre-institution organisée de manière horizontale. Or, cette tentative échoue car sans la condition liminale caractérisant l'occupation du Parc Gezi, les activistes de la maison de quartier ne sont pas contraintes de vivre ensemble face à un adversaire commun. De plus, comparée aux journées d'occupation, la vulnérabilité qu'ils partagent n'est plus aussi directement vécue dans la chair. Les divergences politiques s'ajoutent à l'impossibilité de concilier les impératifs de la vie professionnelle et familiale avec un engagement aussi exigeant. Par ailleurs, ce squat devient la cible des autorités et l'expérience de la maison de quartier échoue.

Cependant, nous pouvons affirmer que l'expérience de l'occupation du Parc Gezi, en élevant la capacité d'action mène à d'autres expériences préfiguratives. Sous cette perspective, même si la vulnérabilité des acteurs contestataires face aux forces systémiques reste toujours d'actualité, les moments et les espaces de subjectivation ne suffisent pas à contrer la domination.

Lorsque l'avenir de la mobilisation et ses conséquences politiques sont soumis au débat, les divergences politiques s'accroissent. Avec la disparition de l'espace des pratiques corporelles de "faire ensemble", la communication discursive entraîne des divisions.

« Quand la police est revenue sur la Place Taksim... Et puis Solidarité pour Taksim avait toujours dit qu'ils n'allaient pas diriger le mouvement. C'est une résistance populaire, mais comment est-ce que nous allons nous organiser ? Comment est-ce que nous pouvons faire mouvement, être dans le même mouvement organisé ? Il y avait tellement de questions qui restaient ouvertes... Nous ne savions pas quelle action suivante nous allions commencer. Est-ce que nous allons communiquer par Twitter ? Qui est-ce qui nous allons écouter ? On pensait revenir tous les soirs à 19h sur la Place Taksim. Mais est-ce que les partis politiques et les syndicats vont suivre ? Comment le peuple restera soudé ? La direction qu'allait prendre ce fait d'être ensemble était incertaine. Une grande confusion. La réponse à ces questions, ça a été les assemblées de quartier. Ce sont

les assemblées de quartier qui ont répondu au besoin d'organisation. Cela a dispersé et en même temps rassemblé les gens. » (Entretien avec Selin, juillet 2013)

Le témoignage de Selin montre que le mouvement Gezi, en dépit de sa composante de mouvement social, n'arrive pas à inventer un discours politique, ni des stratégies de rassemblement. Avec les assemblées de quartier, les activistes essayent d'élaborer la signification du mouvement après les journées d'effervescence et de turbulence des mobilisations. La signification principale qu'ils en retiennent est la demande de démocratie.

Par ailleurs, comme les manifestants ont été tués pendant la mobilisation, le souvenir des victimes pèse sur l'imaginaire politique. La dimension commémorative de l'action collective se substitue à sa dimension utopique.

#### 4. La marginalité de la gauche et la distance à l'État

##### *Introduction*

« *Nous sommes tous des minorités* »

« Nous sommes tous des minorités<sup>72</sup> » écrit la journaliste Pınar Ögünç, à propos des mobilisations pour Hrant Dink, et elle rajoute : « le slogan le plus significatif pour nous, c'est "nous sommes tous des minorités", mais, eux, ils sont nombreux ». L'identification avec la victime et la désidentification avec la turcité s'expriment également dans ces propos qui illustrent la complexité de la configuration affective des années 2000. Du point de vue des acteurs contestataires étudiés, l'espoir qui naît du rassemblement s'accompagne de la conscience aiguë d'être une minorité en Turquie. Être « une minorité » implique en réalité la marginalité en raison des valeurs dont la gauche est porteuse. Le sentiment de faire partie d'une minorité ne découle pas uniquement du faible nombre de personnes engagées à gauche.

Dans la première partie, avec Judith Butler, nous avons analysé le slogan « Nous sommes tous Arméniens » comme « la resignification subversive » du stigmaté. L'identification aux groupes dominés caractérise également le mouvement de Mai 1968, si nous nous rappelons du slogan « Nous sommes tous des Juifs et des allemands ». Comme le fait remarquer Alexander Neumann,

« Le mot d'ordre soixante-huitard fait appel à un imaginaire collectif du mouvement contestataire, qui veut se solidariser avec tous les acteurs dominés et méprisés, retournant la signification discriminatoire pour la brandir, tel un écusson. » (Neumann, 2008 : 2)

Les sciences sociales consacrent une attention toute particulière aux minorités et essayent de les définir minutieusement dans les contextes socio-historiques dont la condition minoritaire dépend. Il convient ici de rappeler ce que signifie la problématique minoritaire en Turquie, avant d'analyser l'autoreprésentation de la gauche en tant que minorité. Ensuite, nous défendrons la thèse selon laquelle ce sentiment d'être une minorité correspond à la marginalité politique et à la distance singulière que les acteurs contestataires entretiennent avec l'État, tant dans leur imaginaire politique que dans leurs pratiques quotidiennes.

---

<sup>72</sup> Ögünç, P. 2007. « Hepimiz Azınlıgız [Nous sommes tous des minorités] » Sources : <<http://jungle-world.com/artikel/2007/05/18976.html>> <<http://www.korotonomedy.net/kor/index.php?id=6,107,0,0,1,0>>

Avant de faire l'état des lieux de la problématique minoritaire en Turquie, Hamit Bozarslan (2004) précise d'emblée ce qu'il entend par « minorité », et se réfère à la définition que propose le géopolitiste Pierre George d'après lequel les minorités sont des groupes « juridiquement et sociologiquement mineurs » qui vivent « une réalité d'ordre qualitatif et différentiel et une condition de dépendance ou ressentie comme telle. » (George, 1984 : 5)

« Depuis le traité de Lausanne, son acte fondateur signé en 1923, la République de Turquie reconnaît officiellement trois minorités : les Arméniens (estimés entre 55000 et 60000 personnes), les Grecs (désormais moins de 5000 personnes) et les Juifs (25000 personnes). Les groupes appartenant aux différentes Églises orientales (Assyriens, Syriques, Chaldéens) et qui comptent moins de 40000 personnes, ne sont pas officiellement considérés comme des minorités, mais ils disposent, dans les faits, d'un statut analogue. Ainsi, sur une population de 72 millions de personnes, le nombre de "minoritaires" reconnus comme tels ou assimilés ne dépasse pas les 150 000 personnes (0,2% de la population, comparés au minimum 19,1% en 1914.

On remarque d'emblée que le critère religieux reste le marqueur exclusif dans la reconnaissance d'un groupe comme minorité. La nation turque étant définie à partir d'un double critère indissociable, l'appartenance à l'islam (supposée ou réelle) et à la turcité (imposée ou consentie), aucun groupe musulman n'est reconnu comme minorité. Ainsi, les Kurdes (entre 12 et 15 millions de personnes), les Arabes (près de 1 million) et les Alévis (communauté confessionnelle regroupant aussi bien des Kurdes que des Turcs, également estimée à 12 ou 15 millions de personnes) sont purement et simplement considérés comme turcs parce que musulmans, ou inversement, musulmans parce que turcs. » (Bozarslan, 2004 : 101-102)

La question des minorités, comme nous l'avons montré à partir du cas de l'assassinat de Hrant Dink, demeure encore une question lancinante pendant les années 2000. Alors que nous observons les efforts considérables des intellectuels de la gauche démocrate pour préparer un avenir post-nationaliste, la configuration politique est encore déterminée par l'idéologie nationaliste, le récit historique négationniste et les mythes fondateurs sur l'homogénéité du corps national, sans cesse réactualisés par les acteurs politiques.

Les acteurs contestataires répondent à ces difficultés systémiques par la désidentification avec la turcité, en revendiquant une définition plus inclusive de la citoyenneté. Les acteurs de la gauche libérale, démocrate, socialiste ou kurde souhaitent des réformes en vue de combattre l'exclusion des minorités, qu'elle soit inscrite dans les institutions ou les mentalités.

Cependant comment analyser le rapport de ces acteurs contestataires aux minorités et leur perception de soi en tant que minorité axiologique et numérique ? Le couple de concepts minorité/majorité ne désigne pas uniquement des faits quantitatifs mais également des relations de domination et d'exclusion. Chez nos enquêtés, le fait de se reconnaître dans un ensemble de valeurs marquées à gauche, avec un héritage des luttes révolutionnaires, les place dans une position de minorité dans la vie sociale, même s'ils ne font pas partie de minorités ethno-confessionnelles dont le traitement institutionnel correspond à un statut juridique spécifique ou à des identités culturelles non reconnues comme telles. Or, notre enquête de terrain révèle que les acteurs de gauche ont un

sentiment de vulnérabilité partagée avec les minorités ethno-confessionnelles. Car ils ont la vive conscience d'appartenir à un groupe faible en nombre, ils demandent à être reconnus en tant que victimes de la violence étatique et de l'hégémonie culturelle, et ils demandent des droits fondamentaux bafoués. De plus, les acteurs contestataires étudiés s'approprient les revendications de reconnaissance des minorités ethno-confessionnelles et fondent ainsi leur projection d'avenir sur le concept de citoyenneté équidistante à l'État.

Tous ces facteurs font que l'imaginaire de la gauche est traversée, de génération en génération, par un sentiment de marginalité confirmé par les faits et les épreuves endurées.

### a ) La marginalité de la gauche dans la sphère politique : quelques repères historiques

Le sentiment de marginalité chez les acteurs contestataires provient notamment de l'absence d'une tradition socialiste historique capable de contrecarrer les dynamiques du pouvoir conservateur. Comme le fait remarquer Murat Belge :

« En Turquie, il n'y a jamais eu de courant socialiste. À part les luttes douloureuses d'une poignée de membres du Parti communiste turc, il n'y avait aucun socialisme organisé, pas plus que des livres parlant du socialisme. Les jeunes qui se sont trouvés propulsés dans les luttes en 1968 et qui étaient intéressés par le socialisme, ne connaissaient pas non plus l'histoire mondiale du communisme. » (Belge, 1998 : 186)

De plus, l'histoire politique et sociale de la Turquie se caractérise par la domination structurelle de la droite. Depuis la fin du système monopartite, à partir des années 1950, l'électorat de la droite conservatrice et nationaliste est stable, et se situe autour de 60 – 65% de la population (Bozarslan, 2013). Cela correspond *grosso modo* à la somme des suffrages que récoltent aujourd'hui l'AKP et le MHP<sup>73</sup>, les deux partis qui représentent respectivement l'islam politique et le nationalisme. Dans toute l'histoire politique du pays, les partis socialistes n'ont jamais accédé à l'Assemblée Nationale, à l'exception du TIP (Parti ouvrier de Turquie), fondé par des syndicalistes au lendemain du coup d'État de 1961, dans le contexte de l'ouverture paradoxale de l'espace politique en raison de la nouvelle Constitution relativement progressiste établie par les militaires<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> À titre indicatif, aux dernières élections législatives du 24 juin 2018, l'AKP obtient 42% des suffrages, le MHP 11% et le İyi Parti, issu de ce dernier, 9% des suffrages

<sup>74</sup> Aux élections régionales de 1963, le TIP obtient 36000 voix sur les 9 circonscriptions où il présente des candidats, puis deux sénateurs du TIP sont élus en 1964. Aux législatives de 1965, le TIP obtient 3% des suffrages, ce qui correspond à 15 sièges de députés parlementaires. C'est le seul moment où la gauche socialiste gagne une certaine force représentative dans l'Assemblée.

Après Varsovie en 1968, le TIP s'est scindé en deux. Par ailleurs, en raison d'un changement dans la loi électorale, aux législatives de 1969, le TIP n'a envoyé plus que deux députés à l'Assemblée Nationale. Suite au coup d'État militaire de 1971, le parti a été liquidé, mais malgré sa refondation ultérieure, notamment parce que la gauche des années 1970 était très fragmentée, aucune autre expérience d'accès aux instances législatives n'a été possible.

En outre, une partie non négligeable de la jeunesse estudiantine militante des années 1970 s'est engagée dans des organisations révolutionnaires illégales et radicales plutôt que dans des partis politiques du « système parlementaire bourgeois » selon l'expression d'usage courant dans les milieux marxistes. Avec le coup d'État militaire de 1980, tous les partis politiques ont été interdits, et la Constitution établie par la junte militaire en 1983, a imposé un barrage national de 10% à toutes les formations politiques, ce qui empêche, encore aujourd'hui, les petits partis d'être représentés à l'Assemblée nationale. Le rôle des coups d'État de 1971 et 1980 a été de dissoudre les formations politiques de gauche qui étaient déchirées entre plusieurs tendances idéologiques (les réformistes socialistes d'un côté, les révolutionnaires de l'autre, avec une panoplie d'organisations maoïstes, trotskistes, hoxhaïstes, ou encore les tenants de la révolution nationale démocratique avec leur interprétation locale du marxisme etc.) Par ailleurs, la violence politique n'a fait qu'inspirer de la méfiance aux classes populaires envers ces organisations, notamment celles de la gauche radicale dans le contexte global de la guerre froide et de la diabolisation du communisme.

Il faut également rappeler que Mai 1968 en Turquie se démarque des luttes révolutionnaires dans le monde car elle présente des particularités locales considérables. En effet, les discours politiques de la génération 1968 en Turquie se différencient nettement de ceux des luttes européennes, notamment parce qu'ils mettent l'accent sur l'anti-impérialisme, le modernisme, l'industrialisation, le développementalisme, en plus de comporter des tendances patriarcales et martyrologiques (Lüküslü, 2015). Ces caractéristiques de la génération 1968 sont en contraste avec les revendications de libération culturelle et sexuelle aussi bien qu'avec la dénonciation de l'autorité universitaire et scientifique des « mandarins » exprimées en Europe occidentale. Dans ses mémoires qui sont encore considérées comme une lecture indispensable pour les jeunes militants de la gauche radicale, Harun Karadeniz, l'un des leaders emblématiques de la jeunesse estudiantine de l'époque décrit ainsi son parcours, dans un monologue qui se veut instructif :

« Harun, tu étais un jeune homme de droite. Comment se fait-il que tu en sois arrivé là ? Que la bourgeoisie te poursuive en justice, avec 50 procès différents ; qu'on te juge avec 150 ans de prison, qu'est-ce qui est arrivé et comment ? La réponse à cette question est tellement simple que je peux y répondre sans aucune investigation scientifique, et même sans y réfléchir une seconde : je me suis

simplement intéressé aux problèmes de mon pays ; je n'ai pas accepté que les États-Unis exploitent notre pétrole. Je n'ai pas voulu que nos mines soient exploitées, j'ai voulu que nous soyons débarrassés de l'industrie de montage, que nous puissions avoir une industrie lourde dans notre pays, et que nous puissions vivre comme une nation digne et indépendante, et que tout soit ordonné en fonction des intérêts de la patrie et du peuple. C'est tout. » (Karadeniz, 1975 : 8, cité in Lüküslü, 2015)

D'autre part, la génération 1968 composée essentiellement de la jeunesse estudiantine, représentait à l'époque une très faible proportion de la population nationale. En 1960, seulement 3% des jeunes faisaient des études supérieures, et en 1968 cette proportion était de 6,5%, ce qui est une augmentation considérable en l'espace de huit ans. Dans les huit universités publiques de l'époque, la plupart des étudiants étaient de sexe masculin, fils de fonctionnaires, de bureaucrates ou de militaires, venant des classes relativement privilégiées (Lüküslü, 2015 : 37-39).

Dans les années 1960, la socialisation politique des jeunes n'était pas d'abord un phénomène de masse ; elle s'enracinait dans les campus universitaires où se déroulaient des débats et des conflits, et où s'opéraient le recrutement partisan. Les étudiants politisés dans les milieux de la gauche ont soutenu le Coup d'État de 1961 tandis qu'ils étaient considérés comme « les forces vives » de la modernisation. Cette jeunesse estudiantine, avec son capital social et culturel, représentait une très faible proportion de la population, quoi qu'elle souhaitât porter une mission historique au nom du peuple.

Avec le coup d'État de 1971, l'alliance de cette jeunesse avec les élites militaires et civiles s'est définitivement rompue. Selon Emin Alper (2009) l'éloignement des leaders de l'université par des punitions disciplinaires, le glissement de la lutte étudiante vers la lutte révolutionnaire et enfin l'exécution, le 6 mai 1972 de trois de ses leaders phare (Deniz Gezmiş, Hüseyin İnan, Yusuf Aslan, exécutés à Ankara le 6 mai 1972) déclenchent un processus de radicalisation des jeunes militants, puis d'autonomisation de la violence dans la rue. Malgré le fait exceptionnel que constitue l'engagement de toute une génération dans les contestations politiques dans la Turquie des années 1975-1980, les jeunes militants de gauche ont développé un sentiment de marginalité, notamment en raison de leur conflit frontal avec « l'État réduit à sa composante coercitive » (Bozarlan, 2011) et compromis avec les forces paramilitaires de droite.

Quant à la génération 1978, Benjamin Gourisse (2011) qui a étudié le cas des jeunes politisés dans la période 1971-1980, conclut que le seul fait d'être étudiant n'explique pas l'engagement militant. B. Gourisse souligne l'importance de trois variables importantes de la politisation, à savoir la socialisation politique pré-universitaire notamment dans le cadre familial, le type d'habitat, et

l'offre politique dans l'établissement. La massification de l'enseignement supérieur qui marque les années 1970 débouche sur la diversification de ces trois variables, ce qui distingue les jeunes de la génération 1978 de ceux de la génération 1968. Les rapports de la jeunesse estudiantine avec le champ politique entraîne également des différences notables sur leur perception de soi. Alors que la génération 1968 avait assumé sa mission de modernisation et qu'elle avait entretenu un dialogue avec les acteurs institutionnels, la génération 1978, politisée très jeune, est entrée dans une logique de rupture avec le système politique. En effet, en plus de la couleur politique de leur famille, leur propulsion dans les conflits dans les établissements scolaires et les quartiers très polarisés entre la droite radicale et la gauche ont marqué les parcours de cette génération. Ainsi, les décennies 1960 et 1970 peuvent être lues comme une période de marginalisation progressive de la gauche.

La mobilisation importante des ouvriers et de la jeunesse estudiantine, bien qu'elle procurât un sentiment de puissance en nourrissant les attentes révolutionnaires, n'empêcha pas les militants de gauche de s'installer durablement dans la marginalité. « L'autonomisation de la violence » conjuguée à l'incapacité des acteurs à « maîtriser l'interaction de leurs stratégies » (Bozarslan, 2011), a entraîné à moyen terme une subjectivité révolutionnaire défaitiste, par les conséquences de l'aggravation de la répression, surtout avec le coup d'État de 1980, mais aussi par l'essoufflement des « grands récits » (Lyotard, 1979) qui conféraient du sens à la lutte révolutionnaire.

La gauche s'ancre durablement dans les marges au fil des années, en même temps que son régime de subjectivité a été marqué par une « mélancolie de gauche » qui est si bien décrite par Enzo Traverso : « La tristesse et le deuil, le sentiment écrasant de l'échec, des amis et des camarades perdus, des occasions ratées, des acquis détruits, du bonheur volé. » (Traverso, 2016 : 10)

#### **b ) La condition minoritaire de la gauche et sa marginalité**

Pour toutes ces raisons, de nos jours, la conscience d'être une minorité dominée et exclue est très vive et répandue chez les anciens militants révolutionnaires, si bien que Macit, l'un de nos enquêtés de la génération 1978, nous confie qu'il s'était senti pour la première fois, comme faisant partie des 50% et non pas des 1% de la population, avec le mouvement Gezi. « Faire partie des 1% de la population » est un lieu commun qui revient très souvent pendant les discussions informelles avec nos enquêtés, et non pas lorsqu'on commente ensemble les résultats des élections. Nous remarquons que le moment de subjectivation qu'a été le mouvement Gezi révèle aussi son envers,

l'assujettissement en termes foucaaldiens. L'autoreprésentation en tant que "minoritaire" dévoile ainsi les rapports de domination dans le monde politique, symbolique et axiologique où évoluent les acteurs contestataires.

Donc, ce que nous appelons ici *la condition minoritaire* ne se réfère ni au nombre, ni à la définition juridique des minorités. Comme nous l'avons déjà précisé, en Turquie la condition des minorités ethno-confessionnelles a une histoire bien spécifique, ayant entraîné des problèmes encore irrésolus. Parallèlement, la gauche se représente aujourd'hui, en référence à une *condition minoritaire* partagée tant avec les minorités non-musulmanes que les autres groupes culturels discriminés, racialisés, exclus, dominés.

Les mobilisations pour Hrant Dink montrent bien que « le problème des minorités » devient un facteur de rassemblement pour les citoyens qui se sentent victimes eux-mêmes de la violence politique ou étatique. Même si la rencontre de la gauche avec les minorités s'effectue dans les années 1980, le problème des minorités n'entre véritablement dans les programmes des organisations politiques que dans les années 2000 (Macar, 2007). Avec le renforcement du mouvement kurde légal et l'accent qu'il met sur le pluralisme, les acteurs de gauche se saisissent de la question de la domination fondée sur la racialisation. De plus, avec la transition de l'horizon révolutionnaire vers l'horizon démocratique, les alliances et le dialogue de la gauche avec les minorités se consolident. Ces processus sont initiés et élaborés par les efforts communs des acteurs contestataires et des sciences sociales post-kémalistes, qui contribuent à la quête de sens de la gauche dans un contexte post-socialiste.

Aujourd'hui, chez les acteurs contestataires, le sentiment de partager la même condition minoritaire que d'autres minorités ou catégories de citoyens dominés, donne lieu à de nouvelles formes de mobilisation et d'activisme qui dépassent les clivages organisationnels anciens. La vulnérabilité partagée, révélée aux moments des mobilisations étudiées, sous-tend aussi le sentiment d'avoir en commun, une condition minoritaire. De ce fait, les acteurs contestataires déplacent les questions politiques en dehors des axes de conflits imposés par les acteurs politiques dominants.

Dans ce contexte, le sentiment d'être minoritaire qui imprègne les représentations collectives de la gauche, efface, ne serait-ce que partiellement, les distinctions entre les générations 1968 et 1978, qui portent aujourd'hui ensemble l'héritage et le poids d'un régime de subjectivité mélancolique. C'est pourquoi, il est possible de parler de « générations révolutionnaires » au pluriel, pour les mettre en perspective avec les générations post-1980 qui essaient de composer avec la mémoire des luttes révolutionnaires, de nouvelles formes d'activisme et des dimensions utopiques

dans l'action collective. Les mouvements contemporains se caractérisent par leur horizon d'attente, la performativité de leurs pratiques, et l'incarnation de l'espérance dans le présent immédiat.

*La condition minoritaire* désigne ici un régime de subjectivité marqué par la conscience de la marginalité par rapport à la population dominante dont la turcité et la confession sunnite sont les marqueurs identitaires forts, et le conservatisme, le comportement électoral structurel. Les autres groupes culturels et les luttes qui s'y apparentent, comme les féministes ou les écologistes prennent aussi leur distance par rapport à ce monde symbolique nationaliste et religieux. Les articulations et les convergences entre ces luttes proviennent, parmi d'autres facteurs, de leur condition minoritaire partagée, de leur vulnérabilité commune, et de leurs efforts pour créer des mondes symboliques et axiologiques alternatifs.

Toutes ces luttes s'opposent à la négation de la diversité, en proposant un modèle culturel pluraliste plus démocratique. Par exemple, le mouvement féministe ne se consacre pas uniquement à la cause des femmes car les femmes kurdes y jouent un rôle crucial. Les féministes accordent une importance primordiale à la paix, pour la fin du conflit armé entre l'armée turque et la guérilla kurde, en soulignant que les femmes sont particulièrement touchées par les violations de droits que les populations subissent en contexte de guerre. Quant aux luttes écologiste et altermondialiste, leurs activistes défendent les droits des peuples à jouir des ressources naturelles dans leur région, et des biens communs sans lesquels les différents groupes culturels ne peuvent préserver leurs modes de vie, à la ville comme à la campagne.

En dépit de l'émiettement des organisations politiques et des mouvements contemporains, l'un des éléments de leur imaginaire politique commun est leur condition minoritaire, corrélée à la marginalité par rapport au système politique, aux modes de vie de la population conservatrice, et au capital économique.

Cependant, les militants de gauche ne se définissent jamais en tant que "marginiaux", si ce n'est entre les lignes pendant nos discussions informelles. Car c'est un terme très dépréciatif qui désigne dans le langage commun les groupes exclus, et dans le langage des dominants, une façon de mépriser le mode de vie de la jeunesse cosmopolite séculière ou les contestations étudiantes. R. T. Erdoğan n'hésite pas à user et abuser de ce mot pour criminaliser les acteurs contestataires. La charge dépréciative du mot est illustrée par les propos du Président actuel, par exemple dans son discours qui décrète « qu'il n'y a plus de problème kurde ». Dans ce discours, il dit également: « les courants marginaux, athéistes, mécréants coupés des valeurs de ces terres ne peuvent pas redéfinir

notre amitié [avec les Kurdes]<sup>75</sup> ». Plus récemment encore, en 2018, le Président a eu recours à ce terme de marginal pour proférer des menaces envers les étudiants, suite à une protestation anti-guerre à l'Université de Boğaziçi<sup>76</sup>.

« Nous n'allons pas tolérer que les universités s'éloignent de leur devoir principal, à cause des organisations *marginales*, et qu'elles se transforment en un espace d'action. Ces *marginiaux* que nous voyons défiler de temps en temps *dans les rues de Beyoğlu*, s'ils se tiennent poliment tranquilles, ils peuvent rester une couleur de ce pays. (...) Sinon nous les tiendrons par les oreilles et nous les jetterons. Personne n'a le droit de perturber l'ordre dans ce pays en attaquant les valeurs de la nation.<sup>77</sup> » (R. T. Erdoğan, le 23 mars 2018)

Dans ces propos, "les rues de Beyoğlu" dénotent justement l'espace activiste de ce quartier où se trouvent la Place Taksim et le parc Gezi, l'espace par excellence de manifestation, de vie et de socialisation des acteurs contestataires. Dans le langage du pouvoir, la marginalité est un attribut qui peut criminaliser toute action dissidente, toute contestation démocratique, toutes les voix qui dénoncent le nationalisme et la guerre.

Ici, nous prenons le parti pris d'avoir recours à la notion de marginalité à laquelle sont relégués les acteurs contestataires car leur condition minoritaire dépend de la configuration sociale et politique généralisée qui les stigmatise en tant que marginaux.

Dans les sciences sociales, les faits sociaux étudiés sous le prisme de la marginalité remontent jusqu'à l'École de Chicago et les études sur les migrations des années 1920 aux États-Unis. Aujourd'hui, les recherches sur la marginalité ont pour objet les cas d'exclusion et de dénuement extrêmes, comme les sans-abri, les sans-papiers ou la pauvreté, la déviance, la délinquance, les prisons, l'asile psychiatrique, les banlieues etc. Ces objets d'étude, aussi variés soient-ils, sont traités souvent comme des « problèmes sociaux » sous la perspective de l'intégration de ces groupes dans la société.

Une autre approche constructionniste est celle de Howard S. Becker, qui, dans son ouvrage *Outsiders* (1963), propose un modèle d'analyse de la marginalité, par le concept de déviance. Selon H. S. Becker, certains groupes sociaux créent leurs propres normes et par là-même leur déviance. Alors le déviant est celui à qui ce label pourrait être appliqué, sans que sa marginalité corresponde à

---

<sup>75</sup> Discours présidentiel à la réunion des maires de quartier (muhtar) le 23 mars 2015. Source : <https://www.evrensel.net/haber/108568/erdogan-marjinaler-ateistler-bizim-birbirimize-muhabbetimizi-tanimlayamaz>

<sup>76</sup> Les étudiants avaient protesté contre la distribution de loukoums par d'autres étudiants qui fêtaient l'intervention militaire dans le canton kurde d'Afrin. Les étudiants contestataires ont été battus, torturés, avant même leur garde à vue, dans les cars de police.

<sup>77</sup> Source : [http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/947611/Erdogan\\_\\_Beyoglu\\_ndaki\\_marjinaler\\_rahata\\_durmazlarsa\\_kulaklarindan\\_tutar\\_firlatiriz.html#>](http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/siyaset/947611/Erdogan__Beyoglu_ndaki_marjinaler_rahata_durmazlarsa_kulaklarindan_tutar_firlatiriz.html#>)

des frontières sociales objectives externes aux représentations et aux pratiques des membres du groupe.

Constater la marginalité des acteurs de la gauche de Turquie nous conduit à réfléchir sur « le centre » et un champ de relations de pouvoir où les relations sociales sont régulées, négociées (ou bloquées) de manière à placer certains acteurs dans les marges. Selon notre hypothèse, la marginalité et son corollaire, la condition minoritaire, indiquent une dimension importante du régime de subjectivité des acteurs contestataires. C'est également une clef de compréhension des limites structurelles auxquelles ils sont confrontés. Par conséquent, nous retenons la marginalité, et les marges, avec une autre acception que celle du langage du pouvoir, pour mettre cette notion au service de notre argumentation.

Une réflexion sur le centre hégémonique et ses marges, nécessite un usage très prudent puisque dans la littérature des sciences sociales, la distinction « centre/périphérie » est devenue canonique par les écrits du sociologue turc Şerif Mardin (1973) qui explique la sécularisation en Turquie par la rupture du lien fondamental entre le centre ottoman et ses provinces, ce lien étant avant tout de nature religieuse. Selon Ş. Mardin, la compréhension des évolutions politiques de l'ère républicaine passe par l'analyse des relations centre/périphérie, c'est-à-dire, les relations qui s'instaurent entre les élites et la bureaucratie kémalistes, laïques et occidentalisées d'une part, et les provinces qui prêtaient allégeance à l'Empire ottoman en raison de la religion musulmane, de l'autre. Ş. Mardin insiste sur la permanence de cette asymétrie structurelle centre/périphérie héritée de l'Empire, rompue seulement pendant les premières décennies de la République. C'est ainsi qu'il explique la montée du conservatisme religieux contre les élites kémalistes dans les années 1950, au sortir du régime monopartite.

Cette perspective sur la tension entre la sécularisation et l'islam en tant que séparation du centre de la périphérie, a été largement adoptée par les sciences sociales, mais elle n'a peut-être pas toute la force heuristique qu'on y reconnaît communément, surtout pour comprendre notre époque. En effet, le politiste Fethi Açıkel (2006) reproche à ce paradigme basé sur les dynamiques du régime monopartite, d'être interprété de manière à tirer des généralisations excessives sur les périodes qui ont suivi. F. Açıkel objecte que ce modèle dominant ne laisse pas assez de place aux ruptures et aux discontinuités, ni aux différentes dimensions des contestations sociales autres que les forces réactionnaires et religieuses, attribuées par Ş. Mardin à la périphérie.

De plus, comme l'affirme Ömer Turan, la focalisation à outrance sur le régime monopartite risquerait de laisser dans l'ombre toutes les autres dynamiques politiques en œuvre au point que « les analyses se transforment en fiction, celle de la modernisation kémaliste au détriment des faits,

alors que tout projet de modernisation se compose à la fois de faits et de fictions » (Turan, 2013 : 5).

Les mobilisations pour Hrant Dink, le mouvement altermondialiste, et le mouvement Gezi ainsi que l'émergence des luttes mémorielles contre l'historiographie officielle montrent bien que la diversité des contestations ne se prête pas à une lecture qui réduit les divisions sociales au conflit sécularisme/islam, et corrélativement à la perspective centre/périphérie.

Le sociologue Ateş Altınordu (2014), anticipe les objections possibles des partisans du modèle centre/périphérie qui continuent à voir dans la Turquie contemporaine, un simple renversement de tendance avec l'occupation du centre par l'islam politique et le glissement vers la périphérie des anciennes élites kémalistes dépourvues de pouvoir et des citoyens partisans de la laïcité, qui perdent progressivement leurs privilèges. « Pouvons-nous encore considérer que ce modèle est la clef de compréhension de la vie politique turque » demande-t-il, et il rétorque en illustrant son propos par la mobilisation pour le Parc Gezi puisque les acteurs de ce mouvement forment un ensemble hétérogène comprenant aussi bien les cols blancs au centre du système économique que les jeunes des quartiers populaires alévis ou kurdes, les musulmans anticapitalistes et des socialistes athées, des militants kurdes et des nationalistes kémalistes.

Même si nous admettons que les forces réactionnaires périphériques sont en train de s'emparer du centre, où est-ce que nous pourrions situer les acteurs contestataires étudiés dans cette logique binaire ? Il convient donc de reconnaître les marges du système politique institutionnel, et la force des acteurs contestataires dans toute leur marginalité par rapport au monde politique, à ses valeurs et à ses pratiques non-démocratiques. L'histoire de la gauche en Turquie se déroule dans les marges et les acteurs contestataires que nous étudions, ne font pas exception. En outre, de nos jours, la production intellectuelle et artistique se réalise dans les marges, puisque les dirigeants et les nouvelles élites économiques islamistes disposent d'un très faible capital culturel, alors qu'ils s'acharnent à asseoir l'hégémonie culturelle de l'islam conservateur teinté de néo-ottomanisme.

En critiquant le paradigme centre/périphérie, Ateş Altınordu (2014), comme l'anthropologue Massimo Rosati (2012), privilégient l'approche de « la société post-séculière » pour rendre compte des relations entre les citoyens laïcs et religieux, dans la mesure où la coexistence pacifique des différences doit aller de pair avec un engagement pour le pluralisme, alliant le factuel et le normatif. Comme l'affirme Jürgen Habermas (2008), la condition post-séculière nécessite un apprentissage mutuel et de la reconnaissance mutuelle, au-delà d'un simple *modus vivendi*. Or, ces conditions ne sont pas remplies dans la Turquie actuelle, alors qu'elles sont des revendications et des valeurs cultivées dans les marges.

À juste titre, nous observons chez les acteurs contestataires cet engagement pour le pluralisme et le vivre-ensemble. Les mobilisations pour Hrant Dink, avec la revendication d'une citoyenneté égale, ou encore le mouvement Gezi qui performe la coexistence des différences, montrent bien que ces acteurs-ci se sont saisis des valeurs post-séculières. Cependant, ces observations ne suffisent pas à admettre que la société turque est devenue post-séculière. Premièrement, parce que depuis la prise du pouvoir par AKP, un processus de désécularisation progressive de la société est en cours. Ce processus s'intensifie de jour en jour, comme l'illustrent la diffusion et l'imposition des normes religieuses dans les institutions, notamment l'école, voire dans l'espace public. Deuxièmement, comme le souligne J. Habermas, par définition, la transition vers des sociétés post-séculières n'est possible que dans quelques pays déjà fortement sécularisés où la modernisation et la sécularisation vont de pair, ce qui n'est pas le cas de la Turquie. Troisièmement, la laïcité à la turque a toujours privilégié la foi musulmane sunnite comme la religion officielle de l'État. Hamit Bozarslan (2000) insiste sur les points communs entre les régimes dits « jacobins » comme la République turque et les « théocraties » du Moyen-Orient, car tous ces régimes essaient de contrôler le champ religieux en instrumentalisant les références religieuses comme sources de légitimité et de contrôle social. D'après H. Bozarslan, même les régimes les plus « laïcistes » tentent de « nationaliser la religion » afin de l'appivoiser.

Quelle est la place de la gauche dans ce tissu de relations complexes entre la majorité et les minorités ; le centre et les périphéries que celui-ci engendre ; et les marges ? Dans les représentations collectives des acteurs contestataires, les frontières symboliques sont construites dans un champ où les critères d'inclusion, d'exclusion et de marginalisation sont multiples. Les variables géographiques, culturelles, institutionnelles et de classe qui déterminent la distance à l'État (Davis, 1999) produisent une configuration complexe de rapports entre les dominants, la majorité, les périphéries, et les marges.

Nous avons choisi d'opter pour le renversement du stigmate de marginalité, pour considérer celle-ci, comme une catégorie distincte du centre et des périphéries et surtout comme une (dis)position socio-historique, culturelle, affective des acteurs contestataires. Selon notre hypothèse, la marginalité, en contraste avec l'allégeance au centre ou l'exclusion dans les périphéries, est une position qui se caractérise par la capacité d'agir.

### c ) La double logique de la marginalité et la capacité d'agir

D'après le géographe Antoine Bailly, la marginalité doit être explicitée de manière bimodale, sous une double face, « celle du signifiant spatial et du signifié culturel » (Bailly, 1983). Pour l'étude de l'action collective, la dimension spatiale pourrait être envisagée en examinant, dans notre cas, la marginalisation des manifestants par l'interdiction de la rue, et les mesures répressives qui visent directement les quartiers de socialisation, de politisation et de manifestation des acteurs contestataires. Ici, le signifié culturel de la marginalité indique l'isolement des acteurs contestataires bien que ce confinement ne découle pas seulement des conditions spatiales auxquelles ils souhaitent se soustraire, mais correspond aussi aux « espaces refuges » (Rioux, 1998) que les activistes s'approprient et souhaitent préserver comme les leurs.

À cet égard, la place Taksim que nous avons déjà étudiée comme une figure de la mémoire révolutionnaire (cf. chapitre 5) a un statut intéressant : d'une part elle est centrale par rapport à la vie urbaine en raison des transports, des commerces, de son attrait touristique ; d'autre part, elle est l'enjeu d'un *Kulturkampf* entre la gauche, les kémalistes et les islamistes, qui la chargent de significations symboliques divergentes. De plus, le quartier environnant la Place est un espace activiste, une zone libre et marginale en comparaison à la vie quotidienne dans la métropole. En effet, c'est dans ce quartier que se trouvent les sièges des associations des luttes variées, des chambres professionnelles, ainsi que les cafés et les autres lieux de sociabilité où l'activité contestataire continue en sourdine, en dehors du temps des mobilisations. En même temps, dans cet espace activiste, tant les femmes que les hommes peuvent boire, sortir tard dans la nuit, faire la fête. De plus, on y observe une grande mixité sociale en termes de classes et d'origine ethno-confessionnelle. Donc, en tant qu'espace refuge des activistes, cet espace est marginal et central à la fois. De nos jours, il est constamment sous le contrôle de la police : les canons à eau, les chars de policiers, les policiers en uniforme et en civil font partie du décor habituel dans la vie quotidienne, comme si cette partie de la ville était sous l'état d'urgence.

Comme le rappelle Liliane Rioux, « certains sociologues tels que A. Touraine ont repris la thèse d'Emile Durkheim qui considérait la marginalité comme une innovation, "une anticipation, un acheminement vers ce qui sera". (...) Elle est donc davantage perçue comme un facteur sociologique positif allant dans le sens du changement social. » (Rioux, 1998: 636) De ce point de vue, le mode de vie et les pratiques contestataires des activistes dans leur espace refuge peuvent être interprétés comme une marginalité qui est anticipation et préfiguration de la liberté dans la vie urbaine, en tant que performance de la vie sociale qu'ils souhaitent.

En plus d'une histoire de marginalité dans la sphère politique, d'après notre recherche, le cas des contestations de gauche montre bien comment les marges se construisent et se consolident également dans l'imaginaire des acteurs eux-mêmes. Pour autant, ces derniers, notamment les révolutionnaires qui ont vécu dans la clandestinité pendant les années 1970 et 1980, se représentent comme des « marginaux », même quand ils abandonnent la quête de la révolution, et qu'ils ne cherchent qu'à survivre dans leurs réseaux de sociabilité militante, loin des processus politiques institutionnels.

Les militants révolutionnaires de la génération 1968, se considéraient comme les « forces vives » du progrès social. Forts de leur bagage universitaire, militant et idéologique, ils ne se percevaient pas aux marges des normes sociales dominantes, mais comme les porteurs de la modernité. À cette époque, la grande question était de trouver le moyen d'atteindre la classe ouvrière et les classes opprimées, les convaincre, les organiser, les recruter dans les rangs des révolutionnaires. Avec l'épuisement de l'attente révolutionnaire, et le silence des masses après le coup d'État de 1980, certains militants de gauche se sont sentis "trahis" par le peuple. Ce sentiment est encore très vif, par exemple chez Ayşegül qui nous dit :

« Pendant le référendum pour la Constitution de 1982 [proposée par le régime putschiste], ils ont voté oui ! Massivement ! Même les gens dont les enfants, les frères avaient été tués [avant le coup d'État]. Je ne fais jamais confiance dans ce peuple. Aujourd'hui encore, ils sont hypocrites, ils se taisent. » (Entretien avec Ayşegül, août 2011)

Comme nous l'avons remarqué pendant notre enquête de terrain, aujourd'hui certains anciens militants n'apprécient pas d'être considérés comme des « victimes », et ils se présentent plutôt comme des « combattants » quel que soit le sous-texte de leurs actions commémoratives. De même, bien que certains militants disent ouvertement qu'ils se sentent minoritaires ou marginaux, ils ne s'en revendiquent pas. C'est, d'après nous, le signe d'une subjectivité ambivalente marquée à la fois par la désillusion de la défaite, et la supériorité morale que les acteurs contestataires s'attribuent. Le sentiment d'avoir été trahi, après un dévouement non reconnu, renforcent alors une marginalité voulue.

Quant aux sociologues des mouvements sociaux, surtout s'ils ont une certaine connivence avec les acteurs qu'ils étudient, préfèrent ne pas décrire leur marginalité avec ce vocable, en raison de la charge dépréciative et normative de la notion dans le vocabulaire du pouvoir.

En comparaison aux anciens militants révolutionnaires, la nouvelle génération activiste est beaucoup plus apte à s'approprier les stigmates, pour leur donner une signification subversive.

Pendant l'occupation du Parc Gezi, les manifestants qui avaient été traités de « vandales [*çapulcu*] » par le Premier ministre, avaient tourné en dérision ce qualificatif en se le réappropriant. De même, quand ils ont été menacés et traités de « marginaux », les jeunes activistes ont été capables de resignifier cet attribut.

Les intellectuels critiques se trouvent aussi dans une situation de marginalité, et ils ont la vive conscience d'être en dissonance avec les valeurs dominantes de la société. Comme les intellectuels ont été souvent réprimés, exilés, emprisonnés voire assassinés, et qu'ils ne jouissent d'aucun privilège lié à leur statut d'intellectuel, ils ont été repoussés vers les marges de la vie politique alors même qu'ils sont au cœur de l'aire des mouvements contemporains.

La double logique de la marginalité s'applique au cas de la gauche. En premier lieu, la marginalité est une condition subie, structurelle d'extériorité par rapport aux institutions politiques et à l'appareil étatique, accentuée par la répression de toute forme de dissidence et d'expression des valeurs alternatives à celles de la majorité. On peut également y ajouter la « haine de l'intellectuel » dont la manifestation extrême est l'assassinat politique. De plus, loin d'être considérés comme ignobles par tous, les assassins sont parfois élevés au rang de héros qui auraient purifié la société de ses éléments impurs et dérangeants que sont les intellectuels<sup>78</sup>. En Turquie, l'intellectuel de gauche est haï pour sa non-congruence avec les valeurs dominantes et son courage d'aller à contre-courant de la raison d'État. Même parmi les milieux pieux, les quelques intellectuels critiques, sont tout de suite mis au ban s'ils ne s'alignent pas sur les positions du gouvernement<sup>79</sup>.

En deuxième lieu, la marginalité est voulue, non pas sous ce vocable, mais en tant que distanciation dissidente du monde axiologique de la majorité, par le biais de l'action collective, des campagnes de pétition, des discours publics subversifs, des créations artistiques, des livres qui choquent, des enquêtes qui dérangent, bref par toute sorte de production intellectuelle et artistique, qui en appellent à un engagement politique avec une lecture alternative du passé, du présent et du futur.

---

<sup>78</sup> On a observé par exemple les fonctionnaires de police qui se sont fait prendre en photo, devant le drapeau turc, bras dessus bras dessous avec l'assassin de Hrant Dink. Aujourd'hui encore, un chef de mafia peut menacer publiquement les universitaires signataires de la Pétition pour la Paix, de « faire couler leur sang et de prendre une douche avec leur sang » et rester impuni. Source : <<https://www.birgun.net/haber-detay/sedat-peker-den-akademisyenlere-kaninizi-akitacagiz-ve-akan-kanlarinizla-dus-alacagiz-100568.html>>

<sup>79</sup> Parmi ces intellectuels musulmans, on compte notamment İhsan Eliaçık (1961-), le leader des musulmans anti-capitalistes qui propose une interprétation quasi marxiste du Coran. Les premières actions contestataires de ce petit groupe qui compte environ une centaine de jeunes, ont reçu un grand soutien de la part de la gauche, notamment en raison de leur engagement pendant les Premier mai et l'occupation du Parc Gezi. La réputation des musulmans anti-capitalistes dépasse largement leur impact politique, et ils reçoivent une grande attention dans les médias indépendants. İ. Eliaçık a été poursuivi plusieurs fois en justice en raison de sa critique virulente du gouvernement. Source : <<http://bianet.org/english/law/195599-writer-eliacik-faces-7-5-years-in-prison-over-pkk-propaganda>>

En outre, la marginalité est voulue, même quand elle n'est pas assumée. Par exemple, les militants révolutionnaires tracent des frontières symboliques claires entre eux-mêmes et les autres. En effet, nombre de militants se distinguent, selon leurs propres expressions, du « reste de la société », « des gens ordinaires », de la « majorité » ou encore du « peuple » qu'il aurait fallu « éclairer et sauver ».

Pendant toute notre enquête de terrain, les entretiens avec les générations révolutionnaires ont été marqués par un procédé discursif auquel personne n'échappait. En évoquant leurs expériences militantes du passé, les enquêtés utilisaient l'énonciation à la première personne du pluriel. Il s'agit d'un « nous » qui ne se réfère ni à leur ancienne organisation, ni à leur parti. Le « nous » de la gauche n'avait pas de référent précis et souvent la question que nous posions était esquivée. « C'est la vieille gauche » ; « ce sont les camarades » ; « ce sont les révolutionnaires » nous disaient-ils. Ou de manière tout aussi vague, le « nous » de la gauche se référait l'ensemble des acteurs qui contestent la raison d'État. Nous avons remarqué que nos enquêtés se référaient ainsi à leur génération de militants.

En effet, ce « nous », plutôt que d'avoir une définition positive, nous semble intelligible comme une définition négative. Le « nous » ne se clarifie que par rapport aux « autres » qu'il exclut. Les militants révolutionnaires ont une idée vague de ceux-ci, soit le peuple opprimé et conservateur à la fois, c'est-à-dire, selon les cas d'énonciation, « le reste de la population », « le peuple » ou encore « les fascistes » en tant qu'adversaires idéologiques et adversaires directs dans les affrontements violents. Aujourd'hui, nombre d'anciens militants des générations révolutionnaires considèrent encore le peuple comme une masse obscurantiste, opprimée, dépourvue de conscience de classe. C'est ainsi qu'ils expliquent le succès électoral de l'AKP.

Aussi, certains militants révolutionnaires se sentent pris dans un étau, entre un État répressif et un peuple obscurantiste. Le sentiment de solitude s'exacerbe dans le contexte de transition vers l'économie néolibérale, notamment chez les "révolutionnaires professionnels". Ces derniers se trouvent exclus du monde du travail, après leur jeunesse passée à « faire la révolution » sans objectif d'insertion dans la vie active. En effet, les injonctions contradictoires de l'engagement militant, de la vie familiale et de la carrière professionnelle commencent à marquer la subjectivité militante à partir de la fin des années 1980. Les amours, la vie de famille et les choix professionnels, s'il n'étaient pas toujours complètement subordonnés à l'engagement, devaient au moins être en consonance avec les exigences de la vie d'un révolutionnaire. Les parcours biographiques des militants ont donc subi les aléas de leur existence politique, en contraste avec "les gens ordinaires" qui avaient eu droit à leur sphère privée et à leur carrière professionnelle. Ces

caractéristiques de l'engagement à gauche, cet entre-soi choisi lourdement déterminé par l'ethos du dévouement, instaure également des frontières symboliques entre ceux qui se sacrifient à une cause pour le bien commun et "les gens ordinaires" qui seraient au pire individualistes et au mieux ignorants. De nos jours, la marginalité par choix des militants de gauche résulte de la difficile adaptation à la vie sociale et économique. Un certain mépris envers la population conservatrice, provient des sentiments de solitude et de trahison, voire parfois de ressentiment. Par ailleurs, ces affects s'exacerbent parce que leur mémoire douloureuse n'est pas reconnue.

Les exemples hautement significatifs que nous avons observés dans la vie quotidienne et les discussions informelles avec nos enquêtés montrent les multiples dimensions de la marginalité subie et voulue à la fois.

Ayşegül, ancienne militante communiste, puis féministe dans les années 1980, refuse aujourd'hui toute promiscuité avec "le peuple". En tant qu'athée, elle se sent enfermée et étrangère dans une ville, dans un pays où l'écrasante majorité est musulmane. Elle nous dit qu'à chaque fois qu'elle entend l'appel à la prière, cinq fois par jour, sa marginalité lui est rappelée. Elle nous raconte volontiers comment « ils ont été trahis par ce peuple » ; qu'elle était traitée de « pute communiste » dans la ville de province conservatrice où elle militait à la fin des années 1970, quand elle était encore une jeune lycéenne, comme si l'engagement à gauche entachait l'honneur du quartier. Ayşegül a donc vécu son engagement plutôt comme un stigmaté. Vivre « parmi cette majorité-là » est une épreuve politique et une épreuve profondément personnelle en tant que jeune femme, en raison de son inadéquation constante avec les valeurs dominantes. Après le coup d'État militaire de 1980, elle a vécu en clandestinité avec son conjoint, rencontré à l'université, également au Parti communiste turc. Elle relate cette période comme celle d'une extrême prudence, ce qui leur a épargné d'être en prison ou contraint à l'exil. Le secret et l'entre-soi en tant que principe conducteur de la vie quotidienne leur a permis de survivre à la junte militaire. En effet, elle nous dit :

« Encore aujourd'hui, je ne supporte pas d'ouvrir les rideaux, je ne parle pas souvent aux voisins. À cette époque, personne ne connaissait notre adresse. On a déménagé au moins dix fois en cinq ans. Aujourd'hui, j'évite d'exprimer mes opinions haut et fort dans les cafés, j'enseigne la prudence à ma fille. Quand elle était encore enfant, dans les années 1980, je lui montrais un bibelot des "trois singes" [les singes de la sagesse] pour lui apprendre le silence. Il fallait qu'elle imite les trois singes en présence d'autres gens, faire comme si elle n'avait rien vu, rien entendu de nos activités politiques. Je voulais la protéger. Aujourd'hui c'est encore une société où nous devons nous protéger, d'autant plus que nous ne sommes pas si nombreux. » (Entretien avec Ayşegül, août 2011)

L'attitude d'Ayşegül qui se dit toujours "de gauche", en mettant à distance la majorité, est sous-tendue par une méfiance permanente, un habitus de révolutionnaire clandestin. C'est une performance au quotidien, qui est assez répandue chez les militants de sa génération. Ces derniers parlent très souvent de leur passé militant entre eux, au point que leur mémoire partagée envahit totalement leurs conversations actuelles et leurs amitiés. Toutefois, ils gardent le silence et le secret dans les milieux des « gens ordinaires ».

Inévitablement, l'auto-marginalisation renforce, sans le vouloir, les techniques discursives du pouvoir qui se fondent sur la force du nombre, au fil des élections répétées, à travers le majoritarisme. Plus la gauche se voue à la marginalité, plus la démocratie se trouve piégée dans le majoritarisme, l'une des sources de légitimation du pouvoir en place.

Un autre ancien militant communiste, Besim, médecin cinquantenaire, nous raconte qu'il est devenu un individu « après avoir tout rejeté et constitué ses propres valeurs », c'est-à-dire, après son désengagement du parti. Pourtant, sa trajectoire d'individuation, ne signifie pas qu'il n'a aucun référent actuel pour désigner un « nous », un ensemble qui se caractérise par les frontières symboliques et axiologiques entre lui-même et les autres.

« Les funérailles de H. Dink... Des gens comme lui, déstabilisent le fondement de l'ordre établi. Comme disait le poète, ce n'est pas notre pays, c'est *le pays de ceux qui veulent nous tuer*<sup>80</sup>, *qui veulent boire notre sang*. Dès que j'ai entendu la nouvelle, j'ai marché vers Taksim. C'était ma conscience... J'y suis allé parce qu'il faut dire non. J'y suis allé seulement parce qu'il fallait protester. Justement pour que ce pays ne soit pas celui de ceux qui veulent nous tuer, pour que l'affirmation du poète ne soit pas vraie. Moi, je suis de toutes les parties de monde, je suis soudanais, je suis somalien. Mais dans ce pays, si je dis que je suis de Somalie, alors personne ne devrait me discriminer. Je suis citoyen du monde. »  
(Entretien avec Besim, septembre 2013)

Par la citation des paroles connues de l'écrivaine Tezer Özlü, « ce pays n'est pas le nôtre, c'est le pays de ceux qui veulent nous tuer », Besim refuse de se définir par l'identité nationale et s'inscrit dans une condition minoritaire. Le « nous » auquel il fait référence connote un groupe qui partagerait ses valeurs, universelles, puisqu'il se considère comme « citoyen du monde ». Sa subjectivité est marquée par la marginalité, et il s'exprime dans un champ sémantique très violent lorsqu'il parle de « ceux qui veulent boire notre sang ». Il reprend les propos de l'écrivaine Tezer Özlü et surenchérit. Son témoignage révèle à la fois une mémoire douloureuse des violences politiques du passé et le sentiment d'être toujours menacé en raison de ses convictions politiques.

---

<sup>80</sup> Cette phrase, un lieu commun du langage de la gauche, est extraite de la correspondance de l'écrivaine Tezer Özlü (1943-1986) avec l'écrivaine Leylâ Erbil (1931-2013).

Comme Ayşegül, Besim a évolué dans un entre-soi clandestin, il s'est marié avec une militante, il a abandonnée sa spécialisation en médecine pour pouvoir militer, et il a ainsi développé une forte appartenance à un « nous » générationnel et politique qui a évolué vers un « nous » plus extensif, celui des défenseurs des droits humains et des valeurs universelles. Par la manifestation de sa « liberté de ne pas appartenir » (Avritzer & Melucci, 2001) au corps de la nation, par le refus de l'identité nationale, il trace des frontières symboliques avec le reste de la population. Cependant, Besim justifie sa participation aux obsèques de H. Dink par la volonté de changer cette situation. Même s'il se considère minoritaire et même s'il se situe dans les marges, dans un contexte social où les valeurs dominantes s'opposent à ses valeurs personnelles, cette marginalité ne lui enlève pas sa capacité d'agir, au contraire, c'est ce qui le pousse à participer aux mobilisations.

Comme la majorité et la minorité ne sont donc pas seulement des réalités quantifiables ou mesurables, la marginalité est aussi une construction narrative et une performance dans la vie quotidienne. Elle se base sur des perceptions de soi qui dépendent des relations de pouvoir au sein du champ social. D'autre part, les personnes musulmanes et turques, qu'elles fassent partie de classes populaires ou qu'elles vivent dans des situations d'extrême dénuement, peuvent se percevoir comme des citoyens de plein droit contrairement aux militants de gauche pourtant mieux diplômés ou doté d'un capital culturel ou économique plus important. Certes, depuis la fondation de la République, plusieurs épisodes de violence et d'ingénierie démographique (génocide, exil forcé, échange de population, taxation spécifique) ont marginalisé les minorités ethno-confessionnelles, mais les générations révolutionnaires ont également subi la violence politique. Cela les amène à produire une mémoire collective qui dénonce leur marginalisation, en même temps qu'elles considèrent celle-ci comme une ressource pour la dissidence, une source de légitimité pour leurs contestations actuelles, ce qui peut déclencher un processus de subjectivation plutôt que la victimisation.

Par conséquent, nous pouvons nous demander, avec Michel Wieviorka, s'il ne convient pas également de « reconnaître l'apport des marges, valoriser la marginalité, plutôt que d'en faire une figure inquiétante ? » (Wieviorka, 2016)

En effet, même si le témoignage d'Ayşegül montre bien comment elle insiste sur sa marginalité, cela ne l'empêche pas d'être fière de son passé militant et cela la conforte même dans sa conviction qu'il faut changer la société, justement parce qu'elle marginalise toute sorte de différence culturelle et politique. En suivant la proposition de M. Wieviorka, nous constatons que la marginalité vécue et assumée peut élever la capacité d'action. Comme le souligne M. Wieviorka,

« Les sciences sociales ici ont beaucoup à gagner à considérer les acteurs ou les actions relevant d'acteurs marginaux sous un angle différent, et en se demandant quel est leur éventuel apport au changement social, à la transformation des normes, aux modifications institutionnelles ou politiques. » (Wieviorka, 2016)

Dans le cas turc, à l'instar des mobilisations pour Hrant Dink et du mouvement Gezi, les manifestations qui éclatent relativement spontanément et qui sont organisées avec de nouvelles méthodes ont la capacité de transformer les émotions réactives comme l'indignation en des émotions positives comme l'espoir. Ainsi, les militants de gauche ou les personnes de sensibilité démocrate, ne se sentent plus en minorité, ne se considèrent plus comme exclus de la vie publique, ne serait-ce que temporairement. Ce renouvellement des affects politiques constitue le premier pas du dépassement de leur marginalité. Ce type de mobilisation permet aux acteurs sociaux d'élever leur capacité d'action, d'imaginer d'autres suites à leur protestation et de regagner confiance en tant que sujets personnels et collectifs. La campagne électorale de Baskın Oran, que nous avons analysée, illustre bien un changement de stratégie par rapport aux institutions de la part des acteurs contestataires puisqu'ils tentent de sortir des marges pour évoluer dans l'arène politique traditionnelle en portant un projet pluraliste de démocratisation.

Avec l'hypothèse de la marginalité, nous ne considérons pas les acteurs contestataires de gauche comme un ensemble politique cohérent, tant ses divisions idéologiques et ses organisations sont nombreuses et variées, mais comme *un groupe culturel* doté de valeurs, de rites, de codes et de symboles, d'une mémoire collective élaborée par des subjectivités blessées. Certes il existe de grands principes telles l'égalité et la liberté qui caractérisent la gauche comme partout ailleurs, mais le manque d'unité organisationnelle au sein de la gauche et les impasses institutionnelles et structurelles sont des logiques qui sont interdépendantes qui confinent ces acteurs dans les marges.

Par conséquent, la gauche révolutionnaire, ses héritiers, les acteurs contestataires convertis à la cause des droits humains, de même que les luttes kurdes, aléviennes, féministes, LGBTQ, écologistes, urbaines vivent comme des groupes culturels qui ne présentent pas d'homogénéité interne, mais qui entretiennent des frontières axiologiques claires avec la majorité dominante, tout en se retrouvant au fil des mobilisations ponctuelles et dans un projet commun de pluralisme.

#### d ) **La méfiance envers l'État**

Notons d'emblée que nous ne considérons ici pas l'État comme une entité homogène bureaucratique obéissant aux limites du modèle wébérien. Comme le défend Charles Tilly, l'État se construit par la guerre et en tant que crime organisé (Tilly, 1985). De plus, avec H. Bozarslan qui reprend les thèses de C. Tilly sur la formation des États-nations, nous pouvons affirmer que dans une Turquie formellement démocratique, l'État se manifeste comme une « tyrannie fragmentée » (Bozarslan, 2008 : 182).

Dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires étudiés, l'État et son appareil coercitif ne sont pas des interlocuteurs. De manière générale, la marginalité de la gauche démocrate et de tous les acteurs contestataires, est perceptible dans leur rapport à l'État. En effet, faute de pouvoir identifier des adversaires concrets, ces acteurs continuent à perpétuer le mythe de l'État en tant qu'adversaire principal, et s'ancrent dans les marges. Ce mythe est nourri à la fois par la gauche et la droite. L'imaginaire de la gauche radicale est fortement marqué par la conviction qui se résume dans le slogan « l'État assassin », slogan qui est devenu un lieu commun dans les commémorations des militants victimes de la violence étatique et politique. Les militants révolutionnaires, qui ont témoigné pendant notre enquête de terrain sont clairement méfiants envers l'État qui n'est, pour eux, qu'un appareil coercitif à deux vitesses, qui réprime la gauche et exalte la droite.

Par conséquent, la méfiance comme mode de relation marque la subjectivité et la vie quotidienne des militants et des activistes. « Elle structure à la fois les relations interpersonnelles, le rapport aux institutions et à l'État et peut se muer en véritable compétence et modalité d'action. » (Allard *et alii*, 2016) Même si la confiance est entendue communément comme la base du lien social et la méfiance comme son envers négatif et destructeur, cette dernière est révélatrice, chez les anciens militants, de la construction de leur propre monde symbolique et axiologique, en tant qu'acteurs.

La méfiance se dévoile à plusieurs niveaux dans la vie quotidienne des anciens militants. Dans les propos d'Ayşegül que nous avons cités plus haut, la prudence qui est le corollaire de la méfiance, est une compétence, un savoir-faire militant qui permet la survie pendant les périodes de répression. Aujourd'hui, nombre d'enquêtés nous disent qu'ils sont mal à l'aise s'il faut avoir recours à la police, par exemple même confrontés à un simple accident de route. D'après ces militants, la

police n'est pas une institution fiable<sup>81</sup>. Zafer, ancien militant communiste cinquantenaire, nous raconte ainsi à quel point il ne se sent pas en sécurité, lorsqu'il a affaire à la police, pour faire ses démarches de passeport au commissariat. L'État et les institutions qui l'incarnent, sont pour lui, à éviter pour se préserver. Selon notre enquêté, il est incontournable de payer ses impôts, mais il perçoit la taxation comme une sorte de « rançon » puisque l'État ne traite pas équitablement tous les citoyens, ce qui revient à affirmer que l'État est une instance de crime organisé, à la manière de C. Tilly et dans le sillon de M. Weber.

Ce sentiment de méfiance envers l'État se transmet aussi de génération en génération. Pour Melis, née dans une famille de révolutionnaires de la génération 1978, aujourd'hui étudiante en lettres, la connaissance de l'État est indispensable pour être activiste. Melis critique les jeunes manifestants dans leur vingtaine manifestant au Parc Gezi, parce qu'ils sont inconscients de la portée de leur action, et de la répression étatique. « Ces jeunes ne savent pas se protéger car ils n'ont jamais connu une telle violence, ils ne savent pas de quelles atrocités l'État est capable » nous dit-elle.

Il y a donc, selon Melis, une connaissance intime de l'État, qu'elle a acquise à la fois dans ses activités militantes et par la transmission familiale à travers le récit de la clandestinité, de la répression, de la torture en prison. Forte de cette connaissance, elle se considère plus compétente que les jeunes de vingt ans qui se trouvent face à la violence policière, pour la première fois au moment du mouvement Gezi. De plus, Melis nous dit qu'elle n'envisagerait jamais de travailler dans le secteur public, que ce ne serait pas viable pour elle, en raison de son passé familial et de ses convictions politiques. En effet, ce serait se mettre au service de la domination, et elle serait obligée de se taire même en cas de désaccord.

Par conséquent, aux yeux des militants révolutionnaires et de leurs enfants, activistes du mouvement Gezi, l'État n'a pas de légitimité dans la vie quotidienne en raison de leur méfiance envers les institutions. Paradoxalement, c'est aussi pour cette raison qu'ils s'engagent et qu'ils définissent leur engagement avant tout comme une « résistance ». La résistance n'est pas revendiquée simplement comme un mode d'action puisqu'elle implique des valeurs, des vertus et des capacités, comme le courage, l'insoumission, la capacité à survivre.

D'autre part, chez leurs adversaires, le rapport à l'État dans l'imaginaire de la droite se révèle à travers l'expression « Cet État n'est pas sans propriétaires ! ». Cet idiome de droite usité dans le

---

<sup>81</sup> Pour une enquête quantitative sur la confiance dans la police, voir Kırmızıdağ (N.), 2015. *Polis ve Toplum: Türkiye'de Polise Güven Araştırması*, Istanbul : Ed. TESEV

lexique politique turc, dévoile selon Ahmet İnsel, la dimension prétorienne du régime turc qu'on ne peut seulement qualifier d'autoritarisme bureaucratique puisqu'il a aussi une autre caractéristique,

« à savoir la présence permanente et imposante d'un groupe social qui s'identifie d'une manière monopoliste et jalouse avec l'État. Composé des membres de la bureaucratie civile et militaire, ce groupe social se considère et se comporte comme des ayants droit historiques sur l'État et la société. » (Insel, 2008 : 135).

Au moment de ce constat en 2008, la crise politique de 2007 provoquée par le mémorandum du chef d'État-major, justifiait l'hypothèse des forces prétoriennes en conflit avec le gouvernement élu. Cependant, avec les développements politiques ultérieurs, l'AKP a gagné sa bataille contre la tutelle militaire et ses défenseurs, et il s'est confortablement installé dans les institutions en tant que leur propriétaire. Aujourd'hui, Ahmet İnsel (2017) constate que le régime est devenu « un autoritarisme burlesque et despotique » où le Président décrète « l'État c'est moi ». Aujourd'hui, les attentes de démocratisation sont déçues, avec la liquidation non seulement de la tutelle militaire mais de toutes les institutions qui séparaient et régulaient les pouvoirs. L'État turc a toujours des propriétaires, si ce n'est un propriétaire unique en la personne du Président de la République.

En outre, ce ne sont pas seulement les détenteurs du pouvoir, qui se perçoivent comme « propriétaires de l'État », mais toute une catégorie de citoyens qui considèrent l'État à la fois comme un bien dont ils sont les dépositaires et une instance sacrée qu'ils vénèrent. Les nombreux incidents de lynchage public, par exemple envers les kurdes, les assassinats politiques, le culte des soldats martyrs ou encore les faits de la vie quotidienne montrent bien le rapport à l'État dans la mentalité nationaliste<sup>82</sup>.

Dans les deux cas d'extrême méfiance et d'extrême loyauté envers l'État, le caractère illégitime ou légitime des institutions et de la coercition, dévoilent une « expérience intime de l'État » qui est chargée de différentes significations, en fonction du passé familial, de la socialisation politique ou encore des expériences directes de la répression ou de l'impunité. Dans ces deux cas extrêmes, le lien de citoyenneté semble impossible puisque dans l'imaginaire des citoyens, l'État n'est pas un état bureaucratique, neutre, rationnel ; mais une instance mythifiée qu'on dénonce ou qu'on vénère, ce qui montre l'extrême polarisation de la population quant à leur distance à l'État.

---

<sup>82</sup> Dans le cas de l'assassinat de Hrant Dink, l'attitude des agents de police qui posent fièrement devant l'appareil photo auprès de l'assassin devant le drapeau turc, montre que ce sentiment de loyauté extrême envers l'État peut même aller jusqu'à la complaisance envers un meurtrier.

### e ) **La distance à l'État**

La question ici n'est pas donc pas de savoir, s'il existe effectivement une entité telle que l'État qui se prête à la réification ou à l'objectivation, ni comment il se distingue de « la société civile ». Il s'agit plutôt de s'interroger sur la fonction d'une certaine représentation de l'État dans l'imaginaire des acteurs sociaux, et corrélativement, analyser les effets de leurs représentations sur leur capacité d'agir et sur leur confinement dans les marges.

Indéniablement, la capacité d'agir n'est pas seulement déterminée par l'imaginaire des acteurs contestataires qui évoluent dans une réelle configuration de rapports de domination où « la tyrannie fragmentée de l'État » a un rôle effectif et efficace. Les dynamiques structurelles de l'État et son caractère non-monolithique ont bien été démontrés par un vaste programme de recherches multidisciplinaires *L'art de l'État en Turquie* dans lequel les auteurs récusent la conception de l'État comme « un ensemble unitaire, capable d'imposer son ordre et ses règlements à la société » (Aymes, Gourisse & Massicard, 2013 : 11). Dans cet ouvrage, les auteurs déconstruisent le mythe de l'État en insistant sur le rôle des partis politiques, des confréries religieuses, des demandes sociales émanant des localités, des forces paramilitaires, à travers des accommodements dans la mise en place de l'action publique. Cependant, il existe une asymétrie fondamentale qui relègue les acteurs contestataires de gauche en dehors de tout accommodement. Dans son analyse de la violence politique entre 1975 et 1980 en Turquie, Benjamin Gourisse (2014) réfute la justification officielle du coup d'État de 1980 par la montée symétrique de la violence politique. Il défend la thèse de la « désobjectivation des institutions publiques » en montrant que le nationalisme d'extrême droite se renforce par la captation des ressources de l'État.

Effectivement, l'État est un concept qui désigne un champ où les ressources, les intérêts et le pouvoir se disputent et se négocient dans les mains des acteurs institutionnels et non institutionnels. Et dans le cas de Turquie, tant la collaboration que le conflit entre des acteurs par définition non-étatiques, tels que les confréries religieuses, les groupes paramilitaires ou les groupes d'intérêt, jouent un rôle démesurément important dans ce champ.

En comparaison aux récents travaux cités qui démystifient les dynamiques structurelles, dans un registre qui s'approche davantage de l'analyse de la subjectivité des acteurs, Yael Navaro-Yashin met brillamment en évidence dans ouvrage phare *Faces of the State* (2002), les multiples faces des manifestations de l'État dans la vie publique et les représentations collectives. Ainsi, selon l'anthropologue, l'État imprègne les esprits et les habitus, envahit l'espace public voire l'espace

privé, dans la vie quotidienne sous formes de *state fantasies* comme le montre son ethnographie sur les rites d'adieu au soldat, le culte d'Atatürk, les discussions au café, les peurs ordinaires des citoyens, les rumeurs, l'humour ou le cynisme que l'anthropologue tient pour l'affect politique par excellence en Turquie.

L'hypothèse de l'autonomisation de la société civile pendant les années 1980 se fonde sur un contraste entre les luttes révolutionnaires des années 1970 et l'effervescence des luttes pacifistes, féministes, écologistes, voire islamistes dans un cadre d'une coexistence supposée harmonieuse. Cette période a été décrite comme celle de la formation d'un espace public démocratique (Göle, 1994). Comme le souligne Y. Navaro-Yashin, cette vision presque idyllique laisse dans l'ombre les « représentants et les défenseurs de l'État qui maintenaient une présence persistante voire quelques fois violente dans la sphère publique pendant cette même période » (Navaro-Yashin, 2002 : 132).

Y. Navaro-Yashin, en reprenant les hypothèses foucaaldiennes sur la fonction répressive et productive du pouvoir, surenchérit ainsi :

« Peut-être Göle et les autres qui ont fait une lecture axée sur le développement de la société civile dans leurs analyses de la Turquie contemporaine, ont-ils confondu un discours ou une technique changeante du pouvoir étatique avec la montée d'une société civile autonome ». (Navaro-Yashin, 2002 : 132)

Notre analyse du régime de subjectivité de la gauche contribue également à la réfutation de l'hypothèse de l'autonomisation de la société civile. En déplaçant la réflexion vers l'étude de la marginalité de la gauche, et de sa condition minoritaire, nous remarquons que celles-ci sont subies continuellement, et que le coup d'État de 1980 ne fait que renforcer ces affects politiques. Les anciens militants de gauche, savent qu'ils n'ont jamais bénéficié des ressources symboliques ou concrètes du champ étatique. La distance à l'État, la méfiance, le sentiment d'être minoritaire ne résultent pas du coup d'État, mais de toute leur expérience militante. La question du rapport à l'État dévoile autant de continuités que de ruptures pour la période qui précède le coup d'État militaire du 12 septembre 1980 et celle qui lui succède.

Même si les intellectuels critiques se considèrent eux-mêmes comme les précurseurs de la formation de la société civile et de la démocratisation, d'après notre recherche, dans l'imaginaire politique des acteurs contestataires de gauche, l'espoir de démocratisation est un mythe qui a plusieurs fonctions. Cet espoir leur permet de remplir le vide des idéologies révolutionnaires, d'accomplir un travail de mémoire, de développer des stratégies pour sortir de la marginalité, de construire leur engagement dans le paradigme des droits humains, d'être en consonance avec les autres mouvements de gauche dans le monde.

Comme l'affirme si bien Diane Davis, les paradigmes euro-péo-centristes de l'étude de l'action collective (aussi bien le paradigme du processus politique que celui des nouveaux mouvements sociaux) proposent la distinction État/société civile dans le cadre d'un projet de modernisation. Or ce projet ne suit pas les mêmes dynamiques en Turquie, au Moyen-Orient, en Amérique Latine ou ailleurs. D. Davis étudie la formation de l'État et le développement politique particulièrement en Amérique Latine, mais ses recherches apportent également un éclairage précieux sur le cas turc puisque les États latino-américains, comme l'État turc sont caractérisés par davantage de répression et de contrôle social que les États européens. D. Davis constate que les mouvements sociaux latino-américains ne contribuent que très rarement à la démocratisation, puisque dans les conditions institutionnelles de ces pays, les États sont plus enclins à réprimer les mouvements sociaux qu'à les entendre en vue des réformes. Par conséquent, D. Davis propose une approche en termes de « distance par rapport à l'État » et affirme :

« Il existe de multiples manières d'être distant de l'État ou d'y être relié. Mon argument est que les populations peuvent être distantes de l'État ou reliées aux institutions, aux pratiques, aux politiques, aux procédures et même aux discours de l'État de plusieurs façons : géographique, institutionnelle, culturelle et en fonction de la classe sociale. » (Davis, 1999 : 603)

Les catégories analytiques proposées ci-dessus ont, d'après nous, plus de valeur heuristique que les dichotomies centre/périphérie ou État/société civile pour comprendre les transformations des mouvements sociaux en Turquie.

Nous avons focalisé nos recherches sur l'imaginaire politique et au niveau de la subjectivité de l'acteur, donc sur les acteurs de gauche en tant que groupe culturel, qui élabore une mémoire partagée, qui est animé par les mêmes affects politiques et dont l'engagement se base sur des valeurs communes. On observe aussi les autres façons de distance par rapport à l'État chez les acteurs sociaux, par exemple le facteur géographique est un déterminant primordial du mouvement pour la paix, du mouvement kurde et des luttes écologistes dans les campagnes ; la distance institutionnelle caractérise tous les groupes ethno-confessionnels minoritaires.

Quant à la distance culturelle par rapport à l'État, la gauche subit et construit cette distance. Et en tant que distance construite, voulue, cultivée, les représentations collectives sur l'État vont de pair avec la dénonciation des rapports de domination et la mise en œuvre de l'imagination politique pour penser d'autres façons de vivre ensemble. La distance culturelle par rapport à l'État, du mouvement kurde et celle des autres acteurs contestataires mènent ainsi à des alliances. Comme l'affirme Diane Davis,

« la distance partagée par rapport à l'État, ressentie par certaines populations, peut les aider à s'organiser en mouvements, aussi bien que cette même distanciation ou *marginalité*, et le désir d'y remédier, peut aussi servir d'éléments importants dans la stratégie pour l'action. » (Davis, 1999 : 618, nous soulignons)

À juste titre, nous avons observé avec les mobilisations en mémoire de Hrant Dink et le mouvement Gezi, la convergence d'un ensemble d'individus et de groupes marginalisés sur le plan axiologique, institutionnel, culturel, géographique ou en terme de classe, pour refuser ensemble l'autoritarisme, le nationalisme, la « religion nationale », en somme les orientations culturelles hégémoniques.

La dimension culturelle de la distance à l'État chez les acteurs contestataires, s'observe avant tout dans leur convergence pour dénoncer l'idéologie de la communauté imaginée qu'est l'État-nation. Si nous admettons, avec l'anthropologue Ernest Gellner (1983) que le nationalisme crée la nation et non l'inverse, nous pouvons en déduire que le nationalisme crée aussi les marges pour les acteurs contestataires.

## *Conclusion*

Les mouvements contemporains, bien qu'ils soient installés dans ces marges, puisent leur légitimité dans leur marginalité même, en tant que preuve d'une société non-démocratique. Ils transforment cette marginalité en ressource à travers les alliances dans les marges. Dans le cadre de notre enquête de terrain, ces stratégies d'alliance entre groupes marginalisés ont été d'abord entraperçues lors des mobilisations pour Hrant Dink, mises en œuvre dans la campagne électorale de Baskın Oran en 2007, puis lors des législatives en 2011 avec les candidats indépendants, lors du mouvement Gezi, ensuite par la fondation du HDP, et dans les luttes diverses en faveur de la paix dans les années suivantes.

La marginalité peut aussi construire un nouvel horizon d'attente en augmentant la capacité d'agir. Effectivement, ces acteurs qui ont longtemps survécu dans des « réseaux submergés » (Melucci, 1985) ont une capacité de mobilisation extraordinaire qui a fait ses preuves avec le mouvement Gezi de l'été 2013, quelles qu'en soient les retombées politiques immédiates. Ces acteurs contestataires, dans toute leur marginalité et avec toute leur créativité ont une importance cruciale pour le devenir de la Turquie.

## CONCLUSION

« C'est comme être dans tous les mouvements, mais n'appartenir à aucun mouvement » (Entretien avec Çiçek, 25 ans, avril 2008)

### *Un nouveau régime de subjectivité*

En nous penchant sur la mobilisation suite à l'assassinat de Hrant Dink et sur le mouvement Gezi de l'été 2013, nous avons étudié deux moments de mobilisation importants dans la Turquie des deux dernières décennies. D'après nos recherches, ces deux moments de mobilisation constituent deux « moments de subjectivation » pour les acteurs contestataires, qui, dans leur lutte pour la démocratie, les droits humains et la dignité, sont capables d'entraîner dans l'action collective des personnes désengagées ou "apolitiques", de même qu'ils entrent en résonance et en dialogue avec les mouvements globaux. Pendant la période que recouvre notre enquête de terrain, les acteurs contestataires ont développé un répertoire d'action riche, dont nous avons analysé quelques

exemples tels que les initiatives intellectuelles, la campagne électorale d'un candidat indépendant, le festival anti-guerre organisé par les altermondialistes.

Nous avons montré que les expressions culturelles de la mémoire partagée et communicative dans la culture populaire, la muséographie, l'art contemporain, les organisations non-gouvernementales, constituent également des modalités d'action qui indiquent les transformations du régime de subjectivité de la gauche. Les pratiques d'action que nous avons observées pendant l'occupation du Parc Gezi nous ont conduit à nous interroger sur la fonction de la dimension utopique de l'action collective sur la capacité d'agir.

Cependant, ces acteurs contestataires se situent dans les marges du champ politique institutionnel et sont confrontés aux mondes symbolique et axiologique nationaliste, conservateur et violent de la vie publique où la face militaire et la face civile de l'État, entendu comme une abstraction idéologique, se confondent et s'interpénètrent (Navaro Yashin, 2002). Nous avons donc mené nos recherches en dépassant la dichotomie État/société civile. Comme les mouvements sociaux ne peuvent pas être analysés uniquement par les mobilisations de grande ampleur au moment de leur moment de visibilité, et que l'imaginaire politique des acteurs contestataires évolue en sourdine, de manière souterraine, nous avons accordé une attention particulière aux processus mnémoniques qui marquent ces acteurs contestataires pendant les moments de « latence » des mouvements selon l'expression d'Alberto Melucci. De même que l'étude des moments de visibilité ne permet pas de comprendre l'évolution des régimes de subjectivité de ces acteurs contestataires, un regard porté exclusivement sur la subjectivation laisserait dans l'ombre les tensions internes aux groupes contestataires ainsi que les conflits qu'ils essayent de construire. La mémoire en tant qu'outil analytique dans l'étude de l'action collective nous a permis de saisir à la fois les moments de subjectivation et de désobjectivation.

Suite à l'assassinat de Hrant Dink, la mémoire autobiographique de cet événement, a permis aux acteurs contestataires d'opérer le passage vers une lutte pour la mémoire historique alternative qu'ils défendent dans le champ mémoriel conflictuel de la Turquie. En outre, la mobilisation de grande ampleur a été un moment de subjectivation qui leur a permis d'imaginer et de mettre en œuvre une stratégie électorale pour sortir de la marginalité, comme nous l'avons montré dans l'étude de la campagne électorale de B. Oran.

En 2007, les figures de proue de ce moment de subjectivation étaient les intellectuels critiques universalistes qui luttèrent pour la démocratie, les droits culturels et les droits humains. À cette époque, ils ont contribué à la construction d'une configuration affective partagée entre les citoyens. Par le cadrage émotionnel et éthique de l'événement, les acteurs contestataires ont construit un

trauma culturel suite à l'assassinat de Hrant Dink. Ainsi, ils ont essayé de consolider la configuration affective fondée sur les sentiments de compassion entre les citoyens en situant leur action au niveau du sujet personnel et de ses valeurs. La mobilisation pour Hrant Dink, par le dépassement des frontières symboliques de l'altérité et la rupture du « contrat de turcité » dans l'imaginaire politique, s'est ancré dans la durée à travers les commémorations annuelles, ce qui révèle une composante de mouvement éthique, de ces actions contestataires.

Néanmoins, en Turquie, le régime de subjectivité de la gauche est marqué par la défaite et la mélancolie, en raison d'un passé douloureux et par manque de reconnaissance sociale et institutionnelle de sa mémoire, en l'absence de récits partageables. En plus de la structure des opportunités politiques inexistantes et de la montée de l'autoritarisme, la marginalité subie et voulue de la gauche pèse encore sur son imaginaire politique, ce qui réduit sa capacité d'action. Paradoxalement, la marginalité par rapport au monde politique et axiologique dominant, élève aussi la capacité d'action en incitant les individus à s'engager pour le changement social.

Les intellectuels critiques universalistes qui essaient d'opérer une transition du paradigme révolutionnaire vers le paradigme démocratique se heurtent à leur propre mémoire collective. Cette mémoire douloureuse implique des relations intergénérationnelles complexes car les jeunes activistes proposent des pratiques protestataires et une nouvelle grammaire d'action collective inspirées des mouvements globaux. Le caractère festif, joyeux et préfiguratif des espaces utopiques qu'ils construisent, comme le festival Rock pour la Paix, n'est pas exempt du poids de la mémoire communicative qui véhicule des discours révolutionnaires. De surcroît, la permanence de la violence étatique que les plus jeunes générations d'activistes ont subie pour la première fois lors du mouvement Gezi, fait obstacle à la subjectivation. La mémorialisation immédiate du mouvement Gezi s'élabore avec des codes mixtes, empruntés au régime de subjectivité révolutionnaire et à celui des jeunes alter-activistes.

La nouveauté que les jeunes générations d'activistes apportent à la grammaire de l'action collective, ne relève pas simplement des émotions positives ni des savoir-faire activistes du mouvement altermondialiste, déployés notamment par des nouveaux moyens de communication qu'ils maîtrisent. En contraste avec la temporalité des luttes révolutionnaires, les jeunes générations d'activistes transforment le régime de subjectivité de la gauche en introduisant le futur dans la lutte présente, c'est-à-dire, en créant des espaces préfiguratifs que nous appelons des espaces utopiques, en raison de leur ambiguïté. L'horizon de cette génération n'est ni un horizon révolutionnaire, ni un horizon démocratique si la démocratie reste représentative et formelle. Comme le festival Rock pour la Paix, l'occupation du Parc Gezi témoigne du changement de la conscience du temps chez les

jeunes activistes pour qui la forme de l'action collective elle-même doit refléter la vie sociale à laquelle ils aspirent.

Le Parc Gezi, en tant qu'espace et moment de subjectivation et espace utopique, élève la capacité d'action de ceux qui y participent, qu'ils soient des activistes aguerris ou des jeunes supposés "apolitiques" car c'est une performance publique de l'utopie. La coexistence des différences dans un espace liminal renforce « l'aptitude à l'aspiration [*ability to aspire*] » selon l'expression d'Arjun Appadurai. Comme dans la mobilisation pour Hrant Dink, les frontières symboliques de l'altérité se brouillent, les identités collectives imposées se déstabilisent. Cela n'est possible que sous certaines conditions que nous avons appelées les conditions de la liminalité : les émotions de la protestation, les usages de l'espace, la coprésence des différences, la vulnérabilité partagée sont parmi ces conditions.

Dans le Parc Gezi occupé, le rapport aux "autres" qui deviennent moins "autres" qu'avant l'action collective, transforme également le rapport de soi à soi de l'individu, son imaginaire politique, ses émotions et ses valeurs, sa capacité à se penser en tant qu'acteur social.

La créativité entendue à la fois comme l'inventivité dans les pratiques protestataires et la capacité de l'individu à se construire en tant que Sujet, sont indissociables. Cependant la créativité de ces acteurs contestataires est limitée par les logiques structurelles de la domination en Turquie.

Reste à savoir si ces acteurs contestataires qui ébauchent des actions qui ont des composantes de mouvement social, de mouvements éthique et de mouvement d'expérience, en résonance avec les mouvements globaux, pourront survivre après la fin du régime démocratique. Une nouvelle recherche sociologique sur les moments de latence des mouvements, mériterait d'être menée, pour analyser l'impact des contraintes politiques qui pèsent sur le régime de subjectivité et la capacité d'agir de ces acteurs contestataires, ce qui dépassait le cadre de ce travail. Cependant, la sociologie des émotions, la sociologie de la mémoire et la sociologie du Sujet nous semblent procurer les outils conceptuels heuristiques pour l'étude de l'action collective même dans un contexte d'autoritarisme et de violence.

À partir des résultats de notre recherche, nous pouvons nous interroger sur la période qui a suivi. Depuis le premier anniversaire du Mouvement Gezi jusqu'à nos jours, la configuration affective qui caractérise le régime de subjectivité de la gauche ne cesse d'évoluer en fonction des défis politiques et électoraux. Les acteurs contestataires qui luttent pour la démocratie, la dignité et les droits humains ainsi que contre le nationalisme et l'autoritarisme continuent à s'organiser en réseaux, de manière souterraine. Tous les ans, le 31 mai, *Solidarité pour Taksim* lance un appel à

rassemblement pour commémorer l'anniversaire du mouvement Gezi. Tous les ans, le 19 janvier, des milliers de personnes se retrouvent devant le siège d'*Agos* pour rendre hommage à Hrant Dink. Aujourd'hui la référence principale dans l'imaginaire politique de ces acteurs contestataires demeure le mouvement Gezi. La question cruciale à laquelle ils sont confrontés concerne leur propre capacité d'action.

À l'instar des chercheurs regroupés autour d'Alain Touraine pour étudier le mouvement social *Solidarité* dans la Pologne du début des années 1980, notre recherche nous semble, *a posteriori*, comme une tentative de compréhension de « ce que le pouvoir (...) tente de détruire » (Touraine *et alii*, 1982 : 13).

La lecture de la période 2014 - 2017 en termes de marginalité et de sortie de marginalité s'avère utile afin de comprendre les contraintes qui pèsent sur les acteurs contestataires en raison des processus politiques qui ont mené vers un régime caractérisé par la fusion de l'AKP, de l'appareil étatique, de la "nation" et de la personne du Président qui gouverne aujourd'hui sans aucun contre-pouvoir.

### ***La marginalisation des acteurs contestataires***

Comme nous ne disposons pas de données ethnographiques systématiques après le premier anniversaire du mouvement Gezi, nous nous contenterons de nous interroger sur la pertinence de notre approche exposée tout au long de cette thèse, pour la période qui suit notre enquête de terrain. Nous émettons une double hypothèse fondée sur nos observations à propos des continuités et des moments de rupture dans l'expérience des acteurs contestataires en fonction des processus politiques.

Si les mouvements contemporains ne peuvent dépasser leur caractère contestataire que par la dimension utopique de l'action collective, le paradoxe des régimes dictatoriaux serait d'inciter à la pensée utopique, en même temps qu'ils entraveraient la création des espaces utopiques et le déploiement des pratiques utopiques.

Notre deuxième hypothèse concerne l'articulation entre la dimension utopique de l'action collective et la marginalisation des acteurs contestataires. Dans quelle mesure la marginalisation dans le champ politique et la criminalisation de la dissidence réduisent-elles la capacité d'action ? Les processus politiques de la période 2014 - 2017 en Turquie montrent que la capacité d'action ne se réduit pas *totalemment* par la montée en puissance de la répression. La résilience des acteurs

contestataires face à la répression peut donner lieu à la fois à des processus de subjectivation et de désobjectivation.

Deux actions illustrent les différentes réponses des acteurs contestataires à la répression. La tentative de constituer un bloc en faveur du "non" pour le référendum du 16 avril 2017 témoigne de la prise de conscience de la nécessité de dépassement des frontières symboliques de l'altérité. Depuis 2014, les acteurs contestataires essaient de reproduire les modalités de rassemblement expérimentées pendant le mouvement Gezi : les assemblées de quartier, les campagnes électorales et les initiatives intellectuelles d'une part, et la création de contre-institutions au niveau très local, comme la création de coopératives de production et de consommation. Les acteurs contestataires continuent à imaginer des actions capables de rallier les forces de l'opposition en dépit des différences culturelles et politiques qui les fragmentent. Ces actions, parce qu'ils visent la sortie de la marginalité, témoignent d'un processus de subjectivation.

Le deuxième exemple est la grève de la faim entamée par l'universitaire Nuriye Gülmen et l'instituteur Semih Özakça, militants de la gauche radicale, démis de leurs fonctions avec des charges d'appartenance à une "organisation terroriste", dans le cadre des purges qui, sous prétexte de s'attaquer aux responsables du coup d'État manqué du 15 juillet 2016, visent tous les acteurs contestataires. L'autosacrifice de ces deux jeunes militants indique un processus de désobjectivation et d'ancrage dans la marginalité.

### ***Trois phases de contestation***

Pendant la période qui suit notre enquête de terrain, nous pouvons distinguer trois phases de contestation qui se déclinent en fonction des processus politiques.

#### ***i. Dans la continuité du dépassement des frontières symboliques de l'altérité***

Dans une première phase, jusqu'aux élections législatives du 7 juin 2015, les tentatives de sortie de la marginalité s'expriment notamment dans la campagne électorale de l'HDP (Parti Démocratique des Peuples) qui obtient 13% des suffrages, ce qui lui permet, non seulement d'accéder à l'Assemblée nationale, mais de devenir la troisième force d'opposition. Jusqu'à la veille du scrutin, la campagne électorale de l'HDP rassemble tant la base des électeurs kurdes que les acteurs contestataires étudiés dans notre thèse. Parmi les candidats à la députation de l'HDP, on

compte des anciens militants de la gauche révolutionnaire, des féministes, des arméniens, des intellectuels. La campagne *Ondan Sonra* [*Après le dix*, par allusion au barrage électoral de 10%] est menée conjointement à la campagne électorale officielle de l'HDP et s'adresse à l'électorat de sensibilité de gauche et démocrate. Cette campagne rassemble des jeunes activistes du mouvement Gezi et des personnes engagées dans les assemblées de quartier qui se sont formées pendant l'été 2013. En s'inscrivant dans le sillon du mouvement Gezi, le but de la campagne *Ondan Sonra* est de promouvoir des valeurs anti-identitaires tout en incluant les différences culturelles qui sont présentées comme inconciliables par la stratégie gouvernementale. Cette première phase de contestation se caractérise par un régime de subjectivité qui se nourrit encore des espoirs de sortie de la marginalité.

## ***ii. La paix devient l'enjeu principal***

Dans une deuxième phase, la recrudescence de la violence, à la fois par les attentats terroristes de Daech, et par la reprise des hostilités entre le PKK et l'armée, envenime le climat politique et marginalise les acteurs contestataires qui luttent pour la paix. Suite aux élections législatives du 7 juin 2015, l'AKP perd sa majorité parlementaire. Les pourparlers entre les trois partis politiques l'AKP, le CHP et le MHP n'aboutissent pas, car ils n'arrivent pas à former un gouvernement de coalition. Donc, des élections anticipées sont organisées le 1er novembre 2015. L'AKP retrouve sa majorité parlementaire perdue lors du précédent scrutin. Or, avec 49,3% des suffrages, le nombre de députés AKP ne suffit pas à installer le régime présidentiel souhaité par son chef.

La fin de l'année 2015 est marquée par la guerre dans les villes kurdes, le couvre-feu imposé à la population civile et le ratissage des villes où les milices de la YDG-H (Mouvement des patriotes révolutionnaires, proche du PKK) avaient dressé des barricades, tandis que quelques municipalités HDP avaient fait des déclarations d'autonomie. La violence de l'armée qui vise les civils va jusqu'à la destruction de certains districts et l'exode forcé de la population kurde.

Afin de protester contre cette violence, début janvier 2016, le collectif *Les universitaires pour la paix* [*Barış İçin Akademisyenler*]<sup>83</sup> publie une pétition intitulée « Nous ne serons pas complices de ce crime », signée par 1128 enseignants-chercheurs. L'activité pétitionnaire poursuit les modalités d'intervention politique du mouvement pour la paix, mais elle s'en distingue par la composition des signataires qui sont exclusivement des universitaires, donc un collectif qui se définit d'abord par sa profession, contrairement aux précédentes pétitions intellectuelles. Quatre

---

<sup>83</sup> Ce collectif s'est formé en novembre 2012 en solidarité avec les prisonniers politiques kurdes. La pétition "Nous ne serons pas complices de ce crime", rendue publique le 11 janvier 2016, rassemble 1128 signataires. Le 20 janvier 2016, le nombre d'universitaires signataires s'élève à 2212. Les processus judiciaires en cours ainsi que les violations des droits sont analysés dans l'ouvrage des juristes K. Altıparmak et Y. Akdeniz (2017).

universitaires, accusés de "propagande terroriste" sont arrêtés en mars 2016, puis libérés après quarante jours de détention provisoire.

Au début du mois de janvier 2017, les juristes Kerem Altıparmak et Yaman Akdeniz (2017) recensent 951 signataires victimes des violations des droits (licenciement, démission contrainte, retraite forcée, procédure de discipline, déchéance de la fonction publique, arrestation, détention etc.)

Comme le montre le cas des *Universitaires pour la paix*, dans cette deuxième phase de contestation, en dépit de l'aggravation de la répression, la contestation intellectuelle ne s'arrête pas. Au contraire, l'intensité de la violence dans les villes kurdes incite les universitaires à réagir. Le mouvement pour la paix est également porté par les journalistes. En effet, un groupe de journalistes originaires de "l'ouest du pays" selon leur mot, organise l'action de la *Veille médiatique* [*Haber Nöbeti*] qui consiste à inviter des journalistes basés à Istanbul, Ankara et Izmir à se déplacer dans les villes kurdes pour qu'ils deviennent les reporters temporaires des villes sous couvre-feu. Ils y sont accueillis par leurs confrères qui exercent leur métier dans des conditions de répression, puisque les journalistes sont arrêtés, incarcérés ou menacés par les autorités. Les exactions subies par les civils ne peuvent être relayés dans les médias. La *Veille médiatique* qui, pendant deux mois, accueille chaque semaine une équipe de journalistes, a pour objectif de lutter pour le droit à l'information. De surcroît, cette action vise à déstabiliser les frontières de l'altérité entre "l'ouest" et "l'est", les villes turques et les villes kurdes, *l'ici et l'ailleurs*.

En mai 2016, les trois partis politiques l'AKP, le CHP et le MHP font un pacte nationaliste. Ainsi, l'Assemblée nationale vote la levée de l'immunité parlementaire des députés. Par conséquent, début novembre 2016, les co-présidents de l'HDP, Selahattin Demirtaş et Figen Yüksekdağ sont arrêtés et mis sous détention provisoire. Aujourd'hui, ils le sont toujours. De nombreux députés et maires HDP sont également arrêtés.

### ***iii. Survivre à l'état d'urgence : comment dépasser la peur ?***

La troisième phase de contestation débute avec le coup d'État manqué du 15 juillet 2016 et l'instauration de l'état d'urgence le 21 juillet 2016, prolongé sans interruption jusqu'en juillet 2018. Ce coup d'État aurait été fomenté par une alliance entre le réseau/la secte de l'imam prédicateur Fethullah Gülen -ayant infiltré l'appareil étatique en complicité avec l'AKP-, les nationalistes kémalistes et quelques pragmatistes. Alors que le pays sombre dans le chaos, cette troisième phase

de contestation se caractérise par la posture défensive des acteurs contestataires qui essaient de se rassembler pour défendre les valeurs démocratiques.

Entre 2014 et 2017, la course à la légitimité de l'AKP et plus particulièrement celle de R. T. Erdoğan, Premier ministre jusqu'à son accession à la présidence en août 2014, se perpétue à travers les élections successives : les élections municipales en mars 2014, la première élection présidentielle au suffrage universel en août 2014, les élections législatives du 7 juin et du 1er novembre en 2015, et enfin le référendum du 16 avril 2017 sur la révision constitutionnelle. Même les élections municipales de mars 2014 se transforment en un plébiscite pour le Premier Ministre, suite au scandale de corruption qui avait éclaté en décembre 2013, et qui compromettait non seulement quatre ministres de son gouvernement mais aussi son fils aîné. Les tensions entre l'AKP et le réseau/la secte F. Gülen, accusé d'avoir infiltré la police et la justice, s'exacerbent.

Le 24 juin 2018, de nouvelles élections législatives se tiennent le même jour que l'élection présidentielle. Les deux scrutins se soldent par la victoire électorale de l'islam politique et du bloc nationaliste.

L'enjeu présenté aux électeurs lors de tous ces scrutins porte sur la légitimité de la personne de R. T. Erdoğan, au détriment d'enjeux économiques, sociaux ou politiques. Le référendum du 16 avril 2017 prend pour objet le statut du Président de la République qui gouvernait déjà depuis août 2014, en exerçant *de facto* les pleins pouvoirs. La révision constitutionnelle, bien qu'elle prévoie la modification d'un tiers des articles de la Constitution, la campagne menée par le gouvernement met l'accent sur l'équation entre la stabilité et le régime présidentiel. Le référendum du 16 avril 2017 conclut le passage du régime parlementaire au régime présidentiel *de jure*. La courte majorité de 51,4% obtenu par le gouvernement partisan du "oui" remet en cause la légitimité du pouvoir, mais le plébiscite de la moitié de la population suffit au chef de l'État. Le juriste Murat Sevinç interprète ce référendum comme la première consultation électorale qui s'effectue sur la demande d'une personne en Turquie (Sevinç, 2017). Le résultat du référendum organisé sous l'état d'urgence, pendant que tous les moyens publics sont au service de la propagande gouvernementale, opère des modifications taillées sur mesure pour la personne du Président de la République.

Par ailleurs, depuis le coup d'État manqué du 16 juillet 2016, que R. T. Erdoğan qualifie de "faveur de Dieu" dès le lendemain, la répression de la dissidence prend une tournure extrême. Tous les acteurs contestataires risquent d'être accusés de trahison et de terrorisme, quels que soient leur couleur politique et leur engagement. Le pays est gouverné par décret-loi, ce qui rend caduc l'Assemblée nationale. La secte/le réseau F. Gülen qui avait été appelée "structure parallèle [à l'État]" après le scandale de corruption révélé fin 2013, est désormais qualifiée "d'organisation

terroriste". Le spectre du coup d'État qui avait été l'instrument rhétorique du pouvoir pendant le mouvement Gezi, puis pendant le scandale de corruption fin 2013, se révèle comme un réel danger en 2016 et renforce cette rhétorique.

Pourtant, les limogeages et les purges touchent non seulement la police et l'armée où la secte/le réseau F. Gülen se serait infiltrée, mais aussi l'institution judiciaire, l'éducation, les médias et divers secteurs de la fonction publique. En 2017, environ 5000 universitaires, 50000 enseignants, 150000 fonctionnaires sont démis de leur fonction ou licenciés, d'autres sont contraints à la démission ou bien interdits de voyage à l'étranger. Une centaine de journalistes sont derrière les barreaux. Les médias sont muselés. Les procès judiciaires contre les acteurs contestataires, qu'ils soient hommes et femmes politiques, journalistes, universitaires, enseignants se perpétuent. L'institution judiciaire n'a plus d'indépendance vis-à-vis du pouvoir.

Cependant, les acteurs contestataires se préparent au référendum du 16 avril 2017, en essayant de reproduire les modalités de rassemblement expérimentées lors du mouvement Gezi et dans son sillon. Nous avons observé, dès la fin de l'année 2016, les réunions des activistes de la campagne *Ondan Sonra* qui avaient participé à la campagne électorale pour l'HDP en 2015. À l'approche du référendum, malgré l'aggravation de la répression, les activistes dispersés essayent de se rallier pour constituer un bloc en faveur du "non". Pendant les deux premières réunions, ces activistes expriment ainsi ce qui motive leur présence : le besoin de dépasser la solitude et celui de dépasser la peur qui plane sur toute dissidence. Après de longs tâtonnements, ils arrivent à baptiser leur initiative *Biraradayız Buradayız* [*Nous sommes ensemble, nous sommes ici*]. Cela en dit long sur les modalités de l'engagement qui relève de la survie en contexte de répression extrême. Les personnes qui participent à ces réunions viennent de différentes organisations de la gauche, des luttes urbaines, des chambres professionnelles, voire parfois du CHP. La réactivation des réseaux qui ont appris à se côtoyer avec le mouvement Gezi se donne pour objectif de militer au niveau local. En évitant les étiquettes politiques, ils essayent de se rapprocher même des électeurs de l'AKP mécontents de l'évolution politique.

Une initiative intellectuelle nommée *Demokrasi için Birlik* [*L'union pour la démocratie*] est lancée en juin 2016. De nombreuses organisations, associations et luttes répondent à l'appel de l'ancien ambassadeur, député et juge de la Cour Européenne des Droits de l'Homme, Rıza Türmen. Parmi les participants à la première assemblée de *L'union pour la démocratie*, on compte des associations de défense des droits de l'homme, les activistes des luttes urbaines, écologistes et étudiantes, des associations de la génération révolutionnaire, des associations kémalistes, des associations aléviées, un collectif de jeunes arméniens, les musulmans anticapitalistes, des

féministes, les acteurs du mouvement pour la paix, des associations sociale-démocrates ainsi que les représentants du CHP et de l'HDP. La première assemblée détermine quatre domaines de lutte : l'état d'urgence et le gouvernement par les décret-lois ; le système présidentiel ; la liberté confessionnelle et la paix. Deux campagnes sont organisées par *L'union pour la démocratie* qui revendique une démocratie "réelle". La première s'oppose à la prolongation de l'état d'urgence et la seconde fonde *Les assemblées en faveur du "non"* [*Hayır Meclisleri*] pour préparer le référendum. Leur slogan commun énonce la même affirmation de survie que l'initiative *Nous sommes ensemble, nous sommes ici*, car leur mot d'ordre exprime à la fois le refus du régime présidentiel d'homme unique et l'affirmation de l'existence des acteurs contestataires : "Non, nous existons".

Comme nous l'avons montré dans notre thèse, les mouvements contemporains en Turquie ne construisent pas d'identité collective. De même, pendant la période qui succède à notre enquête de terrain, les acteurs qui luttent pour la démocratie essayent de construire un "nous" anti-identitaire alors que la stratégie du pouvoir vise la polarisation basée sur l'identité ethno-confessionnelle. Les acteurs contestataires luttent pour la citoyenneté égale et pour une laïcité équidistante de toutes les confessions ainsi que pour les droits humains. En dépit des conditions très défavorables à la dissidence, leur capacité d'agir n'est pas réduite à néant. *Les assemblées en faveur du non* créent des espaces de coprésence des différences, où les prises de décision s'effectuent par le *consensus making*, à l'image des assemblées du Parc Gezi.

Pendant cette troisième phase de contestation, l'enjeu démocratique est un enjeu de rassemblement contre la polarisation. La configuration affective que les acteurs contestataires essayent d'installer se caractérise par leur volonté de vaincre la peur et de nourrir l'espoir. Au moment de l'occupation du Parc Gezi, "franchir le seuil de la peur" avait été le principal facteur de rassemblement permettant le dépassement des frontières symboliques de l'altérité. De même, avec la dérive dictatoriale, la capacité d'agir dépend de la dispersion de la peur. Le rassemblement de tous les acteurs contestataires vise également la sortie de la marginalité.

Ces quelques exemples montrent que la pensée et les pratiques utopiques se déploient de manière d'autant plus ambiguë en contexte autoritaire. Alors que l'horizon démocratique s'éloigne à toute vitesse, les acteurs contestataires ne cessent de performer le vivre-ensemble à travers leurs pratiques dans l'organisation de la lutte ou dans la vie quotidienne. Ils continuent à performer, à travers leur action, un monde symbolique et axiologique alternatif fondé sur les droits humains, l'égalité et la liberté.

La vulnérabilité partagée, expérience vécue lors du mouvement Gezi, était l'une des conditions de l'être-ensemble, et par là-même, elle a élevé la capacité d'agir. Donc, ne serait-il pas réducteur de déduire de l'intensification de la répression, l'impossibilité de l'agir collectif ?

En effet, depuis le mouvement Gezi et sa répression violente, le thème de "la supériorité morale" est entré dans le lexique des acteurs contestataires. La mémoire des espoirs de démocratisation, des luttes des années 2000 et celle du mouvement Gezi, a contribué aux tentatives de sortie de la marginalité. Au fur et à mesure que les libertés seront restreintes, l'action collective, parce qu'elle devient utopique, ravivera-t-elle l'imagination protestataire ?

### ***Peut-on être acteur sans être reconnu comme sujet de droits ?***

Les acteurs contestataires qui luttent pour la démocratie et la paix, tentent désormais d'allier l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. Or, si nous admettons avec Max Weber, que le moyen décisif en politique est la violence, comment peuvent-ils faire face « à l'irrationalité éthique du monde » (Weber, [1919] 1959 :174) ?

Dans le contexte politique des dernières années, que nous venons de décrire rapidement, les petites actions d'insoumission ou de résistance dans la vie quotidienne, la persévérance dans la recherche d'alliances pour les élections, les manifestations de courage devant les tribunaux qui jugent une pétition pour la paix comme un acte terroriste, s'en tenir à l'éthique relève aussi de la volonté de devenir sujets. Cette volonté de dignité humaine semble inaliénable même dans les pires conditions. Cependant, dans l'état actuel de la Turquie, les acteurs contestataires que nous avons étudiés sont de plus en plus marginalisés et diabolisés comme "ennemis intérieurs". Tandis qu'ils se reconnaissent comme sujets de droits et qu'ils luttent pour le droit à avoir des droits pour toutes les catégories de citoyens, le pouvoir ne les reconnaît pas comme sujets de droits.

Le but éventuel des acteurs contestataires, que nous le définissons comme un retour de l'État aux limites de l'État de droit, comme la démocratie, la liberté, l'égalité, la paix, ou encore comme la « dernière utopie » que sont les droits humains, lorsqu'il pourra s'exprimer à travers l'action collective, gardera toujours sa dimension utopique. L'inachèvement de ce but, portera ces acteurs

vers la recherche d'autres formes de mobilisation et d'engagement dans une configuration globale qu'aucun acteur ne maîtrise. Comme le dit si bien Zygmunt Bauman :

« L'engagement *n'est pas* inconcevable ; pas plus qu'un engagement à *long terme*, ni un engagement fructueux, *efficace*, qui change le monde à long terme. Mais des forces puissantes conspirent à en interdire l'accès. (...) L'action motivée et fondée éthiquement ne dispose d'aucun instrument global. » (Bauman, 2009 :302)

## **ANNEXE MÉTHODOLOGIQUE**

« Toute sociologie est une intervention dans un espace de représentations et de débats. (...) Toute méthode sociologique doit être définie comme une relation plus ou moins directe entre un chercheur et un objet qui, en dépit d'une méthode cherchant à l'objectiver, reste un sujet. » — François Dubet (2001)

## ***Introduction***

Dans ce bref chapitre, je reviens sur mon enquête de terrain, les interrogations qu'elle a suscitées, les difficultés qu'elle a posées, et les choix qu'elle m'a imposés. Cette annexe est rédigée à la première personne du singulier pour rendre compte de mon expérience tout à fait personnelle en tant que jeune chercheure. Dans ma thèse, même si j'ai eu recours à la démarche ethnographique, je n'ai pas choisi d'avoir recours au « je méthodologique » tout au long de la rédaction, car mon objectif était de produire un texte qui puisse présenter des connaissances émancipées des contraintes et des effets de positionnement entre le chercheur et l'objet étudié. Cette annexe à la première personne du singulier me permet de conclure en évitant l'enfermement « dans cette dichotomie entre *author-evacuated texts* et *author-saturated texts* » comme le recommande, Jean-Pierre Olivier de Sardan (2000), à la suite de Clifford Geertz.

Les préoccupations méthodologiques des chercheurs sont absentes des thèses qui se présentent comme des constructions hypothético-déductives, sans avouer leurs tâtonnements. Or, mon travail de doctorat n'a jamais suivi le cours tranquille d'une telle recherche. Au contraire, j'ai été sans cesse bousculée par les circonstances politiques et les exigences de mon terrain "difficile".

Le centre de recherches où j'ai été formée, se distingue, depuis sa fondation, par une méthode : l'intervention sociologique. Même si je n'ai pas pu faire usage cette méthode comme je l'aurais souhaité, toute mon enquête a été sous-tendue par ses présupposés épistémologiques.

Enfin, mon expérience d'enquête de terrain confirme bien que « le chercheur est condamné à devoir tenir une position intenable, une position où il est positionné autant qu'il se positionne » (d'Épinay & Soulet, 2007). Cela est d'autant plus sensible que j'ai travaillé dans un milieu activiste où les positions dans la relation d'enquête impliquaient des choix éthiques par rapport à l'environnement politique général souvent hostile dans lequel les enquêtés s'engagent. Donc, d'une part, en reconnaissant aux acteurs sociaux, qu'ils restent aussi des Sujets dans la relation d'enquête, et de l'autre, en essayant de maintenir le recul nécessaire à la réflexion, j'ai été amenée à négocier sans cesse ma position pour la réaffirmer. Les enquêtés que je considère comme des "Sujets" m'ont souvent étonnée, en ce qu'ils échappent à l'objectivation sociologique dans cette impossible tâche si bien décrite par F. Dubet par ses propos que je cite en exergue.

Donc, je livre ici d'abord un aperçu des difficultés propres à ma méthodologie et à l'objet d'étude que j'avais choisi. Dans un premier temps, j'évoque la particularité du terrain miné qu'est l'action collective. Ensuite, je relate la difficulté d'une enquête de terrain qui s'étend dans la durée, au cours des incertitudes et des fluctuations des circonstances politiques instables. Enfin, les difficultés de la recherche sociologique dans un contexte autoritaire sont illustrées par quelques exemples issus de mon expérience personnelle.

Dans la deuxième partie de cette annexe, intitulée "le chercheur se plie à son terrain", j'expose les contraintes propres à mon terrain et avec lesquels j'ai su composer, à l'aide de différentes tactiques au quotidien. L'espace de l'enquête est parmi les données à partir desquelles je me suis positionnée. J'ai dû également adapter le protocole d'enquête que j'avais élaboré au début de mes recherches. De plus, mon argumentation même est le fruit de ma démarche inductive, car mes questions de recherche ont été reformulées au fil du temps, et sous le coup des bouleversements politiques. Enfin, je clos cette deuxième partie en exposant l'une de mes principales difficultés qui consiste dans ma familiarité avec le terrain étudié.

Pour conclure, je prends du recul par rapport à ces longues années de recherches et je me demande comment je procéderaï si tout était à refaire.

## **1. Les difficultés**

### **a ) Les difficultés inhérentes à la méthodologie et à l'objet d'étude**

La réflexion sur mon expérience du terrain et sur ma place en tant que jeune sociologue au sein d'une aire de mouvements épars m'a préoccupée tout au long de cette enquête de terrain. Comme toute recherche implique des rapports de pouvoir en dépit de la bienveillance des chercheurs et des enquêtés, ma posture sur ce terrain a été particulièrement délicate pour plusieurs raisons. D'abord parce que la relation d'enquête se révèle d'autant plus tendue que, prenant pour objet l'action collective, le chercheur qui porte des convictions politiques personnelles doit tisser des liens avec les enquêtés qui n'ont pas nécessairement les mêmes opinions.

Ensuite, il faut également noter la particularité des régimes répressifs qui restreignent la liberté de la recherche et celle de l'expression. Dans mon cas, à la fois la difficulté de la juste distance avec les enquêtés et les contraintes du contexte politique devenu de plus en plus autoritaire au fil des années, ont pesé sur l'enquête de terrain. Enfin, comme je venais d'une université étrangère, bien que citoyenne de Turquie, ma personne suscitait des méfiances. De plus, mes propres opinions politiques ont été souvent mises en causes, car les enquêtés attendaient que je sois au moins sympathisante dans leurs luttes.

Donc, avec un objet d'étude tel que l'action collective, la personne du chercheur et les circonstances politiques influencent considérablement la relation d'enquête. Par ailleurs, le regard du chercheur sur son objet a des effets indéniables sur sa capacité à obtenir des informations. Mon regard a ainsi déterminé la manière dont j'analyse mes données pour produire des connaissances. Si la familiarité et la confiance qu'exigent la recherche de terrain ethnographique peuvent biaiser la perspective du chercheur, une trop grande distance risque de cacher les dynamiques qui régissent les rapports sociaux étudiés. En outre, de par sa simple présence, le chercheur modifie aussi ces rapports qu'il tente seulement d'observer et d'objectiver. Ce sont les tensions inhérentes à toute recherche de nature qualitative, tensions que j'ai pu directement ressentir.

Comme j'ai récolté mes données par des méthodes qualitatives et ethnographiques, j'ai été confrontée à tous ces problèmes, dès le début l'accès au terrain. J'ai réalisé une soixantaine d'entretiens individuels approfondis et non-directifs qui ont duré en moyenne entre deux et trois heures, voire quelques fois plus longtemps. J'ai réalisé des entretiens de groupe dont le nombre de participants était variable entre 3 et 8 personnes.

De plus, j'ai expérimenté une adaptation de l'intervention sociologique, ce que j'ai dénommé "entretien collectif" dans mes citations, pour faciliter la lecture. J'ai constitué, avec M. Antimo Farro, un groupe d'intervention qui s'est réuni à deux reprises, en juillet 2013, puis en mars 2014 pendant deux longues sessions de cinq heures chacune. Et à l'occasion d'autres rencontres, entre ces deux grandes sessions, j'ai revu, si ce n'est l'ensemble des participants, des petits groupes ayant des affinités, pour nous retrouver dans un cadre informel. Entre la première longue session de groupe et la seconde, en l'espace de neuf mois, la moitié des participants est sortie du cercle activiste (départs à l'étranger pour la plupart, quelques cas de désaffiliation) ce qui montre aussi la difficulté de maintien sur la durée des groupes aussi hétérogènes, comme celui qui était censé reproduire les rapports entre les acteurs sociaux au Parc Gezi. Par ailleurs, la singularité du mouvement Gezi étant de rassembler des individus et des groupes quasi-incompatibles, l'échec politique des protestations et leur incapacité à se transformer en un mouvement historique se révèle aussi dans ces dynamiques

d'enquête et les émotions de l'engagement qui la sous-tendent : à une période d'enthousiasme pendant l'occupation du Parc, succéda un moment post-traumatique, suivi d'une période d'efforts pour la durabilité du mouvement, jusqu'à sa mémorialisation conflictuelle en 2014.

Je dois également insister sur le fait que je considère mon terrain comme un terrain "difficile" en soi. Certes la difficulté ne peut pas être mesurée de manière objective car elle dépend de la perception subjective du chercheur. Mais certains terrains sont reconnus dans nos disciplines comme étant difficiles, à l'instar

« des contextes de guerre ou de conflits latents, de recherche sur des groupes extrémistes, des univers clos totalisants, ou tout terrain sujet à des luttes de significations dans lesquelles le chercheur peut se trouver pris, voire emprisonné. Ainsi, les objets difficilement appréhendables sont caractérisés par une rupture de fluidité et par les luttes au centre desquelles ils se trouvent. Les recherches sur les acteurs à faibles ressources, sur des acteurs prosélytes et stigmatisés, ou encore sur des objets considérés comme socialement illégitimes peuvent être identifiées comme des terrains porteurs de difficultés. » (Boumaza & Campana, 2007: 10)

Dans mon cas, la difficulté liée au contexte répressif s'est fait surtout ressentir à partir de 2010-2011, moment du virage autoritaire du gouvernement. Elle s'est intensifiée au moment du mouvement Gezi et par la suite. Aujourd'hui, je ne sais pas si j'aurais l'occasion et le courage de travailler avec les mêmes acteurs contestataires, car ils se sont retirés de l'espace des luttes qui s'est considérablement rétréci. Les acteurs contestataires subissent désormais une grande répression (poursuites judiciaires, arrestations, exil). Par ailleurs, dans l'imaginaire de mes enquêtés, dont la subjectivité est fabriquée par l'entre-soi, être dissident ou opposant en Turquie est toujours source de stigmatisation. L'engagement à gauche, socialement illégitime et marginalisé, constitue donc un objet d'étude difficile.

## **b ) Les aléas d'une (trop) longue enquête de terrain**

Mon enquête de terrain s'est déroulée tout au long de mes aller-retour entre la France et la Turquie dès 2007 (pour le master) et l'enquête proprement dite s'est achevée en 2014, au premier "anniversaire" tant controversé du mouvement Gezi. Cependant, j'ai continué d'observer les mêmes acteurs contestataires, depuis une position non plus de chercheur, mais plutôt d'activiste à partir de 2014 puisque je me suis installée en Turquie. Je devais mettre un terme à la recherche doctorale, mais les acteurs contestataires ne cessaient d'évoluer en fonction de nouvelles configurations du pouvoir et de la résistance.

Le risque d'enlèvement est grand lorsqu'on travaille avec des acteurs sociaux en mouvement dans un contexte aussi troublé et instable que la Turquie. Par ailleurs, quand j'avais commencé mes recherches, j'avais décidé de travailler avec des acteurs marginaux dont l'action avait une signification sociologique élevée, contrairement à leur faiblesse dans la sphère politique institutionnelle. Entre janvier 2009 et juin 2013, j'avais donc jugé nécessaire de réorienter mes recherches vers l'étude de la mémoire collective étant donné que mes premières hypothèses sur l'unité d'un mouvement capable de contribuer à la démocratisation, s'invalidaient au fur et à mesure des développements politiques. J'avais donc ouvert, après l'enquête sur la diversité des acteurs contestataires de gauche et leur nouveau paradigme démocratique basé sur les droits humains, un second volet de recherche sur la mémoire de la gauche, les revendications mémorielles et les rapports intergénérationnels afin de comprendre l'impossible unité des luttes malgré leur convergence autour de pratiques et de valeurs communes. Je cherchais à savoir comment le passé pesait sur la forme des luttes actuelles et sur leurs projections d'avenir. Quel avenir pour les mouvements sociaux porteurs de telles représentations du passé et d'une telle mémoire collective ?

Or, en 2013, mes recherches ont été bousculées par les mobilisations de défense du Parc Gezi, qui ont pris de court tous les chercheurs qui travaillent sur l'action collective. D'une part, mes premières hypothèses sur l'unité des luttes s'est confirmée en partie : il était donc possible que des acteurs d'une grande diversité se retrouvent autour de la même cause. J'ai également remarqué que la plupart de mes enquêtés des jeunes générations se retrouvaient au Parc Gezi. C'était une mobilisation dépourvue de structure organisationnelle, de programme et d'utopie. Il s'agissait plutôt de la convergence de colères que les acteurs sociaux devaient encore passer au crible de leur engagement de longue durée.

Le moment Gezi a été suivi par une période de débats hâtifs sur la nature du mouvement en mal de définition. De nombreuses publications ont vu le jour, ainsi que des enquêtes et des sondages, motivés à la fois par l'impatience et l'envie de comprendre des chercheurs, mais aussi par l'envie de gloire des activistes dont une partie non négligeable fait partie du monde universitaire. Du point de vue de la sociologie des émotions, il était intéressant d'observer ces moments d'expression frénétique qui prenait des formes aussi variées que possibles : recherche universitaire, articles, sondages, ouvrages journalistiques composés d'entretiens, œuvres d'art ou de culture populaire numérique. Toutes les émotions primaires ont été passées au crible de processus cognitifs pour être objectivées dans des expressions culturelles et scientifiques.

Par ailleurs, l'avidité avec laquelle les chercheurs ont pris à bras le corps la question de Gezi était nourrie par toute l'histoire des mouvements sociaux en Turquie. Certes, cette avidité s'explique

non seulement par les énergies créatives insufflées par une mobilisation de grande ampleur, mais aussi et surtout, par le régime de subjectivité propre à la gauche qui a observé le renversement de ses démons nostalgiques et défaitistes. En effet, comme j'ai essayé de le montrer dans cette thèse, être de gauche en Turquie, signifie, dans les représentations des enquêtés, être toujours du côté des opprimés et des perdants, voire être soi-même victime de l'État et de sa violence. Donc, une occupation comme celle du Parc Gezi qui a trouvé des formes d'expression festive et un aboutissement relativement "réussi", a incité les chercheurs à se pencher sur cette question avec beaucoup de zèle.

En l'espace d'un an, une vingtaine d'ouvrages en langue turque traitant de Gezi était déjà en librairie. Ensuite, de nombreux ouvrages collectifs en langue anglaise ont été édités. Cet objet d'étude, a été saturé tellement rapidement qu'il m'était difficile de réfléchir à ma propre analyse, si je devais prendre en considération cette littérature prolifique. De plus, ces publications n'étaient pas toujours produites par les sociologues spécialisés dans l'étude des mouvements sociaux. Les politistes, les historiens, les philosophes, les anthropologues, les chercheurs en communication, les experts des instituts de sondage, les journalistes, les activistes ont proposé de nombreuses interprétations à la fois en fonction des courants théoriques auxquels ils étaient attachés et en fonction de leurs convictions politiques.

Donc, je me suis trouvée devant une nouvelle difficulté : dépouiller une littérature à la fois "scientifique" et "de vulgarisation" qui croît à une vitesse exponentielle. Mon parti pris a été de constituer mon propre regard sur le mouvement Gezi et sa mémorialisation, sans pour autant ignorer cette littérature. Je n'ai pas toujours considéré les sources académiques produites immédiatement après les faits comme des données scientifiques, mais plutôt comme des données empiriques qui rendent compte des représentations collectives des chercheurs-activistes sur les mobilisations. En outre, mes recherches étant déjà orientées vers la question de la mémoire dès 2011, mon travail exigeait une certaine distance dans le temps, du moins jusqu'au premier anniversaire du mouvement, afin de comprendre les processus mnémoniques et mémoriels<sup>84</sup>. Comme ma thèse ne portait pas uniquement sur le mouvement Gezi et que cette mobilisation était venue se greffer à mon travail par la suite, je ne me suis pas particulièrement focalisée sur l'abondante littérature en la matière.

J'ai effectué une longue "participation observante" pendant la campagne électorale des municipales de mars 2014, en suivant le jeune candidat indépendant à la mairie métropolitaine d'Istanbul, Şafak Tanrıverdi. Son langage politique était directement issu des codes du mouvement

---

<sup>84</sup> Pour une revue de littérature récente sur cinq ouvrages collectifs en langue anglaise, voir Ağartan (2018).

Gezi. Finalement, je n'ai pas intégré ces données ethnographiques dans mon argumentation car elles auraient nécessité une longue digression par rapport à la structure de ma thèse. Pour de toutes autres raisons, j'ai exclu de mes données, une étude de cas que j'avais réalisée auprès d'une association nommée Jeunes Civils, car ces derniers se sont avérés être une GONGO [*government organized non-governmental organization*] et par-là même complètement en dehors de l'échantillon des acteurs contestataires d'après ma définition. Cela montre bien que le travail de terrain est parfois laborieux, ne serait-ce que pour identifier les acteurs.

Après l'enquête de terrain formelle que j'ai arrêtée en 2014, pour des raisons personnelles, je me suis installée en Turquie où j'ai revu très régulièrement mes enquêtés. J'ai tissé avec eux des liens d'amitié ou d'activisme au-delà de la relation d'enquête, pendant une courte période où les brèches démocratiques dans le système politique laissaient espérer leur inclusion dans l'opposition parlementaire.

Les espoirs ont été déçus à partir des élections législatives de juin 2015 dont les résultats favorables aux acteurs contestataires, ont été sabotés par les grands partis du gouvernement et d'opposition. Les acteurs avec qui je travaillais depuis 2007 ont adopté de nouvelles stratégies plus ambitieuses que la campagne des candidats indépendants. La plupart des acteurs contestataires avec qui j'avais déjà travaillé, a rejoint la campagne électorale du HDP (Parti démocratique des peuples), la nouvelle formation politique du mouvement kurde qui a construit des alliances avec la gauche. Or, le système politique les a empêchés de poursuivre dans la sphère parlementaire<sup>85</sup>. Cela montre à quel point le système politique est fermé aux acteurs étudiés qui avaient été marginalisés pendant les l'occupation du Parc Gezi comme des "vandales", et qui sont aujourd'hui criminalisés comme "terroristes" par le gouvernement.

### c ) **Enquêter en contexte autoritaire**

Mon terrain était semé d'embûches non seulement en raison de la méthodologie choisie, des fluctuations politiques, de la relation d'enquête, mais aussi de l'autoritarisme grandissant au fil des années. Je n'ai pas été personnellement inquiétée pour mes travaux. Car j'avais l'avantage de ne pas être inscrite dans un établissement universitaire turc, je n'avais pas encore publié en turc et je

---

<sup>85</sup> Le HDP a reformulé son programme en prenant en considération les revendications cristallisées lors du mouvement Gezi et l'héritage des luttes pour la démocratie de ces dernières années. Aujourd'hui, ses co-présidents sont incarcérés depuis novembre 2016 de même qu'un nombre non négligeable de ses cadres et militants.

pouvais me tenir à l'écart des groupes d'activistes même si j'avais de fortes affinités politiques avec eux.

Cependant, j'ai vécu quelques épisodes inquiétants notamment au sortir d'un entretien de groupe que j'avais réalisé dans un café. N'ayant pas trouvé d'autre lieu pour réunir les activistes anti-guerre, je leur avais proposé de nous retrouver, dans un café qui me semblait plutôt calme. À la fin de notre entretien de groupe, j'ai été interceptée par un jeune homme qui m'a proposé de témoigner de sa propre expérience dans l'armée en me disant qu'il avait également beaucoup souffert et qu'il pouvait m'expliquer ce qu'il avait vécu. Je lui ai répondu que, n'étant ni journaliste, ni psychologue, je ne pouvais pas l'aider et que je devais partir. Il m'a alors montré une carte professionnelle des renseignements généraux pour prouver son identité. J'ai refusé son témoignage en insistant sur le fait que j'étais une simple étudiante, que je n'avais pas le temps et que de toute manière il ne pourrait pas me rendre service. Il m'a même proposé de me suivre sur le chemin du retour, vers chez moi. J'étais alors accompagnée par mes enquêtés qui n'avaient pas encore quitté le café et qui ont compris la difficulté de la situation. Cet épisode du début de mes recherches de master m'a beaucoup inquiétée pour la suite de mon enquête de terrain. À partir de ce jour, je n'ai jamais utilisé les espaces ouverts au public pour faire des entretiens. J'ai fait tous mes entretiens soit chez les enquêtés, soit dans leur bureau ou encore dans le café de l'Institut Français d'Istanbul qui dispose d'un poste de sécurité à l'entrée et qui n'est pas vraiment accessible au public non initié aux milieux francophones. Pour les séances d'entretiens collectifs adaptés à partir de l'intervention sociologique, le TMMOB (Union des chambres professionnelles des architectes et des ingénieurs de Turquie) m'a gracieusement prêté ses salles de réunion.

Si j'ai insisté sur cette petite mésaventure qui peut paraître mineure, c'est parce qu'elle a structuré ma position dans l'enquête par la suite. J'ai donc essayé de contourner les risques afin de ne pas m'exposer et de protéger mes enquêtés. Par ailleurs, comme mes enquêtés ne se sentent jamais en sécurité en raison de leurs opinions politiques, en tant que jeune sociologue, j'ai eu le même sentiment d'insécurité tout au long de l'enquête. Lorsque le professeur Antimo Farro est venu m'accompagner sur le terrain pour étudier le mouvement Gezi, il a signalé sa présence à Istanbul ainsi que la mienne au Consulat général d'Italie.

Le fait de travailler avec des militants révolutionnaires des années 1960 et 1970 procure déjà un sentiment de méfiance voire de peur au sociologue puisque les enquêtés se sentent encore aujourd'hui intimidés par les institutions, et à juste titre, en raison leur engagement. De plus, lorsque les enquêtés racontent leurs expériences de prison et de torture, il m'a été impossible de rester de sang froid pour garder une quelconque neutralité.

En outre, parmi mes enquêtés, nombreux ont été victimes d'attaques policières, placés en garde à vue, voire arrêtés pendant mon enquête de terrain. Sans mentionner mes enquêtés et mes amis qui ont souffert de la violence policière pendant l'occupation du Parc Gezi, je peux mentionner par exemple, l'un de mes informateurs, le directeur du Centre pour la mémoire, la vérité et la justice, Murat Çelikkan. Il a été condamné dix-huit mois de peine de prison, non pas en raison de ses activités pour son ONG, mais pour avoir participé à une action de solidarité avec le journal kurde *Özgür Gündem* (action qui consistait à participer au comité de rédaction de manière symbolique). Ce climat de répression et d'insécurité a rajouté à la difficulté du terrain qui était déjà émotionnellement chargé.

Le coût subjectif de l'engagement étant assez lourd pour les enquêtés, le coût subjectif de la recherche sur l'engagement a été également très lourd pour moi. Néanmoins, partager la même vulnérabilité sur le terrain avec mes enquêtés m'a permis de mieux saisir leur régime de subjectivité.

## **2. Le chercheur se plie à son terrain**

### **a ) La diversité des acteurs dans un espace urbain très limité**

Mon échantillon ne prétend pas à être représentatif de tous les acteurs contestataires qui évoluent dans le paradigme des droits humains et des mouvements globaux. Il s'agit de divers groupes faibles en nombre. Cependant la diversité des participants à l'enquête, qu'il s'agisse des générations, des organisations militantes ou du genre, me permet d'affirmer que j'ai atteint une population de militants et d'activistes de la gauche qui offre un panel assez significatif. Car, je pense avoir trouvé quelques particularités des régimes de subjectivité de plusieurs générations de militants, en réfléchissant aux idéaux-types à partir des parcours biographiques, de la mémoire, des projections vers l'avenir et des émotions des enquêtés qui ont des profils diversifiés.

Au début de mon enquête de terrain, je suis entrée dans un milieu qui m'était déjà très familier. Car, venant d'une famille communiste qui a vécu dans la clandestinité et dans l'entre-soi pendant les années 1980, mon histoire familiale s'inscrit pleinement dans l'histoire des luttes étudiées. De plus, mes opinions politiques sont proches de celles de mes enquêtés. Mes amis sont parmi les activistes qui ont été au cœur du mouvement Gezi. Et comme mon enquête s'est prolongée dans la durée, bon gré mal gré, les premiers enquêtés que j'ai connus pour la première fois en 2007 -

2008 sont devenus, par la force des choses, des amis plus que des enquêtés. C'est aussi parce que mes propres amis et leurs cercles d'amis faisaient déjà partie des luttes étudiées. Par ailleurs, la marginalité de ces acteurs va de pair avec un entre-soi, certes moins affirmé que pour les générations 1968 et 1978. Cependant, il faut noter les facteurs de la formation des affinités, même entre des groupes sociaux assez éloignés par l'origine sociale en ce qui concerne les jeunes nées après 1980. En effet, la démocratisation de l'accès aux études supérieures, la globalisation de la culture, les modes d'acculturation au sein des universités et à travers les réseaux sociaux de l'Internet, sont autant de facteurs qui favorisent l'entrée dans les mêmes luttes d'une diversité d'acteurs et leur rencontre sur mon terrain.

Par ailleurs, un autre facteur très important structurant l'entre-soi paradoxal des jeunes activistes, est la particularité de l'espace étudié dans la métropole. J'ai mené mon enquête à Istanbul, en étant certaine d'atteindre un échantillon significatif des acteurs que j'allais étudier. De plus, le microcosme activiste d'Istanbul est limité à certains quartiers centraux tels que Beyoğlu, Şişli, Beşiktaş et Kadıköy. Il m'a été d'autant plus facile de mener mon enquête de terrain en restant dans ce périmètre. Il s'agit de trois municipalités CHP (à l'exception de Beyoğlu qui est un espace de socialisation pour les activistes, mais une zone résidentielle pour les classes populaires, les migrants, les étrangers). Ces quartiers ne reflètent pas la réalité socio-économique d'Istanbul, encore moins celle de la Turquie, car les niveaux de revenu, de diplôme et de capital culturel de leurs habitants sont nettement plus élevés que le reste de la ville et du pays. Ce sont des quartiers historiquement marqués par la présence de communautés non-musulmanes et d'un mode de vie occidentalisé. On y trouve les écoles étrangères, les lieux de culte chrétiens et juifs, les consulats, les cafés, les bistrotts, les salles de cinéma, les salles de théâtre et les librairies. Beyoğlu a été transformé, ces dernières années en un espace de *Kulturkampf* par le gouvernement islamiste, contre sa population activiste. Tandis que les résidents de classes populaires votent pour l'AKP aux municipales, les passants et les travailleurs de la scène culturelle s'opposent aux politiques urbaines. Le moment Gezi témoigne de l'exacerbation de la guerre symbolique entre deux visions du monde inscrites dans l'usage de l'espace urbain.

Toute la panoplie des acteurs de la gauche se retrouvent dans ces espaces libres de la ville. Les protestations de rue n'ont lieu qu'à la Place Taksim, à la place de l'embarcadère de Kadıköy et dans le centre du marché de Beşiktaş. Juste avant l'occupation du Parc Gezi, les enquêtés se plaignaient même de la monotonie de leur répertoire d'action et de l'espace réduit qu'ils pouvaient arpenter pour manifester. Ainsi, l'un d'entre eux, m'a confié qu'ils « en avaient marre de marcher entre la Place Taksim et la place Tünel, sans jamais obtenir gain de cause ».

Par ailleurs, dans les limites de mon enquête de terrain, je n'ai étudié le mouvement Gezi qu'à partir de l'occupation du Parc Gezi. Or, dans toutes les villes de Turquie, les citoyens sont descendus dans la rue et les dynamiques de la contestation étaient très variées en fonction des villes et même des quartiers<sup>86</sup>. Chaque épiscetre de protestation devrait donc être étudié, mais je me suis penchée sur le microcosme créé par des activistes que j'avais déjà suivis dans les mêmes espaces, avant le mouvement Gezi. Donc, j'ai pu suivre l'évolution des activistes au fil d'actions de protestation diverses. J'ai observé le parcours biographique de toute une génération d'activistes. La plupart de mes enquêtés avaient autour de 25 ans lorsque je les ai rencontrés, et maintenant ils ont dépassé la trentaine. Ce qui est frappant avec cet échantillon est leur ancrage dans les espaces décrits très limités et leur ouverture sur le monde, avec leur connaissance des mouvements globaux, des langues étrangères et des réseaux sociaux de l'Internet. Il s'agit d'une jeunesse qui évolue dans un espace géographiquement très restreint et dans l'entre-soi à l'échelle de la ville, et pourtant, elle est pleinement en phase et en dialogue avec ses pairs à l'échelle globale<sup>87</sup>.

Ces quartiers où j'ai mené mon enquête de terrain sont également les espaces de vie pour les militants et les activistes : ils vivent, sortent et font leurs réunions de même qu'ils organisent les manifestations au sein de ce même espace. Par conséquent, nos entretiens se sont déroulés à leurs points de rendez-vous de prédilection. À la fois mon expérience personnelle et mon expérience de chercheur m'ont cloisonnée dans cet espace même. Par conséquent, ayant toujours habité, étudié et travaillé dans ces quartiers de la ville, je devais également faire un travail de distanciation pour voir leur particularité et leur marginalité par rapport au reste de la métropole.

## **b ) Le protocole d'enquête**

Pendant les premières années de mes recherches, j'ai suivi un protocole d'enquête assez strict et traditionnel. Ainsi, avec mes questions de recherche préétablies, j'ai réalisé des entretiens individuels et de groupe. En simple observatrice, mon carnet de bord à la main, j'ai participé aux réunions ainsi qu'aux manifestations et aux commémorations. J'ai étudié les documents et les sites Internet produits par les activistes, en suivant de près la presse d'opposition. Je me suis inscrite sur

---

<sup>86</sup> Il faut noter qu'il existe d'autres dynamiques dans des quartiers de classes populaires, à forte population alévie ou kurde où la gauche radicale est ancrée. C'est le cas du quartier d'Okmeydanı à proximité du centre de Şişli, qui est le quartier d'origine de la plus jeune victime du mouvement Gezi, Berkin Elvan.

<sup>87</sup> Les initiatives pour rapprocher différentes luttes du monde entier ne manquent pas dans ce microcosme. Les activistes altermondialistes qui voyagent pour les forums sociaux dans les années 2000 fondent au cours de la décennie suivante des petites coopératives de consommation comme celle qui importe du café de Chiapas, des producteurs zapatistes, distribué dans les locaux indépendants dans les quartiers cités.

les listes de diffusion électronique et les réseaux sociaux pour recevoir au jour le jour l'aperçu des débats et des controverses internes aux réseaux d'activistes.

En côtoyant les militants et les activistes dans leur vie quotidienne, il me fallait maintenir la juste distance avec eux, garder une posture de bienveillance neutre, et rester réceptive à leurs attentes. J'ai essayé de comprendre et de respecter leur lexique, leurs valeurs et leurs émotions. L'une des difficultés consistait à me faire accepter au sein des réseaux d'activistes en tant que "chercheure autochtone" venant d'un établissement français. Pour donner confiance à mes enquêtés, il a fallu leur faire ressentir que je ne les réduisais pas à des objets d'étude, et que je restais en consonance avec leur sensibilité politique. Il a fallu parfois faire des justifications sur mon passé familial, et parler très ouvertement de mes opinions politiques. Ma position n'a jamais été très confortable pour poser les bonnes questions sans heurter la sensibilité de mes enquêtés. Au début de la relation d'enquête, leur regard sceptique a pesé sur moi, puisqu'ils m'ont évalué pour savoir si j'étais vraiment digne de leur confiance, en conformité avec leur éthique militante et sensible à leur mémoire douloureuse.

J'ai toujours été attentive à l'équilibre fragile entre le recul nécessaire à la réflexion sociologique et l'exigence des relations de confiance avec les enquêtés, de même que j'ai été attentive à leur capacité à donner du sens à leurs expériences et à leur engagement. De plus, comme j'ai travaillé avec des intellectuels ainsi qu'avec des jeunes chercheurs en sciences sociales qui sont les activistes des luttes antimilitaristes, pacifistes, altermondialistes, urbaines, mes enquêtés étaient tout à fait capables d'interpréter leurs représentations et leur imaginaire politique non seulement à l'aide des catégories de la sociologie spontanée, mais également avec celles de la sociologie savante. Il faut noter ici que parmi les activistes de ce milieu, dans mon échantillon, les sociologues de métier sont très nombreux.

Pour les entretiens approfondis non-directifs, il n'était pas difficile d'obtenir des rendez-vous, ni d'engager la conversation avec les enquêtés. J'ai suivi les codes habituels de la méthode. J'ai pu enregistrer tous mes entretiens sauf un entretien de groupe avec une famille de la gauche radicale assez méfiante. Cependant, le problème majeur pour moi n'a jamais été celui de l'accès au terrain. Le problème majeur lors des entretiens était de dépasser le discours des militants aguerris qu'il a fallu orienter vers des thèmes plus intimes, des anecdotes biographiques et leur parcours de vie afin d'obtenir des réponses à mes questionnements à propos de leur régime de subjectivité et les émotions de la contestation.

En outre, les moments les plus difficiles en entretien, ont été pour moi, ceux de l'évocation de la répression et de la torture. Les militants révolutionnaires des années 1960 et 1970 en étaient

tantôt fiers, même s'ils ne parlaient pas de leur expérience personnelle en tant que témoins ou victimes ; tantôt ils étaient tellement allusifs qu'il m'était difficile d'évaluer les liens entre leur mémoire douloureuse et leur engagement ou désaffiliation.

Mon enquête de terrain sur le Mouvement Gezi se fonde non seulement sur des entretiens et sur l'observations ethnographique, mais également sur l'adaptation de la méthode d'intervention sociologique. Ce dispositif en deux sessions a été mené par moi-même et M. Antimo Farro, dans les limites de nos ressources. Nous ne disposions d'aucun fonds, d'aucun espace, d'aucune assistance ni de secrétariat.

L'intervention sociologique, mise en œuvre et conceptualisée en 1978 par Alain Touraine et son équipe, avec *La voix et le regard*, est une méthode lourde et méconnue, dont il convient ici de rappeler les modalités, d'autant plus qu'elle est singulière, « inventée de toutes pièces afin de saisir un objet proprement sociologique, des conduites collectives d'acteurs engagés dans des processus de transformations sociales. » (Cousin & Rui, 2010 : 8)

« L'intervention sociologique s'appuie sur une équipe de chercheurs qui construit des groupes non réels et restreints de douze à quinze acteurs, qu'il s'agit de réunir plusieurs fois autour d'une problématique précise, formalisée et proposée par les sociologues. Chaque groupe mobilise généralement trois chercheurs. L'un d'eux effectue un travail de secrétariat en assurant l'enregistrement et la retranscription des séances. Les deux autres assurent l'intervention proprement dite selon une répartition de rôles entre une fonction d'*interprète* qui revient à se situer du côté du groupe et à l'aider à construire une analyse de son action et une fonction d'*analyste*, plus distante, afin de conduire le groupe vers une analyse de son auto-analyse. Cette finalité suppose d'inscrire le travail du groupe dans la durée. La recherche s'organise ainsi autour de plusieurs séances. Certaines, appelées *ouvertes*, reposent sur la confrontation avec un interlocuteur. (...) des séances dites *fermées*, sans interlocuteur, qui entrecoupent la recherche à plusieurs reprises, permettent d'induire des pauses réflexives et de l'analyse dans le travail effectué par le groupe. En fin de recherche, lors de la séances de *conversion*, sur la base des réunions précédentes, les sociologues proposent un cadre d'interprétation et des hypothèses qui sont ainsi discutées avec les membres des groupes afin d'en apprécier la pertinence. Une recherche comporte plusieurs groupes auxquels sont soumis les mêmes cadres d'interprétation générale. » (Cousin & Rui, 2010 : 14-15)

Dans notre expérimentation, il ne s'agissait pas de la mise en œuvre systématique de l'intervention sociologique de longue haleine qui était largement au-dessus de nos moyens, mais de la création d'un espace de réflexivité pour les acteurs du mouvement Gezi, en essayant de reproduire pendant l'entretien collectif la diversité des manifestants qui ont participé à l'occupation du Parc, en leur proposant nos cadres d'interprétation.

Nous avons cependant l'atout d'avoir choisi deux moments très appropriés pour organiser nos rencontres. La première session a eu lieu juste après l'évacuation du Parc Gezi, avant que les manifestants ne tombent dans un état de nostalgie et de déception post-traumatique. L'enthousiasme, ainsi que de nombreuses perspectives d'avenir les animaient encore en juillet 2013.

J'ai fait coïncider la deuxième session avec un jour hautement symbolique, car c'était le lendemain des funérailles de Berkin Elvan, la plus jeune victime des manifestations, décédé à la suite d'un long coma, en mars 2014. C'était seulement quelques mois avant la commémoration du mouvement Gezi. Les funérailles de Berkin Elvan et la mémoire qui se tissait autour de cette figure, m'ont donné à la fois des indices sur les dynamiques de mémorialisation du mouvement et un point de comparaison avec les funérailles de Hrant Dink.

La période 2007 - 2014 était donc une période funeste pour la gauche qui s'ouvrait par la mort et qui se refermait par la mort, mais avec deux imaginaires distincts autour de ces victimes de différentes générations.

Il aurait été souhaitable de réaliser une véritable intervention sociologique d'autant plus que les activistes qui ont participé aux deux séances ont exprimé l'envie de continuer à discuter. L'espace réflexif que nous avons créé ensemble leur a permis de réfléchir collectivement pour donner du sens à une expérience qui avait été aussi enthousiasmante qu'épuisante. À la fin de la première réunion qui a duré six heures, les participants nous ont dit que cette session avait répondu à leur besoin de se retrouver pour prendre du recul par rapport aux mobilisations. En juillet 2013, les participants au groupe d'intervention avaient déjà commencé à s'interroger sur les suites du mouvement Gezi et nous ont fait part de leurs incertitudes.

Lors de la deuxième session, j'ai eu l'occasion de restituer nos résultats issus de la première rencontre et d'en discuter avec les participants. Entre juillet 2013 et mars 2014, nous avons publié un article co-écrit avec Antimo Farro. Nous avons envoyé aux participants cet article qui restituait une première analyse du mouvement Gezi, afin de les impliquer dans le processus d'analyse et d'auto-analyse. À notre deuxième rencontre, j'ai eu l'occasion de tester la pertinence de mon interprétation du mouvement Gezi. Par exemple, mon désaccord avec la plupart des études sociologiques qui ont analysé le mouvement en le réduisant à l'une de ses multiples dimensions (lutte urbaine, révolte de la jeunesse, soulèvement populaire, mouvement de classes moyennes etc.) a été confirmé par les participants qui ont interprété leur expérience surtout comme une rupture biographique qui avait des conséquences sur leur capacité d'agir et leur aptitude à imaginer une vie sociale alternative. Ils ont attiré mon attention sur la dimension utopique des mouvements contemporains, ce que j'ai pu analyser dans le chapitre 7.

### c ) Une réflexion inductive s'impose : une enquête en trois étapes

Chaque étape de ma recherche a été déterminée par les circonstances de l'enquête de terrain. Alors que j'avais formulé des hypothèses, notamment sur la démocratisation et l'unité éventuelle d'un mouvement pour la démocratisation, les résultats de l'enquête les ont démenties, en même temps que le contexte politique se refermait. Sous ces conditions, j'ai privilégié une démarche inductive en me basant essentiellement sur les données empiriques à partir desquelles j'ai reformulé mes questions de recherche. Parfois, je me suis laissée porter par les événements et comme au moment Gezi, j'ai été prise de court.

Ma longue enquête de terrain s'est déroulée en trois étapes. Pendant la première phase exploratoire, en suivant mes premières hypothèses, j'ai fréquenté la constellation altermondialiste, les activistes anti-guerre, les bénévoles de la campagne électorale de B. Oran ainsi que les activistes de diverses initiatives qui luttent contre le nationalisme. Pendant cette phase, j'ai observé que les réseaux d'activistes se formaient dans une logique d'engagement multiple et de manière fluctuante au rythme de l'agenda politique. La plupart des actions étaient des réponses défensives issues des mécontentements et des colères suscités par la vie politique et ses tendances structurelles. Ayant remarqué l'engagement multiple de mes enquêtés et étant donné leur engagement dans la campagne électorale de B. Oran, j'ai élargi mon enquête de terrain vers des entretiens avec les participants aux mobilisations consécutives à l'assassinat de Hrant Dink. Mes observations sur la continuité du mouvement pour la paix avec ces mobilisations et la campagne électorale du candidat indépendant m'ont orientée vers des entretiens avec les intellectuels dissidents de la génération révolutionnaire. Lors de cette phase exploratoire de l'enquête de terrain, j'ai testé l'hypothèse de l'unité des luttes fragmentées des années 2000 mais, aucun mouvement social de portée historique n'a vu le jour à partir de ces mobilisations.

Dans la deuxième phase de mon enquête de terrain, je me suis interrogée sur les raisons de la fragmentation des luttes, sur la mémoire collective et les variables générationnelles de l'engagement. Dans le même temps, je me suis penchée sur la question de la marginalité de la gauche et des luttes pour la démocratie. J'ai ainsi travaillé sur la mémoire des luttes révolutionnaires et la fonction de la mémoire dans l'engagement des acteurs contestataires. J'ai effectué des entretiens approfondis avec des militants des générations révolutionnaires.

Par la suite, j'ai été obligée d'entamer une nouvelle enquête de terrain. En effet, le mouvement Gezi que ni les activistes, ni les chercheurs en sciences sociales n'avaient prévu, a secoué toute la

Turquie. Il m'était donc impossible d'ignorer cet événement dans le cadre d'une recherche sur les transformations des mouvements sociaux.

La troisième phase de l'enquête de terrain a commencé par l'observation ethnographique de l'occupation du Parc Gezi et des mobilisations qui ont suivi pendant l'été 2013. J'ai choisi de mettre un terme aux recherches de terrain au premier anniversaire du mouvement Gezi et d'essayer de comprendre les modalités de sa mémorialisation immédiate. De surcroît, les processus politiques consécutifs au premier anniversaire du Mouvement Gezi auraient exigé de nouvelles recherches encore plus approfondies. La difficulté à travailler sur les mouvements contemporains en Turquie réside dans leur caractère changeant parce qu'ils évoluent constamment en fonction du champ politique qui est extrêmement instable. En effet, les acteurs contestataires sont très réactifs aux événements politiques et s'efforcent d'y ajuster leurs luttes. Il est donc très difficile de mettre un terme à l'enquête et à la réflexion sans délimiter, même arbitrairement, la période étudiée.

Mon enquête de terrain qui recouvre la période 2007 - 2014 coïncide avec le mandat présidentiel d'Abdullah Gül issu de l'AKP. Cette période s'ouvre avec une crise politique au moment de son élection en 2007 et se clôt par une crise majeure du système constitutionnel. Si l'on examine l'évolution de la sphère politique, étant donné le rôle secondaire du président avant le changement constitutionnel de 2014 et le durcissement de l'AKP qui s'est éloigné du discours de démocratisation à partir de 2010-2011 (et plus encore à partir du mouvement Gezi), cette période correspond à un moment de transition du discours de la démocratisation vers l'autoritarisme avec la radicalisation de l'AKP. L'élection présidentielle de 2014, organisée pour la première fois au suffrage universel direct, et à la suite de laquelle Recep Tayyip Erdoğan s'est octroyé *de facto* les pleins pouvoirs, signe la fin de tout pluralisme qui était déjà bien fragile depuis l'avènement du règne monopartite de l'AKP depuis 2002.

#### **d ) Rendre étranger le familier, rendre familier l'étranger**

Parmi les difficultés de mon enquête, je dois noter l'exigence de rendre étranger ce qui m'était familier, et de rendre familier ce qui m'était étranger. D'une part, je partageais certaines représentations et certaines convictions politiques avec les enquêtés, corrélativement à une mémoire familiale et autobiographique communes avec eux. De l'autre, je n'avais jamais été militante et je me présentais en tant que simple chercheuse. Mon identité a toujours été un problème dans un milieu qui m'était pourtant très familier. J'aurais sans doute eu beaucoup plus de difficulté à

travailler, par exemple, dans des milieux nationalistes ou islamistes, mais je n'avais pas imaginé, en commençant ma thèse, que travailler dans mon "milieu d'origine" pouvait constituer un piège, pour me positionner comme chercheur.

Pour pallier cette tension entre l'étranger et le familier, j'ai toujours ajusté la distance entre mon engagement auprès de mes enquêtés pour me réserver le temps et le recul nécessaires à la réflexion sociologique. Mes aller-retour entre Paris et Istanbul ont quelque peu facilité cette tâche. À Istanbul, en 2014, j'ai travaillé en équipe avec mon collègue Lorenzo d'Orsi qui, en tant que doctorant en anthropologie, m'a apporté une perspective complémentaire à la démarche sociologique, en même temps que je lui offrais les clés de la sociologie des mouvements sociaux et des idées sur les représentations collectives qui permettent d'être au plus proche des acteurs. Car, j'avais déjà acquis les éléments de connaissance sur les représentations collectives sous forme de savoir spontané. Cela m'a permis d'identifier les éléments d'analyse en les distinguant des intuitions que je pouvais mettre au service de l'analyse, en les dissociant de mes émotions.

Le travail de confiance auprès des enquêtés aurait sans doute été moins prenant si je n'avais pas été autochtone, car les enquêtés auraient eu moins tendance à exiger de la connivence avec leurs causes. C'est ce que j'ai observé pendant les entretiens que j'ai eu l'occasion de mener avec mon collègue italien. Car, il était toujours mieux reçu, du moins plus facilement accepté comme chercheur. En effet, il n'était pas considéré comme un égal, mais quelqu'un à qui il fallait transmettre "nos" revendications, "notre" passé, pour qu'il puisse en témoigner à l'étranger. Il était en quelque sorte un messager, un complice étranger dont l'engagement moral s'arrêtait là. Il suscitait de la sympathie en parlant turc, et en posant des questions naïves alors que j'avais toujours du mal à poser les questions que les activistes considéraient comme évidentes ou indignes de réponse si elles étaient formulées par une "compatriote de gauche" censée déjà tout connaître. En somme, ce travail en binôme m'a été très utile sur le terrain. Ensuite j'ai eu la chance de continuer à échanger avec mon collègue sur nos interprétations et nos analyses.

### ***Pour conclure***

Pour conclure, je retiens de mon expérience d'enquête de terrain que les différentes méthodes telles que les entretiens approfondis, l'observation ethnographique et les tentatives d'adaptation de l'intervention sociologique doivent être conjuguées pour monter en généralité.

De plus, reconnaître aux acteurs sociaux leur statut de Sujet constitue l'unique démarche qui permette d'analyser les processus de subjectivation et de désobjectivation des acteurs contestataires. Je pense avoir trouvé les méthodes appropriées à mon objet d'étude. Or, si cette enquête était à refaire, je recommencerais d'une manière complètement différente.

D'abord, je ne choiserais pas des groupes aussi éparpillés et aussi faibles en liens organisationnels. J'essayerais de travailler moins sur les mouvements actuels et je m'orienterais vers de la sociologie historique, car dans le contexte d'instabilité de la Turquie, mener une enquête de terrain avec des groupes aussi variés et au fil des événements politiques changeants a été épuisant à la fois sur le plan intellectuel et émotionnel. Souvent, je me suis sentie dépassée par les événements, et contrainte à recommencer de zéro. C'est pourquoi j'ai fait de longues pauses entre les phases de mon enquête de terrain, ce qui n'a eu pour conséquence que de rendre la tâche encore plus difficile.

Si je devais recommencer de zéro avec le même objet d'étude, j'aurais préféré finir la rédaction de ma thèse en France, car cela m'aurait permis d'être au contact d'autres doctorants, de continuer à suivre des séminaires sur mon domaine de recherche qui était en pleine effervescence pendant ces années-là. J'aurais ainsi évité d'être submergée par « la dépression militante » qui s'est abattue sur tous les acteurs contestataires et sur moi-même, à partir de 2015. Dans des moments de détresse, j'ai essayé de me rappeler ce que Zygmunt Bauman écrit sur les conditions qui déterminent les parcours et les choix individuels :

« "Vivre sa vie équivaut à résoudre sur le plan biographique les contradictions du système" - ou plutôt, c'est ce que l'on raconte, de façon autoritaire, aux malheureux individus, et c'est ce qu'ils viennent à croire. En fait, une solution biographique aux contradictions du système constitue un oxymore ; on peut la chercher mais pas la trouver. (...) Une vie individuelle comporte quantité de choix mais, il n'en existe aucun pour ce qui est de la forme de la société dans laquelle est menée cette vie. » (Bauman, 2005 : 99-100)

Il n'en reste pas moins que je pense avoir trouvé une certaine continuité entre les mouvements d'hier et ceux d'aujourd'hui, en étudiant les régimes de subjectivité, les émotions, les représentations collectives, les modalités mnémoniques des acteurs contestataires. J'ai pu dégager les lignes générales de l'identité militante de gauche en Turquie, à travers son auto-représentation en tant que marginal, son positionnement dans l'espace politique, sa distance à l'État, ses mythologies, ses valeurs et ses horizons d'attente.

Si je devais recommencer une enquête de terrain avec ces mêmes acteurs, j'essayerais de constituer de véritables groupes d'intervention sociologique, car je me suis rendue compte que cette méthode permet aux enquêtés de mieux argumenter, de dépasser la rhétorique, et de s'affirmer de

façon beaucoup plus franche. Cette situation d'enquête est moins embarrassante pour le chercheur par rapport aux entretiens individuels. Les passions politiques s'expriment mieux en groupe, et les conflits qui se mettent à jour entre différentes personnes permettent de voir clairement quels sont les apories fondamentales de l'engagement à gauche en Turquie. En outre, les activistes ont formulé eux-mêmes leur besoin de réflexivité par rapport à leurs mobilisations pour envisager l'avenir de leurs luttes. Selon moi, les sociologues pourraient avoir un rôle d'auxiliaire dans ce processus, notamment en contexte autoritaire où la répression rend impossible les rencontres dans l'espace public. Même en période de latence des mouvements, les activistes continuent à tisser des liens et à imaginer le changement social, processus auquel le sociologue pourrait s'associer.

## *Liste des enquêtés*

Cette liste comprend les enquêtés avec lesquels ont été réalisés des entretiens de groupe, des entretiens collectifs et des entretiens individuels approfondis non-directifs dont certains ont pris la forme de récits de vie. Il ne s'agit pas d'une liste exhaustive de personnes qui nous ont aidé par leurs témoignages pendant l'observation participante ou nos discussions informelles dans la vie quotidienne.

Les prénoms ont été anonymisés, à l'exception de quelques figures publiques, d'ailleurs reconnaissables en raison de leurs propos, leurs actions ou leurs œuvres cités dans la thèse.

Une partie des enquêtés qui ont participé aux entretiens de groupe ou aux entretiens collectifs ont également témoigné lors d'entretiens individuels qui ont duré en moyenne 2h. Le nombre des participants aux entretiens de groupe a été variable (entre 3 et 8) et ceux-ci ont duré environ 3h. "L'entretien collectif" désigne, dans le texte de la thèse, le dispositif inspiré de l'intervention sociologique. Le groupe s'est réuni à deux reprises, en juillet 2013 et en mars 2014, pendant deux sessions de 6h.

Dans cette liste, nous avons précisé le genre, la profession et l'appartenance à l'aire des mouvements. Nous avons précisé l'identité militante ou activiste selon les propos de l'enquêté, également quand l'enquêté se dit "apolitique". La liste se décline en deux parties pour différencier les (anciens) militants qui ont aujourd'hui entre 50 et 70 ans, des activistes qui ont entre 25 et 35 ans.

Notons que surtout dans le cas des jeunes alter-activistes, la logique de l'engagement ne permet pas d'attribuer une appartenance militante stable dans le temps. Nombre de jeunes se considèrent engagés sans préciser d'organisation, mais sont capables d'énumérer des campagnes ou des mobilisations auxquelles ils participent.

### *Militants des générations révolutionnaires 1968 et 1978*

**Aydın**, homme, journaliste, ancien membre du PCT, réfugié politique en Allemagne jusqu'en 1991.

**Aysegül**, femme, graphiste, ancienne militante communiste, puis féministe, aujourd'hui désengagée.

**Berin**, femme, ancienne militante communiste, réfugiée politique, enseignante en Allemagne.

**Besim**, homme, médecin généraliste, ancien militant communiste, aujourd'hui "citoyen du monde".

**Eren**, homme, médecin généraliste, ancien militant communiste.

**Ergin**, homme, avocat des droits de l'homme, initiateur de la protestation "Une minute d'obscurité".

**Ethem**, homme, ancien militant de la gauche radicale, réfugié politique en France, aujourd'hui "démocrate".

**Fikri**, homme, enseignant de philosophie, ancien membre du TSIP.

**Gökmen**, homme, musicien, ancien sympathisant des jeunesses communistes.

**Gündüz**, homme, écrivain, ancien militant révolutionnaire, aujourd'hui "anarchiste".

**Hasan**, homme, ancien membre du PCT, fondateur d'un think tank sur la démocratisation.

**Macit**, homme, profession libérale, ancien militant communiste, activiste de la campagne écologiste « Droit à l'eau » faisant partie de la constellation altermondialiste.

**Murat**, homme, ancien militant socialiste, converti à la cause des droits humains, fondateur de l'association Centre pour la vérité, la justice, la mémoire.

**Neşe**, femme, couturière, ancienne militante de la gauche radicale aujourd'hui membre du parti EMEP.

**Oktay**, homme, ancien militant de la gauche radicale, converti aux luttes écologistes.

**Refik**, homme, graphiste, ancien militant de la gauche radicale, organisateur du Festival Rock pour la Paix.

**Sadık**, homme, diplômé de journalisme, ancien militant communiste converti au mouvement kurde.

**Semih**, ingénieur expatrié, homme, ancien militant communiste, puis trotskiste, aujourd'hui "éco-anarchiste".

**Sencer**, homme, photographe, ancien militant communiste.

**Taner**, musicien, organisateur du Festival Rock pour la Paix.

**Timur**, homme, profession libérale, ancien sympathisant des jeunesses communistes, activiste pour la démocratisation.

**Tomris**, femme, réalisatrice, ancienne sympathisante de la gauche radicale.

**Tümay**, femme, ancienne militante socialiste, membre du parti écologiste, activiste de l'Assemblée pour la Paix et altermondialiste.

**Ünal**, médecin spécialisé en santé publique, chercheur et activiste écologiste contre le changement climatique.

**Zafer**, homme, diplômé de journalisme, profession libérale, ancien militant communiste.

**Zülfü**, homme, épicier, ancien militant de gauche radicale, aujourd'hui membre du parti EMEP.

*Alter-activistes, militants de gauche et autres acteurs du mouvement Gezi nés à la fin des années 1970 et dans les années 1980*

**Acar**, homme, diplômé d'archéologie, responsable de personnel dans un call center, militant communiste du nouveau PCT depuis 2008.

**Ahmet**, homme, militant anti-guerre, antimilitariste, objecteur de conscience.

**Ali**, homme, élu au conseil de direction de la Chambre d'architectes-paysagistes.

**Alkim**, ingénieur de son, en master, précise "qu'il n'est membre même pas d'un club d'échecs".

**Arman**, homme, étudiant en sciences politiques, activiste du collectif des jeunes Arméniens Nor Zartonk.

**Aysu**, femme, étudiante en master d'économie, écologiste.

**Bahar**, femme, étudiante en langue et littérature anglaises.

**Beril**, femme, étudiante en génie mécanique.

**Bora**, homme, diplômé de licence de la faculté des arts de spectacle, homosexuel et activiste de LambdaIstanbul (association LGBT).

**Buket**, femme, architecte paysagiste freelance, "apolitique".

**Can**, musicien, compositeur auteur de mix virales satiriques contre le gouvernement.

**Ceren**, femme, diplômée de cinéma et de relations internationales, travaille dans une agence littéraire.

**Çiçek**, femme, artiste de performance.

**Derya**, homme, étudiant en photographie, organisateur du festival Rock pour la paix.

**Ekin**, homme, graphiste.

**Ela**, femme, urbaniste, activiste des luttes urbaines et membre de la Chambres d'urbanistes.

**Elif**, femme, étudiante, guide bénévole au Musée de la honte du 12 septembre.

**Emre**, homme, doctorant en histoire et éditeur.

**Erhan**, homme, avocat, militant CHP.

**Ezgi**, femme, étudiante en psychologie, féministe.

**Ferhat**, homme, diplômé de licence d'hôtellerie-restauration, chef-cuisinier, militant HDP.

**Fidan**, femme, diplômée d'urbanisme et étudiante en master de sociologie, activiste des luttes urbaines.

**Funda**, femme, journaliste radiophonique, activiste altermondialiste, organisatrice du festival Rock pour la Paix.

**Gönül**, femme, diplômée de sciences politiques, devient membre du CHP un an après le mouvement Gezi.

**İlkay**, diplômé de philosophie, journaliste radiophonique, sympathisant DSIP, activiste dans les sphères altermondialistes et les luttes écologistes

**Kıvanç**, homme, diplômé de communication, syndicaliste, altermondialiste.

**Margos**, homme, étudiant en master d'ingénierie, membre du collectif de jeunes arméniens Nor Zartonk.

**Melis**, étudiante en lettres, traductrice, active dans les luttes urbaines et pour les communs.

**Meltem**, femme, doctorante en architecture.

**Merve**, femme, étudiante en philosophie, militante CHP.

**Nil**, femme, étudiante en sociologie.

**Nilüfer**, femme, étudiante en sociologie.

**Okan**, homme, guide touristique diplômé de sociologie, électeur CHP.

**Onur**, homme, diplômé du lycée, magasinier dans un supermarché, militant du collectif musulmans anti-capitalistes.

**Orhan**, homme, commerçant dans le quartier Taksim, sensibilité écologiste.

**Özgür**, homme, arrêté ses études sans être diplômé du lycée, musicien, "apolitique"

**Pelin**, femme, artiste-céramiste, "apolitique".

**Sarah**, femme, travaille dans la communication, lesbienne et activiste de LambdaIstanbul (association LGBT).

**Selim**, homme, diplômé d'économie, éditeur, activiste altermondialiste.

**Selin**, femme, urbaniste, membre de la Chambre des urbanistes.

**Tülin**, femme, doctorante en sciences politiques, membre du parti écologiste depuis le mouvement Gezi.

**Utku**, homme, chargé de cours à l'université, militant trotskiste et altermondialiste.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES ET SOURCES

### 1. Ouvrages et articles scientifiques

**Acar Y. G., Uluğ Ö. M. (eds.), 2014.** *Bir Olmadan Biz Olmak. Farklı Gruplardan Aktivistlerin Gözüyle Gezi Direnişi*, Ankara: Dipnot.

**Açıkel F., 2006.** « Entegratif toplum ve muarızları: "Merkez-çevre" paradigması üzerine eleştirel notlar », *Toplum ve Bilim*, (2006) 105, pp. 30-69.

**Affergan F., 1997.** *La pluralité des mondes : vers une autre anthropologie*. Paris: Albin Michel.

**Agier M., 2007.** « Politiques urbaines sans auteur. Une anthropologie des situations », *Multitudes*, vol.4 n°31, 2007, pp.51-90.

**Ağartan K., 2018.** « Review article: Politics of the Square. Remembering Gezi Protests Five Years After », *New Perspectives on Turkey*, no: 58, Spring 2018.

**Ahıska M., 2007.** « A deep fissure is revealed after Hrant Dink's assassination », *New Perspectives on Turkey*, No. 36, pp. 155-164.

**Ahmad F., 1993.** *The Making of Modern Turkey*, London : Routledge.

**Alexander J. C., 2004.** « Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy », *Sociological Theory*, Vol. 22, N°4, (Dec., 2004), pp. 527-573.

— **2005.** « Performance and Power », Communication présentée à la rencontre annuelle de l'ASA (*American Sociological Association*) à la session *Cultural Performance*.

**Alexander J. C., Eyerman R., Giesen B., Smelser N. J., Sztompka, P. (eds.), 2004.** *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press.

**Allard, O., Carey M., Renault R., 2016.** « De l'art de se méfier », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [En ligne], 31 | 2016, <<http://journals.openedition.org/traces/6684>>

**Alper E., 2010.** « 1968: Global or Local ? », *RedThread*, Issue 2 (2010). [En ligne] <<http://red-thread.org/en/article.asp?a=38>>

**Altınordu A., 2014.** « Postsecularity Alla Turca: Religious and Secular Citizens in Contemporary Turkey », *Oasis*, Year 10 No. 19 (June 2014) [En ligne] <[myweb.sabanciuniv.edu/atesaltinordu/files/2014/09/Altinordu\\_OasisJune2014.pdf](http://myweb.sabanciuniv.edu/atesaltinordu/files/2014/09/Altinordu_OasisJune2014.pdf)>

**Altıparmak, K., Akdeniz Y., 2017.** *Barış İçin Akademisyenler. Olağanüstü Zamanlarda Akademiye Savunmak*. İstanbul: Ed. İletişim.

**Altmann P., Demirhisar D. G., Mwathi Mati J., 2017.** « Social Movements in the Global South. Some Theoretical Considerations », *Émulations*, No. 19, Winter 2016/17.

**Appadurai A., 2004.** « The Capacity to Aspire: Culture and the Terms of Recognition », in Walton M., Rao V. (eds.), *Culture and Public Action*. California: Stanford University Press, pp. 51-84.

**Arendt H., [1954]1972.** *La crise de la culture*, Paris: Gallimard.

**Assmann A., 2006.** « Memory, Individual and Collective », in R. E. Goodin and C. Tilly (eds.), *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*. Oxford: Oxford UP, pp. 210-224.

**Assmann J., 2008.** « Communicative and Cultural Memory », in Erli A., Nünning A. (eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, Berlin, New-York, pp. 109 -118.

**Atay K., 2013.** *1 Mayıs 1977 İşçi Bayramı Neden ve Nasıl Kana Bulandı?*, İstanbul: Metis Yay.

**Augé M., 2006.** *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris: Flammarion.

**Avritzer L., Melucci A., 2000.** « Complexity, cultural pluralism and democracy: collective action in the public space », *Social Science Information*, n° 39, pp. 507-527.

**Aymes M., Gourisse B., Massicard É. (eds.), 2013.** *L'art de l'État en Turquie: Arrangements de l'action publique de la fin de l'Empire ottoman à nos jours*. Paris: Ed. Karthala.

**Bailly A., 1983.** « La marginalité: réflexions conceptuelles et perspectives en géographie, sociologie et économie », *Géotopiques*, 1983 n°1, pp.73-115.

**Balta E., 2015.** « Beş Yılın Taksim Bilançosu: Hafıza ve Repertuvar », *Birikim*, le 5 mai 2015, [En ligne] <<http://www.birikimdergisi.com/haftalik/1456/bes-yilin-taksim-bilancosu-hafiza-ve-repertuvar#.WUUPmskIE6g>>

**Barth F. (ed.), [1969]1998.** *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Illinois: Waveland Press.

**Bastide R., 1960.** *Les religions africaines au Brésil*. Paris: PUF.

— 1970. « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, n° 21, pp. 65-108.

**Bauman Z., 2005.** *La société assiégée*, Paris : Hachette Littératures.

— [1987] 2007. *La Décadence des intellectuels. Des législateurs aux interprètes*, Arles: Ed. Jacqueline Chambon.

**Baykan B. G., Erdi-Lelandais G., 2004.** « Regards croisés sur le mouvement turc et le mouvement altermondialiste : une culture politique en construction », *Revue internationale des sciences sociales*, 2004/4, N° 182, p. 581- 590.

**Beauzamy B., 2008.** *La créativité altermondialiste : discours, organisation, action directe*. Thèse de doctorat soutenue à l'EHESS (dir.) Michel Wieviorka.

**Becker H. S., [1963] 1985.** *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*. Paris: Ed. Métailié.

**Behar D., 2008.** « La notion de bourgeoisie dans l'historiographie de la Turquie contemporaine », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, juillet 2008, n°123. [En ligne] <<http://journals.openedition.org/remmm/5513>>

**Belge M., 2007.** « Türkiye'de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri » in Gültekingil M. (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*. vol.8, İstanbul : Ed. İletişim, pp. 47-72

**Bensa A., Fassin E., 2002.** « Les sciences sociales face à l'événement », *Terrain*, n° 38, pp. 5-20.

**Berliner D., 2005.** « Social Thought & Commentary: The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom », *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, No. 1 (Winter, 2005), pp. 197-211.

**Bidart P., Segalen M., 2007.** « Jean Cuisenier. Itinéraire d'un chercheur et questions pour l'ethnologie », *Ethnologie française*, vol. 37, no. Hors-série, pp. 5-9

**Bilmez B. (ed), 2013.** *Cumhuriyet Tarihinin Tartışmalı Konuları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

**Bloch M., 1925.** « Mémoire collective, tradition et coutume. À propos d'un livre récent », *Revue de synthèse historique*, XL (nouvelle série XIV), n° 118-120, pp. 73-83.

**Boggs C., 1977.** « Marxism, prefigurative communism and the problem of workers' control », *Radical America*, n° 6 (Winter) 1977, pp. 99-122. [En ligne] <<https://libcom.org/library/marxism-prefigurative-communism-problem-workers-control-carl-boggs>>

**Bora T., 2006.** « Yetmişsekizbuçuklular... Ben 63'lüyüm. Üniversiteye Kayıt Tarihim 11 Eylül 1980 », *Birikim*, le 16 février 2006. [En ligne] <<http://www.birikimdergisi.com/guncelyazilar/895/yetmissekizbucuklular-ben-63-luyum-universiteye-kayit-tarihim-11-eylul-1980#.W0Uac36YOgQ>>

— 2010. *Sol, Sinizm, Pragmatizm*, İstanbul: İletişim Yay.

- Bosa B., 2015.** « C'est de famille ! L'apport de Wittgenstein au travail conceptuel dans les sciences sociales », *Sociologie*, 2015/1 (Vol.6), pp. 61-80.
- Boumaza M., 2009.** « Les générations politiques au prisme de la comparaison : quelques propositions théoriques et méthodologiques », *Revue internationale de politique comparée*, 2009/2 (Vol. 16), pp.189-203.
- Boumaza M., Campana A., 2007.** « Enquêter en milieu "difficile". Introduction », *Revue française de science politique*, 2007/1 (Vol.57), pp.5-25.
- Bourdieu P., Passeron, J.-C., ([1968] 2006).** *Le métier de sociologue: Préalables épistémologiques*, Paris: Ed. de l'EHESS.
- Bozarslan H., 1997.** « Chaos ou mutation sociales : Notes sur la crise turque des années 70 », *Cultures et Conflits*, n° 25, pp. 79-98.
- **2000.** « Ortadoğu ve Türkiye'de Millî Din İslâm ve İslâmcılık », *Birikim*, n°129.
- **2004.** *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris: La Découverte.
- **2008.** *Une histoire de la violence au Moyen-Orient. De la fin de l'Empire ottoman à al-Qaida*. Paris: La Découverte.
- **2009.** « Régimes de subjectivité et expériences limites dans la contestation kurde (1946-1999) » in Bataillon G., Merklen D. (eds.), *L'expérience des situations-limites*. Paris: Ed. Karthala, pp. 45-57.
- **2011.** *Sociologie politique du Moyen-Orient*, Paris: Ed. La Découverte.
- **2013.** *Histoire de la Turquie. De l'Empire à nos jours*, Paris: Tallandier.
- Braud P., 2010.** « L'apport de la science politique à l'étude des langages du politique », *Mots, les langages du politique*, (2010) n°94, [En ligne] <[mots.revues.org/19879](http://mots.revues.org/19879)>
- Butler J., 1997.** *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York & London: Routledge.
- **2011.** « Bodies in Alliance and the Politics of the Street », European Institute for Progressive Cultural Policies. [En ligne] <<http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en>>
- **2012.** « A Politics of the Street » Lecture delivered at the Peter Wall Institute for Advanced Studies, Vancouver, British Columbia, May 24th, 2012.
- Butler J., Gambetti Z., Sabsay L. (eds.), 2016.** *Vulnerability in Resistance*, Durham/London: Duke University Press.
- Çandar T., 2010.** *Hrant*, Istanbul: Everest.
- Candau J., 1998.** *Mémoire et identité*, Paris: PUF.
- Capitaine B., Pleyers G. (eds.), 2016.** *Mouvements sociaux. Quand le sujet devient acteur*, Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

**Castells M., 1999.** *La société en réseaux*, Paris : Ed. Fayard.

— **2012.** *Networks of Outrage and Hope: Social Movements in the Internet Age*, Cambridge: Polity Press.

**Castoriadis C., Lefort C., Morin E., 1988.** *Mai 68. La Brèche suivi de Vingt ans après*. Paris: Ed. Complexe.

**Çetin F., 2004.** *Anneannem*. Istanbul: Metis Yay. [Tr. fr.] 2006. *Le livre de ma grand-mère*, Paris: Éd. de l'Aube.

**Chaumont J. M., 1997.** *La concurrence des victimes : génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte.

**Chazel F. (éd.), 1993.** *Action collective et mouvements sociaux*, Paris: PUF.

— **2009.** « Mobilisation des ressources » in Fillieule O., Matthieu L., Péchu C. (eds), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, pp.364-370.

**Chivallon C., 2012.** *L'esclavage, du souvenir à la mémoire : Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*. Paris: Ed. Karthala.

**Cohen A. P., 1985.** *The Symbolic Construction of Community*, London: Routledge.

— **1994.** « Culture, Identity and the Concept of Boundary », *Revista de antropología social*, (1994) num. 3, Madrid: Editorial Complutense.

**Collins R., 2001.** « Social Movements and the Focus of Emotional Attention », in J. Goodwin J., Jasper J. M., Polletta F. (eds), *Passionate Politics : Emotions and Social Movements*, Chicago & London: University of Chicago Press, pp. 1-18.

**Connerton P., 1989.** *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.

**Copeaux É., 1997.** *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste 1931 -1993*. Paris: CNRS Editions (collection Méditerranée).

**Cormier P., 2016.** *Les conséquences biographiques de l'engagement en contexte répressif: militer au sein de la gauche radicale en Turquie : 1974-2014*, Thèse soutenue à l'IEP de Bordeaux (dir.) Roger A. et Fillieule O.

**Costes L., 2010.** « Le Droit à la ville de Henri Lefebvre : quel héritage politique et scientifique ? », *Espaces et sociétés*, 2010/1 n° 140-141, pp. 177-191.

**Cousin, O., Rui S., 2010.** *L'intervention sociologique. Histoire(s) et actualité d'une méthode*, Rennes: Presses universitaires de Rennes

**Cuisinier J., 1998.** « Cérémonial ou rituel ? », *Ethnologie Française*, nouvelle série, T.28, N°1, *Sida: Deuil, mémoire, nouveaux rituels* (Janvier-Mars 1998), pp.10-19.

**D’Orsi L., 2015.** « Crossing Boundaries and Reinventing Futures: An Ethnography of Practices of Dissent in Gezi Park » in Koç G., Aksu H. (eds.), *Another brick in the wall: Gezi Resistance and its aftermath*, Vienna: Wiener Verlag für Sozialforschung, pp. 16-33.

— **2015.** « Experiencing Gezi movement between imagined futures and different memories », in Pleyers G., Ionel N. (eds.) *Social Movements in Central and Eastern Europe a renewal of protests and democracy*, Bucarest : Editura Universitatji din Bucaresti. pp. 116-121.

— **2016.** « 12 Eylül Utanç Müzesi. Ossia il museo della vergogna del 12 settembre », *AM Antropologia Museale*, 38.

**Dardot P., Laval C., 2010.** « Du public au commun », *Revue du MAUSS*, vol. 35, no. 1, pp. 111-122.

— **2014,** *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*. Paris : Ed. La Découverte.

**David I., Toktamış F. K., (eds.). 2015.** ‘*Everywhere Taksim*’: *Sowing the Seeds for a New Turkey at Gezi*, Amsterdam: Amsterdam University Press.

**Davis D., 1999.** « The power of distance : Re-Theorizing Social Movements in Latin America », *Theory and Society*, vol. 28, No. 4 (Aug., 1999), pp. 585-583.

**De Certeau M., [1980] 1990.** *L'invention du quotidien I : Arts de faire*. Paris: Gallimard.

**De Sardan, J.-P. O., 2000.** « Le "je" méthodologique. Implication et explicitation dans l'enquête de terrain », *Revue française de sociologie*, 41/3, pp. 414-445.

**Delikanlı E., Delikanlı Ö., 2013.** *Keşke Bir Öpüp Koklasaydım. Geriye Kalan Aileler 12 Eylül'ü Anlatıyor*, İstanbul: Ayrıntı Yay.

**Della Porta D., Andretta M., Mosca L., Reiter, H. (eds.), 2006.** *Globalization from Below*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

**Demirhisar D. G., 2014.** « Emotions, Memory and New Cultural Movements in Turkey » , in Farro A. L., Lustiger-Thaler H. (eds.), *Reimagining Social Movements: From Collectives to Individuals*, Oxfordshire/New York :Ashgate/Routledge, pp. 95-106.

— **2016.** « Le parc Gezi : l'espace d'un mouvement social dans un imaginaire global » in Capitaine B., Pleyers G. (eds.), *Mouvements sociaux. Quand le sujet devient acteur*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

**Demirhisar D. G., Lew I., Repezza M., 2011.** « Introduction - Memory Studies on Migrations and Visual Culture », *New Cultural Frontiers*, vol.3, 2011. [En ligne] <<http://www.newculturalfrontiers.org/special-issue-n-1-memory-studies-on-migration-visual-culture/>>

— **2012.** « Mémoire collective, subjectivités et engagement. Socio-anthropologie des pratiques d'engagement (en Amérique) Éditorial », *Emulations*, n°11, Presses Universitaires de Louvain. [En ligne] <[https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/issue/view/11\\_memoire\\_collective](https://ojs.uclouvain.be/index.php/emulations/issue/view/11_memoire_collective)>

- Derrida J. entretien avec Wieviorka M. 2001.** « Le siècle et le pardon », in Derrida J., *Foi et savoir*, Paris : Seuil.
- Dink H., 2005.** « Une ouverture au fait minoritaire », *Confluences Méditerranée*, 2005/1 (N°52), pp. 137-142.
- Dobry M., 1995.** « Les causalités de l'improbable et du probable : Notes à propos des manifestations de 1989 en Europe centrale et orientale », *Cultures & Conflits*, 17: Les processus de transition à la démocratie (printemps 1995), [En ligne] <<http://conflits.revues.org/322>>
- Doğan S., 2016.** *Mahalledeki AKP : Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma*, Istanbul: İletişim Yay.
- Dorronsoro G. (ed.), 2005.** *La Turquie conteste. Mobilisations sociales et régime sécuritaire*, Paris: CNRS Editions.
- Dorronsoro G., Uysal A. 2002.** « Régime sécuritaire et action collective en Turquie », Compte-rendu de l'atelier 30 au Congrès de l'AFSP (Association française de sciences politiques), Lille. [En ligne] <<http://www.afsp.mshparis.fr/archives/congreslille/atlille/at30.html>>
- Dubet F., 2001.** « Plaidoyer pour l'intervention sociologique » in Vrancken D., Kutay O. (eds.), *La sociologie et l'intervention ; Enjeux et perspectives*, Bruxelles: De Boeck/Université.
- Duclert V., 2010.** *L'Europe a-t-elle besoin des intellectuels turcs ?* Paris: Ed. Armand Colin.
- Durmaz M. I., 2014.** « İşçi Sınıfı Belleğinin Uzamsal Çerçevesi Olarak Taksim 1 Mayıs 1977 », in Fırat D. (ed), *Sokağın Belleği. 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı*, Ankara: Dipnot Yay. pp. 91-116.
- Eisenstadt S. N., 2000.** « Multiple Modernities », *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, (Winter, 2000), pp. 1-29.
- Eliacı K., 2006.** *Müzikal İsyan Barışarock*. Istanbul: Mephisto.
- Epstein C. F., 1992.** « Tinker-bells and pinups: the construction and reconstruction of gender boundaries at work » in Lamont M., Fournier M. (eds), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago : Univ. of Chicago Press.
- Erdi-Lelandais G. 2009.** « Quartiers de contestation... quartiers d'exclusion. Politiques d'urbanisation et résistances populaires à Istanbul », *Cultures et conflits*, numéro 76, hiver 2009, pp. 143-167.
- Erdinç I., 2017.** « Le pouvoir de l'AKP et les relations au travail : l'adhésion syndicale sous contrôle », *Mouvements*, 2017/2 (n° 90), pp. 48-53.
- Eyerman R., Jamison A., 1998.** *Music and Social Movements. Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*, Cambridge: Cambridge Uni. Press.

**Eyerman R., 2011.** « Intellectuals and cultural trauma », *European Journal of Social Theory*, 14(4), pp. 453–467.

**Falardeau G., 1990.** « La sociologie des générations depuis les années soixantes : synthèse, bilan et perspective », *Politique*, n° 17, 1990, pp. 59-89. [En ligne] <<http://id.erudit.org/iderudit/040648ar>>

**Farro A. L., 2000.** *Les mouvements sociaux*, Montréal : Presses de l'Université de Montréal.

**Farro A. L., Demirhisar D. G., 2014.** « The Gezi Park Movement. A Turkish experience of twenty-first-century collective movements », *International Review of Sociology: Revue Internationale de Sociologie*, vol. 24, issue 1, pp.176-189.

**Farro A. L., Lustiger-Thaler H., (eds), 2014.** *Reimagining Social Movements: From Collectives to Individuals*. Oxfordshire/New York : Ashgate/Routledge.

**Fassin D., 2009.** « Les économies morales revisitées », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2009/6 (64e année), pp. 1237-1266. [En ligne] <<https://www.cairn.info/revue-Annales-2009-6-page-1237.htm>>

**Feixa C., Leccardi C., Nilan P. (eds.), 2016.** *Youth, Space and Time: Agoras and Chronotopes in the Global City*, Leiden/Boston : Brill.

**Fiske J., 1991.** *Understanding Popular Culture*, Boston: Unwin Hyman.

**Fırat D. (ed), 2014.** *Sokağın Belleği. 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişi'ne Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı*, Ankara: Dipnot Yay.

**Fırat D., Emiroğlu T., Muti Ö., 2017.** « Gezi Direnişi Vesilesiyle: Türkiye’de Politik Kuşaklar ve “19 Ocak Kuşağı” » in Fırat D., Erdal C. (eds), *Devrimci Bir Pusula : Gezi*, Istanbul : Ed. Ayrıntı. pp. 147-171.

**Flipo F., 2016.** « Laclau. La guerre des identités - grammaire de l'émancipation », *Journal du MAUSS*, [En ligne] <[https://www.journaldumauss.net/spip.php?page=imprimer&id\\_article=1308](https://www.journaldumauss.net/spip.php?page=imprimer&id_article=1308)>

**Fominaya Flesher C., 2015.** « Autonomous Social Movements and the Paradox of Anti-Identitarian Collective Identity » in McGarry A., Jasper J. M. (eds.), *The Identity Dilemma Social Movements and Collective Identity*, Philadelphia: Temple University Press, pp. 65-84.

**Fraser N., 1990.** « Rethinking Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy », *Social Text*, No 25/26 (1990), pp.56-80. [Tr. fr.] « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement », *Revue Hermès*, n°31, 2001, pp. 125-156.

— **2004.** « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, vol. n° 23, no. 1, pp. 152-164.

**Gambetti Z., 2004.** « The conflictual (Trans)formation of the Public Sphere in Urban Space : the Case of Diyarbakır », EUI (European University Institute) Working Paper RSCAS No. 2004/38. [En ligne] <<http://www.iue.it/RSCAS/Research/>>

— 2013. « The politics of visibility », *Fieldsights - Hot Spots, Cultural Anthropology Online*, October 31st, 2013. [En ligne] < <http://www.culanth.org/fieldsights/401-the-politics-of-visibility>>

**Gellner E., 1989.** *Nations et nationalismes*. Paris: Payot.

**Gensburger S., 2007.** « Mémoire et bricolage. La cérémonie de remise de médaille de « Juste parmi les Nations » », *Ethnologie française*, 2007/3 (Vol. 37), pp. 433-440.

**Gensburger S., Lavabre M.-C., 2005.** « Entre "devoir de mémoire" et "abus de mémoire": la sociologie de la mémoire comme tierce position. » in Müller B., *Histoire, mémoire et épistémologie. À propos de Paul Ricœur*, Paris: Payot, pp.76-95, 2005. <halshs-01068977> [En ligne] <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01068977>>

**George P., 1984.** *Géopolitique des minorités*, Paris: PUF.

**Gladius M., Pleyers G., 2013.** « La résonance des "mouvements des places" : connexions, émotions, valeurs », *Socio. Revue des sciences sociales*, , vol.1, n° 2.

**Göçek F. M., 2004.** « Reconstructing the Turkish Historiography on the Armenian Deaths and Massacres of 1915 » in Hovannisian R. (ed.), *Looking Backward, Moving Forward*, New Jersey :Transaction Publishers, pp. 209-30.

— 2006. « Defining the Parameters of a Post-Nationalist Turkish Historiography the Case of the Anatolian Armenians » in Kieser H. L. (ed.), *Turkey beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities.*, I.B. Tauris, pp. 86-103.

**Göktaş K., 2009.** *Hrant Dink Cinayeti: Medya Yargı Devlet*, Istanbul: Güncel Yay.

**Göle N., 1994.** « Towards an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey », in Heper M. (ed), *Politics in the Third Turkish Republic*, Boulder :Westview Press.

**Goodwin J., Jasper J. M. (eds) 2015.** *The Social Movements Reader: Cases and Concepts*. West Sussex: Wiley Blackwell.

**Goodwin J., Jasper J. M., Polletta F. (eds.), 2001.** *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*, Chicago: University of Chicago Press.

**Göker E., Ögütle V. S. (eds.), 2016.** *Gezi ve Sosyoloji*, Istanbul : Ayrıntı.

**Göral Ö. S., 2016.** « Devlet Şiddetinden Arta Kalanlar. Kayıp, Yas ve Kamusal Sırlar », in Uysal A. (ed.), *İsyen Şiddet Yas. 90'lar Türkiyesi'ne Bakmak*, Ankara : Dipnot Yay.

**Göral Ö. S., Ayhan I., Kaya Ö., 2013.** *The Unspoken Truth : Enforced Disappearances*, A Publication of Truth Justice Memory Center, Istanbul [En ligne] <<https://hakikatadalethafiza.org/en/kaynak/unspoken-truth-enforced-disappearances/>>

**Gourisse B., 2011.** « Enquête sur les relations entre politisation et études supérieures : le cas turc (1971-1980) », *Critique internationale*, 2011/1 n° 50, pp. 39-53.

— 2014. *La violence politique en Turquie. L'État en jeu (1975-1980)*, Paris: Karthala.

- Graeber D., 2002.** « The New Anarchists », *New Left Review*, Jan.-Feb. 2002, II (13). [En ligne] <<https://newleftreview.org/II/13/david-graeber-the-new-anarchists>>
- **2013.** *The Democracy Project: a History, a Crisis, a Movement*. London : Penguin Books.
- Groc G., 1998.** « La "société civile" turque entre politique et individu », *CEMOTI Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n°26, pp.43-74.
- Grojean O., 2014.** « Sortir d'une guerre de trente ans. Les incertitudes du "processus de paix" en Turquie », *Recherches internationales*, n° 98, janvier-mars 2014, pp. 65-80.
- Gürbilek N., 1992.** *Vitrinde Yaşamak. 1980'lerin Kültürel İklimi*, Istanbul: Metis. [Trad. anglaise] 2011. *The New Cultural Climate in Turkey: Living in a Shop Window*, London/New York: Zed Books.
- Gürcan E. F., Peker E., 2015.** *Challenging Neoliberalism at Turkey's Gezi Park*, New York: Palgrave Macmillan.
- Habermas J., ([1962]1991).** *The Structural Transformation of the Public Sphere : An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge :The MIT Press.
- **2008.** « Notes on Post-Secular Society », *New Perspectives Quarterly*, n°25, pp. 17-29.
- Halbwachs M., 1925.** *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Félix Alcan.  
Edition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay [En ligne]  
<[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)>
- **[1938] 1970.** *La morphologie sociale*, Paris: Armand Colin. Édition électronique réalisée par Méliza Grenier [En ligne]  
<[http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs\\_maurice/morphologie/morphologie\\_intro.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/Halbwachs_maurice/morphologie/morphologie_intro.html)>
- **[1950] 1997.** *La mémoire collective*, Paris: Albin Michel.
- Harvey D., 2000.** *Spaces of Hope*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- **2008.** « The right to the city », *New Left Review*, n°53, Sept-Oct 2008, pp. 23-40. [En ligne] <<https://newleftreview.org/II/53/david-harvey-the-right-to-the-city>>
- Hébert K., 2010.** « Intellectuels, représentation et vérité. Essai de sociologie des intellectuels », *Sociologie et sociétés*, Volume 42, N° 1, pp. 71–93.
- Hetherington K., 1998.** *Expressions of Identity: Space, Performance, Politics*. London: Sage.
- Hirsch M., 1999.** « Projected Memory: Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy », in Bal M., Crewe J. & Spitzer L. (eds), *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*, Hanover: Uni. Press of New England, 1999.
- Holloway J., 2002.** *Change the World without Taking Power. The Meaning of Revolution Today*, London : Pluto Press.

**İnceoğlu Y., Sözeri C., 2012.** « Nefret Suçlarında Medyanın Sorumluluğu: "Ya sev ya terk et ya da..." », in Y. İnceoğlu (ed), *Nefret Söylemi ve/veya Nefret Suçları*, İstanbul: Ayrıntı Yay.

**İnsel A., 2005.** « Réformes ou révolution ? », *Outre-Terre* 2005/1 (n°10), pp. 119-124.

— **2008.** « "Cet État n'est pas sans propriétaires!" Forces prétorienne et autoritarisme en Turquie. » in Dabène, V. Geisser, G. Massardier (eds), *Autoritarismes démocratiques Démocraties autoritaires au XXIe siècle*. Paris: Ed. La Découverte, pp. 133-153.

— **2013.** « Taksim, la fin de l'exception turque? », *Esprit*, 8/Août-sept 2013.

— **2015.** « Demokraturun panzehiri », *Birikim*, le 30 octobre 2015. [En ligne] <<http://www.birikimdergisi.com/haftalik/7297/demokratur-un-panzehri#.WUPIBcklFp8>>

**Jasper J. M., 1997.** *The Art of Moral Protest: Culture, Biography, and Creativity in Social Movements*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

— **1998.** « The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions In and Around Social Movements », *Sociological Forum*, Sept. 1998, 13(3).

— **2001.** « L'art de la protestation collective », in Cefaï D., Trom D. (eds), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*, Paris : Editions de l'EHESS, pp. 135-162.

**Jasper J., Poulsen J. D., 1995.** « Recruiting Strangers and Friends: Moral Shocks And Social Networks in Animal Rights and Anti-Nuclear Protests », *Social Problems*, 42(4):493-512, November 1995.

**Joas H., 1999.** *La créativité de l'agir*. Paris : Ed. Cerf.

**Kadioğlu A., 2007.** « Denationalization of Citizenship? The Turkish Experience », *Citizenship Studies*, (2007) 11:3, pp. 283 - 299.

**Kaldor M., 2007.** « L'idée de société civile mondiale », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2007/1.

**Kaldor M., Selchow S., Deel S., Murray-Leach T., 2012.** *The 'bubbling up' of subterranean politics in Europe*. Civil Society and Human Security Research Unit, London School of Economics and Political Science, London, UK. [En ligne] <<http://eprints.lse.ac.uk/44873/>>

**Kansteiner W., 2002.** « Finding meaning in memory: A methodological critique of collective memory studies », *History and Theory*, 2002, 41 (May), pp. 170–197.

**Kechriotis V., 2011.** « From Oblivion to Obsession: The Uses of History in Recent Public Debates in Turkey », *Historiein*, (2011)11, pp. 99-124.

**Khosrokhavar F., 2011.** « L'Iran, la démocratie et la nouvelle citoyenneté », *Cahiers internationaux de sociologie*, 111,(2), 2001, pp. 291-317.

**Khurseed W., Reader K., 1993.** *The May 1968 Events in France. Reproductions and Interpretations*, London: McMillan Press.

- Kırmızıdağ N., 2015.** Polis ve Toplum: Türkiye’de Polise Güven Araştırması, İstanbul : TESEV [En ligne] <[http://teseov.org.tr/wp-content/uploads/2015/11/Polis\\_Ve\\_Toplum\\_Turkiyede\\_Polise\\_Guven\\_Arastirmasi.pdf](http://teseov.org.tr/wp-content/uploads/2015/11/Polis_Ve_Toplum_Turkiyede_Polise_Guven_Arastirmasi.pdf)>
- Klein, N., 2001.** *No Logo*. Paris: Actes Sud.
- Klein K. L., 2002.** « On the emergence of memory in historical discourse », *Representations*, n° 69 (Winter 2002), pp. 127–150.
- Koç G., Aksu H. (eds.), 2015.** *Another Brick in the Barricade: The Gezi Resistance and Its Aftermath*, Bremen: Weiner Verlag für Sozialforschung.
- Koselleck R., [1979] 2000.** *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris: Ed. de l'EHESS.
- Laclau E., 2015.** *La guerre des identités - grammaire de l'émancipation*, Paris: La Découverte
- Lalivie d'Épinay C., Soulet M.-H., 2007.** « Editorial. Dans la gueule du monstre "La recherche en actes, Dilemmes éthiques et enjeux scientifiques dans l'enquête de terrain" », *SociologieS*, [En ligne] <<http://journals.openedition.org/sociologies/266>>
- Lamont M., Molnár V., 2002.** « The Study of Boundaries in the Social Sciences », *Annual Review of Sociology*, Vol. 28 (2002), pp. 167-195.
- Lavabre M.-C., 1994.** *Le fil rouge: sociologie de la mémoire communiste*. Paris : Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques.
- **2000.** « Usages et mésusages de la notion de mémoire », *Critique internationale*, n°7, avril 2000, pp. 48-54.
- **2016.** « La "mémoire collective" entre sociologie de la mémoire et sociologie des souvenirs ? » <halshs-01337854> [En ligne] <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01337854>>
- Le Goff J., 1988.** *Histoire et mémoire*. Paris : Gallimard.
- Le Guin U. K., 1974.** *The Dispossessed: an Ambiguous Utopia*. New York: Harper & Row.
- Lefebvre H., 1968.** *Le droit à la ville*. Paris : Éditions Anthropos.
- Lefort C., 1986.** *Essais sur le politique*, Paris : Seuil.
- Lorde A., [1984] 2007.** *Sister Outsider: Essays and Speeches*, Berkeley: California Crossing Press.
- Löwy M., 2007.** « Karl Mannheim, *Idéologie et utopie* », *Archives de sciences sociales des religions*, 138, pp. 97-251.
- Luckmann T., 1983.** « Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time » in Jacobson-Widding A. (ed.) *Identity: Personal and Socio-Cultural*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities, pp. 67-91.

- Lüküslü D., 2005.** *La jeunesse turque actuelle : la fin du "mythe de la jeunesse"*, Thèse de doctorat en sociologie soutenue à l'EHESS (dir.) Dubet F., 2005.
- **2013.** « Necessary conformism: An art of living for young people in Turkey », *New Perspectives on Turkey*, Spring 2013, Issue 48, p. 79-100.
- **2015.** *Türkiye'nin 68'i: Bir Kuşağın Sosyolojik Analizi*, Ankara: Dipnot Yay, 2015.
- **2018.** « The Political Potential of Popular Culture in Turkey: The Reading of Three TV Series: Leyla ile Mecnun, Ben de Özledim and Beş Kardeş » *TV/Series* [En ligne], 13 | 2018, <<http://journals.openedition.org/tvseries/2608>>
- Lustiger Thaler H., 2011.** « Memory », *Sociopedia.isa*, [En ligne] <<http://www.sagepub.net/isa/resources/pdf/MemoryREV.pdf>>
- **2013.** « Memory redux », *Current Sociology Review*, 2013 : 61(5-6): 906–927.
- Macar E., 2007.** « 1960'lardan 2000'lere Sol ve Azınlıklar: Gecikmiş bir birliktelik », in Gültekingil M. (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Sol*. vol.8, İstanbul : Ed. İletişim.
- Mannheim K., [1928] 2005.** *Le problème des générations*, Paris :Armand Colin.
- **[1929] 1979.** *Ideology and Utopia*, London : Routledge. Trad. fr., 2006, *Idéologie et utopie*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Marcou, J., 2004.** « Islamisme et "post-islamisme" en Turquie », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 11 (4) pp. 587-609.
- Mardin Ş., 1973.** « Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics? », *Daedalus*, Vol. 102, No. 1, Post-Traditional Societies (Winter, 1973), pp. 169-190.
- Margalit A., 2002.** *The Ethics of Memory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Martucelli D., 1995.** *Décalages*. Paris, Presses universitaires de France.
- Massicard E., 2008.** « Le politique à l'articulation entre institutions de sécurité et univers criminel. Les bandes en uniforme en Turquie », in Briquet J.-L., Favarel-Garrigues G. (eds.), *Milieus criminels et pouvoir politique. Les ressorts illicites de l'État*, Paris: Ed. Karthala.
- Mauss M. [1925] 1995.** « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, pp.143-279.
- McAdam D., 1982.** *Political Process and the Development of Black Insurgency :1930-1970*. Chicago : University of Chicago Press.
- McDonald K., 2002.** « From Solidarity to Fluidarity: Social movements beyond "collective identity". The case of globalization conflicts », *Social Movement Studies*, (2002):1:2, pp. 109-128.
- **2006.** *Global Movements: Action and Culture*, Oxford: Blackwell Publishing.

- **2007.** « Between vulnerability and autonomy: the space of movement », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, July 2007, pp. 49-64.
- Megill A., 2007.** *Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice*, Chicago: University of Chicago Press.
- Melucci A., 1985.** « The Symbolic Challenge of Contemporary Movements », *Social Research*, Vol. 52, No.4, (Winter 1985), pp. 789-815.
- **1996a.** *Challenging Codes. Collective Action in the Information Age*, Cambridge: Cambridge University Press.
- **1996b.** *The Playing Self. Person and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Monceau N., 2005.** « Les intellectuels mobilisés : le cas de la Fondation d'histoire de Turquie », in Dorronsoro G. (ed.), *La Turquie conteste. Mobilisations sociales et régime sécuritaire*, Paris: CNRS Editions.
- **2009.** « Le rôle des coups d'État militaires dans la formation et la trajectoire des générations politiques. L'exemple de la génération 68 en Turquie », *Revue internationale de politique comparée*, 2009/2 (Vol. 16), pp. 221-239.
- Moyn S., 2010.** *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge/Massachusetts/London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Murray D., 2014.** « Prefiguration or Actualization? Radical Democracy and Counter-Institution in the Occupy Movement », *Berkeley Journal of Sociology online*. [En ligne] <<http://berkeleyjournal.org/2014/11/prefiguration-or-actualization-radical-democracy-and-counter-institution-in-the-occupy-movement/>>
- Muxel, A., 2007.** *Individu et mémoire familiale*, Paris: Hachettes Pluriel.
- Namer G., 1983.** *Batailles pour la mémoire. La commémoration en France de 1945 à nos jours*, Paris: Papyrus.
- Navaro-Yashin Y., 2002.** *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton NJ: Princeton University Press.
- Neumann A., 2008.** « "Nous sommes tous des juifs et des allemands" », *Variations* [En ligne], 11/2008. [En ligne] <<http://variations.revues.org/262>>
- Neyzi L., 2001.** « Object or Subject? The Paradox of "Youth" in Turkey », *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 33, N°. 3, (Aug., 2001)
- Nora P., 1978.** « La mémoire collective », in Le Goff J. (ed.), *La nouvelle histoire*. Paris: Retz-CEPL, pp. 398-401.
- **1984 (ed.)** *Les lieux de mémoire*, 3 vol. : I, *La République*. ; 1986. II, *La Nation* ; 1993. III, *Les France*, Paris: Gallimard.
- **2002.** « Pour une histoire au second degré », *Le Débat*, vol. 122, no. 5, 2002, pp. 24-31.

**Olick J. K., 1999.** « Collective Memory: The Two Cultures », *Sociological Theory*, 17(3) pp. 333–348.

**Olson M., 1965.** *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press.

**Oran B., 2004.** *Türkiye'de Azınlıklar. Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İctihat, Uygulama*. Istanbul: İletişim Yay.

**Özkırımlı U. (ed.), 2014.** *The Making of a Protest Movement: #occupygezi*, New York: Palgrave Macmillan.

**Passerini L., 2000.** « Becoming a Subject in the Time of the Death of the Subject », Communication à la *Bologna Conference*, Septembre 2000. [En ligne] <<http://archeologia.women.it/user/4thfemconf/lunapark/passerini.htm>>

— **2002.** « Utopia and Desire », *Thesis Eleven*, n°68 : 11.

— **2007.** *Memory and Utopia: The Primacy of Inter-subjectivity*, London: Equinox.

**Pérouse J.-F., 2013.** « Le parc Gezi : dessous d'une transformation très politique », *Métropolitiques*, 24 juin 2013. [En ligne] <<http://www.metropolitiques.eu/Le-parc-Gezi-dessous-d-une.html>>

**Pleyers G., 2010.** *Alter-Globalization Becoming Actors in a Global Age*, Cambridge: Polity Press.

— **2014.** « Les jeunes alter-activistes: altermondialisme, indignés et transition écologique » in Becquet V. (ed.) *Jeunesses engagées*, Paris : Syllepse, pp. 51-68.

— **2014.** « La vulnérabilité, condition du sujet, obstacle à l'acteur? Contribution à partir d'une intervention sociologique avec des jeunes écologistes », Working Paper n°44, CRIDIS, Université Catholique de Louvain. [En ligne] <[https://cdn.uclouvain.be/public/Exports%20reddot/crcridis/documents/44\\_Geoffrey\\_Pleyers.pdf](https://cdn.uclouvain.be/public/Exports%20reddot/crcridis/documents/44_Geoffrey_Pleyers.pdf)>

— **2016.** « Young Progressive Activists in Europe: Scales, Identity and Agency » in Feixa C., Leccardi C., Nilan P. (eds.), *Youth, Space and Time: Agoras and Chronotopes in the Global City*, Leiden/Boston : Brill, pp. 25-44.

**Polletta F., Jasper J. M., 2001.** « Collective Identity and Social Movements », *Annual Review of Sociology*, 27 : 2001. pp. 283-305.

**Rancière J., 1995.** *La méésentente : politique et philosophie*, Paris: Gallilée.

— **1998.** *Aux bords du politique*, Paris: Gallimard.

**Ricœur P., 1986.** *Lectures on Ideology and Utopia*, New York: Columbia University Press. [Trad. fr.] 1997. *L'idéologie et l'utopie*, Paris: Seuil.

— **2000.** *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil.

- Rioux L., 1998.** « Les dimensions spatiale et culturelle de la marginalité. Une approche psychosociologique » in Guillaud D., Seysset M., Walter (eds.) *Le voyage inachevé* Paris : Editions de l'ORSTOM, pp.635-640.
- Roos J. E, Oikonomakis L., 2013.** « We Are Everywhere! The Autonomous Roots of the Real Democracy Movement », Communication présentée à la 7ème Conférence annuelle de l'ECPR, Session: Democracy of the Squares: Visions and Practices of Democracy from Egypt to the US. Sciences-Po Bordeaux, 4-7 septembre 2013.
- Rosati M., 2010.** « Post-secular society, transnational religious civilizations and legal pluralism », *Philosophy & Social Criticism*, 2010, vol 36 nos 3–4, pp. 413–423
- **2012.** « The Turkish Laboratory: Local Modernity and the Postsecular in Turkey », in Rosati M., Stoeckl K. (eds.), *Multiple Modernities and Postsecular Societies*, New York & London: Ashgate.
- **2015.** *The making of a Postsecular Society : A Durkheimian Approach to Memory, Pluralism and Religion in Turkey*, New York & London: Ashgate/Routledge.
- Ross K., 2002.** *May '68 and its afterlives*, Chicago: The University of Chicago Press. [Trad. fr.] 2005. *Mai 68 et ses vies ultérieures*, Bruxelles et Paris: Éditions complexe et *Le Monde Diplomatique*.
- **2015.** *Communal Luxury. The political imaginary of Paris Commune*, London: Verso Books. [Trad. fr.] 2015. *L'imaginaire de la Commune*, Paris: La fabrique.
- Rousso H., 1998.** *La hantise du passé*, Paris : Textuel.
- Sancar M., 2007.** *Geçmişle Hesaplaşma : Unutma Kültüründen Hatırlama Kültürüne*. Istanbul : Ed. İletişim.
- Sapiro G., 2009.** « Modèles d'intervention politique des intellectuels. Le cas français », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2009/1 (n° 176-177), pp. 8-31.
- Sassen S., 2003a.** « Globalization or denationalization ? », *Review of International Political Economy*, 10(1), pp. 1 – 22.
- **2003b.** « Towards post-national and denationalized citizenship » in Isin E., Turner B. (eds.), *Handbook of Citizenship Studies*, London: Thousand Oaks and New Delhi: Sage.
- Schwartz B., 1996.** « Memory as a cultural system: Abraham Lincoln in World War II », *American Sociological Review*, 16(5) pp. 908–927.
- Scott J. C., 2008.** « Dans le dos du pouvoir entretien avec James C. Scott », *Revue Vacarme*, n°28, janvier 2008.
- Şener Ö., 2013.** « The Gezi Protests, Polyphony and "Carnavalesque Chaos" » in Gökay B., Xypolia I. (eds.), *Journal of Global Faultlines "Reflections on Taksim - Gezi Park Protests in Turkey" »*, Keele European Research Centre.
- Stora B., 2005.** *La gangrène et l'oubli. La mémoire de la Guerre d'Algérie*, Paris : La Découverte.

**Tanör B., 1995.** « Siyasal Tarih 1980-1995 », in Tanör B., Boratav K., Akşin S. (eds.), *Türkiye Tarihi 5. Bugünkü Türkiye 1980-1995*. Istanbul: Cem Yayınları, pp. 91-92.

**Tilly C., 1978.** *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley Publishing.

— **1995.** « Contentious repertoires in Great Britain, 1758-1834 », in Traugott M. (ed.), *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Duke University Press, pp. 15-42.

— **2000.** « La guerre et la construction de l'État en tant que crime organisé », *Politix*, vol. 13, n°49 "Les mafias", Premier trimestre 2000, pp. 97-117.

— **2003.** *The Politics of Collective Violence*, Cambridge: Cambridge Uni. Press.

**Todorov T., 1995.** *Les abus de la mémoire*, Paris : Arléa.

**Topak O., Uysal A., 2013.** *Particiler: Türkiye'de Partiler ve Sosyal Ağların İnşası*. Istanbul: İletişim Yay., 2013.

**Touraine A., 1965.** *Sociologie de l'action*, Paris: Seuil.

— **1966.** *La conscience ouvrière*, Paris: Seuil.

— **1969.** *Le mouvement de Mai ou le communisme utopique*, Paris: Seuil.

— **1978.** « Théorie et pratique d'une sociologie de l'action », *Sociologie et sociétés*, vol. 10, n° 2, 1978, pp. 149-188.

— **1984.** *Le retour de l'acteur*, Paris: Fayard.

— **1992.** *Critique de la modernité*, Paris: Fayard.

— **1992.** *Qu'est-ce que la démocratie*, Paris: Fayard.

— **1997.** *Pourrons-nous vivre ensemble. Égaux et différents*, Paris: Fayard.

— **2007.** *Penser autrement*, Paris: Fayard.

— **2013.** *La fin des sociétés*, Paris: Seuil.

**Touraine A., Dubet F., Strzlecki J., Wieviorka M., 1982.** *Solidarité. Analyse d'un mouvement social 1980-1981*, Paris: Fayard.

**Traverso E., 2016.** *Mélancolie de gauche : La force d'une tradition cachée (XIXe-XXIe siècle)*, Paris: Ed. La Découverte.

**Trouvé M., 2009.** « La culture du pronunciamiento en Espagne », *Parlement[s], Revue d'histoire politique*, 12,(2), 2009, pp. 87-98.

**Tuğal C., 2013.** « "Resistance Everywhere" : The Gezi Revolt in Global Perspective », *New Perspectives on Turkey*, no 49(2003), pp. 147-162.

- Turan Ö., 2013.** « Alternatif tahayyüller, devingenlik, popülizm: 1970'ler için bir çerçeve denemesi », *Toplum ve Bilim*, n°127, Haziran 2013, pp. 3-25.
- Turner V., 1969.** *The Ritual Process: Structure and anti-Structure*, Chicago: Aldine.
- Uysal A., 2003.** « "Rebelles du monde entier, unissez-vous!" L'exemple du groupe "Antikapitalist" de Turquie », Communication présentée au Colloque *Les mobilisations altermondialistes*, Paris, le 3-5 décembre 2003.
- **2013.** « "Comme des pépins de grenade dispersés" Répression et devenir des militants de Devrimci-Yol en Turquie », *Politix*, 2013/2 N° 102, pp. 109-128.
- **2016 (ed.).** *İsyân Şiddet Yas. 90'lar Türkiyesi'ne Bakmak*, Ankara: Dipnot Yay.
- Ünlü B., 2016.** « The Kurdish struggle and the crisis of the Turkishness Contract », *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 42(4-5), pp. 397–405.
- **2018.** *Türklük Sözleşmesi*, Ankara: Dipnot Yay.
- Walljasper J., 2010.** *All that We Share: A Field Guide to the Commons. How to Save the Economy, the Environment, the Internet, Democracy, Our Communities, and Everything Else that Belongs to All of Us*. New Press.
- Weber M., [1919]1959.** *Le savant et le politique*, Paris: Librairie Plon.
- Wieviorka M., 1993.** *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris: La Découverte.
- **2000.** « Sociologie post-classique ou déclin de la sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 108, pp. 5-35.
- **2003 (ed.).** *Un autre monde... Contestations, dérives et surprises de l'antimondialisation*, Paris: Balland.
- **2005.** *La violence*, Paris: Fayard.
- **2005.** « After New Social Movements », *Social Movement Studies*, vol. 4, 2005, n°1, pp. 1-19.
- **2008.** *Neuf leçons de sociologie*, Paris: Robert Laffont.
- **2012.** « Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation », FMSH-WP-2012-16. [En ligne] <<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00717835/document>>
- **2014.** « Social Movements, a global perspective » Keynote adress to the RC47 at ISA World Congress of Sociology in Yokohama, 9 juillet 2014, [En ligne] <[wieviorka.hypotheses.org/325](http://wieviorka.hypotheses.org/325)>
- **2015.** *Retour au sens : pour en finir avec le déclinisme*, Paris: Robert Laffont.
- **2016.** *Intervention à la Conférence inaugurale du colloque international « La reconnaissance des marges, au cœur des dynamiques sociales en France et au Japon »*, le 1er

juillet 2016 – Maison Franco-japonaise de Tokyo [En ligne]  
<<http://wieviorka.hypotheses.org/706>>

**Winter J., 2006.** « Notes on the Memory Boom. War, Remembrance and the Uses of the Past » in Bell D. (ed.) *Memory, Trauma and World Politics*, New York: Palgrave Macmillan. pp. 54-73

— **2007.** « The Generation of Memory: Reflections on the “Memory Boom” in Contemporary Historical Studies », *Archives & Social Studies: A Journal of Interdisciplinary Research*, Vol. 1, no.0, March 2007.

**Winter J., Parker G., Habeck M., 2000.** *The Great War and the Twentieth Century*. New Haven, CT: Yale University Press.

**Wittgenstein L., [1953]1961.** *Les Investigations philosophiques*. Paris: Gallimard.

**Yates L., 2015.** « Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements », *Social Movement Studies*, 2015, 14:1, pp.1-21.

## 2. Principales sources Internet citées (sites et documents produits par les acteurs, articles journalistiques)<sup>88</sup>

**Agos, 2018.** « The 2018 International Hrant Dink Award goes to Murat Çelikkan and Mwatana », *Agos*, mis en ligne le 17 septembre 2018.  
<<http://www.agos.com.tr/en/article/21267/the-2018-international-hrant-dink-award-goes-to-murat-celikkan-and-mwatana>>

**Altunkaynak S., 2010.** « 12 Eylül'ün Gerçekleri Utanç Müzesi'nde Sergilenecek [Les réalités du 12 septembre seront exposées au Musée de la Honte], *Bianet*, mis en ligne le 23 août 2010. <<http://bianet.org/bianet/toplum/124332-12-eylulun-gercekleri-utanc-muzesinde-sergilenecek>>

**Anonyme (préparé par les bénévoles du Festival BarışaRock) 2005.** Site du Festival de musique BarışaRock <[www.barisarock.org](http://www.barisarock.org)>  
<<http://web.archive.org/web/20051201025610/http://www.barisarock.org/>>

**Anonyme, 2008.** Pétition « Nous demandons pardon »  
<<https://web.archive.org/web/20081220202158/http://www.ozurdiliyoruz.org/artforms/index.php>>

**Bağımsız Aday Baskın Oran'ı Destekleme Derneği, 2007.** Site officiel de la campagne électorale du candidat indépendant à la 2ème circonscription d'Istanbul, <[www.baskinoran.net](http://www.baskinoran.net)>

---

<sup>88</sup> La date de dernière consultation de tous les sites Internet est le 15 février 2019.

<<http://web.archive.org/web/20070704113330/http://www.baskinoran.net/public/default.aspx>>

**Barış İçin Akademisyenler, 2019.** Site des Universitaires pour la paix signataires de la pétition « Nous ne serons pas complices de ce crime ». <<https://www.barisicinakademisyenler.net/>>

**Bia Haber Merkezi, 2001.** « *Barış Girişimi Savaşa Hayır Dedi* [L'initiative pour la paix a dit non à la guerre] », *Bianet*, mis en ligne le 16 octobre 2001. <<http://bianet.org/bianet/siyaset/5353-baris-girisimi-savasa-hayir-dedi>>

**Bia Haber Merkezi, 2003.** « *Aydınlar Dilekçesi Tam Metni* [La pétition des intellectuels] (1984) », *Bianet*, mis en ligne le 2 juin 2003. <<http://bianet.org/biamag/bianet/19444-aydinlar-dilekcesi-tam-metni>>

**Bia Haber Merkezi, 2009.** « Süleyman Çelebi'nin Konuşmasının Tam Metni », *Bianet*, mis en ligne le 1er mai 2009. <<http://bianet.org/bianet/emek/114239-suleyman-celebi-nin-konusmasin-tam-metni>>

**Biblioteca Acampada Sol. Movimiento 15-M. Bibliosol, 2011.** « ¿Quiénes somos? » <<https://bibliosol.wordpress.com/quienes-somos/>>

**Bilgehan Z., 2014.** Entretien avec l'illustrateur Faruk Tarıncı « Binlerce kez paylaşılan çizimin sahibi: Gezi kurbanlarını ağlayarak çizdim », *Hürriyet - T24 Bağımsız İnternet Gazetesi*, mis en ligne le 21 mars 2014. <<https://t24.com.tr/haber/binlerce-kez-paylasilan-cizimin-sahibi-gezi-kurbanlarini-aglayarak-cizdim,253955>>

**Dink H., 2007.** « Ruh halimin güvercin tedirginliği », *Agos*, le 19 janvier 2007. mis en ligne le 20 janvier 2016 <<http://www.agos.com.tr/tr/yazi/14061/agos-un-arsivinden-ruh-halimin-guvercin-tedirginligi>>

**Dink R., 2007.** « *Sevgiliye Mektup* [Lettre à mon bien-aimé] », *Bianet*, mis en ligne le 23 janvier 2007 <<https://bianet.org/bianet/insan-haklari/90620-sevgiliye-mektup>>

**Demokrasi İçin Birlik, 2017.** Site du mouvement Union pour la démocratie. <<https://demokrasiicinbirlik.com/>>

**Haber Nöbeti, 2016.** « Nöbete Çağrı *Gerçeğin peşindeyiz, meslektaşlarımızın yanındayız* ». <<https://habernobetim.wordpress.com/nobete-cagri/>>

**Hakikat Adalet Hafıza Merkezi [Centre pour la vérité, la justice, la mémoire], 2019.** <<http://hakikatadalethafiza.org/en/about-hafiza-merkezi/>>

**Hızmalıyan D., 2013.** « Türkiye Değişiyor Eskisi Gibi Olamaz », *Agos*, mis en ligne le 21 Juin 2013. <<http://acikradyo.com.tr/arsiv-icerigi/turkiye-degisiyor-eskisi-gibi-olamaz>>

**Kayaalp A., 2016.** « Hepimizin kanını kurtarmak için », *Milliyet Sanat*, <<http://www.aylintekiner.com/images/haber/2016724223015.pdf>>

**Libération, 2009.** « Merci aux citoyens de Turquie » [Réponse des intellectuels arméniens français et de la diaspora], mis en ligne le 23 janvier 2009  
<[http://www.liberation.fr/planete/2009/01/23/merci-aux-citoyens-turcs\\_304820](http://www.liberation.fr/planete/2009/01/23/merci-aux-citoyens-turcs_304820)>

**Müştereklerimiz, 2013.** « Occupy Wall Street has some Questions for Taksim Square », *openDemocracy*, mis en ligne le 8 juin 2013.  
<<https://www.opendemocracy.net/mustereklerimiz/occupy-wall-street-has-some-questions-for-taksim-square>>

**Müştereklerimiz, 2013.** « Today we are all someone new! », *openDemocracy*, mis en ligne le 3 juin 2013. <[www.opendemocracy.net/mustereklerimiz/today-we-are-all-someone-new](http://www.opendemocracy.net/mustereklerimiz/today-we-are-all-someone-new)>

**Nor Zartonk [Nouvel Éveil], 2019.** <<http://www.norzartonk.org/>>

**Öğünç, P. 2007.** « Hepimiz Azınlığız [Nous sommes tous des minorités] », mis en ligne le 31 janvier 2007, <<http://jungleworld.com/artikel/2007/05/18976.html>>  
<<http://www.korotonomedia.net/kor/index.php?id=6,107,0,0,1,0>>

**Örer, A., 2007.** « Rock Beş Yıldır Şişede Durmuyor: Barışarock », *Bianet*, mis en ligne le 10 mars 2007. <<https://bianet.org/bianet/toplum/93115-rock-bes-yildir-sisede-durmuyor-barisarock>>

**Öz I., 2012.** Entretien avec Aylin Tekiner « Her gün yeni bir ölüm daha giydiriliyor çocuklara », *T24 Bağımsız İnternet Gazetesi*, mis en ligne le 13 septembre 2012. <<https://t24.com.tr/haber/her-gun-yeni-bir-olum-daha-giydiriliyor-cocuklara,212962>>

**Tekiner A., 2014.** Site de l'artiste Aylin Tekiner. <<http://www.aylintekiner.com>>

**Tonbil C. et équipe Açık Radyo, 2013.** Documentaire radiophonique en trois épisodes sur le mouvement Gezi diffusée à l'antenne Açık Radyo 94.9 Istanbul « Açık Radyo'da Bir Gezi », mis en ligne le 26 novembre 2013.  
<[http://acikradyo.com.tr/default.aspx?\\_mv=a&aid=32284](http://acikradyo.com.tr/default.aspx?_mv=a&aid=32284)> ;  
<[https://web.archive.org/web/20150327125218/http://acikradyo.com.tr/default.aspx?\\_mv=a&aid=32284](https://web.archive.org/web/20150327125218/http://acikradyo.com.tr/default.aspx?_mv=a&aid=32284)>

**Toplumsal Bellek Platformu [Plateforme pour la mémoire collective], 2017.**  
<<http://www.toplumsalbellekplatformu.org/>>

### 3. Rapports

**Amnesty International, 2013.** *Gezi Park Protests. Brutal Denial of the Right to Peaceful Assembly in Turkey.* mis en ligne le 2 octobre 2013.  
<<https://www.amnesty.org/fr/documents/EUR44/022/2013/en/>>

**Ercan Bilgiç E., Kafkash Z., 2013.** *Gencim, Özgürlükçüyüm, Ne İstiyorum? #direngeziparkı Anketi Sonuç Raporu*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

**Hakikat Adalet Hafıza Merkezi Derneği, 2016.** *Faaliyet Raporu 2015-2016*, İstanbul : Hakikat Adalet Hafıza Merkezi Derneği Yayınları.

**Metropoll Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2013.** Gezi Parkı Protestoları. Metropoll: Ankara.

**Konda Araştırma ve Danışmanlık, 2013.** *Gezi Parkı Araştırması. Kimler, neden oradalar ve ne istiyorlar? 6-7 juin 2013.* Konda: İstanbul.

**Konda Araştırma ve Danışmanlık, 2014.** *Gezi Raporu : Toplumun "Gezi Parkı Olayları" Algısı. Gezi Parkındakılar Kimlerdi?, 5 juin 2014.* Konda: İstanbul.

**SMaPP, 2013.** *DATA REPORT : A Breakout Role for Twitter? The Role of Social Media in the Turkish Protests*, Social Media and Political Participation Lab, New York University.

**Sinclair-Webb E., 2014.** *Turkey's Human Rights Rollback. Recommendations for Reform*, Human Rights Watch. mis en ligne le 29 septembre 2014  
<<https://www.hrw.org/report/2014/09/29/turkeys-human-rights-rollback/recommendations-reform>>

**TTB [Union turque des médecins], 2013.** *L'état de santé des manifestants*, mis en ligne le 5 juin actualisé le 24 juin 2013. < <http://www.ttb.org.tr/index.php/Haberler/veriler-3842.html> >  
<<https://web.archive.org/web/20130605183914/http://www.ttb.org.tr/index.php/Haberler/veriler-3842.html>>

**Yaman A., 2014.** *The Gezi Park Protests. The Impact on Freedom of Expression in Turkey*, London: PEN International. <<https://pen-international.org/app/uploads/PEN-Gezi-Report.pdf>>

## ÉLÉMENTS DE CHRONOLOGIE

Dans cette chronologie, nous avons retenu quelques dates clés, les élections et d'autres éléments pertinents pour la contextualisation des actions contestataires que nous avons étudiées.

**2001** : La plus grave crise économique de l'histoire de la République (dévaluation de 50% de la livre turque)

**août 2002** : le Parlement turc adopte des réformes importantes pour répondre aux critères d'adhésion à l'UE. Abolition de la peine de mort pour les crimes de droit commun.

**Élections législatives du 3 novembre 2002**

Participation : 75%

AKP : 34,4 %

CHP : 19,2%

L'AKP, nouveau parti aux origines islamistes arrive au pouvoir en novembre 2002, après une dizaine d'années de succession de gouvernements de coalition. Les autres partis restent en dessous du barrage électoral de 10%. Le Parlement a une composition bipartite. Le président de la République Ahmet Necdet Sezer préserve des pouvoirs qui peuvent bloquer les réformes de la majorité.

**Novembre 2003** : Attentat à la voiture piégée contre deux synagogues d'Istanbul. Des attentats revendiqués par Al-Qaida visent le consulat général de la Grande Bretagne à Istanbul, et la banque HSBC.

**Février-Mars 2003** : Manifestations mondiales contre la guerre d'Irak. Une pétition contre la guerre en Irak est signée par un million de personnes. Le 1er mars 2003, grande mobilisation anti-guerre à Ankara protestant l'envoi des troupes turques en Irak et l'ouverture de l'espace aérien turque. Le parlement vote contre le déploiement sur le sol turc des troupes américaines.

**2003-2008** Le festival BarişaRock (Rock pour la Paix)

**2004** : Début des politiques dites de transformations urbaines [*kentsel dönüşüm*]. Néolibéralisation de la gestion territoriale, centralisation de l'interventionnisme territorial par le biais du TOKI (Administration du logement collectif) qui est rattaché au Premier Ministre.

**le 7 mai 2004** : Abolition de la peine de mort (dernière exécution datant de 1984)

**Juin 2005**: la session finale du World Tribunal on Irak se tient à Istanbul.

**Les 24-25 septembre 2005** : La conférence "Les arméniens à la fin de l'Empire : la responsabilité scientifique et les problèmes de démocratie" se tient en dépit de nombreux obstacles.

**le 3 octobre 2005** : Les négociations d'adhésion à l'UE commencent pour une adhésion pleine et entière.

**Novembre 2005**: Le rapport de la Commission Européenne publié déplore le ralentissement des réformes (notamment en matière de liberté d'expression). La Turquie refuse de reconnaître l'administration chypriote grecque.

**2006** : Au printemps 2006, les affrontements entre le PKK et les forces armées atteignent leur plus haut niveau depuis les années 1990. En 2006, trois médias sont autorisés à diffuser en langue kurde. Le gouvernement annonce un 9ème paquet de réformes d'harmonisation.

**le 19 janvier 2007** : Assassinat du journaliste arménien Hrant Dink à Istanbul. Rassemblement de protestation le soir même sur le lieu de l'assassinat.

**le 23 janvier 2007** : Funérailles de Hrant Dink qui rassemblent à Istanbul environ 100000 personnes sous la devise « Nous sommes tous Hrant Dink, nous sommes tous Arméniens »

**Printemps 2007** : Crise politique et institutionnelle. Les partis d'opposition boycottent le vote à l'Assemblée, redoutant l'élection d'Abdullah Gül (ministre des Affaires étrangères de l'AKP) à la présidence de la République.

**le 27 Avril 2007** : Publication en ligne du pronunciamiento par le Chef d'État-major Yaşar Büyükanıt contre la candidature d'A. Gül. Les acteurs contestataires étudiés ne participent pas aux mobilisations massives kémalistes appelées "Cumhuriyet Mitingleri", manifestations de soutien au pronunciamiento.

**le 1<sup>er</sup> juin 2007** : Lancement de la campagne électorale de Baskin Oran, candidat indépendant à la 2<sup>ème</sup> circonscription d'Istanbul.

**le 22 juillet 2007** Élections législatives anticipées

Participation : 84,25 %  
AKP : 46,5 %  
CHP : 20,88 %  
MHP : 14,27 %  
Indépendants : 5,4 %

Le bloc Candidats de mille espoirs [*Bin Umüt Adayları*] composés de candidats membres des partis DTP, ÖDP, EMEP et SDP réussissent à faire élire 22 députés. Baskın Oran n'est pas élu.

**le 28 Août 2007**, Abdullah Gül, le candidat présenté par l'AKP, est élu président de la République, par le Parlement constitué suite aux élections anticipées.

**le 21 octobre 2007 Référendum sur le changement constitutionnel** incluant notamment l'élection du président de la République au suffrage universel et modifiant l'intervalle entre deux élections législatives, la ramenant de 5 à 4 ans.

Taux de participation : 67,5 %  
Oui : 69 %  
Non : 31 %

**2008** : Année marquée par l'enquête judiciaire sur un réseau occulte nationaliste "Ergenekon" soupçonné d'avoir comploté contre le gouvernement. Légalisation du port du voile islamique à l'université, puis annulation de la réforme par la Cour constitutionnelle. La pétition de demande de pardon aux arméniens, lancé par les intellectuels turcs. Crise économique aux États-Unis et en Europe

**2009** : Année de la mise en accusation de l'armée et de son rôle politique dans la vie politique.

**le 29 mars 2009 Élections locales**

AKP : 38,39 % (10 métropoles, 35 villes)  
CHP : 23,08 % (3 métropoles, 10 villes)  
MHP : 15,97 % (1 métropole, 9 villes)  
DTP : 5,70 % (1 métropole et 7 villes)

Recul de l'AKP notamment dans les villes kurdes.

**En juillet 2009**, le parlement adopte une réforme qui réduit la compétence des juridictions militaires. La justice militaire perd le droit de juger les civils en temps de paix, et la justice civile gagne le droit de juger les militaires. L'enlèvement de "l'ouverture démocratique kurde" annoncé à l'été 2009.

**Fin 2009**, dissolution du DTP pour avoir porté préjudice à l'unité de l'État.

**Mi-décembre 2009** Début de la mobilisation des ouvriers de TEKEL (Monopole de production du tabac) à Ankara. Les ouvriers protestent le changement de statut qui entraîne la baisse des salaires, la perte des acquis sociaux notamment la sécurité de l'emploi.

**2010** : Dévoilement du plan "Balyoz" et procès judiciaires (plusieurs haut-gradés auraient planifié des actes de provocation pour disqualifier l'AKP et justifier une intervention militaire)

**En mai 2010**, le leader du CHP Deniz Baykal est remplacé par Kemal Kılıçdaroğlu qui se présente comme un leader moins nationaliste que son prédécesseur, et plus proche de la social-démocratie.

**le 24 avril 2010** : Première commémoration collective dans l'espace public du génocide arménien. Suite à l'appel de 65 intellectuels, rassemblement à Taksim de 500 personnes autour de la pancarte noire « C'est notre souffrance, ce deuil est le nôtre ».

**le Premier mai 2010** : La première manifestation autorisée sur la Place Taksim depuis 1977.

**du 1er au 4 juillet 2010** : Le 6ème Forum social européen a lieu à Istanbul

**le 17 décembre 2010** : Mohamed Bouazizi s'immole par le feu en Tunisie.

**le 12 septembre 2010** : 30<sup>ème</sup> anniversaire du Coup d'État militaire de 1980

**Référendum sur la révision constitutionnelle**

Taux de participation %77  
Oui %58  
Non %42

Le référendum soumet au vote populaire des mesures hétéroclites (Modification de la composition de la Cour constitutionnelle et du Conseil supérieur des juges et des procureurs dominés par des défenseurs de la laïcité. Lever l'obstacle à la poursuite en justice des généraux putschistes de 1980). Les intellectuels de la gauche démocrate et libérale qui se prononcent en faveur du "oui" choisissent comme slogan "Yetmez ama evet" [C'est insuffisant mais nous disons oui]. Cette prise de position suscite de vives controverses chez les groupes contestataires car elle est interprétée comme une alliance malencontreuse avec l'islam politique au nom de la démocratisation. Le BDP qui regrette que la révision constitutionnelle n'aborde pas la question kurde, boycotte le référendum.

**2011** : Réescalade de la question kurde (regain des violences et des répressions militaires et judiciaires). L'introduction de l'enseignement du kurde dans quelques universités et la reconnaissance de la responsabilité de l'État turc dans le massacre de Dersim (1937-1938). Recul politique de l'armée avec la démission collective de l'État-Major en juillet 2011. Le TOKI est autorisé à procéder à des expropriations. Le directeur du TOKI entre 2003-2010, élu député AKP, devient ministre de l'Environnement et d'Urbanisme en 2011.

Saisie du manuscrit du livre d'Ahmet Şık qui analyse l'infiltration de l'appareil de l'État par la mouvance/la secte Fetullah Gülen. Arrestation de l'auteur. Censure des médias. Arrestations d'avocats, d'étudiants, d'intellectuels dans le cadre de l'enquête KCK (Union des communautés du Kurdistan)

**Janvier 2011** : mobilisations en Tunisie contre Ben Ali

**le 25 janvier 2011** : en Égypte, début des protestations qui demandent la démission de H. Mobarak.

**le 24 avril 2011** : Seconde commémoration publique du génocide arménien à Istanbul et pour la première fois à Ankara, Bodrum et Diyarbakır. Appel lancé par l'initiative Dis non au racisme et au nationalisme. « Cette souffrance est à nous tous »

**le 15 Mai 2011** : le mouvement 15-M ou Indignados. Début des rassemblements à la Place Puerto del Sol à Madrid.

**le 12 juin 2011 Élections législatives**  
 AKP : %49,9 des suffrages et 326 sièges  
 CHP : %25,9 des suffrages et 112 sièges (Nouveau dirigeant K. Kılıçdaroğlu)  
 Emek, Demokrasi ve Özgürlük Bloku (Le bloc Travail, Démocratie et Liberté) constitué principalement par le parti du mouvement kurde BDP et autres partis politiques de la gauche socialiste. L'AKP perd la majorité qualifiée des 330 sièges au Parlement nécessaire pour amender la constitution et proposer des référendums.

**Mai-Juillet 2011** : les Indignés grecs se rassemblent à la Place Syntagma.

**du 17 septembre au 15 novembre 2011** : occupation du Parc Zuccoti à New York, Occupy Wall Street

**Septembre 2011** : Le projet de réaménagement urbain sur la Place Taksim est rendu public par la mairie métropolitaine d'Istanbul. Formation de la coordination associative, Taksim Platformu contre les projets de réaménagement urbain annoncés pour le quartier

**2012** : Guerre civile syrienne. La victoire de M. Morsi en Égypte. La Turquie se montre hostile à la création d'une région kurde en Syrie.

**2013**  
**le 11 mai 2013**, attentat à la bombe à Reyhanlı, petite ville à la frontière turco-syrienne.  
**le 24 avril 2013** : Commémoration du 98<sup>ème</sup> anniversaire du début du génocide arménien à la Place Taksim, initiative Dis non au racisme et au nationalisme. Le mot génocide est prononcé pendant les discours. Portraits d'intellectuels arméniens déportés en 1915 côtoyant ceux de Hrant Dink et Sevag Balıkcı.  
**Avril - Mai 2013** : Mobilisations pour la défense du cinéma Emek menacé de destruction dans le cadre de restauration d'un bâtiment historique qui se transforme en centre commercial. Répression.  
**le 1er Mai 2013** : Interdiction de manifester à la Place Taksim.  
**le 27 mai 2013** : Rassemblement d'une vingtaine de personnes au Parc Gezi pour empêcher le déracinement des arbres et première tentative d'occupation du Parc  
 à partir du 31 Mai La répression violente de l'occupation est relayé par Internet. Les mobilisations de protestation se diffusent à Istanbul et dans les grandes villes du pays.  
**du 1<sup>er</sup> au 15 juin 2013** : Occupation pacifique du Parc Gezi.  
 le 2 juin 2013 Le Ministère de l'intérieur dénombre dans 67 villes du pays, 325 manifestations de protestation et 1730 gardes à vue depuis le 28 mai. Première victime des manifestations  
**du 3 au 7 juin 2013** : **R.T. Erdogan part en visite au Maghreb**  
**le 11 juin 2013 Les forces de l'ordre reprennent le contrôle de la Place Taksim**  
 le 12 juin 2013 Le premier ministre rencontre des représentants du réseau Solidarité pour Taksim. Les tentatives de négociation avec le gouvernement échouent.  
**le 13 juin 2013** : Le Parlement européen adopte une résolution dénonçant l'attitude du pouvoir turc face aux manifestants.  
**le 16 juin 2013** : Des centaines de milliers de militants de l'AKP participent à un meeting de soutien à R.T. Erdogan à Istanbul. Le Premier ministre accuse l'opposition d'avoir provoqué des émeutes, dénonce l'attitude de la presse étrangère, de l'UE, met en cause la finance internationale  
**le 17 juin 2013** : Le vice-Premier ministre B. Arinç agite la menace d'une intervention de l'armée contre les manifestations illégales, l'armée étant dirigé par un général loyal.  
**Décembre 2013** : Rupture définitive entre l'AKP et son allié, la mouvance/la secte F. Gülen Scandale de corruption qui met en cause quatre ministres du gouvernement AKP  
**Fin 2013**, 400000 réfugiés syriens en Turquie. Échec de "la politique du zéro problème avec les voisins". La Turquie n'a plus d'ambassadeur dans dans trois pays de la région (Égypte, Israël, Syrie)

**2014**  
 Le régime parlementaire se présidentialise depuis l'élection en août 2014 de R.T. Erdogan comme président. Purges dans les forces de police et réformes dans les institutions judiciaires par le nouveau remaniement du HSYK (Conseil supérieur des juges et des procureurs) dans la lutte contre la mouvance/la secte Gülen désormais appelée "structure parallèle". L'État-major dépose plainte dans les affaires Ergenekon et Balyoz. Les procès sont révisés et le gouvernement laisse entendre que les arrestations de militaires étaient dues aux procureurs gülenistes.  
**En 2014**, 26 activistes de la plateforme Solidarité pour Taksim sont poursuivis en justice, accusés d'être des "leaders d'organisation criminelle".  
**En mars-avril 2014** Twitter est interdit  
**En mars-juin 2014** Youtube est interdit  
**le 12 mars 2014** : Mobilisation massive au centre d'Istanbul pour les funérailles de Berkin Elvan (14 ans) touché par une capsule de gaz lacrymogène le 15 juin 2013 et décédé après 269 jours de coma. Boycotts dans de nombreux lycées et universités à Istanbul, Tunceli et autres villes. Interventions violentes de la police notamment à Istanbul et Ankara.  
**le 30 Mars 2014 Élections locales**  
 AKP : 43,39 % (18 métropoles et 30 villes)

CHP : 25,58 % (6 métropoles et 8 villes)  
MHP : 17,60 % (3 métropoles et 5 villes)  
BDP : 4,58 % (2 métropoles et 8 villes)  
HDP : 2,01 %

L'AKP remporte les élections locales en amplifiant son score de 2009.

**le 13 mai 2014** : Explosion minière à Soma (Manisa) 301 victimes Manifestations de protestation

**le 31 Mai 2014** : Le réseau Solidarité pour Taksim lance un appel à la commémoration du début du mouvement Gezi. Blocage de la Place Taksim et interdiction de manifester.

**le 10 Août 2014 Élection présidentielle**

Participation : 74,2 %

Résultats du premier tour

R. T. Erdogan (AKP) : 51,79 %

E. M. Ihsanoglu (CHP et MHP) : 38,44 %

S. Demirtaş (BDP) : 9,77 %

**Contexte général depuis 2014**

**Janvier 2015** : Attentat contre Charlie Hebdo et attaques terroristes à Paris

**En avril 2015**, les activistes de Solidarité pour Taksim sont acquittés.

**le 5 juin 2015** : Attentat à la bombe au meeting électoral de l'HDP à Diyarbakır

**Élections législatives du 7 juin 2015**

L'AKP perd sa majorité parlementaire

Participation : 83,9 %

AKP : 40,87 % (258 députés)

CHP : 24,95 % (132 députés)

MHP : 16,29 % (80 députés)

HDP : 13,12 % (80 députés)

Échec des négociations entre les partis politiques incapables de former une coalition

**le 22 juillet 2015** Attentat à Suruç, à la frontière syrienne contre les jeunes membres de SGDF (Fédération des associations de jeunesse socialistes) qui s'apprêtaient à partir dans le canton kurde de Kobanê. 33 morts, 104 blessés.

**le 10 octobre 2015** Attentat à la Gare d'Ankara contre la manifestation pour la paix et la démocratie. 109 morts, des centaines de blessés.

**le 1er novembre 2015 Élections législatives répétées/anticipées**

Participation : 85,2 %

AKP : 49,5 % (317 députés)

CHP : 25,32 % (134 députés)

MHP : 11,9 % (40 députés)

HDP : 10,76 % 59 députés)

L'AKP retrouve la majorité absolue

**Fin 2015**, la guerre dans les villes kurdes, le couvre-feu imposé aux populations civiles, destruction et ratissage des villes.

**Le 16 janvier 2016**, 1128 universitaires rendent publiques une pétition intitulée "Nous ne serons pas complices de ce crime" et condamnent l'intervention militaire de l'armée turque dans les villes kurdes du Sud-Est du pays, notamment les exactions subies par la population civile.

**Mai 2016** : Démission du Premier ministre A. Davutoglu

**Le 15 juillet 2016** : tentative de coup d'État manqué qui serait fomenté par la mouvance/la secte F. Gülen, des kémalistes et des pragmatistes. 290 morts, arrestation de 7500 militaires.

**L'instauration de l'état d'urgence le 21 juillet 2016**

**le 10 décembre 2016** : Double attentat à Beşiktaş

**en 2016**, Accord entre Bruxelles et Ankara au sujet du renvoi de migrants arrivant en Grèce vers la Turquie, contre l'aide financière de l'UE et la promesse de relance des négociations d'adhésion.

**Juin 2016** : Suite à l'appel de R. TÜRMEEN, ancien ambassadeur et juge de la Cour européenne des droits de l'homme, est lancée l'initiative Union pour la démocratie qui regroupe les acteurs contestataires autour de deux luttes : la première contre la prolongation de l'état d'urgence et la seconde qui fonde les Assemblées en faveur du "non" pour le référendum du 16 avril 2017.

**Avril 2017** : Blocage de toutes les versions de Wikipédia en Turquie (en raison des articles controversés sur le terrorisme, les responsabilités des autorités turques, des contenus sur le président de la République)

**le 16 avril 2017 Référendum sur la révision constitutionnelle**

Oui : 51,4 %

Les observateurs du Conseil de l'Europe et l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE) dénoncent le déroulement du référendum

**Début 2017** : parmi les 1128 signataires de la pétition des universitaires pour la paix, on dénombre 951 personnes victimes de violations de droits (licenciements, démission contrainte, retraite forcée, procédure de discipline, déchéance de la fonction publique, arrestation, détention etc.)

**En 2017**, grève de la faim de l'instituteur Semih Özakça et de l'universitaire Nuriye Gülmen, militants de la gauche radicale, démis de leurs fonctions dans le cadre des purges.

**Janvier 2018** : 122 journalistes sont emprisonnées dans le pays. Selon Reporters sans frontières, le pays occupe la 155ème place sur 180 dans le classement mondial de la liberté de la presse.

**Le 8-9 mai 2018** : Campagne anti-Erdogan sur Twitter suite aux propos du président qui dit « C'est ma nation qui m'a porté à la présidence. Si un jour elle me dit "ça suffit" [*"tamam"*], alors, je me retirerai. » L'étiquette "tamam" est partagé un million et demie de fois sur Twitter.

#### **Élections législatives et élections présidentielles au suffrage universel direct le 24 juin 2018**

##### **Résultats de la présidentielle**

R.T. Erdogan (AKP) : 52,59 %

M. Ince (CHP) : 30,64 %

S. Demirtaş (BDP, détenu au moment de l'élection) : 8,40 %

M. Aksener (Iyi Parti) : 7,29 %

##### **Résultats des législatives**

Alliance du peuple (AKP et MHP) : 53,66 %

Alliance de la nation (CHP, Iyi Parti, SP) : 33,94 %

HDP : 11,70 %

## ACRONYMES

- AKM** : Atatürk Kültür Merkezi [Centre culturel Atatürk]  
**AKP** : Adalet ve Kalkınma Partisi [Parti de la Justice et du Développement]  
**BDP** : Barış ve Demokrasi Partisi [Parti de la paix et de la démocratie]  
**CHP** : Cumhuriyet Halk Partisi [Parti républicain du peuple]  
**CONADEP** : Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas [Commission nationale sur la disparition de personnes]  
**DEV-GENÇ** : Devrimci Gençlik [Jeunesse révolutionnaire]  
**DEV-SOL** : Devrimci Sol [Gauche révolutionnaire]  
**DEV-YOL** : Devrimci Yol [Voie révolutionnaire]  
**DEHAP** : Demokratik Halk Partisi [Parti démocratique du peuple]  
**DGM** : Devlet Güvenlik Mahkemesi [Parquet de sécurité de l'État]  
**DISK** : Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu [Confédération syndicale des ouvriers révolutionnaires]  
**DSIP** : Devrimci Sosyalist İşçi Partisi [Parti ouvrier socialiste révolutionnaire]  
**DTP** : Demokratik Türkiye Partisi [Parti de la société démocratique]  
**DurDe** : Irkçılığa ve Milliyetçiliğe Dur De [Plateforme Dis non au racisme et au nationalisme]  
**EMEP** : Emek Partisi [Parti du travail]  
**FMI** : Fonds monétaire international  
**GENÇ-SEN** : Öğrenci Gençlik Sendikası [Syndicat de la Jeunesse Étudiante]  
**HDP** : Halkların Demokratik Partisi [Parti Démocratique des Peuples]  
**İHDK** : İnsan Hakları Danışma Komisyonu [Commission consultative du Premier Ministre pour les droits humains]  
**Küresel BAK** : Küresel Barış ve Adalet Koalisyonu [Coalition pour la paix et la justice globales]  
**Lambdaistanbul** : LGBTT Dayanışma Derneği [Association de solidarité LGBTT]  
**MHP** : Milliyetçi Hareket Partisi [Parti du mouvement nationaliste]  
**ÖDP** : Özgürlük ve Dayanışma Partisi [Parti de la liberté et de la solidarité]  
**ODTÜ** : Ortadoğu Teknik Üniversitesi [Université technique du Moyen-Orient]  
**OMC** : Organisation mondiale du commerce  
**OTAN** : Organisation du traité de l'Atlantique nord  
**OTC** : On the Commons  
**PKK** : Partiya Karkerên Kurdistan [Parti des travailleurs du Kurdistan]  
**REFAH** : Refah Partisi [Parti de la prospérité]  
**TIKKO** : Türkiye İşçi Köylü Kurtuluş Ordusu [L'armée de libération des paysans et ouvriers de Turquie]  
**TIP** : Türkiye İşçi Partisi [Parti ouvrier de Turquie]  
**TKP** : Türkiye Komünist Partisi [Parti communiste turc]  
**TMMOB** : Türk Mühendis ve Mimar Odaları Birliği [Union turque des chambres d'ingénieurs et d'architectes de Turquie]  
**TSIP** : Türkiye Sosyalist İşçi Partisi [Parti ouvrier socialiste de Turquie]  
**TTB** : Türk Tabipleri Birliği [Union turque des médecins]  
**ZAD** : Zone à défendre