



HAL
open science

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

Nicolas Elias

► **To cite this version:**

Nicolas Elias. Vivre sous la règle de Kaygusuz. Institutions confrériques et forme (liturgique) de vie commune. *Turcica: revue d'études turques*, 2017, pp.351-379. hal-03177160

HAL Id: hal-03177160

<https://hal.science/hal-03177160>

Submitted on 3 Jun 2021

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

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

NICOLAS ELIAS

VIVRE SOUS LA RÈGLE DE KAYGUSUZ¹
INSTITUTIONS CONFRÉRIQUES ET FORME (LITURGIQUE)
DE VIE COMMUNE

« Nulle âme ne peut entrer dans l'assemblée des parfaits
Si elle ne suit la règle et la manière. »
Şah Hatayî²

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

Reclus sur un plateau des montagnes du Taurus, à quelques kilomètres de la sous-préfecture somnolente d'Elmalı, le village de Tekke Köyü fut des siècles durant un haut lieu de l'ordre bektachi³, abritant alors le couvent (*tekke*) prospère et réputé d'Abdal Musa, où des derviches célibataires

¹ Ce texte livre le résultat provisoire de recherches effectuées en compagnie de J. Cler et N. Sigalas : le « nous » qui y est employé inclut mes deux compagnons. Je tiens d'autre part à remercier Alexandre Toumarkine et le programme ANR-DFG Neoreligitur qui ont soutenu la réalisation de ce travail.

² *Erenler cemine her can giremez / Edep ile erkan yol olmayınca* (tel que transmis par la tradition orale et chanté par Ali Ekber Çiçek).

³ Sur l'appellation *bektaşî* et son élaboration historique, cf. Yıldırım, « Bektaşî Kime Derler ».

vivaient entretenus par le produit des terres attenantes. L'isolement rural, de même que la mise en fermage de vastes propriétés foncières, semblent au demeurant avoir caractérisé nombre de couvents bektachis des Balkans et d'Anatolie⁴, au point que, visitant ceux d'Albanie en 1939, Ettore Rossi leur trouva « davantage une ambiance de maison de campagne (voire de ferme) que de couvent »⁵. Mais, en Turquie, le temps des couvents est révolu. De l'ancien *tekke* qui donna son nom au village, il ne reste rien sinon quelques pierres tombales et le mausolée du saint, passé tardivement sous administration du ministère de la Culture⁶.

Tekke Köyü est aujourd'hui un village de paysans, à ceci près que ces paysans restent engagés collectivement dans une « voie » (*yol*) confrérique, négligeant le Coran et la mosquée, et professant un islam « ésotérique » sous l'égide de saints médiévaux. Le village compte deux *mürşid* (maîtres « patentés »⁷ et en mesure de procurer l'initiation), plusieurs derviches (grade intermédiaire entre le simple initié et le maître), tandis que la majeure partie des adultes sont initiés. L'ensemble forme, bon an mal an, une congrégation, quoique traversée de contestations et frappée de discorde⁸.

Par la présence du mausolée, le village tient une place significative dans le plexus de ceux qui reconnaissent l'autorité de Hacı Bektaş Veli⁹. Depuis une trentaine d'années, un festival se tient à l'orée du village et, tout au long de l'année, des pèlerins se rendent au chevet du saint. Mais les villageois se tiennent à distance respectable de ces pèlerins et pèlerins-festivaliers.

La raison en est que ces visiteurs, malgré leur attachement aux mêmes saints (et des vues comparables sur l'islam), n'appartiennent pas à la

⁴ Cf. Popovic, « Les ordres mystiques musulmans », p. 327-329 ; Faroqhi, « Agriculture Activities in a Bektashi Center ».

⁵ Rossi « Credenze ed usi dei Bektashi », p. 75-80, cité in « Les ordres mystiques musulmans », p. 327-329.

⁶ Le couvent d'Abdal Musa fut partiellement détruit en 1826, lors de l'interdiction de l'ordre, puis définitivement abandonné après 1925. Sur l'histoire du couvent et l'étude des pierres tombales, voir N. Sigalas dans ce volume.

⁷ On utilisera plus loin le terme « investiture » en lieu et place de patente, mais on désigne en turc ces maîtres par le mot *icazetli*, c'est à dire détenteur d'une « patente » fournie par un maître habilité.

⁸ La congrégation se divise en plusieurs groupes (*grup*), qui tiennent des cérémonies distinctes. Cf. N. Sigalas, dans ce volume et Cler, « Neden Bu İkilik ? ».

⁹ Hande Sözer, auteur d'une étude sur les *kızılbaş* de Bulgarie, atteste ainsi que, parmi ces derniers, Tekke Köyü est non seulement connu, mais surtout tenu en grande estime pour avoir préservé son système liturgique (communication personnelle).

confrérie, mais à la communauté alévie qui s'en distingue par une conception héréditaire de l'appartenance et un clergé lignager (là où l'ordre prône une appartenance choisie et un clergé élu)¹⁰. Les confrères tiennent, à l'égard de ces derniers, un discours relativement sévère¹¹.

Il y aurait une autre différence à mentionner : à l'inverse des pèlerins, qui accrochent un tissu à l'arbre à vœux ou ponctionnent un peu de terre du tombeau, les initiés de Tekke Köyü semblent faire peu de cas des pratiques dévotionnelles – ce qu'A. Gokalp a joliment nommé « l'attente thaumaturgique »¹². Aussi révérent qu'il soit, le mausolée d'Abdal Musa – où l'on peut encore admirer la masse d'armes du saint – ne joue aucun rôle dans la vie liturgique du village. Celle-ci se déroule exclusivement dans l'une des deux « maisons de l'assemblée » (*cemevi*), bâtisses fermées aux étrangers, qui ne se distinguent en rien des maisons attenantes. De leur vie communale engagée dans une voie initiatique, on pourrait plutôt cerner la teneur à l'aune de trois principes : la spécificité de l'obédience, l'astreinte à une stricte discipline de vie et le maintien d'une relative confidentialité.

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

¹⁰ Par clergé, je désigne la hiérarchie de ceux autorisés à mener la liturgie (soit les détenteurs d'une patente délivrée par un maître habilité). Ce sont, par ordre de prééminence : le *dedebaba* (tête de l'ordre), les *halife* et les *baba*. S'y ajoutent, du moins à Tekke Köyü, les *baba* « substitués ».

¹¹ La distinction stricte entre appartenance par filiation charnelle (*bel evladi*) et appartenance par affiliation spirituelle (*yol evladi*) tient aujourd'hui (et depuis au moins un siècle) une importance fondamentale au sein de la congrégation villageoise. Une telle attitude étonnera les observateurs extérieurs : à bien des égards, la congrégation entretient une plus grande similarité « sociologique » avec les villages alévis voisins qu'avec les congrégations urbaines bektachies. Mais c'est toujours aux espaces de plus grande porosité que se vit le plus intensément le processus de distinction. Sur le rapport critique aux alévis, à la fois ceux des villages voisins et ceux du mouvement identitaire « aléviste », cf. J. Cler dans ce volume.

¹² Gokalp, *Têtes rouges*, p. 241.

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

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

Le dernier principe à souligner est la confidentialité dans laquelle baigne leur vie confrérique. Le statut de société initiatique, qui caractérise l'ensemble des confréries musulmanes, implique à coup sûr le voilement (et le dévoilement progressif) de certaines connaissances et techniques, instaurant une double hiérarchie : entre initiés et non-initiés, et entre tenants de différents degrés d'initiation. Mais l'ordre bektachi se distingue par la confidentialité complète de sa liturgie, là où d'autres ont pu en faire spectacle¹³. J. K. Birge, qui documenta l'ordre en 1937, soulignait déjà cette spécificité :

« Alors même que d'autres ordres autorisent la présence de visiteurs à leurs zikrs ou assemblées liturgiques, l'*aynicem* des bektachis est strictement secret. Si l'ordre n'avait pas gardé ce secret, il n'aurait pu maintenir son existence dans un environnement politique où l'influence des oulémas était

¹³ Le couvent des « derviches tourneurs » (*mevlevihane*) du quartier de Galata à Istanbul semble même avoir été fort couru au XIX^e siècle.

si forte qu'un dirigeant aussi déterminé que Muhamed II dut, apparemment contre sa volonté, leur remettre, pour le bûcher, des professeurs dont il s'était pourtant rapproché. »¹⁴

Cette liturgie qui régit la vie confrérique : une longue cérémonie vespérale dite « cérémonie de l'union » (*ayin-i cem*) – ou, au village, *birlik* (unité) – qui se tient sous la gouverne d'un « père » (*baba*). Jérôme Cler a décrit et documenté à plusieurs reprises les cérémonies du village de Tekke Köyü¹⁵. Ce sont avant tout de longues et sentencieuses assemblées, qui se tiennent dans une pièce rectangulaire aux murs surchargés de tapis, d'images colorées d'Ali, de Hacı Bektaş et d'Abdal Musa, comme de photographies des anciens *mürşid*. Les initiés entrent à la nuit tombée et s'assoient sur leurs talons tout autour de la pièce. Ils n'en sortiront pas avant le milieu de la nuit.

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

Le calendrier lunaire – calendrier de l'Hégire – détermine le jeûne de *muharrem*, lors des dix premiers jours du mois lunaire éponyme, autour duquel s'organisent les devoirs liturgiques (le jeûne du *ramadan* n'est pas suivi). De la fin d'un jeûne jusqu'au début du prochain, chacun devra contribuer à l'organisation d'une cérémonie, par groupe de deux couples, et selon un ordre de préséance. Quant au dix jours de jeûne, dits *matem* (deuil), ils s'inscrivent comme temps de restriction tant personnelle que liturgique. Les initiés, qui s'abstiennent en autres choses de nourriture carnée, de se raser et de rapports sexuels, sont dits « noués » puis

¹⁴ Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, p. 161.

¹⁵ Cf. Cler, « Neden Bu İkilik ? » et dans ce volume.

« dénoués ». Durant cette période, la liturgie est suspendue, remplacée par des réunions quotidiennes, mais dans les maisons et autour de lectures du martyr de Hüseyin (*mersiye*). Ce n'est qu'une fois le jeûne clos que l'on peut « ouvrir les portes » (*kapılar açılır*) du cycle liturgique par un *cem* inaugural dit *cem* d'Abdal Musa.

Ce calendrier lunaire s'articule à un second, saisonnier : la tenue des cérémonies s'arrête également durant la belle saison, dévolue aux travaux agricoles et, pour certains, au pastoralisme. Du 6 mai jusqu'au mois de novembre, la vie liturgique reste en suspens¹⁶. Les familles s'affairent aux champs, de sorte que la liturgie est conditionnée à l'activité économique du village. En 2014, *matem* tombe en octobre, entre la récolte des pommes et celle des betteraves, et le *cem* d'Abdal Musa est reporté à la fin des travaux des champs. La vacance de l'hiver s'en trouve riche d'une intense activité confrérique, puisque c'est durant ce laps de temps où toutes les familles sont au village que chacun se doit d'offrir une cérémonie dans l'une des deux maisons du *cem*.

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

Pourtant, au regard de la bibliographie sur la confrérie, un tel calendrier liturgique jure. Cet affairément collectif dont témoigne la vie hivernale est certainement éloigné de ce que fut la vie religieuse des anciens couvents ou de ce qui a cours aujourd'hui dans les métropoles de Turquie. À propos de ces dernières, un *baba* parle d'ailleurs de « bektachisme d'appartement », pointant le fait qu'en l'absence de lieu de réunion, les communautés urbaines tiennent leur cérémonie dans l'appartement de leur *baba*¹⁷. M. Soileau ajoute que celles-ci ne se rassemblent que très

¹⁶ Sur la signification du 6 mai en Anatolie et dans les Balkans (festivités de *Hidrellez*) cf. Gokalp, *Têtes rouges*, p. 188-195. L'auteur met en regard la nuit du 5 au 6 mai, coucher héliaque de la « constellation » des Pléiades, et la nuit du 7 au 8 novembre, qui en voit le lever. Ces deux nuits constitueraient les bornes de la « belle saison » dans le calendrier agraire anatolien et balkanique. Le cycle liturgique des initiés paysans de Tekke Köyü semble coïncider avec cette définition de la belle saison.

¹⁷ Soileau, « Spreading the Sofa », p. 10.

occasionnellement au cours de l'année¹⁸. Tekke Köyü témoigne plutôt d'un confrérisme paysan, où la vie communale s'organise autour de la liturgie comme de la hiérarchie confrérique. Et l'on notera l'étonnante opposition qui y a cours entre l'érudition sommaire et l'intensité de la vie confrérique comme la richesse de la liturgie.

Qui viendrait dans ce village de paysans à la recherche d'un savoir érudit sur Abdal Musa ou Kaygusuz Abdal, d'une leçon magistrale sur la doctrine ou de quelque finesse théologique de la confrérie, serait irrémédiablement déçu. De manière générale, Tekke Köyü n'est pas un village de lettrés. Les livres y sont rares. Plus personne n'y déchiffre l'ottoman qui fleurit sur les tombes attenantes au mausolée. La riche bibliothèque du couvent – quelque 146 manuscrits – fut confisquée en 1826¹⁹. Les villageois eux-mêmes, occupés par leurs champs, s'en remettent volontiers aux érudits de profession. À l'exception notable du *Jardin des Bienheureux* (*Saadete ermişlerin bahçesi*) de Fuzuli, dont la lecture collective occupait les soirs de *matem* lors de notre séjour en 2014, le rôle de l'écrit s'y résume à quelques agendas où sont notés prières et poésies, et à des imprimés dans la salle du *cem*, qui rappellent le texte de chaque office. Le Coran est absent de la liturgie comme de l'espace domestique, mais c'est là une position doctrinale et non un quelconque oubli.

Dans le même temps, le village témoigne d'une vie confrérique foisonnante, d'une vie « congrégationnelle », au sens d'une participation active des laïcs à la vie liturgique. Et cette liturgie, qui occupe à la mauvaise saison l'ensemble du village, fait montre d'un faste et d'une vitalité impressionnants, à la fois dans son déroulement formel, dans le savoir pratique qu'elle mobilise, comme dans l'importance sociale qu'elle recèle quant à l'organisation de la vie quotidienne. Ici, l'appartenance confrérique relève moins du dogme, d'une foi ou d'une identité individuelle, mais d'abord et pleinement d'une forme de vie singulière, celle d'une vie en commun intégralement astreinte à la règle confrérique et à sa liturgie²⁰.

¹⁸ Soileau, « Spreading the Sofra », p. 15.

¹⁹ Cf. Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, p. 127-128.

²⁰ Sur la dialectique entre règle et forme de vie, cf. Agamben, *De la très haute pauvreté*.

LA FIN DU CÉLIBAT

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

Alors que la confrérie avait survécu à sa dissolution officielle en 1826, cet effondrement du régime (économique) de *tekke* marque, en Turquie, la fin d'un système et entraîne, une génération plus tard, la faillite du célibat dans le pays. En 1960, le premier non-célibataire est élu à la tête de l'ordre (*dedebaba*). Le vœu de célibat – peu commun en islam²¹ – constitua pourtant une pratique fondamentale de la confrérie au XIX^e siècle, séparant le (haut) clergé des laïcs. En tant qu'instance principale de légitimation de la relation hiérarchique *mürşid-talip*, le célibat y représenta également, avec la pratique de l'élection, une source concurrente de charisme face à un clergé lignager se revendiquant de la descendance même des saints thaumaturges qui constituent le panthéon de l'ordre. La faillite en Turquie de ce clergé de couvent fragilisa l'ordre, qui vécut au XX^e siècle un éclatement majeur, et reste aujourd'hui divisé²².

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

« Le centre d'Abdal Musa était dirigé par des célibataires (*mücerred*) jusqu'en 1943, jusqu'à Şefik *baba*. C'étaient des *mürşid* célibataires qui officiaient. Après cette date, après Şefik *baba*, puisqu'il n'y avait plus de célibataire, on s'est tourné vers des « mariés » (*müteehhil*). Nous aussi, nous exerçons en tant que *baba* ou *dede* marié. Nous essayons de faire perdurer l'ordre bektachi. [...] »²³

²¹ « D'un autre côté, la constitution d'une classe de bektachis célibataires, dès l'époque de Bâlm Sultan (XV^e siècle), l'institutionnalisation du célibat soufi, avec ses rites propres et ses prérogatives sur les derviches mariés, en a fait une confrérie d'un type nouveau, inhabituel dans l'Orient islamique », Zarccone, *Mystiques*, p. 71-72.

²² Cf. N. Sigalas, dans ce volume.

²³ Ayhan Aydın, entretien réalisé le 16 mai 2011 au village de Tekke Köyü et publié sous le titre « Abdal Musa-Kaygusuz Abdal Yolu'nu Süren İnanc Önderleri... » sur la page internet de l'association CEM Vakfi. URL : <http://www.cemvakfi.org.tr/abdal-musa/abdal-musa-kaygusuz-abdal-yolunu-suren-inanc-onderleri/>.

Lui-même fut parmi les premiers à être initié par un *baba* marié, Yunus Ölmez, haute autorité de l'ordre. Mais il raconte comment, avant cela, les villageois, attachés à ce système clérical qui périssait, s'en étaient allés à Mersin trouver Sadık *baba* (1875-1966) – l'un des derniers célibataires de Turquie et ancien « supérieur » (*postnişin*) du couvent Horasanlı Ali Baba, en Crête²⁴. Ce dernier, toujours selon Ali Koca, déclina l'offre en ces termes :

« Les enfants, il n'en reste plus de célibataires, il n'y a que moi, et il ne m'est pas possible d'aller jusque là-bas, je suis bien trop âgé. Je vous conseille Yunus Ölmez, personne d'autre ne peut vous sauver. »²⁵

Yunus Ölmez exerça de 1965 à 1985 environ, tout en résidant à plusieurs heures du village, aux alentours d'Aydın. La relève de Yunus fut assurée par Hüsnü *baba*, qui reçut l'« investiture » (*icazet*) du premier mais résidait quant à lui dans le village. La congrégation renoua dès lors avec un clergé « à demeure ». Si la pérennité de l'ordre fut ainsi assurée, la fin du vœu de célibat marque surtout, à terme, une rupture ou une ouverture : à la suite de Hüsnü *baba* – décédé en 1998 et enterré dans le cimetière du mausolée -, ce sont deux laïcs du village qui accédèrent au cléricat²⁶ et exercent aujourd'hui. Hüseyin Eriş fut investi en 1998 par Ercan Haydar, et Ali Koca en 1999 par Mustafa Eke. Si le premier fut ensuite élu à la tête de la congrégation villageoise (au titre de *halife*), tous deux exercent également hors du village pour plusieurs congrégations des alentours. Entre le premier et le second s'est développé une concurrence, certainement générationnelle, mais aussi encouragée par la division à la tête de l'ordre : Ercan Haydar et Mustafa Eke, leurs maîtres respectifs, prétendent aujourd'hui tous deux au titre unique de *dedebaba*, à la suite d'élections controversées pour la tête de l'ordre.

Au-delà des dissensions, qui occupent les conversations villageoises, mais recourent les divisions de l'ordre au niveau national, la présence de deux clercs « patentés » à Tekke Köyü procure une autonomie certaine et signe le rétablissement d'un « pôle » rayonnant sur les congrégations voisines. Tout aussi notable que ce rétablissement est l'attachement au

²⁴ Cf. Ata, « Cafer Sadık Bektaş Baba ».

²⁵ Aydın, voir *supra* note 25.

²⁶ Si la fin du célibat a pu faciliter l'accès des villageois au cléricat, c'est certainement que, dans ce milieu paysan, les maisonnées (*hane*) sont également des unités de production, et le célibat en est rendu, d'un point de vue strictement économique, difficilement tenable. On peut émettre l'hypothèse que l'existence de célibataires était fonction de la rente procurée par le couvent.

système de filiation spirituelle : pendant toute cette période résidait dans le village un lignage clérical se réclamant de la descendance d'Abdal Musa lui-même, et investi par l'autorité des Ulusoy²⁷, un *mürşid* par hérédité donc, exerçant un magistère sur deux villages, dans les préfectures de Bursa et d'Isparta, mais qui ne semble pas avoir joué, durant le xx^e siècle, de rôle dans la vie confrérique locale, avant que l'actuel titulaire de la charge ne se décide, il y a quelques années, à intégrer lui-même la congrégation villageoise²⁸.

DEUX INSTITUTIONS CONFRÉRIQUES

Face au partiel démantèlement de l'ordre, les laïcs villageois surent réorganiser leur vie confrérique en favorisant l'émergence d'un clergé issu de leur rang, et affirment (ou réaffirment) aujourd'hui, dans l'archipel confrérique, un rite, une « règle » (*erkan*) propre. Ils placent la congrégation villageoise sous la règle de Kaygusuz Abdal (*Kaygusuz erkani*), là où les plus hautes autorités de l'ordre, seules à même de procurer l'investiture, suivent la règle dite de Balım Sultan (du nom du réformateur de la confrérie au xvi^e siècle). Que le terme « règle » n'induisse pas en erreur. Il n'existe nulle règle écrite, nul texte prescriptif encadrant la vie de la confrérie²⁹. Dans la bouche des confrères, la notion d'*erkan* joue plus sûrement le rôle de différentiel, permettant d'articuler et de légitimer (puisque Kaygusuz Abdal précède Balım Sultan d'un bon siècle) au sein de l'ordre non seulement une liturgie mais également une forme de vie singulières.

Selon les dires des *mürşid* du village, eux-mêmes investis par les tenants de la règle de Balım Sultan, la liturgie du village en différencierait principalement sur deux points : l'obligation des « douze services » au complet, là où ceux-ci seraient partiellement abrogés dans la règle

²⁷ Même lorsque la charge de *mürşid* est héréditaire, sa pratique n'en nécessite pas moins une « patente » (*icazet*), délivrée, en Anatolie occidentale, par le représentant du lignage du saint Hacı Bektaş Veli, les Ulusoy. Cf. Fliche, Massicard, « L'oncle et le député ».

²⁸ Sur ce personnage et sa place dans le village, Cf. N. Sigalas, dans ce volume.

²⁹ Dans l'un de ses livres (*Bütün Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*), l'ancien *dedebaba* Bedri Noyan retranscrit toutefois la section d'un « vieux manuscrit en sa possession » (*kitaplığında bulunan eski bir yazmada*) intitulée « Prescriptions d'Abdal Musa Sultan » (*Pend-i Abdal Mûsâ Sultân*). Consistant en une quarantaine de courtes sentences à l'impératif, ces prescriptions à visée éthique enjoignent notamment de garder le secret (*Sultânın sırrını sakla*) et de se tenir à distance des détenteurs du pouvoir temporel (*Zahir pâdişâhuna karib olma. Dünyalık için ehl-i mansib'a varma*).

principale³⁰, et la réalisation tout aussi obligatoire des *semah*, ces danses collectives qui ponctuent la liturgie à intervalles réguliers. On ajoutera à cela la tenue des agapes (*muhabbet*) au sein même de la liturgie. Soit une liturgie plus riche et, surtout, une plus grande implication des laïcs.

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

Les *baba* « substituts » (*dikme baba*)

La première institution, ou plus exactement l'importance qu'elle tient dans le village, semble avoir partie liée avec ce défaut de clergé raconté précédemment. Entre la fin du clergé de couvent (en 1943 selon Ali) et l'établissement d'un clergé à demeure (avec Hüsni *baba*, vraisemblablement dans les années 1980), aucun *mürşid* ne réside dans le village – alors qu'une telle présence est indispensable à la tenue de la cérémonie. Cette absence a pu être palliée par l'institution des *baba* « substituts » (*dikme baba*), un clergé de substitution élu chaque année avant le jeûne de *muharrem* parmi les membres de la congrégation, et qui a pouvoir de mener la liturgie mais non celui de procurer l'initiation (*dua okur, cem yapar, ikrar veremez* nous dira Ali Koca). Un pouvoir délégué : les « substituts » ne peuvent exercer que sous l'autorité déléguée d'un *baba* « patenté », auquel ils doivent chaque année prêter allégeance. Ces clercs élus parmi les laïcs, au charisme limité, sont en mesure de gérer le quotidien de la vie liturgique tout en s'avérant incapables de renouveler la congrégation. Ils procurent malgré tout une marge d'autonomie au sein de l'obédience. Ali Koca a ainsi exercé de nombreuses années en qualité de « substitut » avant d'obtenir l'investiture.

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

³⁰ Mark Soileau corrobore ce constat : « Spreading the sofras », p. 12. L'abrogation semble ancienne, ainsi qu'en témoigne trois quarts de siècle plus tôt Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, p. 179.

Mais, dans ce système d'hérédité, les *dikme dede* sont nommés par le *dede* en titre. La charge y serait même quelques fois transmise de père en fils, et cela jusqu'à la constitution de « lignages substitués » (*dikme ocak*)³¹. À l'inverse, les *dikme baba* sont, eux, élus annuellement par la congrégation. Il n'est pas difficile de voir dans cette pratique de l'élection par le vote l'extension d'une institution propre à la confrérie. Mais là où celle-ci s'exerce ailleurs exclusivement au sein du corps clérical, elle est ici étendue aux laïcs. Cette pratique du vote favorise une certaine dispersion effective, tout en maintenant paradoxalement l'unité de la congrégation, puisque les cartes sont rebattues annuellement.

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

L'initiation en couple (*eşli ikrar*)

Si la question des « substitués » touchait aux rapports de subordination, la seconde institution a trait aux rapports de coordination. Elle nous fut décrite par Hüseyin Eriş comme l'objet d'une négociation, lorsqu'il nous relata les premières initiations que prodigua Yunus Ölmez aux villageois. Haute autorité de l'ordre, mais extérieur au village et n'y résidant pas, ce dernier insista alors pour prodiguer l'initiation individuellement (*tek tek*) : c'est là l'usage au sein de la règle de Balım Sultan et un usage scrupuleusement observé : mari et femme ne peuvent être initiés par le même *baba*³²,

³¹ Sur le sujet, cf. Dressler, « Alevis » : URL : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0167.

³² Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, p. 171.

ni même être présents lors de l'initiation de leur époux ou épouse³³. Cette restriction marque aussi un contre-point fort à l'institution des « couples conjoints » (*musahiplik*) propre aux congrégations aléviées : parmi ces dernières, l'initiation lie non seulement mari et femme, mais également le « compagnon » (*musahip*) du mari, et la femme de ce compagnon, soit deux couples entre eux³⁴.

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

Ces deux institutions constituent les soubassements et l'originalité de la règle, au regard de ce que l'on sait de l'ordre : une emphase très forte sur la congrégation, en lien avec le pouvoir affaibli d'un clergé partiellement élu. Il y a là une tension latente entre tendance au congrégationalisme et respect de l'obéissance, entre autonomie relative et intégration au sein d'un système strictement hiérarchique. Une telle tension n'a rien d'unique dans l'histoire de l'ordre. Nathalie Clayer évoque, dans l'Albanie de l'entre-deux-guerres, un conflit ouvert pour la gouvernance d'un couvent, opposant le *baba* plébiscité par la congrégation locale à celui désigné par la hiérarchie de l'ordre – le système foncier du couvent, en tant que statut social et rente économique, suscitant évidemment de plus forts antagonismes³⁵.

³³ *Nasîb alacaklardan birinin eşi orada ise tören devâmınca bu eş Meydân odasına alınmaz. Bundan sonraki ayn-ül-cem'lerde beraber bulunabilirler. : Noyan, Bektaşîlik alevîlik nedir*, p. 238.

³⁴ La pratique du *musahiplik*, et son incidence sur les régimes d'alliance, a été étudiée par Gokalp, *Têtes rouges*, p. 214-218).

³⁵ Clayer, « Autorité locale ».

LITURGIE ET VIE COMMUNE

Tel que fondé par la règle, ce « congrégationalisme sous obédience » ne se limite pas à une participation plus active des laïcs, mais façonne quelque chose de l'ordre d'une coextensivité de la liturgie à la vie commun(al)e, une configuration où vie commune et liturgie seraient, idéalement, fonction l'une de l'autre (ou le seraient plus intensément). L'initiation de couples mariés est paradigmatique d'une dialectique entre liturgie et vie sous la règle. Elle conditionne la liturgie à la conjugalité – le *cem* comme assemblée de couples mariés – et inféode la possibilité même de la liturgie à la vie sexuelle, de sorte que l'adultère et le divorce sont sanctionnés précisément par l'exclusion de la vie liturgique (*düşkünlük*)³⁶.

Cette nécessité du mariage – qui diffère en cela et de la loi musulmane et de la loi républicaine, autorisant toutes deux le divorce – participe d'une mise en demeure du quotidien depuis le *cem*, qui s'élabore ainsi en foyer de la vie commune. Les cérémonies « de l'union » (*cem* ou *birlik*) s'ouvrent de manière éloquente sur une formule rituelle incitant les participants à régler leurs querelles avant que ne débute la liturgie, celle-ci ne pouvant avoir lieu dans la dissension. S'il s'agit là d'une question somme toute rhétorique (puisque rares sont les réponses qui ne se limitent pas à un très prosaïque acquiescement)³⁷, cet appel prend sa pleine signification une fois l'an, lors d'une cérémonie particulière qui se tient avant le jeûne de *muharrem*. Dénommée « donner la tête à lire » (*baş okutması*), ce serait principalement durant cette dernière que se prononceraient les peines pour les fautes commises hors de la cérémonie. Voici comment celle-ci nous fut décrite : en assemblée, les initiés s'avancent tour à tour pour se soumettre en position « du gibet » (*dar*) en face du *baba* qui leur demande s'ils ont fauté (*Haram yedin mi ?*). Une faute vénielle sera sanctionnée par le maintien de cette position peu confortable durant toute la cérémonie. Une faute plus importante conduira à l'exclusion de l'assemblée pendant un nombre donné de cérémonies. Quant aux fautes majeures, nommément l'adultère, le vol, le viol et le meurtre, elles aboutissent à une excommunication (*düşkünlük*) de plusieurs années. Notre hôte, dans un exercice tout théorique, nous donna une échelle de grandeur qui s'échelonnait de trois ans pour un adultère à

³⁶ On peut néanmoins réintégrer la confrérie à l'occasion d'un remariage.

³⁷ Quoique cela reste rare, des querelles n'en sont pas moins occasionnellement sou-mises aux dignitaires à ce moment du rituel (cf. J. Cler, dans ce volume).

douze ans pour un meurtre. Au terme de cette période, le retour au sein de la confrérie peut se négocier par l'offrande d'un sacrifice.

La vie se voit ainsi fermement mise en demeure depuis la liturgie. Mais l'inverse n'en est pas moins vrai : la possibilité de la liturgie semble indexée à la vie en commun. Que la dispersion par famille dans les champs ou les montagnes qui a cours pendant l'été soit un temps de faible intensité liturgique œuvre clairement en ce sens. D'ailleurs, noter que la liturgie s'élabore en tant qu'assemblée de couples mariés devant un dignitaire élu ne suffit pas, et il faudrait pousser le constat plus avant : nous n'avons été témoin d'aucun acte de piété individuelle. La liturgie épuise la religion : rien qui ressemble à une prière individuelle, à un recueillement en solitaire. Toute la piété se résorbe dans ces gestes de supplique que sont les *niyaz* : se pencher pour embrasser à distance respectueuse – gestes dont la répétition plonge l'ensemble de la cérémonie dans un obséquieux maniérisme. Ettore Rossi avait déjà noté l'opposition, chez les bektachis, entre le *niyaz* et le *namaz*³⁸, la substitution à la prosternation (*namaz*) de la supplique (*niyaz*). On ajoutera que l'opposition n'est pas que formelle. Elle affecte l'économie du rituel en son ensemble, par un point très précis : là où la prosternation s'effectue – dans une parfaite colinéarité – vers le *mihrap*, La Mecque et Dieu, c'est-à-dire vers personne, dans un état de recueillement intérieur, la supplique est toujours dirigée vers un individu physique, vers les dignitaires ou vers l'assemblée dans son ensemble. Le poète bektachi Harabi a écrit deux vers éloquents à ce propos : « Se prosterner devant un mur, que cela peut-il bien nous faire ? Dans notre prière, Dieu est notre imam » (*Duvara karşı secde etmek bize ne hacet, Bizim namazımızda Allah İmamımızdır*). Résultat de cette économie rituelle, la maison du *cem* reste fermée et inutilisée en dehors des cérémonies, elle n'incarne pas, à l'instar de la mosquée aujourd'hui, un espace d'intercession ou de recueillement individuel. Seule l'assemblée des initiés qui s'y tient possède une valeur religieuse. C'est ce qu'indique le nom de *cemevi*, « maison (*ev*) de l'assemblée (*cem*) », alors que le nom de *cami* fait de cet espace la métonymie de l'assemblée.

Faire le constat d'une intrication du temps séculier et du temps liturgique, d'une vie commune prise intégralement dans la voie initiatique, permet certainement de mieux appréhender en quoi peut consister le travail confrérique, l'ascèse – entendue comme manœuvre physique ou opération

³⁸ Rossi, « Credenze ed usi dei Bektashi », p. 73.

mentale visant à assujettir le « moi » – entreprise par les villageois. Car si les confrères reprennent abondamment les termes « soufis » de l'ascèse, d'une vie au gibet (*özüm darda*), de la mort avant la mort (*ölmeden ölmek*) ou d'une mortification du « moi » (*nefsini körletmek*), ces derniers peuvent, à première vue, sembler mal à propos. Au village de Tekke Köyü, le travail confrérique n'implique pas d'exercices individuels physiques ou mentaux notables, pas de mortifications spectaculaires – de celles que s'infligent par exemple certains membres de la confrérie *Rufai* qui s'embrochent durant leur cérémonie. Aucune « virtuosité » individuelle, aucune « concurrence » dans la piété n'est à noter. Les dignitaires eux-mêmes font montre d'un charisme tout relatif et on ne semble leur prêter aucune faculté particulière, nulle disposition à la grâce, à l'inverse de ce dont témoigne par exemple Paulo Pinto dans sa récente étude du soufisme en Syrie³⁹. Assurément, les deux institutions décrites précédemment accentuent ou contribuent à ce phénomène. Quant à la cérémonie du *cem*, malgré la rigueur qui y règne, elle accuse, face à la mosquée, la présence de tous les éléments constitutifs de la fête ou de la débauche en Turquie : viande de mouton, alcool, promiscuité sexuelle, musique, danse. Mark Soileau note avec justesse que parmi les douze offices qui constituent l'architecture du *cem*, plusieurs ont trait au ventre et au gosier⁴⁰.

On remarquera pourtant de la même façon la modestie, l'humilité, des offices en question : balayeur (*carci*), portier (*kapıcı*), cuisinier (*sofracı*)... S'y trouve déjà ce travail spécifique du *nefs* : abnégation, mais abnégation dans les termes d'une vie en commun. Le nom de « service » (*hizmet*) donné aux offices prend ici tout son sens. La cérémonie est un temps de vie social transfiguré par la contrition, c'est à dire non plus déterminé ou informé par la notion de jouissance individuelle. Elle relève d'une ascèse particulière, ascèse collective, que l'on peut cerner dans la corrélation de deux mots, ou plus exactement de deux concepts spatiaux qui structurent la cérémonie : *meydan* et *dar*. *Meydan* (la place publique) désigne l'espace restreint où se déroule l'ensemble des actes de contrition et des actes liturgiques, là où convergent les regards. Cet espace liturgique est polarisé d'une part par le *baba*, dos au mur, et de l'autre par ce qui est appelé le gibet (*dar*)⁴¹ : l'un des deux piliers porteurs de

³⁹ Pinto, « Performing Baraka ».

⁴⁰ Soileau, « Spreading the Sofra », p. 12.

⁴¹ Le gibet de Mansur, dit *dar*, désigne à la fois un emplacement dans la salle du *cem* et une posture de contrition adoptée par les participants.

la salle, auquel est adossé, face au *baba*, le veilleur (*gözcü*), qui a la charge du bon déroulement du rituel comme de la distribution des sanctions. Dans la conjonction de ces deux notions se dévoile au mieux l'entreprise cérémonielle : celle d'une vie commune « au gibet ».

UNE TECHNIQUE ASCÉTIQUE

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

Que l'alcool puisse, dans le cadre confrérique, faire office de technique à visée liturgique, au même titre que, par exemple, les exercices de tournoiement (*sema*) ou de respiration (*zıkr*) – autrement dit, qu'il existe, à côté des derviches tourneurs et des derviches hurleurs, des derviches « buveurs » – cela a été dignement documenté⁴². A. Popovic et N. Clayer rapportent à ce sujet une anecdote savoureuse : le *baba* du couvent de Kanatlarci, dans la plaine de Prilep, en Macédoine, leur affirma ainsi que les sunnites du village « deviendraient de plus en plus bektachis », « du fait qu'ils boiraient maintenant de l'alcool »⁴³. Les anciens célibataires du couvent d'Abdal Musa eux-mêmes ne semblaient pas méconnaître cet usage, si l'on s'en réfère à ce qu'en dit S. Faroqhi :

« D'un inventaire du couvent bektachi d'Abdal Musa datant de 1826, il est certain que quelques bektachis produisaient leur propre vin. De sorte que, dans leurs histoires, c'est réellement du vin qui est évoqué, et non cette « ébriété de l'âme » qui mène l'adepte à Dieu, métaphore commune de la mystique islamique. D'une manière moins éthérée, les derviches d'Abdal Musa possédaient un vignoble sur la côte sud-ouest de l'Anatolie, de même qu'une presse à vin et des barils. »⁴⁴

Aujourd'hui, sous le nom liturgique de *dem* (à la fois le « sang » et l'« instant »), du *raki* est bu lors d'un temps de commensalité rituel que l'on nomme *muhabbet*, marqué par le partage d'un repas sous les sermons

⁴² Cf. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*; Rossi « Credenze ed usi dei Bektashi »; Soileau, « Spreading the sofa », Clayer, *L'Albanie*.

⁴³ Popovic, Clayer, « Sur les traces des derviches », p. 95.

⁴⁴ Faroqhi, *Subjects of the Sultan*, p. 216. Des vignobles étaient attachés à la plupart des couvents balkaniques de l'ordre (Faroqhi, « Agriculture Activities in a Bektashi Center »).

du *baba* et les chants liturgiques (*nefes*)⁴⁵. Alors que, dans la règle de Balım Sultan, le *muhabbet* fait suite à l'office proprement dit, relégué à un niveau paraliturgique⁴⁶, il constitue à Tekke Köyü la séquence centrale du *cem*, de sorte que les effets de l'intoxication imprègnent une large partie de la cérémonie, et tout particulièrement cette danse collective dite « *semah* des Quarante » qui clôt le temps de la consommation⁴⁷.

On peut souligner quelques aspects saillants de cette consommation, concernant l'alcool d'une part, et l'ivresse d'autre part. La circulation et la consommation d'alcool font l'objet d'une méticuleuse ritualisation⁴⁸. Un office spécifique leur est d'ailleurs consacré. Le *saki* (préposé à la boisson) mélange à proportions égales eau et *rakı* dans des bassines en plastique. Puis, ses assistants (*saki* est l'un de ces deux offices « démultipliés ») font circuler parmi l'assemblée des coupelles, accompagnées de la formule « que l'amour soit » (*aşk olsun*), formule auquel celui qui reçoit la coupelle répondra « que ton amour soit resplendissant » (*aşkın cemal olsun*). L'office du *saki* médiatise l'accès à l'alcool, qui n'est présenté aux participants que par gorgées, et à des moments signifiants de la liturgie. C'est le *baba* qui ouvre la période de consommation, par trois gorgées bues « pour l'amour des Trois » (Allah, Muhammed et Ali). La prise d'alcool intervient ensuite comme ponctuation des sermons de ce dernier et des poésies chantées par les officiants-musiciens (*güvende*, le second office démultiplié).

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

⁴⁵ La consommation d'alcool révèle également la structuration masculine de la congrégation. Les femmes participent, puisque c'est une assemblée de couples, et la consommation féminine n'est pas taboue, mais le fait est qu'elles ne boivent pas, ni ne joignent le clergé ou les différents services. D'ailleurs le discours d'égalité des sexes (dirigé vers les « sunnites ») demeure battu en brèche : le statut de bru reste, ici comme ailleurs dans le pays, une position somme toute peu enviable.

⁴⁶ La question de la consommation lors de l'office proprement dit dans la règle Balım Sultan reste incertaine.

⁴⁷ Au village, un *muhabbet* se tenant hors de la cérémonie du *cem* sera dit « de Balım Sultan ».

⁴⁸ Pour une analyse complète de cette ritualisation, cf. Soileau, « Spreading the Sofra ». Cf. également Elias, « La discipline de l'ivresse ».

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

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

Par ce travail disciplinaire de l'ivresse – révélateur du moi, exposition de cette « essence » (*öz*) de l'homme censément « mise au gibet » (*özüm darda*) – les initiés dépassent l'interdit islamique sans l'abolir, y appliquant ce principe relationnel énoncé par Spinoza : « Des hommes divers peuvent être affectés de diverses manières par un seul et même objet »⁴⁹. L'alcool n'y est plus ni bon ni mauvais *per se*. Son effet est fonction de la complexion des hommes qui y sont soumis. Des « hommes divers » pourraient dire les initiés à l'unisson du philosophe puisque, si c'est leur perfection qui leur permet de boire, c'est l'imperfection des autres qui les en empêche. Ainsi Hüseyin Eriş nous affirma que si les sunnites ne buvaient pas, c'est qu'ils avaient peur d'eux-mêmes, qu'ils n'étaient pas maîtres de leurs actes. L'ivresse est discriminante. C'est d'ailleurs la structure même du processus initiatique que de ne jamais se jouer uniquement à deux termes (l'initiateur et l'initié) mais toujours à trois :

⁴⁹ Spinoza, *Éthique*, p. 183.

l'initiateur, l'initié et la foule de ceux qui ne le sont pas, ou ne le seront jamais⁵⁰. Ceux qui ne le seront pas, dans notre cas, ce sont « les sunnites », ceux de l'extérieur : extérieurs à la confrérie mais également réduits à l'extériorité (*zahir*) de l'islam, à son exotérisme.

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

« Celle-ci sert plus, dans les sectes, à faire respecter les « *mores* » que la foi. Elle constitue la seule institution ascétique dans ces groupes. [...] Cette pratique est logique, puisqu'il s'agit de la pureté de la non-mondanité, et que cette dernière constitue l'expression négative et extérieure par excellence de la pureté de l'Assemblée comme Église des saints⁵¹. »

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

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

⁵⁰ Bourdieu, « Les rites ».

⁵¹ Séguy, « L'ascèse », p. 59.

UNE ASSEMBLÉE DISSIDENTE

La mosquée, établissement à la perfection douteuse ? Le point de rupture de cette vie sous la règle d'avec les vies voisines se noue certainement là : dans le rapport (critique) au culte public, à ce commun de l'islam que constitue la prière (*namaz*) à la mosquée. C'est en cela également que la congrégation diffère résolument des autres confréries actives aujourd'hui en Anatolie, plus encore que par le secret des cérémonies. À Istanbul, les réunions de l'ordre Kadiri que l'on peut observer le mardi au *tekke* Kadirihane (quartier de Tophane), ou celles des Nakchibendis que décrit Brian Silverstein⁵², ne se substituent pas mais au contraire suppléent la prière de la communauté à la mosquée, et intègrent rigoureusement le *namaz* à leur cérémoniel.

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

La mise en regard de la mosquée et de la maison de l'assemblée donne à penser le jeu de structure à l'œuvre. La mosquée représente un espace public ouvert sur la rue, doublement signalé par son minaret d'où est diffusé l'appel à la prière et par l'écriteau officiel de la Direction des Affaires religieuses. À la prière du vendredi, qui se tient en milieu de journée et déborde à l'occasion sur la rue dans les grandes villes, officie un fonctionnaire de l'État dont le prêche est écrit à Ankara. La cérémonie du *cem* se tient à huis clos, à la tombée de la nuit, dans une bâtisse non signalée qui ne diffère en rien des maisons adjacentes, la présence de chacun étant conditionnée par une convocation personnelle la veille. Sa périodicité enfin, irrégulière et subordonnée à l'activité agricole, s'oppose au rythme horloger de la mosquée. Que les mots *cem* et *cami* partagent la même étymologie arabe accentue l'antagonisme. La dialectique fondatrice de l'ésotérisme musulman entre le *zahir* et le *batin*, entre l'apparent et le caché, est ainsi très matériellement investie.

Or, la mosquée n'est pas simplement l'emplacement du culte public pour la communauté sunnite, elle est l'unique emplacement du culte musulman selon l'État turc – un emplacement requis par la loi dans chaque village. Que la « maison du *cem* » puisse également faire office de lieu de culte (*ibadet yeri*), de substitut à la mosquée, c'est précisément

⁵² Silverstein, « Sufism and Modernity ».

ce que la Direction des Affaires religieuses refuse catégoriquement. Mehmet Görmez, l'actuel ministre des Affaires religieuses, déclara ainsi que « montrer la "maison du *cem*" comme une alternative à la mosquée, en faire le temple d'une autre croyance, c'est là pour nous la ligne à ne pas franchir »⁵³. Une consultation de *l'Encyclopédie de l'islam*⁵⁴ publiée par cette même Direction des Affaires religieuses mène à une impasse, et une impasse teintée d'ambiguïté puisque le lecteur est renvoyé au syntagme *bezm-i Cem*, désignant les banquets alcoolisés d'un roi légendaire de la Perse pré-musulmane (Shah Jamshid, soit *Cemşîd* ou *Cem* en turc). Malgré une réelle désaffection, Tekke Köyü possède, aux frais de l'État, une mosquée et un imam. À l'inverse, les deux maisons de l'assemblée du village, où se déroulent pourtant les temps forts de la vie collective, n'ont aucune existence officielle, de sorte que cette riche vie confrérique se situe en deçà de la vie publique. Le secret professé est ainsi redoublé, ou validé, par cette non-reconnaissance et l'illégalité.

Un acte fondateur de ce partage fut peut-être la destruction du *meydan-ı evi* – la pièce de l'ancien couvent où se tenaient les cérémonies du *cem* – lorsque, après 1826, la gestion du couvent fut transférée à un ordre plus rigoriste et proche du pouvoir⁵⁵. Cette destruction semble d'ailleurs généralisée. Le *meydan evi* du couvent de Seyyid Ali Sultan, en Thrace occidentale, fut transformé en mosquée. Celui du couvent de La Canée, en Crète, subit le même sort, et l'on en profita pour recommander également l'édification de mosquées dans les villages musulmans alentours : d'obédience bektachie pour la plupart d'entre eux, ils n'en auraient pas possédé⁵⁶.

DE LA SOUSTRACTION

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

« La vie du saint est marquée (particulièrement en Syrie) de tant d'historiques actes d'auto-mortification qu'il est aisé, à première vue, de manquer l'importance profondément sociale de l'ascétisme comme incessant et

⁵³ « Cemevi kırmızı çizgiymiş », *Cumhuriyet*, 2 janvier 2016. URL : http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/457618/Cemevi_kirmizi_cizgiymis.html.

⁵⁴ *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. URL : <http://www.islamansiklopedisi.info/>.

⁵⁵ Maden, *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması*, p. 144.

⁵⁶ Maden, *idem*.

solennel rituel de dissociation – devenir un complet étranger. Pour la société qui l’entoure, le saint est celui qui peut se tenir hors de la nasse des liens familiaux et de l’intérêt économique (...) »⁵⁷

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

⁵⁷ Brown, « The Rise and Function of the Holy Man », p. 91-92.

ivrognes » (*iki tane ayyaşın yaptığı yasa*) ou sur les colocations mixtes d'étudiants (*kızlı erkekli evler*).

Il en ressort que la vie sous la règle diverge principalement par la morale, entendue, à la suite de M. Mauss, comme « l'art de vivre en commun, reconnu à la notion de bien »⁵⁸. Ce « en commun » est d'importance. Ce par quoi la règle diverge n'est nullement une permissivité des mœurs individuelles. Au contraire, c'est sur la sexualité et l'ivresse que porte prioritairement l'astreinte ; ce sont elles qui sont la cause des amendes infligées. Leur maîtrise constitue l'essence du travail d'ascèse entrepris : partout ailleurs la consommation d'alcool, voire l'adultère, représentent des péchés somme toute véniels. La règle diverge par la place donnée à l'ivresse et à la promiscuité dans cette sublimation d'une vie commune qu'est l'assemblée liturgique du *cem*, une place rendue précisément possible par la maîtrise individuelle, par la perfection des participants. On touche ici à la matière même du travail d'ascèse en tant que projet de vie commune : la divergence morale n'engendre pas une licence individuelle, mais instaure un ordre moral « supérieur » postulant d'emblée la perfection de ses membres.

*

* *

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

L'idée d'une soustraction peut paraître passablement exagérée : hormis le domaine religieux, et son administration, les villageois sont en interaction quotidienne avec l'État. Le système de sanction n'empêche d'ailleurs pas le recours à la gendarmerie lorsque jugé nécessaire. Tout partiel qu'il soit, ce processus de soustraction mérite cependant qu'on s'y arrête : s'y joue quelque chose de consubstantiel à l'ordre et à sa structuration en Turquie (du moins depuis son abolition officielle

⁵⁸ Mauss, *Manuel d'ethnographie*, p. 279. Cette divergence semble actée à la fois par l'ordre, qui tient à la garder secrète, et par les orientalistes, qui y ont vu une marque de syncrétisme chrétien ou chamanique.

en 1826). Car, si le passage de la « loi » (*şeriat*) à la « voie » (*tarikât*), passage à un degré supérieur de perfection par la domestication du *nefs*, est un topos de tout effort confrérique en islam, la règle de Kaygusuz s'en distingue par ses termes, cette abrogation de la loi, et ce que l'on pourrait nommer « sublimation du refoulé social ». Elle s'inscrit en cela dans un plexus plus large, celui des sectateurs de Hacı Bektaş Veli – bektachis et alévis confondus – tous taxés d'« hétérodoxes » et partisans du secret.

Pour autant, ce processus de soustraction y connaît de multiples variations, et ses termes restent le sujet de constantes renégociations. Le secret rituel, la consommation d'alcool, l'abstention de la prière à la mosquée, du ramadan, ou la promiscuité lors de la liturgie sont autant d'institutions fédérant un large archipel, mais qui reçoivent des traitements différents parmi les différents groupes en interaction plus ou moins lâche avec la congrégation de Tekke Köyü. Il n'est qu'à prendre l'exemple de Yunus Ölmez, premier *mürşid* marié des villageois et tenant de la règle de Balım Sultan. Son fils⁵⁹ rapporte que celui-ci, né sunnite, continua à pratiquer le *namaz* après son initiation (mais pas le jeûne du ramadan), et l'envoya à la mosquée quelques années, « pour qu'il connaisse la loi avant de rejoindre la voie ». E. Rossi et J.K. Birge font d'ailleurs état de positions contradictoires parmi les tenants de la règle de Balım Sultan au sujet de la pratique du *namaz* ou de la consommation d'alcool. Quant au secret de la liturgie, il y serait plus strict qu'à Tekke Köyü, qui eut la délicatesse d'accueillir trois étrangers dans ses rangs.

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

⁵⁹ Entretien avec Nürettin Ölmez réalisé par Ayhan Aydın le 13 septembre 1999 à Istanbul, et publié le 2 janvier 2014 sur le site *Erenlerin İnsanlık Yolunda*, Ayhan Aydın. URL : <http://ayhanaydin.info/soylesiler/babalar/babagabbalim/92-nurettin-olmez>.

Ces variations ne vont pas sans polémiques, elles sont au contraire âprement discutées, sujettes à dissension, puisque, en dernière instance, elles régissent les rapports à l'espace public comme au pouvoir politique. Ce travail sur les normes de l'islam constitue à la fois le facteur de soustraction face à une hégémonie publique, mais également le vecteur ou le principe de fragmentation, de segmentation interne⁶⁰. Et ce jusque dans le village de Tekke Köyü. J. Cler note que les divisions entre les fidèles des deux « maisons du *cem* » se sont, un temps, appuyées ou alimentées de dissensions quant aux mœurs : les premiers reprochaient aux seconds de distribuer le *dem* individuellement, et donc d'encourager l'ivrognerie, ces derniers reprochaient en retour aux premiers de ne pas faire danser hommes et femmes ensemble (lors du *semah* des Quarante) et voyaient dans cette ségrégation un élément « sunnite »⁶¹.

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

⁶⁰ Paradigmatique fut à cet égard le cas du plexus sexualité/parenté, qui opposa historiquement les sectateurs de Hacı Bektaş aux « sunnites », par l'accusation d'orgies rituelles, et divisa ces premiers entre partisans de l'hérédité (et de l'initiation en « couples conjoints ») et partisans du célibat (et de l'initiation individuelle). À un autre niveau, la consommation rituelle d'alcool, son abondance, sa relégation ou son refus, articulent encore aujourd'hui des rapports différenciés à l'espace public.

⁶¹ Pendant une période, un groupe pratiqua également la liturgie à domicile et en proscriit l'alcool, le remplaçant par du thé – ce qui leur valut le surnom de « buveurs de thé » (*çaycılar*). En 2011, lorsque, avec N. Sigalas, nous rejoignîmes J. Cler pour la première fois, toutes ces divergences de pratique avaient cessé.

BIBLIOGRAPHIE

- Agamben (Giorgio), *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie*, Lausanne, Edition Payot, Rivages, 2013.
- Ata (Mehmet Reşat), « Girit – Kandiya Horasanlı Ali Baba Dergâhı Son Postnişini Halife Cafer Sadık Bektaş Baba », *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* (2009), p. 157-174.
- Birge (John Kingsley), *The Bektashi Order of Dervishes*, Londres, Hartford Seminary Press, 1937.
- Bourdieu (Pierre), « Les rites comme actes d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales* 43 (1982), p. 58-63.
- Brown (Peter), « The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity », *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), p. 80-101.
- Clayer (Nathalie), *L'Albanie, pays de derviches. Les Ordres mystiques musulmans en Albanie à l'époque post-ottomane (1912-1967)*, Berlin, Osteuropa-Institut der Freien Universität, 1990.
- Clayer (Nathalie), « Autorité locale et autorité supra-locale chez les Bektashis d'Albanie dans l'entre-deux-guerres », in Clayer (Nathalie), Papas (Alexandre), Fliche (Benoît) éds., *L'Autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Leyde, Brill, 2013, p. 159-193.
- Clayer (Nathalie), « Bektachis », in Georgeon (François), Vatin (Nicolas), Veinstein (Gilles), *Dictionnaire de l'Empire ottoman*, Paris, Fayard, 2015, p. 162-163.
- Cler (Jérôme), « Neden Bu İkilik? Pourquoi cette dualité ? Ethnographie de la division dans un village bektashi du Taurus », in Clayer (Nathalie), Papas (Alexandre), Fliche (Benoît) éds., *L'Autorité religieuse et ses limites en terres d'Islam*, Leyde, Brill, 2013, p. 209-230.
- Dressler (Markus), « Alevis », in Fleet (Kate), Krämer (Gudrun), Matringe (Denis), Nawas (John), Rowson (Everet) éds., *Encyclopedia of Islam*, 3^e édition, Leyde, Brill, 2008. URL : http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0167.
- Elias (Nicolas), « La discipline de l'ivresse dans une confrérie musulmane de Turquie », *Archives de sciences sociales des religions* 174 (2016), p. 241-254.
- Faroqhi (Suraiya), « Agriculture Activities in a Bektashi Center: The Tekke of Kızıl Deli, 1750-1830 », *Südoest Forschungen XXXV* (1976), p. 69-96, reprint in *Eadem, Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, Variorum Reprints, Londres, 1986.
- Faroqhi (Suraiya), *Subjects of the Sultan. Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*, Londres, I.B. Tauris, 2005.
- Fliche (Benoît), Massicard (Élise), « L'oncle et le député : circuit de ressources et usages de la parenté dans un lignage sacré en Turquie », *European Journal of Turkish Studies* 4 (2006). URL : <http://ejts.revues.org/627>.
- Gokalp (Altan), *Têtes rouges et bouches noires, et autres écrits*, Paris, CNRS Éditions, 2011.
- Maden (Fahri), *Bektaşî Tekkelerinin Kapatılması (1826) ve Bektaşîliğin Yasaklı Yılları*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

- Mauss (Marcel), *Manuel d'ethnographie*, Lausanne, Payot, 2002.
- Mélikoff (Irène), *Hadji Bektach : un mythe et ses avatars. Genèse et évolution du soufisme populaire en Turquie*, Leyde, Brill, 1998.
- Noyan (Bedri), *Bektaşîlik Alevîlik Nedir*, Ankara, Sanat Kitabevi, 1987.
- Noyan (Bedri), *Bütûn Yönleriyle Bektâşîlik ve Alevîlik*, I, Ankara, Ardıç Yayınları, 1999.
- Pinto (Paulo), « Performing Baraka: Sainthood and Power in Syrian Sufism », in Stauth (Georg) éd., *On Archeology of Sainthood and Local Spirituality in Islam*, *Yearbook of the Sociology of Islam* 5 (2004), p. 195-211.
- Popovic (Alexandre), « Les ordres mystiques musulmans et la cité », in *Les derviches balkaniques hier et aujourd'hui*, Istanbul, Isis, 1994, p. 323-334.
- Popovic (Alexandre), Clayer (Nathalie), « Sur les traces des derviches de Macédoine yougoslave », in Popovic (Alexandre) éd., *Les Derviches balkaniques hier et aujourd'hui*, Istanbul, Isis, 1994, p. 67-114.
- Rossi (Ettore), « Credenze ed usi dei Bektashi », *Studi e materiali di storia delle religioni* XVIII (1942), p. 60-80.
- Séguy (Jean), « L'ascèse dans les sectes d'origines protestantes », *Archives de sociologie des religions* 18 (1964), p. 55-70.
- Silverstain (Brian), « Sufism and Modernity in Turkey: From the Authenticity of Experience to the Practice of Discipline », in van Bruinessen (Martin), Day Howell (Julia) éd., *Sufism and the Modern in Islam*, Londres, I.B. Tauris, 2007, p. 39-60.
- Soileau (Mark), « Spreading the Sofra: Sharing and Partaking in the Bektashi Ritual Meal », *History of religions* 52 (2012), p. 1-30.
- Spinoza, *Éthique, démontrée suivant l'ordre géométrique et divisée en cinq parties* (traduction et notes par Charles Appuhn), Paris, Flammarion, 1993.
- Yıldırım (Rıza), « Bektaşî Kime Derler? Bektaşî Kavramının Kapsamında ve Sınırları Üzerine Tarihsel Bir Analiz Denemesi », in Çakmak (Yalçın), Gürtaş (İmran) éd., *Kızılbaşlık, Alevîlik, Bektaşîlik. Tarih-Kimlik-İnanç-Ritüel*, Istanbul, İletişim, 2015, p. 71-108.
- Zarcone (Thierry), *Mystiques, philosophes et francs-maçons en Islam*, Paris, Jean Maisonneuve Éditeur, 1993.

Nicolas Elias, *Vivre sous la règle de Kaygusuz. Institutions confrériques et forme (liturgique) de vie commune*

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

Nicolas Elias, *Living under the rule of Kaygusuz: brotherhood and liturgical form of common life*

The Bektashi congregation of the village of Tekke Köyü follows strict rules, according to its members. They are called to lead a life “on the gallows”, under the patronage of the thaumaturge saints Abdal Musa and Kaygusuz Abdal. This article endeavours to understand the dynamics of a congregation which professes a specific rule within the Bektashi order, from the necessity of initiation to the risk of excommunication, and from the annual voting practice to the ritual consumption of alcohol. Thus, it argues that in this case, personal discipline is less targeted towards individual bliss, than towards the elaboration of an ideal version of community life, an assembly of the “fulfilled” removed from the public sphere as well as from the state administration of Islam.