



**HAL**  
open science

# Takiye, an Equation of Discretion. Images, Identities and Concealment in Turkey

Benoît Fliche

► **To cite this version:**

Benoît Fliche. Takiye, an Equation of Discretion. Images, Identities and Concealment in Turkey. *Revue des Sciences sociales*, 2022, 67, pp.56-63. <10.4000/revss.7993>. <hal-03925387>

**HAL Id: hal-03925387**

**<https://hal.science/hal-03925387v1>**

Submitted on 5 Jan 2023

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

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



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-SA 4.0 - Attribution - Non-commercial use - ShareAlike - International License

# *Takiye*, une équation de la discrétion. Images, identités et dissimulation en Turquie

*Takiye*, an equation of discretion. Images, identities and concealment in Turkey

[Résumé]

Perçue aujourd'hui principalement comme arme de guerre, la pratique de la dissimulation identitaire (*takiye*) relève pourtant bien plus d'une pratique de la prudence orientée par la peur. Mais que dire de plus que des minoritaires, parce que mal vus par une majorité, cachent leur identité pour sauver leur vie ? Peut-être ceci : l'évidence voile paradoxalement l'importance structurale de la *takiye*. Cette dernière repose sur une disjonction entre vérité et image associée à une jouissance discrète de la différence, elle-même articulée à partir d'une logique de l'être et du paraître.

[Mots-clés]

*Takiye*, Turquie, dissimulation, image, identité

[Abstract]

Perceived today mainly as a weapon of war, the practice of identity concealment (*takiye*) is however much more a practice of fear-oriented prudence. But what more can we say except that minorities, because they are looked down upon by a majority, hide their identity to save their live? Perhaps that: the evidence paradoxically obscures the structural importance of the *takiye*. The *takiye* is based on a disjunction between truth and image associated with a discreet enjoyment of difference, itself articulated from a logic of being and appearing.

[Keywords]

*Takiye*, Turkey, concealment, image, identity

Benoît Fliche

CNRS, IDEMEC, Aix Marseille Université, France

benoit.fliche@cnrs.fr

« Il n'est de vraiment haineuse que l'opinion qui, pétrifiée en elle-même, ne parle pas. »  
(Gobineau 1900 : 7)

*Takiye*. Ce mot a surgi devant moi, une première fois, en 1998, au détour du grand livre d'Altan Gokalp *Têtes rouges et bouches noires*, description d'une société secrète *kızılbaş* dans l'Anatolie égéenne à la fin des années 1970 (Gokalp 2011). La *takiye*, cette « dissimulation tactique » (Amir-Moezzi 2014 : 411), les Çepni (tribu d'origine turcomane) la pratiquaient couramment. Les raisons en sont évidentes. Outre la différence religieuse entre musulmans et chrétiens qui a pratiquement disparu depuis le génocide arménien de

1915, l'Anatolie est parcourue par celle qui divise sunnites et alévis. Les alévis sont des minoritaires religieux que l'on estime comme représentant 20 % de la population turque. Considérés comme hétérodoxes par la majorité des sunnites et par la direction des Affaires religieuses, donc par l'État lui-même, ils sont les héritiers disparates du syncrétisme anatolien du XIII<sup>e</sup> siècle et ont pour point commun des formes d'adoration d'Ali, le gendre de Mahomet. La différenciation entre alévis et sunnites n'induit aucunement l'existence d'une quelconque « communauté » alévie contre une autre « communauté » sunnite. Si une barrière endogamique est érigée entre les deux ensembles, elle ne forme pas pour autant une « communauté ». Ce sont deux catégories et non deux groupes sociaux, pour reprendre la distinction de Brubaker (2001), et il existe à l'intérieur même des alévis des différences aussi infranchissables que celles qui les séparent des sunnites.

Il reste que les alévis sont victimes d'une stigmatisation fréquente de la part des sunnites. Pour beaucoup de ces derniers, les alévis ne sont pas considérés comme des musulmans. Ainsi, en juillet 2021, profitant d'une accalmie dans la pandémie, je me suis rendu en Turquie où, lors d'entretiens, j'ai pu demander à une dizaine de personnes si elles étaient aléviées. Elles étaient toutes académiciennes dans les plus prestigieuses universités de Turquie, toutes « laïques », « libérales ». Toutes m'ont répondu : « non, je suis musulman/musulmane », avant de se reprendre en éprouvant une gêne évidente face à ce qu'elles venaient de sous-entendre, à savoir que les alévis n'étaient pas musulmans. Pour les sunnites les plus conservateurs, comme j'ai pu souvent le constater lors de mes différents terrains, les alévis sont considérés comme « plus loin encore que les *gavur* (les “mécraants” mais “gens du Livre”) » ; ils sont jugés impurs – la viande qu'ils sacrifient n'est pas considérée comme halal – ; ils se livreraient à des orgies sexuelles où « ils ne reconnaissent ni leur fille, ni leur mère » (Elias 2021). Il faudrait également évoquer les violences perpétrées à leur encontre comme ce fut le cas avec le massacre de Dersim en 1938, le pogrom de Maraş en 1978, celui de Çorum en 1980, le drame de Sivas<sup>1</sup> en 1993 et celui du quartier de Gazi<sup>2</sup> à Istanbul en 1995, pour ne citer que les plus connus. En juin 2013, Erdoğan a décidé de baptiser le troisième pont sur le Bosphore du nom de Yavuz Sultan Selim, sultan connu pour les massacres qu'il perpétra sur les *kızılbaş* (ancien nom des alévis qui a pris aujourd'hui un sens dépréciateur, synonyme d'incestueux, d'orgiaque). La provocation n'a échappé à personne.

Il est rare qu'un alévi ne connaisse pas le sentiment d'une profonde discrimination, surtout depuis l'arrivée de l'AKP au pouvoir, ce qui m'avait fait dire en mai 2013, devant l'ambassadeur de France, que les alévis seraient une question à l'avenir pour le pouvoir erdoğanien, bien plus que le problème arménien qui préoccupait la diplomatie française. L'avis fut reçu avec condescendance. Quelques semaines plus tard éclatait la protestation du parc Gezi dont les alévis furent une des principales forces en se gardant toutefois de toute revendication identitaire, voulant éviter de faire le jeu de la stigmatisation du pouvoir. En effet, plusieurs d'entre eux me confièrent qu'Erdoğan désignait le mouvement de Gezi comme une révolte *kızılbaş*, avec toute la connotation péjorative associée à ce terme repris par l'équivalence populaire, et fautive, des trois « K » dénigrés, « *Kurd, Komunist, Kızılbaş* » (kurde, communiste, tête rouge).

## De la simple prudence à l'arme de guerre

Masquer son identité religieuse peut paraître normal dans un environnement aussi hostile. Comment, par exemple, ne pas faire semblant de jeûner en période de ramadan lorsque l'on est alévi dans une petite ville de province d'Anatolie centrale ? N'est-il pas plus prudent, lorsque les voisins sont des sunnites particulièrement bigots, d'allumer les lumières pour faire croire que l'on prend le *sahur* (repas pris avant que le soleil ne se lève) ? Contrevenir à la *sunna* sur la voie publique est le risque d'un accrochage violent, d'une rixe, voire d'un pogrom. Précaution élémentaire dans certains quartiers, voire dans certaines villes, il faut savoir taire sa confession ou son identité, même à ses amis. J'ai pu récolter un certain nombre d'histoires où des personnes travaillant côte à côte ne s'avouaient qu'après des années qu'ils étaient de la même confession alévie, même s'ils l'avaient deviné depuis longtemps. Le secret de l'appartenance n'est pas sans conséquence. Daniel De Smet a raison : la *takiye* n'est pas sans effet sur ses propres pratiquants dont elle est censée protéger le secret. Elle participe à leur acculturation (De Smet 2011). Avec la quasi-disparition des rituels d'initiation (*musahiplik*) dans les années 1960, entre la mise au secret et le refoulement, voire le déni, la frontière est poreuse. Il n'est pas exceptionnel que les enfants découvrent leur alévitité à l'adolescence, leurs parents leur cachant tout simplement cette vérité. D'autres sont dans un déni féroce de leur histoire dont ils ne perçoivent plus l'effet de structure tant il est puissant. La psychanalyse aura sans doute, à l'avenir, bien des choses à entendre de cette alévitité refoulée ou déniée car elle n'est pas sans conséquence subjective. La clinique des identifications reste à écrire en Turquie.

La peur est donc bien l'origine de la *takiye*, comme je l'ai appris moi-même sur le terrain à de nombreuses reprises. En 2007, par exemple, j'avais engagé un terrain sur les phénomènes d'« exopraxis » et d'« hétéropraxis<sup>3</sup> » en Turquie. Après Istanbul et Sorgun, en Anatolie centrale, j'avais rejoint la Cappadoce où les échanges entre chrétiens et musulmans furent nombreux (Tapia 2016). Le 18 avril 2007, arrivé depuis quelques heures à Nevşehir, j'étais descendu au *çayhane* (salon de thé) en bas de mon hôtel. L'ambiance y était particulièrement tendue et virulente. Je compris alors, en regardant la télévision, que trois protestants, dont deux citoyens turcs, venaient d'être sauvagement assassinés à Malatya, à 400 kilomètres de Nevşehir. Dans le salon de thé, les meurtriers étaient applaudis et des grands « qu'ils partent ! qu'ils meurent ! » accompagnaient les invectives envers les trois victimes. Autant dire que j'ai plongé mon nez dans mon verre de thé et que la *takiye* s'est imposée d'elle-même. Sur le terrain, je ne cache pas les raisons pour lesquelles je me balade ici et là, ceci toujours avec une forme de prudence puisque – deuxième principe – on ne sait jamais vraiment à qui on parle. Je dis ce que je fais, le plus simplement possible, ce qui me permet de rentrer souvent dans la catégorie bien commode des « *araştırmacı-yazar* » (écrivain-chercheur, érudit local), ce qui ne m'a pas empêché d'être plusieurs fois traité d'espion ou d'être menacé de police. Par le passé, j'avais déjà expérimenté l'effroi que ma maîtrise du turc, pourtant bien imparfaite, pouvait produire. Comment un jeune Français pouvait comprendre tout ce qui se disait ? Que venait-il faire en Anatolie si ce n'est de l'espionnage ? Prudence, oui ; *takiye*, non. Mais ce 18 avril, j'ai bien compris que si, par malheur, j'étais pris à parti dans ce salon de thé, si un curieux commençait à demander ce que je faisais là, la situation aurait pu rapidement dérapier et j'avais de forts doutes sur la

façon dont aurait pu être interprété, dans ce contexte, l'objet de ma recherche (les églises fréquentées par les musulmans). L'identification comme missionnaire aurait été immédiate, d'autant que nombre d'entre eux parle le turc. Que fallait-il alors que je me prépare à faire ? Avais-je plus de chance en me faisant passer pour un Turc, numéro acrobatique déjà réalisé une ou deux fois par le passé sur le mode de la blague, ou devais-je plutôt me transformer en un touriste un peu hagard maîtrisant trois mots de turc mais ne comprenant rien à la violence qui se déroulait autour de lui ? Profil bas, j'ai fini mon thé calmement et, profitant des *reklam* (publicités), je suis remonté dans ma chambre d'hôtel. Le lendemain, j'étais dans un village de Cappadoce appréciant presque l'atmosphère – que Nuri Bilge Ceylan a immortalisé dans *Winter Sleep* –, et que je connais si bien depuis mes premiers séjours dans les villages anatoliens en 2000. L'ennui y est aussi sombre que péguieux, mais la raison de ma présence plus acceptable que dans ce salon de thé rempli de moustaches d'extrême droite.

La conclusion découle donc de soi : la *takiye* relève de la prudence. Or, ce simple bon sens vient paradoxalement voiler l'importance structurale qu'elle revêt. Je me rends ainsi compte que l'ayant croisée en permanence depuis vingt ans, l'ayant moi-même parfois expérimentée, je n'ai pas échappé à la cécité générale de la turcologie et de l'islamologie. Naturalisée, fondue dans le quotidien, routine qui se passe de mots, la dissimulation n'attire pas le regard du chercheur, dissimulée elle-même par elle-même. Que dire de plus : des minoritaires, puisque mal vus par une majorité, cachent leur identité pour sauver leur vie ? Comble de la discrétion, la *takiye* fait passer son chemin. Si nous prenons l'*Index Islamicus* publié chaque année par Brill, nous trouvons moins d'une quarantaine de références depuis 1975, avec une bonne représentation d'études sur les Morisques d'Espagne (en raison du numéro d'*Al-Qantara* paru sur cette question en 2013). Rapportées aux 600 000 publications référencées, autant dire qu'elles sont une goutte d'eau dans l'océan de l'islamologie.

Il faut attendre les années 2010 pour que la *takiye* perde son pouvoir d'invisibilité et devienne un sujet de polémique (Maruima 2014). Elle entre alors dans le vocabulaire journalistique jusqu'à s'insérer dans la série française d'espionnage de renom, *Le Bureau des légendes*, où un djihadiste s'y adonne bien maladroitement en vérité<sup>4</sup>. Capable jusqu'alors de disparaître du regard des scientifiques, elle se retrouve sous les projecteurs médiatiques, publicisation dont l'effet pervers est immédiat. Mise au grand jour, la *takiye* participe à la fissuration des supposées identités religieuses, insinuant durablement l'idée qu'un musulman peut en cacher un autre, que l'apparence ne certifie en rien l'appartenance, renouant ainsi avec la terreur qu'inspiraient les adeptes du Vieux de la Montagne que seuls les Mongols réussirent à évincer de l'échiquier médiéval. Associer la *takiye* à la violence contribue, logiquement, à l'instauration d'une défiance qui participe à scinder la communauté nationale, objectif voulu par le camp de l'islamisme politique. Des voisins si tranquilles peuvent cacher des tueurs sanguinaires. Comment, dès lors, faire confiance lorsque rien ne garantit l'innocuité ? La *takiye* est aujourd'hui perçue comme une arme de guerre, thèse relayée par les journaux et les articles d'expertise<sup>5</sup>, dénoncée dans une rhétorique, faussement naïve, où les musulmans sont qualifiés d'hypocrites, renforçant ainsi les lignes de partage entre les identités imaginées, comme si la tromperie et le mensonge n'étaient pas les éléments fondamentaux de toute polémologie.

## Disjoindre l'image de la vérité

Tentons ici d'entendre ce que la *takiye* dit d'anthropologique. Nous savons qu'elle trouve son origine dans le Coran (3:28 ; 16:106 ; 40:28), dans cette distinction entre le *zahir* (l'apparence) et le *batin* (le caché), qu'elle est reconnue comme licite par l'ensemble des musulmans et qu'elle prend place dans la mystique (Ebstein 2013). La *takiye* est au cœur du divorce entre shi'ites et sunnites, nombre de ces derniers n'étant pas en reste pour qualifier les premiers d'hypocrites. Les orientalistes du début du siècle dernier ne sont pas sans reprendre ce jugement de valeur, jusqu'à y voir un danger moral (Amir-Moezzi 2014 ; De Smet 2011<sup>6</sup>). Pourtant, la *takiye* n'est historiquement pas l'outil de l'action violente, même si l'on ne peut nier sa dimension politique (Sachedina 2010). Elle est, au contraire, un moyen de s'en préserver. Elle permet d'établir un lien là où la violence politique aurait pu s'exercer à l'encontre des minoritaires, voire établir un compromis là où la violence politique était de l'ordre du probable. De l'Espagne de la Renaissance à l'Asie centrale, des Morisques aux Ironis (Stewart 2013 ; Pétric 2007), le point commun est que les communautés adeptes du camouflage social n'ont pas comme objectif la panique sociale mais bien l'évitement de la violence à leur encontre. Nous pourrions d'ailleurs réinterroger les travaux sur les frontières de l'ethnicité de Fredrik Barth à sa lumière, dimension qu'il me semble avoir mis de côté (Barth 1969).

Si la *takiye* a souvent été croisée par les anthropologues<sup>7</sup>, il me semble que l'un des premiers à lui avoir conféré une réelle dimension anthropologique est Arthur de Gobineau, comme le rappelle Daniel De Smet dans un article où il analyse le lien entre ésotérisme et politique. Pour De Smet, la *takiye* prévient l'ordre public de la révélation de savoirs qui pourraient choquer les sunnites ou/et les non-initiés dans un balancement entre positions quiétistes et activisme militant, ouvrant jusqu'à des acculturations importantes des groupes s'adonnant à la dissimulation (De Smet 2011).

Il me semble primordial de revenir sur le texte d'Arthur de Gobineau, à l'instar de Daniel De Smet (De Smet 2011), en passant outre la réputation de raciste qui obstrue la richesse de son analyse. Échappons à l'idiotie de ne pas lever la tête vers la Lune sous prétexte que le doigt de Gobineau est sale. Savoir traverser les images, n'est-ce pas cela qu'enseigne la *takiye* ? *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale* commence par une analyse approfondie du *ketmân*, notion voisine de la *takiye*, avec des considérations qui sonnent comme contemporaines à nos oreilles (Gobineau 1900). Dans un jeu de comparaison entre les « Européens » et les « Orientaux », le diplomate oppose deux rapports à la vérité articulés à l'altérité. Si les Orientaux s'adonnent à la dissimulation d'une façon généralisée – personne n'aurait l'idée saugrenue de livrer le fond de sa pensée –, l'Européen ne trouve satisfaction que dans la confrontation violente, préparant son argument comme on traite un « chien de basse-cour, lui coupant la queue et les oreilles pour laisser moins de prise à l'assaillant » (Gobineau 1900 : 13). Il dresse son argumentaire comme un « armement en guerre », sans complaisance ni pour l'avocat ni pour l'adversaire, dans une résolution « fanatique » – le mot est de Gobineau – étrangère à l'Orient. En somme, Schopenhauer et son *Art d'avoir toujours raison*. Contraste vif avec un continent marqué par la partition confessionnelle sanglante entre protestants et catholiques, les habitants de l'Orient sont

d'invétérés exoprates et hétéoprates. Les frontières religieuses s'y traversent, ce dont Gobineau nous donne témoignage : *Les musulmans albanais se font un devoir de brûler des cierges à saint Nicolas. Les chrétiens mirdites consultent avec respect les derviches. Les femmes de Khosrova, en Chaldée, font des offrandes à Notre-Dame pour obtenir des enfants et, si leur vœu a réussi, elles ne manquent pas de se présenter à l'église, afin de remercier, et elles prennent soin de s'informer des rites qu'il leur faut accomplir afin de faire leurs prières à la mode chrétienne, ce qui, suivant elles, montre mieux leur déférence et leur bonne volonté. A Pondichéry [...] les trois communions se font un devoir et un mérite d'observer leurs fêtes en commun et d'assister avec un égal recueillement à leurs solennités mutuelles. [...] Ceci n'empêche point que chacun possède en propre une religion positive. On est musulman, juif, chrétien, guèbre, Hindou, et tel on est né, tel on meurt. [...] La tolérance pratique des idées l'emporte donc et on laisse chacun libre de faire ce qu'il entend, à moins que des causes toutes mondaines ne s'y opposent.* (Gobineau 1900 : 8-11)

Pour Gobineau, la source de la tolérance se trouve dans la dissimulation qui évite la confrontation. Bien loin d'être une humiliation, mentir pour maintenir son quant-à-soi identitaire est une vertu. Lorsque la situation l'exige, lorsque le silence ne suffit plus et que l'aveu est obligatoire, *[a]lors on ne doit pas hésiter. Non seulement il faut alors renoncer à sa véritable opinion, mais il est commandé d'accumuler toutes les ruses pour que l'adversaire prenne le change. On prononcera toutes les professions de foi qui peuvent lui plaire, on exécutera tous les rites que l'on reconnaît pour les plus vains, on faussera ses propres livres, on épuisera tous les moyens de tromper* (Gobineau 1900 : 15). Pour Gobineau, là où l'Européen verrait une situation humiliante, le pratiquant de la *takiye* se pensera comme supérieur à celui qu'il berne, quelle que soit la position sociale de ce dernier. Le mendiant aura devant le roi la jouissance d'être dans le vrai alors que le puissant reste *avant tout, un misérable aveugle auquel on ferme la droite voie, qui ne la soupçonne pas ; tandis que vous, déguenillé et mourant de faim, tremblant extérieurement aux pieds de la force abusée, vos yeux sont pleins de lumière ; vous marchez dans la clarté devant vos ennemis. C'est un être inintelligent que vous bafouez ; c'est une bête dangereuse que vous désarmez. Que de jouissances à la fois !* (Gobineau 1900 : 16)

Retenons ce terme de jouissance, il nous sera utile, et résumons. Assuré de sa vérité, protégé d'une quelconque altérisation, le pratiquant de la *takiye* est installé dans une tolérante indifférence grâce au masque qu'il revêt. Dernier pas de Gobineau, la *takiye* est un carnaval, un jeu de dupes qui permet de vivre ensemble et vaccinant contre tout fanatisme, ce mot n'ayant d'ailleurs pas, sous sa plume, l'entière connotation négative que nous lui attribuons (Gobineau 1900 : 21). Il prend l'exemple de crypto-chrétiens d'Erzurum et des Nusayrîs dont tout le monde sait qu'ils ne pratiquent qu'un islam de façade où chacun « feint d'ajouter foi à leur mensonge » (Gobineau 1900 : 16). Que dit finalement Gobineau ? La *takiye*, bien plus qu'une tromperie, est une désarticulation entre image et vérité qui permet l'élimination des différences et l'instauration d'un lien social qui se passe de savoir qui est vraiment le semblable. La confiance ne repose pas sur la vérité de l'autre.

La disjonction entre vérité et image est le sens de la phrase souvent répétée dans les milieux alévis et bektachis en Turquie : « parais tel que tu n'es pas, sois tel que tu ne parais pas » (Birge 1937 : 270). La différence entre l'être et le paraître renvoie au masque du carnaval

dont la simple lecture de Casanova convaincra l'utilité sociale. Il est cependant, avec Venise, une différence observable à partir du terrain anatolien.

## Adopter l'image de l'autre

La *takiye* est une disjonction entre image et vérité mais également une articulation entre images qui reflètent des identités. Des images « fausses » viennent couvrir des identités dissimulées sans que cela soit un carnaval car une règle préside à l'adoption de l'image : celle de la specularité. La *takiye* y est moins un masque qu'un miroir. Elle ne tend pas à l'autre n'importe quelle image identificatoire qui puisse dissimuler sa propre identité. Prenons appui sur l'ethnographie, dans la sous-préfecture de Sorgun en Anatolie centrale. Un jour, Duran, maire d'un des petits villages du coin, Haydar (une connaissance de Duran) et moi-même sommes rentrés dans une « maison de thé » d'un autre village alévi. Lorsque Haydar entra dans la pièce, un lourd silence s'installa subitement, la tension monta d'un cran et on commença à nous invectiver vertement en nous demandant ce que nous faisons chez eux. Duran comprit aussitôt de quoi il retournait et désamorça la situation. Haydar, inconnu de ce village, portait une moustache d'extrême droite, longue, descendant en forme de crocs le long de la bouche<sup>8</sup>. Duran précisa rapidement qu'il se faisait pousser ainsi la moustache parce qu'il entreprenait des démarches pour migrer en France. Dans cette région conservatrice d'Anatolie, les alévis sont minoritaires. Si depuis des années aucun trouble n'est à déplorer entre les deux confessions, les alévis font « profil bas » lorsqu'ils descendent à Yozgat, préfecture de la région, surtout lorsqu'ils procèdent à des démarches auprès de l'administration, réputée pour être un repère de l'extrême droite (Parti d'action nationaliste, MHP). L'accueil glacial s'évapora dans un grand rire général. Lorsque l'on est alévi à Sorgun et que l'on a affaire à l'administration, le recours à la *takiye* est bien naturel : on se fait pousser la moustache comme un loup gris (totem de l'extrême droite turque), on va à la mosquée, on se dit sunnite. Même s'il est connu que votre village est alévi, on adopte tout de même tous les comportements orthodoxes qu'il convient dans l'espace public « sunnite ». Outre les politiques de sunnisation de l'État, les alévis de Sorgun sont les premiers à savoir passer outre leur identité. Ainsi plusieurs villages alévis ont accepté de construire une mosquée, vide la plupart du temps, en échange d'une route carrossable, d'une ligne téléphonique ou de l'électricité.

Le point important à retenir est toutefois que les alévis ne se font pas passer pour un « autre » mais pour un « même ». Certes ils élident leur différence mais surtout, lorsque nécessaire, ils adoptent celle de l'autre, à savoir *l'inverse de la leur*. Le terme « inverse » est utilisé dans un sens proche de celui des mathématiques. Durant mes enquêtes à Sorgun, les exemples furent quotidiens, notamment pendant le ramadan. Il est hors de question d'allumer une cigarette dans la rue. Le souvenir d'un jeune instituteur lynché dans les années 1970 parce qu'il aurait osé transgresser cet interdit, et du début de pogrom qui s'en est suivi, reste vif. Même Duran grand kémaliste qui n'avait pourtant pas son courage dans la poche, et dont la femme portait les cheveux courts et sans voile, profitait d'une arrièreboutique « amie » pour aller siffler une bière, ce qu'il ne faisait d'ailleurs jamais en ville hors du ramadan. C'était plus fort que lui. En période de ramadan, il devait aller boire sa bière au nez et à la barbe des bigots, tout en gardant parfaitement les apparences dont il se

moquait éperdument dans son village. Une ancienne carriole à cheval remplie de cadavres de bouteilles d'alcool était la première chose que les invités voyaient en arrivant chez lui. Au village, nulle *takiye* qui tienne ! Tout le monde était au courant que, chez lui, on buvait et que les sunnites voisins en profitaient l'hiver pour s'enivrer avant de rentrer faire bonne figure dans leurs villages. À Yozgat, il m'entraînait régulièrement dans un *çayhane* (salon de thé) connu dans toute la ville parce que l'on pouvait y fumer pendant le ramadan. Situé dans une ruelle étroite, tous les fumeurs s'y retrouvaient alors le temps d'une cigarette. Si vous ne vous étiez pas cassé la figure sur le tapis de mégots de l'étroit escalier, une fois dans la rue, vous gardiez les apparences d'un jeûneur scrupuleux. Un ami, jeune banquier alévi à Sorgun, profitait d'un temps de pause plus long à midi, avec la complicité de son directeur, pour remonter chez lui manger, ne pouvant pas, ouvertement, montrer qu'il ne respectait pas le jeûne. De même le voile n'était jamais porté par les femmes de la famille de Duran, sauf pour l'une de ses sœurs. Elle vivait dans un quartier *yobaz* (bigot) sunnite à Ankara et ne pouvait faire autrement sous peine de subir, de la part du voisinage, des pressions insupportables qui pouvaient aller jusqu'à des marquages de porte dont la signification violente ne souffrait aucune ambiguïté. Son déménagement dans un quartier de la ville où les alévis étaient majoritaires se traduisit par une levée immédiate du voile.

N'allons pas croire que la discrétion soit toujours de mise. Au début des années 2000, j'ai assisté à une scène tendue dans une petite cantine tenue par un couple mixte alévi-sunnite, au centre d'Ankara. Un jeune alévi habitant en France et en vacances en Turquie arborait au cou une *zülfiyar*, un pendentif en forme d'épée en fourche. Arme légendaire d'Ali, elle est un des symboles univoques de l'alévité. Les mouvements identitaires alévistes, en Europe comme en Turquie, ont contribué fortement à la levée du secret, se mobilisant pour une reconnaissance identitaire, mais les alévis d'Europe affichaient plus fréquemment des signes ostentatoires qui n'étaient pas sans faire frémir leurs cousins de Turquie. La patronne de cette petite cantine, sunnite, ancienne militante communiste, mariée avec un mari tout aussi communiste et alévi, tança le jeune alévi d'Europe lui prédisant qu'il s'attirerait des ennuis et qu'il lui fallait être plus discret. Pour elle, la petite *zülfiyar* était bien plus le signe de son inconscience que celui de son alévité. L'ancienne communiste y voyait une visibilisation dangereuse et inutile. Faut-il rappeler qu'elle avait connu la période de la fin des années 1970 où les militants d'extrême droite et d'extrême gauche se tiraient dessus en fonction de la forme de leur moustache ? Nul alors recours à la dissimulation, mais bien une nette authentification par l'image de son identité politique... Militer, c'était d'abord paraître ce que l'on est.

Que nous apprennent ces vignettes ethnographiques ? La première chose est sans doute que la *takiye* est la mise en relation imaginaire, par des images, de deux identités ; l'une mineure, l'autre majeure. Cependant, elle est moins l'adoption d'un masque qui dissimulerait le vrai visage d'une identité mineure qu'un reflet tendu à une identité majeure qui somme de ne pas remettre en question ce qu'elle serait. Autrement dit, elle a une dimension foncièrement spéculaire.

## L'articulation structurale de l'être et du paraître

Arrivons au tournant anthropologique en avançant ceci : la dialectique étrange entre image d'identité mineure dissimulée et image d'identité majeure répond à un groupe de transformations que l'anthropologie connaît bien : celui de la formule canonique des mythes, dont nous rappelons ici l'écriture<sup>9</sup> :

$$F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_a^{-1}(y)$$

La *takiye* est la mise en correspondance de deux identités et deux images associées spéculairement, mettant en jeu un renversement de fonction et de valeur. Prenons l'exemple alévi et sunnite en Turquie. Soit une identité alévie engendrant une image alévie et une identité sunnite engendrant une image sunnite, nous pouvons écrire : l'identité alévie (IA) génère l'image alévie (ia) comme l'identité sunnite (IS) génère l'image sunnite (is), tout comme l'identité alévie (IA) a fonction d'engendrer l'image sunnite (is) comme l'inverse de l'image alévie (-ia) a pour fonction, paradoxale, d'engendrer l'identité sunnite (IS). Soit :

$$IA(ia) : IS(is) :: IA(is) :^{-ia}(IS)$$

La première partie de la formule se comprend aisément. Une identité X génère une image x. L'image est simple. Autrement dit, elle répond à cet impératif : « paraître ce que l'on est ». La relation entre les identités alévi et sunnite à leurs images sont dites « simples », de l'ordre de la projection directe. Je suis alévi, je parais alévi, je porte une *zūlfikar* autour du cou.

La deuxième partie de la formule présente plus d'aspérités car elle met en jeu le mécanisme d'identification<sup>10</sup> par distinction. J'appelle ces images « virtuelles », c'est-à-dire des images d'images. Elles sont ici « négatives » : ces images d'images sont sous la forme de négatifs photographiques. Ici, l'image sunnite se construit en inversion de l'identité alévie, ceci dans un jeu de stigmatisation (Fliche 2015). Un sunnite ne devrait pas paraître alévi. L'image de l'identité majeure est au croisement d'un « paraître ce que l'on est » (sunnite) et également d'un autre impératif « paraître ce que l'on n'est pas » (alévi). L'identité alévie est le repoussoir hétérodoxe qu'utilise le sunnisme pour construire son image d'orthodoxie. La moustache, par exemple, ne déborde pas sur la lèvre supérieure, comme c'est le cas chez les religieux alévis qui pouvaient porter d'énormes bacchantes, jusqu'à récemment, pour des raisons mystiques (Fliche 2000).

La dernière partie de la formule est plus déconcertante. Si nous suivons la logique décrite précédemment, nous devrions écrire qu'en symétrie, l'identité sunnite participe également à l'engendrement de l'image alévie selon le même impératif : « paraître ce que l'on n'est pas ». Les alévis endosseraient une image les différenciant des sunnites. La logique de l'identification est ainsi respectée. Elle l'est lorsque les alévis ne sont pas en situation de dissimulation comme nous l'avons vu avec Haydar et sa moustache de loup gris. Cependant, lorsque la *takiye* prend place, alors s'effectue l'inversion de l'image alévie qui produit de l'identité sunnite selon un troisième mode impératif : « ne pas paraître ce que l'on est ». Ici intervient proprement dit la *takiye* dans sa relation spéculaire à l'autre image et dans sa

fonction d'identification. L'image « alévie » se transforme en image « sunnite », par effet d'inversion, confortant ainsi l'identité sunnite. La *takiye* n'arraisonne pas l'image de l'autre. Elle vient lui conférer un surplus d'assomption jubilatoire : « oui, vous êtes bien comme ça ». Toute la *takiye* repose sur cette inversion de la valeur et de la fonction lorsque l'image inverse de l'identité dissimulée produit un surplus d'identité majeure.

Toutefois, la relation spéculaire tient en ce point de duperie car, pour le pratiquant de la *takiye*, seule la première identité est tenue pour vraie. La seconde n'est qu'un artefact du jeu de miroir, une plus-value d'identité foncièrement fausse. Deux falsifications – « paraître ce que l'on n'est pas » et « ne pas paraître ce que l'on est » – viennent donc doubler l'authentification première, celle-là même qui pose une égalité entre le paraître et l'être. L'inversion de l'image de l'identité mineure pour créer une égalité avec l'image de l'identité majeure n'est en rien innocente puisqu'il s'agit tout simplement de falsifier cette identification majeure. L'image inversée de l'identité tenue secrète œuvre à la falsification, secrète, de l'identité majeure. Nous retrouvons Gobineau dans cette tactique du faible qui s'annonce des plus subversives. Comment, dès lors, ne pas se sentir « marcher dans la clarté » lorsque, dernier des derviches, on dupe le plus grand des oulémas en lui faisant croire qu'il possédait une parcelle de vérité alors que, tout entier mais secrètement, on y prend place ? Quelle jouissance.

## 1 = -1 comme source de la confiance

Mais si jouissance du secret il y a, sur quoi repose la confiance ? Reprenons cela depuis la question de l'image chez les alévis. On connaît l'« iconophobie » des sunnites en raison du péché d'« associatisme » qui contraste avec l'iconophilie des alévis dont l'origine se trouve dans la mystique *hurufi*. L'alévisme établit des correspondances entre le visage et Dieu dont il est le reflet, et qui prend incarnation en Ali : « un *Kızılbaş* dira par exemple : “tendant un miroir à mon visage, c'est Ali qui apparut à mes yeux” » (Gokalp 2011 : 182). L'image, divine, crée l'identité, sociale, des alévis. Or la *takiye*, qui participe à la préservation du secret constitutif de la société *çepni* du milieu des années 1960, met à mal la correspondance entre Dieu et le fidèle puisqu'il s'agit de prendre l'image, fausse, de l'autre. Certes adopter le visage de l'autre permet que ce dernier ne puisse pas altérer sa différence, néanmoins l'image de soi ne fait plus vérité. Seule l'identité est dans la place sanctuarisée de la vérité, inaccessible aux autres. Depuis la place de la vérité, l'identité se dissimule et met au travail son image inverse, soumise à celle de l'identité trompée mais générée par la *takiye*. En cela, la *takiye* produit la confiance plutôt qu'elle ne la sape, dès lors que la vérité de soi n'est en rien engagée dans son image, dès lors que la bure ne fait pas le moine mais qu'elle engendre néanmoins le laïc. Avec la *takiye*, certes, la confiance en l'autre est possible. Relation spéculaire, la *takiye* vient éluder toute différence propre pour confirmer l'identité de l'autre. Lors de ma petite mésaventure à Nevşehir, quelle image la moins dérangeante devais-je présenter pour ne pas interroger l'image que les Turcs de ce salon de thé avaient d'eux-mêmes, lorsque l'on sait que l'emphase identitaire nationaliste est à la mesure du trou qui la fonde ? Qu'est-ce qu'être Turc lorsque l'allochtonie est l'expérience historique principale de la majorité des anatoliens et que la mémoire familiale n'a guère plus d'épaisseur que trois générations ? Nombre d'histoires familiales ne remontent pas avant la république. Autrement dit, il y avait fort à parier que ces Turcs qui hurlaient à mort

contre ces trois martyrs ignoraient autant leur origine qu'ils étaient installés dans une évidence imaginaire de leur identité que, pourtant, une maigre altérité aurait été capable de briser. Leur identification ne tenait pas à grand-chose, raison inconsciente pour la couvrir d'une violence xénophobe aveugle à leur propre altérité. Dès lors, puisqu'il était évident que la relation spéculaire primait sur toutes les autres, comment échapper au risque d'ébrécher leur reflet, leur image narcissique leur conférant une illusion d'unité ? Elle ne doit pas être remise en question puisqu'elle seule est garante contre l'angoisse de la fragmentation, comme chez l'enfant lorsqu'il prend conscience de l'unité de son corps par l'image reflétée dans le miroir. L'illusion de l'unité de soi n'est jamais assurée.

La logique de l'éliision se retrouve dans celle quotidienne qu'un inconnu use en Turquie pour se faire reconnaître dans l'œil de son semblable, acquérir une image qui ne soit pas celle de l'indétermination. Il est qualifié en fonction de son âge et de son statut, et désigné comme oncle paternel (*amca*) ou tante maternelle (*teyze*), grand frère (*ağabey*, *abî*), grande sœur (*abla*) ou belle-sœur (*yenge*). Si ces termes de parenté soulignent la relation hiérarchique des deux protagonistes, ils permettent dans le même temps de passer outre l'altérité pour plonger les deux éléments dans un ensemble commun, celui de la famille, ce qui revient à dépasser la différence absolue pour une différence relative. Ce passage repose sur la supposition d'une égalité. Or, ce signe « = » se retrouve dans l'usage du terme « *hemşehrilik* ». Que recouvre-t-il ? Littéralement, la concitoyenneté. Nous devons le ressaisir de façon plus large. Si l'on s'interroge sur le sens émiqque du *hemşehrilik*, ce terme désigne alors de multiples appartenances géographiques s'étendant au-delà du seul village d'origine : deux originaires de Yozgat à Istanbul se désigneront ainsi, de la même façon que deux migrants turcs, de régions différentes, se diront *hemşehri* à l'étranger. Au village, ce terme était utilisé pour s'adresser à un étranger que l'on ne connaissait ni d'Ève ni d'Adam. Ainsi, nous avons vu un grand-père interpeler un marchand de cuillères en bois, inconnu, qui passait dans le village avec son âne par un « *nerelisin hemşehrim* » (« d'où viens-tu, mon compatriote ? »). L'interpellation est assez précise pour voir que, face à une inconnue, il est posé une égalité. Ce terme ne désigne pas une réelle appartenance géographique commune mais a pour fonction de faire lien afin de sortir l'interlocuteur de l'anonymat, de le faire « même » et, de cette manière, de pouvoir amorcer une relation avec lui, qui peut passer par quelques mots ou par l'offrande d'un *çay* (thé). Cette commune origine peut être décisive dans l'acte réticulaire : s'il faut aider quelqu'un, on aidera plutôt le « *hem* » que l'anonyme, l'inconnu (Fliche 2005).

Nous sommes devant une catégorie de relation très précise, caractérisée par la fragilité du lien. La *takiye* participe de la même logique de l'égalité. Elle est l'image du signe « = » au travail, commandé depuis le sanctuaire de la vérité, dans laquelle se loge le signifiant secret de l'identité cachée. Jouissance discrète de sa différence, un propre intime inaccessible à chacun qui, pourtant, détermine les savoirs en jeu dans la vie sociale. Tout se joue dans la disjonction entre les savoirs et le signifiant caché, les premiers devant camoufler le second dans un objectif de maintien de la concorde. Entre les deux images, la première simple et la seconde virtuelle, image de l'image sunnite, s'exerce un dernier impératif : « ne pas paraître ce que l'on n'est pas ». Sur lui repose la possibilité de l'image virtuelle que propose la *takiye* et qui est une façon d'écrire, par le registre de l'imaginaire, la formule symbolique  $1 = -1$ .

Toute la confiance tient sur cette vérité dont on saisit la fragilité puisqu'un rationaliste de petite envergure, comme un État moderne par exemple, aura vite fait de la déclarer fausse.

## 1 = 1 comme source de la défiance

Voilà aujourd'hui la *takiye* associée à une défiance viscérale, comme si l'identification imaginaire tenait lieu comme seule source d'authentification, comme si la vérité du 1=1 était la seule socialement reconnaissable. Nous l'avons vu : la *takiye* fut un instrument fragile et paradoxal du tissage de la paix sociale. Comment expliquer que la confiance cède à la défiance ? Il suffit pour cela que se mette à prévaloir l'impératif de paraître tel que l'on est, c'est-à-dire de s'en tenir strictement à 1 = 1.

La chasse aux « faux-semblants » est alors ouverte. En 1890, au moment des massacres hamidiens, on trouve dans les archives une note administrative ottomane (BOA, Y.PRK. ŞH 3/55) portant sur les Arméniens qui y sont qualifiés de « tiques » et de « traîtres ». Mais de quoi sont-ils exactement accusés ? De devenir comme les musulmans, de se fondre dans la même nation, d'être semblables. Pire, de transgresser l'interdit matrimonial majeur qui structure, en théorie, les rapports entre musulmans et chrétiens. Les Arméniens se donneraient des prénoms qui ressemblent aux prénoms musulmans, introduisant ainsi une confusion coupable. Les musulmans, trompés par ces prénoms, leur donneraient leurs filles en mariage. On imagine très mal comment une telle duperie fut possible et, si de tels mariages eurent lieu, ce fut certainement en toute connaissance de cause. Le problème est ailleurs : les Arméniens « volent » les femmes des musulmans et violent le principe de l'interdit qui voudrait qu'une musulmane ne puisse se marier avec un non musulman au nom du principe de descendance. Les Arméniens, par la duperie symbolique (le prénom), entament le corps (imaginaire) musulman en engendrant des chrétiens par le corps de musulmanes, ce qui est, littéralement, la définition d'un parasite : un organisme qui profite d'un autre pour vivre à son profit au détriment de son hôte. On connaît la suite de cette « hypocondrie sociale » (Gaudard 2007). Ce 1 = 1 ne peut cependant l'emporter seul. Il a pour allié la désanctuarisation de la vérité qui vient être commandée depuis la place de l'image. Lorsque l'image désanctuarise la vérité, la défiance triomphe. Avec elle, la peur, la même qui trouvait remède dans la *takiye*.

## Bibliographie

Amir-Moezzi M.-A. (2014), « Dissimulation tactique (*taqiyya*) et scellement de la prophétie (*khatm al-nubuwwa*) (aspects de l'imamologie duodécimaine XII) », *Journal asiatique*, 302.2, p. 411-438.

Barth F. (dir.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen/Oslo/Londres, Universitetsforlaget/George Allen & Uwin.

Bromberger C. (2003), « Iran, les temps qui s'entrechoquent », *La Pensée*, 333, p. 79-94.

Brubaker R. (2001), « Au-delà de l'«identité» », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, p. 66-85.

De Smet D. (2011), La pratique de *taqiyya* et *kitmān* en islam chiite : compromis ou hypocrisie ?, in Nachi M. (dir.), *Actualité du compromis. La construction politique de la différence*, Paris, Armand Colin, p. 148-161, <https://www.cairn.info/actualite-du-compromis--9782200259198-page-148.htm>.

Digard J.-P. (2011), « À propos d'À propos d'Elly. Le mensonge à l'iranienne », *Terrain*, 57, p. 36-47.

Ebstein M. (2013), « Absent yet at all times present. Further thoughts on secrecy in the Shī'ī tradition and in Sunnī mysticism », *Al-Qantara*, 34, 2, p. 387-413, <https://al-qantara.revistas.csic.es/index.php/al-qantara/article/view/307/298>.

Elias N. (2021), « Le différend de la sexualité en Turquie », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 76, 1, p. 117-143.

Fliche B. (2000), « Quand cela tient à un cheveu. Pilosité et identité chez les Turcs de Strasbourg », *Terrain*, 35, p. 155-165, <https://doi.org/10.4000/terrain.1133>.

Fliche B. (2005), De l'action réticulaire à la recherche du semblable, ou comment faire lien avec l'administration en Turquie, in Dorronsoro G. (dir.), *La Turquie conteste. Mobilisations sociales et régime sécuritaire*, Paris, CNRS Éditions, 2005, p. 147-165.

Fliche B. (2010), Les frontières de l'« orthodoxie » et de l'« hétérodoxie » : türbe et églises à Istanbul, in Valtchinova G. (dir.), *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*, Istanbul, ISIS, p. 81-95.

Fliche B. (2011), Éléments pour une trichologie turque, in Auzépy M.-F., Cornette J. (dir.), *Histoire du poil*, Paris, Belin, p. 211-233.

Fliche B. (2014), « Une ethnographie de l'indifférence. Les écritures votives de l'église Saint-Antoine à Istanbul », *Ethnologie française*, 44, 2, p. 319-330, <https://www.cairn.info/revue-ethnologie-francaise-2014-2-page-319.htm>.

Fliche B. (2015), « Narcissisme de la petite différence » et intolérances religieuses. Le cas des alévis et des sunnites en Anatolie centrale, in Dorronsoro G., Grojean O. (dir.), *Identités et politique. De la différenciation culturelle au conflit*, Paris, Presses de Science Po, p. 141-169.

Fliche B., Pénicaud M., (2018), « Hétérographies du désir. Pratiques votives au monastère de Saint-Georges (Büyükağa, Istanbul) », *Techniques & Culture*, 70, p. 142-161. <https://doi.org/10.4000/tc.9766>.

Fliche B., Perl J.-M., Fenton P., Tolan J., Clooney F.X., Bynum C.W. (2018), « Xenophilia. A symposium on xenophobia's contrary. Part 4 », *Common Knowledge*, 24, 2, p. 218-233, <https://muse.jhu.edu/article/693005>.

Fliche B., Pénicaut M., Tocheva D., Boissevain K., Pons C., Tapia (de) A.A. (2020), « Xenophilia. A symposium on xenophobia's contrary. Part 6. Religious Exopraxis », *Common Knowledge*, 26, 2, p. 251-260, <https://muse.jhu.edu/article/755583>.

Gaudard P.-Y. (2007), « Hypocondrie sociale et ségrégation », *Journal français de psychiatrie*, 28, p. 5-10.

Gobineau (de) A. (1900), *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Ernest Leroux, Paris.

Gokalp A. (2011), *Têtes rouges et bouches noires et autres écrits*, CNRS Éditions, Paris.

Goldziher I. (1906), « Das Prinzip der Takija im Islam », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 60, p. 213-226.

Ibrahim R. (2010), « How Taqiyya alters islam's rules of war. Defeating jihadist terrorism », *Middle East Quarterly*, 17, 1, p. 3-13, <https://www.meforum.org/2538/taqiyya-islam-rules-of-war>.

Lacan J. (1999), Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je, telle qu'elle est révélée dans l'expérience psychanalytique, *Écrits I*, Paris, Éditions du Seuil, p. 92-99.

Lévi-Strauss C. (1974), La structure des mythes, *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, p. 235-265.

Maruima Y. (2014), « Taqiyya as polemic, law and knowledge: Following an islamic legal term through the worlds of islamic scholars, ethnographers, polemicists and military men », *The Muslim World*, 104, 1-2, p. 89-108.

Pétric B.-M. (2007), Les Ironis en Ouzbékistan post-soviétique ou les vertus de la dissimulation mentale (*taqiyya*) dans un contexte de sunnitisation de la société, in Mervin S. (dir.), *Les mondes chiïtes et l'Iran*, Paris, Karthala, p. 189-209.

Sachedina A. (2010), « Prudential concealment in shi'ite islam: A strategy of survival or a principle? », *Common Knowledge*, 16, 2, p. 233-246, [muse.jhu.edu/article/380126](https://muse.jhu.edu/article/380126).

Sifaoui M. (2019), *Taqiyya ! Comment les Frères musulmans veulent infiltrer la France*, Paris, Éditions de l'Observatoire.

Stewart D. (2013), « Dissimulation in sunni islam and morisco taqiyya », *Al-Qantara*, 34, 2, p. 439-490.

Tapia (de) A.A., (2016), *Turkish – and Greek – Speaking Orthodox Christians and Muslims of Cappadocia : Intercommunal Relations in an Ottoman Rural Context (1839-1923)*, thèse en histoire, sous la direction de Méropi Anastassiadou et Cengiz Kırılı, EHESS/université de Bosphore, France.

Urvoy D. (2004), La place du secret dans la pensée religieuse musulmane, in Zarka Y.C., Taussig S., Fleury C. (dir.), *L'islam en France*, Paris, PUF, p. 641-653.

---

<sup>1</sup> Le 2 juillet 1993, les participants à une manifestation culturelle organisée par une association aléviste à Sivas furent assiégés dans un hôtel huit heures durant. Trente-sept d'entre eux moururent brûlés vifs par des manifestants islamistes et nationalistes.

<sup>2</sup> Dans le quartier de Gazi à Istanbul, le 12 mars 1995, des hommes armés à bord d'un taxi criblèrent de balles quatre cafés et une pâtisserie fréquentés par des alévis et des militants de gauche. Deux personnes sont tuées et quinze autres blessées. Les rumeurs accusent la police de complicité avec l'attaque, attribuée à la droite radicale. Une émeute contre le poste de police éclate. Les jours suivants, devant les manifestations, les forces de l'ordre ouvrent le feu et font plusieurs dizaines de morts et des centaines de blessés.

<sup>3</sup> Je désigne comme « exopraxis » les pratiques religieuses effectuées dans les lieux de confession autre que celui du pratiquant. Le terme d'« hétéropraxis » désigne toute pratique divergente de la doxa. En Turquie, pour un musulman sunnite, aller dans une église est une exopraxis et y allumer des bougies est une hétéropraxis. Si l'exopraxis n'attire pas nécessairement la réprobation des autorités religieuses turques (*Diyanet İşleri Bakanlığı* ; ministère des Affaires religieuses), en revanche, les hétéropraxis sont plus sévèrement combattues (Fliche 2010, 2014 ; Fliche, *et al.* 2018).

<sup>4</sup> Alors que droitier, ce djihadiste continue de porter sa montre à droite comme l'aurait fait un musulman très pieux, ce qui met la puce à l'oreille de l'agent chargé de l'interroger.

<sup>5</sup> Voir, par exemple, dès 2004, Dominique Urvoy (Urvoy 2004) ou, comme témoignage de l'association entre dissimulation et arme de guerre, Raymond Ibrahim (Ibrahim 2010), l'entretien d'Annie Laurent (<https://www.atlantico.fr/article/decryptage/la-taqiya-ou-le-concept-coranique-qui-permet-aux-musulmans-radicaux-de-dissimuler-leurs-veritables-croyances-annie-laurent>) ou encore Mohamed Sifaoui (Sifaoui 2019).

<sup>6</sup> Ainsi l'*Encyclopédie de l'islam* conclut l'article sur la *taqiyya* en indiquant qu'elle comporte des risques moraux à y recourir. Quant à Ignaz Goldziher, en 1906, il la désigne comme « une hypocrisie frivole » mettant en question l'éthique chiite (Goldziher 1906).

<sup>7</sup> Les spécialistes de l'Iran où, pour Jean-Pierre Digard, règne une culture du « bien-mentir », y sont confrontés quotidiennement, notamment avec cette distinction entre *zahir* (extérieur) et *batn* (intérieur) qui structure les comportements sociaux (Digard 2011). Voir également l'article de Christian Bromberger (Bromberger 2003).

<sup>8</sup> Sur la sémiotique des moustaches et barbes en Turquie, voir mes travaux (Fliche 2000, 2011).

<sup>9</sup> Pour Lévi-Strauss, tout mythe est réductible à cette relation canonique « dans laquelle, deux termes a et b étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions, x et y, de ces termes, on pose qu'une relation

---

d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des termes et des *relations*, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la *valeur de fonction* et la *valeur de terme* de deux éléments » (Lévi-Strauss 1974 : 264).

<sup>10</sup> Rappelons d'abord la définition qu'en donne Lacan dans son stade du miroir : « une identification au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image » (Lacan 1999 : 93).