



## Erzurum, années 1950 : *esnafs*, *nurcus* et « démocrates » au service d'une mobilisation conservatrice

Béatrice Garapon

---



**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/ejts/7740>

DOI : [10.4000/ejts.7740](https://doi.org/10.4000/ejts.7740)

ISSN : 1773-0546

**Éditeur**

EJTS

**Référence électronique**

Béatrice Garapon, « Erzurum, années 1950 : *esnafs*, *nurcus* et « démocrates » au service d'une mobilisation conservatrice », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 33 | 2021, mis en ligne le 17 avril 2023, consulté le 26 avril 2023. URL : <http://journals.openedition.org/ejts/7740> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ejts.7740>

---

Ce document a été généré automatiquement le 26 avril 2023.



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International  
- CC BY-NC-ND 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

---

# Erzurum, années 1950 : *esnafs*, *nurcus* et « démocrates » au service d'une mobilisation conservatrice

Béatrice Garapon

---

- 1 Le Parti démocrate (*Demokrat Parti*, DP), arrivé au pouvoir par les urnes en 1950 après la fin du système de parti unique, fait l'objet d'une controverse historiographique. En effet le DP, qui a remplacé le Parti républicain du peuple (CHP) aux affaires, est considéré comme le premier parti de droite en Turquie et les partis islamistes le présentent souvent comme leur prédécesseur et ancêtre (Karaveli 2016). Toutefois, cette labellisation du DP comme parti conservateur pose problème. Premièrement, les dirigeants du DP, au contraire de ceux de l'AKP cinquante ans plus tard, n'ont jamais défini leur parti comme conservateur. Le terme turc pour traduire le mot conservateur, *muhafazakar*, n'était que peu utilisé dans les années 1950. Le mot *dindar*, qu'on traduirait aujourd'hui par « pieux », voire « bigot » était généralement employé pour désigner quelqu'un de conservateur, comme *mürteci* ou *irticaci*, réactionnaire, un terme à connotation négative souvent employé par les acteurs religieux eux-mêmes pour le récuser. Aucun de ces mots n'était employé par les membres du DP pour définir leur parti. Deuxièmement, la catégorisation du DP comme parti conservateur est venue d'abord des membres du CHP. Or, comme le souligne Erik Jan Zürcher dans ce numéro, le CHP a une longue tradition de disqualification de toute opposition au nom de son appartenance à la réaction – le terme de « conservateur » étant considéré comme un synonyme de réactionnaire (Zürcher 2023 = dans ce numéro). Plus tard, les historiens proches du CHP ont continué de présenter le DP comme un parti conservateur, dans un contexte marqué par l'hégémonie kémaliste dans le champ historiographique.
- 2 Etudier la façon dont les acteurs conservateurs structurent localement la mobilisation pour le DP peut nous permettre d'apporter des réponses nouvelles à la question des rapports entre le DP et les acteurs religieux. En effet à Erzurum, les acteurs conservateurs ont massivement investi le DP. Cet article propose donc une ethnographie historique des soutiens du DP à Erzurum, en utilisant le concept de

« milieu partisan », défini par Frédéric Sawicki comme « l'ensemble des individus et des groupes – ainsi que les réseaux qui les lient – dont les activités contribuent [...] à faire exister un parti donné » (Sawicki 1997 : 24). La formule d'ethnographie historique a un caractère un peu oxymorique : l'ethnographie renvoie à l'observation d'un milieu humain, alors que travailler sur un objet historique nous oblige à travailler sur des documents. Toutefois, l'objectif de l'ethnographie est bien de replacer une personne ou un groupe social dans l'ensemble des réseaux d'interconnaissance auxquelles ils appartiennent, et à réfléchir sur un espace social spécifique. Si cette ethnographie dans l'histoire est nécessairement limitée, plusieurs sources peuvent nous aider à comprendre qui étaient les membres actifs du DP dans l'Erzurum des années 1950 : la presse locale, des ouvrages d'érudits locaux et parfois les archives de l'administration. Il s'agira donc de comprendre qui étaient les membres du DP au niveau local et qui étaient ceux qui détenaient des positions électives dans les instances du parti.

- 3 Pourquoi avoir choisi Erzurum ? D'abord, le DP y a toujours obtenu des résultats au-dessus de la moyenne nationale, et c'est une ville à la réputation très conservatrice, encore aujourd'hui<sup>1</sup>. Un bref résumé de l'histoire de la ville permet d'appréhender les ressorts de ce conservatisme. Entourée de montagnes, la ville d'Erzurum a connu son apogée à l'époque seldjoukide, grâce à sa position privilégiée sur la route de la soie. C'est alors un centre religieux important, comme en témoignent les nombreuses *medrese* présentes dans la ville à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais dès le XV<sup>e</sup> siècle, avec le développement du transport maritime, Erzurum a commencé à décliner. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, c'est déjà une ville – et une région – pauvre, en déclin depuis plusieurs siècles. En 1906-1907, des révoltes contre l'impôt marquent l'arrivée des élites locales sur la scène politique nationale, processus qui trouve son apogée dans la Révolution de 1908 (Kansu 1997 : 44). De nouvelles taxes imposées par le pouvoir suscitent l'indignation des marchands d'Erzurum, qui la jugent injuste – la fermeture de la frontière avec la Russie voisine, à la suite des troubles qui ont suivi la révolution de 1905, explique aussi l'impasse économique dans laquelle se trouvaient de nombreux paysans de la région (Forestier-Peyrat 2016). La présence massive des marchands de bétail, ainsi que l'alliance entre marchands de la ville et autorités religieuses – le *müfti* refuse de donner un discours pour apaiser la foule – annonce déjà la « configuration du pouvoir » qui restera en place jusque dans les années 1920 : les marchands et *esnaf* sunnites, turcs et kurdes, appuyés par les autorités religieuses, forment les élites Jeunes-turques de la ville. Les marchands de bétail, particulièrement importants dans la région d'Erzurum – région d'élevage –, disposent d'un réseau à la fois urbain et rural, et de moyens importants pour sécuriser les routes par lesquelles transite le bétail. Tout activité concernant de près ou de loin le commerce de bétail, le commerce ou le travail du cuir et de la viande, est contrôlé par ces marchands. Les élites musulmanes qui arrivent au pouvoir en 1908 coopèrent avec le pouvoir pour intimider, puis éliminer les minorités chrétiennes. À la fin de la guerre, une proportion importante de la population musulmane d'Erzurum a disparu dans la guerre, les maladies, a péri de froid ou de faim ; quant aux Arméniens, il n'en reste plus aucun, alors qu'ils représentaient près du quart de la population de la ville avant-guerre (Payaslian 2003 : 343). En 1919, les revendications arméniennes comprennent *a minima* toute la région d'Erzurum, qui est considérée comme le centre de l'identité arménienne (Hovannisian 2003 : 376). C'est pour cette raison que la lutte pour l'indépendance commence très tôt dans cette région, avec le congrès d'Erzurum (23 juillet-7 août 1919), un des premiers menés par Mustafa Kemal, auquel participent les notables de la région – essentiellement kurdes. Ils

s'inquiètent surtout à ce moment du retour des Arméniens sur leurs terres et du jugement du génocide. En revanche, les notables locaux n'apprécient pas le tournant radicalement réformateur du pouvoir de Mustafa Kemal, qu'ils assimilent à une trahison. La transformation de l'Association de défense des droits [*Müdafaa-i hukuk cemiyeti*] en parti politique est ainsi mal vécue par les notables d'Erzurum : Raif Dinç, un des membres éminents de l'association de défense des droits, démissionne dès l'annonce de la transformation de l'organisation en parti. Dès 1921 est fondée la Société pour la défense des biens sacrés (*Muhafaza-yı mukaddesat cemiyeti*), qui témoigne du caractère profondément anti-communiste, conservateur et même religieux que revêt alors la lutte nationaliste pour les notables d'Erzurum (Özkan, Aydoğan 2011). À la même période, les députés d'Erzurum commencent à soutenir massivement le « Second groupe » (*ikinci grup*), un groupe d'opposition naissante au pouvoir de Mustafa Kemal, constitué essentiellement d'unionistes qui avaient été influents dans le mouvement nationaliste, et s'inquiètent de voir Kemal s'arroger la totalité du pouvoir (Tunçay 1981 : 359). À l'automne 1924, presque tous les députés d'Erzurum démissionnent du parti républicain du peuple ; ils seront éliminés ou ostracisés lors des procès organisés par les tribunaux de l'indépendance, en 1926. La « révolte du chapeau », à l'automne 1925, est directement liée à la fin du parti d'opposition, et tout laisse à penser qu'elle constitue également une tentative des unionistes locaux pour protester contre le pouvoir personnel de Mustafa Kemal et contre les tendances de plus en plus radicales du parti du peuple nouvellement fondé (Küçükkuşurlu 2012 : 480). Le jugement de tous les suspects par les tribunaux de l'indépendance, jusqu'à la fin de 1926, permet d'éliminer tous les anciens unionistes actifs politiquement dans la région d'Erzurum. En 1935, il ne reste plus aucun député natif d'Erzurum, mais uniquement des militaires et des hommes du comité central du parti. Dès la fondation du DP en 1946, la branche d'Erzurum fait preuve d'un dynamisme important.

- 4 La ville d'Erzurum sera donc ici étudiée comme un cas, celui d'un milieu partisan conservateur, où on observe une compénétration entre divers réseaux d'appartenance : les réseaux du parti se recoupent avec celui des élèves de Said Nursi, et le groupe professionnel des *esnaf* regroupés en associations. En effet, l'étude du local permet de sortir de l'idée qu'un parti politique représente un groupe social de façon unidimensionnelle : le parti contribue lui aussi à construire les groupes qu'il prétend représenter (Offerlé 2012 : 13-14). Ensuite, les dirigeants nationaux ne sont pas les seuls à produire l'identité d'un parti. Les différents groupes qui l'investissent localement contribuent eux aussi à en dessiner les contours (Fourcaut 1986 ; Hastings 1991 ; Retière 1994). L'étude de l'implantation sociale du DP à Erzurum donne l'occasion de retracer la complexité de ce double mécanisme d'identification.
- 5 La première section se concentre sur le discours d'un responsable politique lors d'un congrès local du DP, Rifat Çakar, en 1953. Une analyse du contenu de ce morceau de rhétorique montre que l'orateur déploie une critique radicale des réformes kémalistes, mais adresse aussi ses griefs au comité central du DP. Cela révèle que les islamistes locaux engagés au côté du parti pouvaient professer des opinions hétérodoxes au sein du parti<sup>2</sup>. Cette réflexion amène, dans une deuxième section, à se poser la question de la place des islamistes au sein du DP, et à examiner en détails l'investissement des élèves de Said Nursi dans ce parti. S'il est difficile de distinguer les contours exacts de l'appartenance à la communauté de Said Nursi, les moments de tension entre le pouvoir démocrate et les islamistes montrent que ces derniers étaient dans une posture de négociation, voire de marchandage à l'égard des instances partisans centrales.

Toutefois, il faut chercher – dans une troisième section – du côté des propriétés sociales de ces islamistes locaux les raisons pour laquelle il leur était nécessaire de demeurer comme une force de contestation *au sein* du parti : presque tous les *nurcu* d'Erzurum étaient aussi des *esnaf*, qui étaient dans une relation de dépendance vis-à-vis de l'État.

- 6 Cette recherche doit aussi faire face à une difficulté majeure, inhérente à l'entreprise consistant à étudier un parti politique qui a disparu depuis longtemps, et dont les archives ont été détruites<sup>3</sup>. L'appareillage statistique produit par l'Institut turc de statistiques *TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu)* pour les élections, ainsi que les résultats des élections bureau de vote par bureau de vote, recensés par le *Yüksek Seçim Kurulu* (Haut Conseil aux Élections), ne sont conservés qu'à partir de 1960, ce qui rend particulièrement difficile une analyse fine de la géographie électorale. L'échelle locale est la seule qui donne les moyens d'entreprendre une ethnographie historique du parti. C'est donc un paradigme de l'indice qui gouverne ce travail, n'autorisant qu'une connaissance indirecte de l'objet (Ginzburg 1980).

## Les représentants locaux du DP à Erzurum : des islamistes ?

- 7 Un article tiré du journal CHP d'Erzurum, *Yeni Erzurum*, daté du 8 juillet 1953, relate un congrès cantonal du DP qui s'est tenu quelques jours auparavant. L'auteur de l'article commence par écrire qu'il se trouvait au congrès en tant que journaliste, mais aussi en tant que membre de l'opposition, et c'est en cette dernière qualité qu'il a « aimablement » (*nazikane*) été invité<sup>4</sup>. On y trouve le récit de l'intervention de Rifat Çakar, un influent représentant local du DP, *nurcu* et *esnaf*. Son profil est représentatif des hommes politiques locaux du DP (voir encadré 1), même si les sources de presse montrent qu'il est particulièrement loquace et qu'il exprime publiquement des opinions tranchées, alors que d'autres représentants locaux du parti sont plus prudents.
- 8 En effet, les congrès du parti qui commencent à se développer à partir de la fondation du DP en 1946 sont d'abord un haut lieu de politisation de la société turque, et s'apparentent dans un premier temps au meeting de campagne. Toutefois, dès la première victoire du DP en 1950, les congrès deviennent plutôt un lieu d'affrontement factionnel entre dirigeants locaux. Les interventions des membres du parti consistent alors généralement à critiquer la gestion des affaires courantes du parti pour discréditer le responsable en place, quand elles ne se résument pas à des invectives à son égard. Dès lors, les discours qui mobilisent des concepts et abordent les questions nationales lors d'un congrès régional du DP sont plutôt rares. Malgré cela, il y a tout lieu de penser que les positions défendues par Rifat Çakar ne sont pas plus extrémistes que celles des autres membres actifs du parti : si c'était le cas, il lui aurait été difficile de conserver des mandats électifs dans les sections du parti pendant une période aussi longue. Les sources de presse montrent au contraire que c'était un leader charismatique, qui tenait une position centrale au sein de la branche locale du parti (voir encadré 1).
- 9 Les journaux de la presse locale, qui soutiennent chacun un parti, publient des comptes rendus des congrès de tous les partis représentés localement, le leur comme les partis de la tendance opposée. Ces comptes rendus sont plus ou moins détaillés en fonction de

la ligne éditoriale adoptée par chaque journal – ligne éditoriale qui n'est pas uniforme au sein de chaque parti. En effet, le DP était traversé de tensions factionnelles très fortes, ce qui peut susciter des comptes rendus présentant tel congrès sous un jour très négatif si tant est que l'élection ait été remportée par la faction adverse de celle du propriétaire du journal. S'agissant du discours de Rifat Çakar reconstitué dans les lignes qui suivent, on en trouve plusieurs traces dans d'autres journaux de la presse locale, mais c'est le journal de l'opposition qui en livre la description la plus vivante et la plus détaillée, c'est pourquoi elle est reproduite ici.

#### Notes tirées du congrès du canton d'Erzurum-centre

L'intervention de Rifat Çakar, la dernière avant le déjeuner, était en résumé la suivante : « J'avais dit ici qu'il fallait que nous envoyions un télégramme pour proposer de corriger notre langue. Ma proposition a été acceptée, mais elle n'a pas été transmise au centre. Avec la réforme de la langue, notre langue a été mise dans un état lamentable (*berbat edilmıştır*). Une nation sans langue ne peut pas produire de savoir (*ilim*)<sup>5</sup>, elle n'est pas en mesure de remplir ses devoirs patriotiques. Cette affaire nous a éloignés de notre histoire. Sur ce sujet, je suis prêt à discuter avec des spécialistes de la langue, avec des journalistes. ». Poursuivant sur ce sujet, Çakar a affirmé – allez savoir pourquoi – qu'il était un admirateur des réformes [kémalistes]. Puis il a dit qu'il était un admirateur des parlements des anciens temps. Puis il a poursuivi en disant que nous étions des Turcs musulmans, et il a attaqué le congrès de la langue (*dil kurultayı*), en disant que c'était une erreur de supprimer les mots arabes et persans de notre langue. « Ceux qui voulaient assassiner notre nation s'en sont d'abord pris à notre langue », a-t-il dit. Rifat Çakar, qui a vu que les délégués et les auditeurs n'étaient pas avertis des applaudissements qu'il attendait, s'est emporté. Il a incriminé certains mots qui avaient été instaurés par l'institut de la langue [*Dil kurumu*]. Il a trouvé que le mot *deneyim* [néologisme turc qui signifie expérience], qu'on utilise à la place de *tecrübe* [mot d'origine arabe qui signifie aussi expérience], était absurde. Il a pris des phrases tirées d'un livre de grammaire pour des élèves de classe de terminale, en demandant à l'auditoire, composé de gens qui ne savaient ni lire ni écrire, ce qu'ils en comprenaient [...]. Évidemment, les délégués ont répondu qu'ils ne comprenaient rien. Rifat Çakar, qui se trouvait avoir eu raison sur ce point, a été longuement applaudi. [...] Il a critiqué le front de solidarité nationale [qui s'était formé suite à la tentative d'assassinat d'Ahmet Emin Yalman]; il n'a pas apprécié que ce soit Ahmet Emin Yalman qui en soit désigné chef. Çakar, qui voulait que des cours de religion soient introduits à l'école, a critiqué les professeurs de théologie dans les facultés, qu'il trouvait insuffisants. Puis il a attaqué l'histoire de la révolution en disant : « nous on est de l'est (*biz şarklıyız*), il y a de gigantesques fautes dans cette histoire, pourquoi on ne parle pas de Cafer Tayyar ni de Ali İhsan Sabis [deux généraux rivaux de Mustafa Kemal pendant la guerre d'"indépendance"]? », s'est-il plaint. [...] Puis il s'est attaqué à la plupart de l'œuvre de Mustafa Kemal, pour une période qu'il a nommée un « despotisme (*istibdad*) de 27 ans ». « Pendant 27 ans, on a jeté ceux qui disaient "*allahu ekber*" [Dieu est grand, en langue arabe, il s'agit d'une allusion à ceux qui transgressaient la turcisation de l'appel à la prière, décidée en 1934] dans les mosquées en prison, on a livré aux tribunaux ceux qui voulaient enseigner le Coran, on a interdit les livres de religion, on a empêché l'enseignement religieux, on a édicté des lois franc-maçonniques, qui sabotaient la religion et la foi, on a traité certaines personnes de fanatiques (*yobaz*) empoussiérés (*örümcek kafalı*)<sup>6</sup>, une mauvaise jeunesse a été élevée, et on en a tiré de la fierté; ils ont attaqué notre langue, ont séparé les garçons des filles d'un simple drap de coton dans les instituts de village, l'architecture de l'institut de village de Hasanoğlu ressemble au symbole de Moscou » a dit l'orateur qui faisait de la démagogie en agitant la sensibilité religieuse de ses délégués. Rifat Çakar, qui recevait de prodigieux applaudissements, a dit « nous attendons de notre grand frère, Rifki Salim Burçak,

qu'il fasse détruire l'institut de village de Hasanoğlan ». [...] Çakar est descendu de la chaire en répétant la prière que la mentalité du CHP ne revienne pas sur le devant de la scène, au milieu des sons de « amen » de l'assemblée. (*Yeni Erzurum*, 8 juillet 1953)

- 10 Ce discours exprime une critique explicite des réformes kémalistes qui n'a jamais été entendue dans un discours politique de portée nationale, peu conforme à la ligne officielle du DP. Ce morceau de rhétorique est d'ailleurs instructif en ce qu'il révèle les débats qui pouvaient exister au sein des milieux islamistes de province. Il montre que la question de la « purification » de la langue était un thème important pour les islamistes. Certes, le journaliste fait malignement remarquer que, de toute façon, Rifat Çakar s'adresse à des gens qui ne savent pas bien lire ni écrire. Il n'en reste pas moins que ce passage est applaudi, ce qui semble montrer une appropriation populaire de la question. Les arguments employés indiquent que la réforme de la langue, qui a été doublée d'une réforme de l'alphabet, a été vécue comme une réforme allant contre la religion : la langue nouvelle ne peut pas produire de savoir religieux (*ilim*). Le discours montre aussi une critique de la personne de Mustafa Kemal, ce qui est un fait rare dans les sources des années 1950. La mise en cause de l'écriture officielle de l'histoire, et, notamment, la volonté de réhabiliter les généraux qui étaient des rivaux de Mustafa Kemal, Ali İhsan Sabis et Cafer Tayyar, est une façon détournée de mettre en cause la gloire d'Atatürk en tant que héros et sauveur de la nation. Enfin, la mention des instituts de village et l'insistance sur leur caractère immoral, « communiste », parce que non mixtes, est un type de discours plus commun. Le complotisme que révèle le passage sur l'architecture des instituts – qui comporte peut-être, pour l'un d'entre eux, une forme qui ressemble à un marteau dans une faucille, est aussi un *topos* des discours islamistes – à d'autres moments du congrès, certains orateurs tourneront en ridicule « Yalmanov », en russisant le nom de Yalman comme pour montrer qu'il est à la solde de l'URSS. Soulignons en dernier lieu que Rifat Çakar mentionne malgré tout qu'il est un « admirateur » des réformes kémalistes, ce qui est en contradiction totale avec le reste de son discours – le journaliste ne manque pas de le relever. Cette affirmation, même si elle figure comme une parenthèse dans son propos, montre qu'il est impossible, pour un délégué local du DP, de clamer officiellement le contraire. Un dernier élément doit être souligné : l'attitude de la foule, qui applaudit à tout rompre, et pousse des « amen » pour approuver les vœux de Rifat Çakar de ne jamais voir le CHP reprendre le pouvoir. Amen est un mot généralement employé pour exprimer une adhésion ou un souhait à la fin d'une prière ou d'un prêche. Ces « amen » n'ont rien d'anodin ; ils montrent que, au moins pour une bonne partie de l'assemblée, le CHP incarne l'irréligion. D'ailleurs l'orateur qui prend la parole après le discours de Rifat Çakar termine son propos par les mots suivants : « Dieu m'en est témoin, avant le 14 mai 1950, je ne disais jamais « amen » aux prières pour nos responsables politiques (*hiçbir büyük için yapılan duaya amin demedim*). Depuis le 14 mai, je dis « amen » de tout mon cœur ».
- 11 Il ne saurait être exclu que la scène soit déformée par le journaliste, qui est membre de l'opposition et a tout intérêt à présenter les dirigeants locaux comme des obscurantistes. Toutefois, les modifications apportées au discours de l'orateur ne peuvent être que des amplifications et il est peu probable que l'auteur de l'article ait ajouté des passages tirés de son imagination. De plus, il faut souligner la faiblesse de l'opposition CHP à Erzurum, qui ne pouvait pas espérer susciter l'indignation de grand-monde en narrant ce récit, à part son propre lectorat<sup>7</sup>. Enfin d'autres journaux, qui

soutiennent le DP, font également allusion à ce discours. Le journal *Doğu*, dirigé par un homme politique local du DP, dit par exemple qu'un délégué du nom de Rifat Çakar a pris la parole pour critiquer le rapport d'activité du parti. « Dans son intervention qui a duré des heures, il a longuement parlé de langue et de religion. Il a demandé à ce que des organisations franc-maçonniques soient fermées » déclare sobrement le journaliste<sup>8</sup>. Pourtant dans le même journal, un autre article dit « à part l'intervention d'un délégué que nous n'approuvons pas, le congrès s'est déroulé normalement » (*Doğu*, 6 juillet 1953). Est-ce parce que le propriétaire du journal sait que Rifat Çakar a dépassé les bornes et qu'il souhaite s'en désolidariser publiquement, ou est-ce parce qu'il est impliqué par ailleurs dans une lutte factionnelle avec lui ? Il est néanmoins possible que Rifat Çakar ait dépassé les bornes d'une autre manière qu'en critiquant les réformes kémalistes, puisqu'il prononce à un autre moment de son discours le mot « kurde ». « Le mot K... a été prononcé » (*K... kelimesi söylendi*) écrit le journaliste du CHP de *Yeni Erzurum*, sans en dire beaucoup plus – ce qui rend cette allusion difficile à comprendre pour un lecteur du XXI<sup>e</sup> siècle.

- 12 Ce qui doit retenir l'attention ici est la critique ouvertement adressée au pouvoir démocrate pour son attitude répressive envers les mouvements islamistes. En 1953, à la suite de la tentative d'assassinat de Ahmet Emin Yalman, un « front de solidarité nationale » (*milli tesanüt cephesi*) fondé par l'Association des journalistes d'Istanbul se donne pour objectif de lutter contre la réaction religieuse dans le pays<sup>9</sup>. C'est cet organisme, pourtant soutenu par le pouvoir démocrate, que critique Rifat Çakar. D'ailleurs, le discours s'ouvre sur une plainte de ce délégué : il a envoyé un télégramme au comité central du parti pour dire qu'il fallait revenir sur la réforme de la langue et n'a reçu aucune réponse. Rifat Çakar profite de son discours pour exprimer une autre demande à l'un des députés d'Erzurum, Rifki Salim Burçak : celle de détruire un institut de village à Hasanoğlan – alors qu'il était fermé depuis 1946, soit depuis sept ans (Tekeli 1983)<sup>10</sup>. On ne sait pas si la requête a été suivie d'effets, mais le ton général du discours, offensif à l'égard de la direction du DP, montre une forme de conflit entre la base du parti et ses dirigeants qui est aussi une ligne de fracture interne entre conservateurs et modérés. La « base » est conservatrice alors que les dirigeants du parti le sont beaucoup moins.

Encadré 1 : Ahmet Polat et Rifat Çakar, soutiens du DP et disciples de Said Nursi : deux trajectoires représentatives des *esnaf* d'Erzurum

Ahmet Polat et Rifat Çakar ont des profils et des trajectoires caractéristiques des hommes politiques engagés auprès du DP à Erzurum. Les deux sont certainement des adeptes de Said Nursi : en tout cas leur nom figure sur la liste des disciples du mouvement *Nur* élaborée en 1959 par le ministère de l'Intérieur (Akgündüz 2013). On sait peu de choses du milieu familial d'Ahmet Polat : on sait simplement qu'il exerce le métier de *manav*, qu'on peut traduire comme vendeur de fruits et légumes<sup>11</sup>. Rifat Çakar vient d'une famille de mollahs opposés au régime kémaliste dès sa fondation : dans un discours lors d'un congrès du DP en 1953, il se vante que son père ait fait trembler Tahsin Uzer, le gouverneur général (*genel müfettiş*) de la province d'Erzurum, qui avait une réputation de tyran (*Yeni Erzurum*, 8 juillet 1953). Il est employé des chemins de fer, ce qui montre que, contrairement à une idée répandue, les petits fonctionnaires n'étaient pas tous acquis au régime kémaliste. On ne sait pas quand ces deux personnalités rejoignent le DP mais, en



1953, Rifat Çakar est membre du comité exécutif du DP (*ilçe idare kurulu*) (*Yeni Erzurum*, 6 juillet 1953). Ahmet Polat devient président d'*Esnaf kefalet kooperatifi* presque dès sa fondation, en 1953, et membre du comité exécutif de la *Gazeteciler cemiyeti*, l'association des journalistes en 1955 (*Yeni Erzurum*, 30 décembre 1953 et 28 février 1955). Il possède et édite le journal *Hür söz*. Les deux hommes se distancient tous deux du parti à la fin des années 1950, pour des raisons tenant à la fois au jeu des factions et à l'attitude plus répressive du pouvoir contre le mouvement *Nur*. Ahmet Polat rejoint le Parti de la Liberté (*Hürriyet Partisi*, HP) dès sa fondation en 1955, et s'emploie ensuite à dénoncer l'emprise du DP sur les associations professionnelles locales, ce qui donne des renseignements importants sur ce point. En 1959, le pouvoir durcit le ton contre les réseaux *nurcu*. Une enquête est ouverte contre le journal local *Hür söz* pour « *irtica* », réaction religieuse (*Hür söz*, 12 avril 1959). En mars 1960, Rifat Çakar et Ahmet Polat sont condamnés à de lourdes amendes pour avoir critiqué, en 1958, une soirée de l'armée (*Hür söz*, 24 mars 1960). Rifat Çakar est soudainement muté à Malatya. Comme il choisit de démissionner pour pouvoir rester à Erzurum, il est expulsé de son logement de fonction (*Hür söz*, 6 avril 1960). En 1959, un article d'une revue proche du mouvement *nurcu* indique que Rifat Çakar mène au sein du DP une « lutte juste » (*hakiki mücadele*). L'article poursuit en menaçant le DP de défection : il est écrit que Rifat Çakar risque de quitter le DP pour rejoindre les rangs du Parti paysan et républicain de la nation (*Cumhuriyetçi köylü millet partisi*), un petit parti d'opposition récemment fondé. Il avance que le départ de Rifat Çakar pourrait causer le départ du parti de plus de 1000 personnes, qui sont ses fidèles (*Milletin Sesi*, 19 août 1957). Cela montre que les disciples de Said Nursi étaient prêts à négocier leur influence au sein du parti.

- 13 L'analyse de ce discours a permis de montrer qu'il existait une frange hétérodoxe au sein du DP, qui exprime une critique très détaillée des réformes kémalistes et n'hésite pas à s'éloigner de la ligne officielle du parti, plus modérée. Qui sont les militants qui composent cette aile dure au sein du DP ? Rifat Çakar déclare lors d'un congrès du DP avoir rencontré Said Nursi qui lui aurait dit « qu'il ne fallait surtout pas que la Turquie se sépare de Menderes » (*Doğu*, 13 octobre 1958). Faire publiquement référence à Said Nursi indique que Rifat Çakar est l'un de ses élèves et qu'il est membre du mouvement *Nur*, dans la mesure où il est risqué de faire allusion à lui dans le contexte de la Turquie républicaine. Or même s'il est difficile de se représenter clairement ce que signifiait appartenir à cette communauté, en raison de la rareté des sources disponibles et du caractère clandestin du mouvement de Said Nursi jusqu'en 1950, il semble que de nombreux responsables locaux du DP à Erzurum étaient également des élèves ou au moins des admirateurs de Said Nursi.

## Les élèves de Said Nursi : un engagement pour le DP à Erzurum

- 14 À Erzurum, les maîtres en religion qui diffusent la parole de Said Nursi sont incroyablement nombreux (voir encadré 2). Cette multitude de micro-écoles forme un tissu religieux vivant dans toute la ville, et ces *hoca* se connaissent entre eux : Fethullah Gülen a grandi à Erzurum dans les années 1950, dans ce milieu religieux. Il prononce un

discours funèbre à la mort de l'un d'entre eux, Çöğenderli Hacı Salih Efendi, en 1991. Kırkinci Hoca, un maître influent à Erzurum jusqu'à sa mort en 2016, était un disciple de Said Nursi et il était imam dans les années 1950. La plupart du temps, ces maîtres en religion sont des admirateurs de Said Nursi, parfois parmi d'autres penseurs de l'islam : Muhammad Iqbal, Mehmet Akif, Eşref Edip, ou Necip Fazıl. Le livre de Sitki Aras révèle que c'est le cas de certains chefs de confrérie<sup>12</sup> et muftis<sup>13</sup>, qui considèrent Saïd Nursi comme un grand penseur de l'islam et un saint homme. Cette structure, à la fois hiérarchique au sein des écoles locales, entre le guide et ses disciples, et très lâche entre les différentes écoles locales, rend délicate une compréhension fine de l'adhésion au « mouvement »<sup>14</sup>.

#### Encadré 2 : confrérie et *cemaat*, des structures proches mais différentes

Les confréries (*tarikât*) sont des ordres religieux soufis qui encadrent une pratique de l'islam. Elles ont été interdites par le pouvoir kémaliste en 1925, mais subsistent clandestinement depuis dans la Turquie républicaine. Quel type de groupe social représente, concrètement, une confrérie ? Il y a plusieurs grands ordres soufis, qui défendent une certaine pratique mystique de l'islam. Ces grands ordres sont parfois appelés confréries, mais il vaut mieux réserver le terme de « confrérie » aux groupements concrets, c'est-à-dire les sous-groupes organisés autour d'un chef de confrérie ou cheikh. En théorie, les membres d'une confrérie se réunissent dans un lieu de culte ou *tekke* ; ces sous-groupes forment donc des réseaux d'interconnaissance. Dans les années 1950, la pratique religieuse mystique dans un *tekke* est assez rare en Anatolie. De même que la fonction de cheikh se transmet de père en fils, l'appartenance à une confrérie se transmet souvent de façon héréditaire ; c'est un fait, qui ne demande aucune adhésion particulière, à part celle de payer l'impôt au cheikh. Dans les années 1950 les confréries traditionnelles semblent être largement en perte de vitesse en Anatolie (Zarcone 2004 :164). Paul Stirling indique qu'on dit de certains hommes, dans le village de Cappadoce qu'il étudie, que ce sont des « derviches » et qu'ils sont considérés avec respect, mais que les confréries en elles-mêmes sont considérées avec méfiance et même, dit-il, avec un certain mépris (Stirling 1966 : 230). Toutefois, les confréries sont encore actives dans l'est de l'Anatolie, en particulier en région kurde. Dans le département d'Erzurum, c'est surtout dans les districts kurdes, Çat, Hınıs, Tekman, Karayazi, que les confréries sont influentes, ainsi que dans les quartiers de la ville ou résident des migrants intérieurs kurdes.

Les communautés religieuses (*cemaat*) sont différentes des confréries, en ce qu'elles rompent ouvertement avec la tradition. Au lieu d'une adhésion de fait par routine, qui est le lot de la confrérie, les « disciples », dans la communauté religieuse, manifestent une adhésion consciente à la pensée du maître. Dans les années 1950, deux communautés sont influentes dans tout l'espace turc : le mouvement *Nur*, fondé par Said Nursi (1878-1960), les *nurcu*, et le mouvement formé par les élèves de Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959), les *Süleymancı* (Zarcone 2004 : 168). Ces deux communautés sont structurées autour de la pensée du maître, diffusée sous forme écrite ou non. Le sociologue İsmail Beşikçi remarque le fait suivant : alors que, dans l'ouest du pays, les disciples de Said Nursi forment un groupe conservateur, ce n'est pas le cas au Kurdistan, où les confréries

étaient encore puissantes. Dans le sud-est kurde, dans les années 1950, être le disciple de Saïd Nursi signifiait opposer une résistance au pouvoir du cheikh et était synonyme de volonté de changement plutôt que de traditionalisme (Beşikçi 1992 : 359). Dans cet article, il sera également question de « mouvement Nur » pour le mouvement de Saïd Nursi.

Les spécialistes distinguent trois cercles d'appartenance au mouvement. Le premier cercle, celui des « étudiants » ou « élèves » (*talebeler*), qui consacrent le plus clair de leur temps au mouvement et en particulier à la publication et la diffusion des écrits de Saïd Nursi. Un second cercle, les « frères » (*kardeşler*), qui lisent le corpus du maître, mais dont la participation au mouvement est essentiellement financière, ou qui n'ont pas encore rejoint le premier cercle. Enfin les « amis » (*dost*) sont ceux qui lisent occasionnellement les écrits de Saïd Nursi et soutiennent les activités des élèves (Spuler 1981). Dans le contexte de la Turquie républicaine, où peu de gens savent lire, il est clair que peu de gens ont lu le texte fondateur du mouvement, la Lettre de lumière (*Risale-i Nur*). Il semblerait toutefois que la figure de Saïd Nursi soit connue même dans les villages et que la pensée du maître se soit transmise de façon orale par l'intermédiaire de « maîtres en religion » (*hoca*) locaux, qui étaient soit des imams soit parfois de simples croyants. Il est fréquent que ces maîtres en religion eux-mêmes ne sachent ni lire ni écrire. Les disciples se réunissent autour de leur maître au moins une fois par semaine, parfois plus. Sitki Aras, par exemple, un savant local qui a grandi dans un village aux alentours d'Erzurum et a rédigé une compilation de biographies de ces maîtres, rapporte que les membres de sa famille « suivaient » l'imam du quartier Ihmal à Erzurum (Aras 2007). Lorsqu'un homme de la famille se rendait à Erzurum, il racontait, une fois rentré au village, ce qu'il avait « vu et entendu » de cet imam<sup>15</sup>. Ce sont plutôt ces écoles locales, donc, qui sont importantes pour comprendre la structuration sociale du mouvement.

- 15 Les maîtres en religion étaient rarement engagés directement en politique, mais ils étaient un soutien recherché par les dirigeants du DP, qui ont par exemple tenté à plusieurs reprises, mais sans succès, d'encourager la candidature de Tivnikli Hacı Faruk Bey, un *hoca* local, aux élections de 1950. Selon le récit de ses disciples, le maître préférait se consacrer à la religion (Aras 2007 : 149). En revanche, nombreux sont les disciples de ces *hoca* en politique : Talip Yargılı, qui a été président de l'organisation départementale du DP à Erzurum de 1957 à 1960, était un proche de Naim *Hoca*, un *hoca* d'Erzurum très populaire et connu pour ses prêches humoristiques. Le fils de Talip Yargılı, Muttalip Yargılı, était l'un des élèves de Naim *Hoca* (Özden 2015 : 30). Lors de la présentation des candidats à l'investiture par le DP dans un journal de la presse locale, en mars 1954, on apprend que l'un des candidats à la députation, Mehmet Günal, qui est membre du comité départemental du parti, est l'élève d'Ispirli Hacı Salih Efendi, un *hoca* célèbre à Erzurum (*Hakimiyet*, 27 mars 1954 ; Aras 2007 : 205) Ainsi, il est rare que des maîtres en religion s'engagent ouvertement au sein du DP même si leurs élèves prennent souvent des responsabilités politiques, et l'appartenance des dirigeants locaux du DP à la *cemaat* est un fait généralement tenu secret.
- 16 Si l'on se fie à un document produit par le ministère de l'Intérieur qui recense tous les étudiants de Saïd Nursi à Erzurum en 1959, on constate qu'un grand nombre d'entre eux est engagé en politique au côté du DP. Ce document est reproduit dans un livre

publié en 2013, écrit par un historien lui-même disciple de Said Nursi, Ahmet Akgündüz. Le rapport est tiré des archives républicaines. Certes, il ne faut pas se fier aveuglément à ce document qui ne représente qu'Erzurum. Les services du gouverneur (*vali*) qui l'ont établie ont pu se tromper sur l'appartenance de tel ou tel individu au mouvement – Ahmet Akgündüz le juge fautif, en ce qu'il répertorie toutes les personnalités ayant « un rapport avec l'islam » (Akgündüz 2013 : 659)<sup>16</sup>. Néanmoins, ce document offre des pistes intéressantes. Sur quarante-sept noms cités, seize apparaissent régulièrement dans les congrès du DP. Sur ces seize personnes, cinq sont des noms importants de l'organisation locale du parti : il s'agit de Rıfat Çakar, Cihat Güngör, Ahmet Polat, Niyazi Güney, Bahattin Balkaya et Ömer Arı. La plupart étaient déjà des responsables locaux en 1950, ce qui signifie qu'ils ont certainement rejoint le parti dès sa fondation<sup>17</sup>.

- 17 Ainsi est-il difficile, au niveau local, de déterminer avec exactitude la proximité à Said Nursi, et les frontières entre les trois différentes strates identifiées, les *talebe*, les *kardeş* et les *dost* apparaissent poreuses. Ce qui est sûr, en revanche, c'est que ces figures peuvent être considérés comme des islamistes locaux, qui font pression sur le DP pour les sujets qui leur tiennent à cœur comme c'est le cas de la transcription du Coran en alphabet turc en 1958. Cette année-là, le président de l'association des Turcs de Thrace occidentale – une association connue pour ses positions conservatrices –, Mustafa Kafalı demande au président de la Diyanet, Eyüp Sabri Hayırlıoğlu, son avis sur la question suivante : le Coran peut-il être écrit en caractères latins ?<sup>18</sup>. Le 1<sup>er</sup> juin 1958, ce dernier tranche en répondant qu'il n'est pas possible d'écrire le Coran en caractères latins, en assortissant sa réponse d'arguments concernant la spécificité de la langue arabe, et le risque de mal prononcer certains passages du Coran – il mentionne également l'attitude de Mustafa Kemal, qui aurait été consulté sur ce point, et aurait découragé toute tentative de ce type. S'ensuit une longue controverse dans les revues islamistes et journaux de la presse nationale comme *Milliyet* et *Cumhuriyet*. Plusieurs associations défendent avec ardeur la transcription du Coran en caractères latins, au nom du nationalisme turc pour certains – comme la *Türkiye Milli Talebe Federasyonu* ou *Trakya Türk Cemaati*. D'autres font valoir la continuation des réformes d'Atatürk et s'offusquent qu'un haut fonctionnaire de l'État ait fait valoir une position opposée à l'esprit des réformes, comme *Türk Devrim Ocakları* (Foyers de la révolution turque), *Mustafa Kemal Derneği* (Association de Mustafa Kemal) – et *Hür Fikirleri Yayma cemiyeti* (Association de diffusion des idées libérales). Plusieurs de ces associations appellent à la démission d'Eyüp Sabri Hayırlıoğlu, ce qui met le pouvoir démocrate sous pression (Öztürk 2019). Au niveau local, les responsables du DP d'Erzurum les plus sensibles à la question religieuse se sont emparés du sujet pour défendre la position du président de la Diyanet. Le 13 octobre 1958, lors d'un congrès local du DP, Rıfat Çakar prononce un discours dans lequel il critique le manque de religion de la jeunesse de l'université et parle de « Sa Sainteté Said Nursi » (*Said Nursi hazretleri*) ; il loue les imams (*Doğu*, 13 octobre 1958 ; *Demokrat Doğu*, 14 octobre 1958). Son discours s'achève sur les mots suivants : « ceux qui veulent écrire le Coran en caractères latins sont des francs-maçons. »<sup>19</sup>. Quelques jours plus tard, il est question d'exclure Rıfat Çakar du DP, au motif qu'il aurait mis en cause les droits « spirituels » du parti (*partinin manevi hukukları*), et que son discours aurait été de nature à « ébranler l'affection générale envers le parti » (*Doğu Ekspres*, 15 octobre 1958)<sup>20</sup>. Outre le caractère extrêmement vague des chefs d'accusation, cette mise en cause peut sembler étonnante dans la mesure où les discours de ce personnage ont toujours été assez éloignés de la ligne

officielle du parti. Les responsables locaux du DP n'étaient pas les seuls à prendre position : dans la courte biographie de l'imam du quartier Ihmal d'Erzurum, Hacı Mehmet Efendi, on lit par exemple qu'en 1959, il a pris pour sujet de son prêche du vendredi l'impression du Coran en caractères latins (Aras 2007). Le sermon commence ainsi : « Et dire qu'ils se disaient religieux, qu'ils allaient avoir du respect pour la religion ! » (*Hani dindardılar, hani dine saygılı olacaktı ?*). La suite du prêche exprime l'idée que le DP n'a jamais eu qu'un rapport utilitaire à la religion, qu'ils n'ont prétendu respecter que pour arriver au pouvoir. Le discours se termine sur des imprécations contre le gouvernement qui traite le maître (Said Nursi) comme un vulgaire prisonnier (Aras 2007 : 192). Finalement, le pouvoir démocrate cède sur ce point : le président de la Diyanet, Sabri Hayırlıođlu, est maintenu dans ses fonctions, et ne partira à la retraite qu'au mois de juin 1960, quelques jours avant le coup d'Etat et deux années après la controverse.

- 18 On voit donc que les islamistes ont localement conquis des postes électifs ou promu leurs candidats au sein des branches locales du DP, et qu'ils ont cherché à imposer leur agenda auprès du parti. Comment expliquer que ces personnalités aient malgré cela intérêt à demeurer au sein du parti, plutôt que de fonder leur propre force politique ou de s'engager au sein du Parti de la nation (*Millet Partisi*, MP), fondé en 1948 par les extrémistes du DP qui avaient fait sécession ? Menderes Çınar et Ipek Sezgin, qui se sont penchés sur les islamistes dans les années 1950, voient à cela trois raisons principales : la première est qu'ils voulaient éviter à tout prix le retour au pouvoir du CHP, et que le système de vote alors en vigueur était un système majoritaire dans lequel toute fondation de nouveau parti aurait eu pour effet de diviser les suffrages. Deuxièmement, les islamistes risquaient, en fondant leur propre parti, de tomber sous le coup d'accusations pénales et d'une dissolution, en raison de la législation de l'époque, très défavorable aux références religieuses dans le débat public. Une troisième raison est que les islamistes avaient besoin d'avoir accès aux ressources de l'Etat, contrôlées par le parti au pouvoir. C'est sur les ressorts de cette dépendance à l'Etat que va dès lors porter l'analyse : il faut regarder du côté du profil sociologique de ses membres pour se donner les moyens d'analyser pleinement la mobilisation pour ce parti. En effet, presque tous les membres du mouvement sont aussi des propriétaires de petits commerces ou *esnaf*. Les rassemblements autour du maître ont généralement lieu dans des boutiques. C'est le cas, par exemple, des cours de Coran clandestins. Naim Hoca est tailleur, puis barbier. Ses cours ont lieu dans sa boutique de barbier (Özden 2015 : 25). Pour şerif Mardin, il ne fait aucun doute que les *esnaf* (qu'il appelle « classes moyennes rurales » – il n'emploie pas le mot *esnaf*) forment le cœur du mouvement *nurcu*, qu'il interprète en réalité comme une réaction des *esnaf* aux bouleversements économiques et politiques de la période. Il cite notamment la révolution industrielle et la progression des transports et communications, mais aussi les réformes des *Tanzimat* et de la République, qui entraînent une dépersonnalisation des liens, rendus contractuels et anonymes (Mardin 1989 : 12). Le mouvement cherche à faire revivre une syntaxe traditionnelle que la modernisation a mise à mal. Ainsi, au lieu de voir les *esnaf* comme les principaux soutiens de Said Nursi, il faudrait voir ce dernier comme le principal idéologue des *esnaf*. La forte diffusion de ses écrits est liée moins aux idées elles-mêmes qu'à la structure sociale qui les a propulsées sur le devant de la scène (Mardin 1989 : 222). Or ce groupe des *esnaf* a été très actif politiquement dans le soutien au DP.

## Les *esnaf*, soutiens du DP, entre idéal et clientélisme politique

- 19 À Erzurum, presque tous les dirigeants locaux du DP sont membres du comité de direction de l'une ou l'autre des deux structures professionnelles de crédit pour les *esnaf*, *Esnaf dernekleri birliđi* (Union des associations d'*esnaf*) et la *Esnaf kefalet kooperatifi* (Coopérative pour la caution des *esnaf*)<sup>21</sup>. Avoir une place au sein du comité de direction de l'une de ces deux structures est si important qu'un membre éminent de la branche locale du DP, Kemal Tuđrul, qui est avocat, choisit de briguer quand même un poste de direction au sein d'une structure de crédit pour *esnaf*. Cela lui vaut un article indigné, « Kemal Tuđrul est-il avocat ou commerçant ? » dans le journal de son adversaire politique (*Dođu*, 29 février 1956). D'ailleurs, les congrès de ces associations font l'objet de comptes rendu très détaillés dans les journaux locaux proches du DP, qui sont généralement détenus par les hommes politiques de la ville. Cela montre que ces congrès sont des arènes politiques, et que détenir une fonction électorale au sein de ces associations est presque comme détenir un poste au sein du DP. Peu avant les élections municipales de 1955, la presse locale présente les candidats au conseil municipal : en tout, sur les vingt candidats au conseil municipal, quinze sont propriétaires d'une boutique (*Demokrat Erzurum*, 4 novembre 1955, et *Hakimiyet*, 4 et 8 novembre 1955). Les décisions importantes concernant la ville se prennent généralement en présence du gouverneur, des administrateurs, des conseillers municipaux, des *muhtar* et des représentants des associations d'*esnaf*, comme, en 1956, la décision de fonder une maison de charité pour les pauvres et les mendiants, financée par les fortunes de la ville (*Dođu*, 27 avril 1956). Les associations d'*esnaf* et leurs représentants n'hésitent pas à afficher leur foi en employant un vocabulaire emprunté à la religion : lors d'un congrès local du DP, Kemal Erdem, qui occupe une position centrale au sein des associations d'*esnaf*, déclare en 1960 que « soutenir le DP est un devoir islamique (*DP'yi tutmak farzdir !*) » (*Milletin Sesi*, 26 mars 1960). Deux hommes politiques locaux du DP, Ahmet Polat et Rifat Çakar, ont des trajectoires représentatives des soutiens de ce parti à Erzurum, en ce qu'ils sont à la fois *esnaf* et disciples de Said Nursi.

### Encadré 3 : qu'est-ce qu'un *esnaf* ? Essai de définition sociologique

Que désigne un *esnaf* ? La définition officielle donnée en 1949 distingue trois catégories : les artisans qui vivent du travail de leurs mains (*sanat erbabi*) et n'emploient pas plus de huit personnes tels que les confiseurs, restaurateurs ou tailleurs, les petits commerçants (*meslek erbabi*) et enfin ceux qui occupent un métier de service tel que chauffeur de bus, taxi, porteur ou vendeur de fruits et légumes (*hizmet erbabi*)<sup>22</sup>. Cette définition officielle montre la diversité des professions qui appartiennent aux classes moyennes urbaines indépendantes ; tous ceux qui possèdent une boutique ou un petit commerce. La traduction en français est problématique. Le terme de « boutiquier », défini par Nonna Mayer comme « une identité distincte du petit salarié par la possession de son outil de travail, de l'entreprise capitaliste par le caractère personnel et familial de l'exploitation, de l'artisanat à mesure que s'autonomise la fonction commerciale » semble le plus approprié – la classe des boutiquiers partage certaines des caractéristiques des *esnaf* (Mayer 1986 ; Zalc 2012). Pourtant, il ne traduit pas la connotation



conservatrice qu'a le terme turc. À la rigueur, le concept dont il se rapproche le plus est celui de *bazari*, qui renvoie au monde iranien, et dont le rôle dans la révolution iranienne, comme catégorie sociale, a été bien étudié (Arjomand 1985 ; Abrahamian 1983 : 16-18). Un article de Emre Balıkçı et Asım Karaömerlioğlu étudie les artisans dans les années 1950, mais en partant de la catégorie anglophone d'*artisan*, qu'on peut traduire, selon les auteurs, par trois termes : *esnaf*, *sanatkar*, et *zanaatkar*, les deux derniers renvoyant plutôt à la pratique professionnelle, et le premier à la classe sociale (Karaömerlioğlu, Balıkçı 2013). Il faut donc partir du terme émique pour le construire comme catégorie sociologique : l'idée est de comprendre l'univers de sens qui était celui des acteurs dans la Turquie des années 1950. Ces petits propriétaires urbains bénéficient généralement d'une familiarité avec le monde rural, qu'ils ont quitté récemment, et d'un vaste réseau de clientèle dans les villages. Ce réseau de connaissances interpersonnelles forme un capital social qui est décisif au moment de la mise en place du suffrage universel en 1950 : ils sont un acteur majeur de la mobilisation pour le DP lors des élections de la période. Les dirigeants du parti étaient conscients de l'importance de ce groupe, comme en témoignent les discussions au Parlement sur la révision de la loi sur la banque du peuple (*Halk bankası*). Les *esnaf* sont désignés comme le groupe le plus important après les paysans, la « colonne vertébrale de l'économie » (*iktisadiyatının belkemiği*), des patriotes au cœur pur (*vatanperver*, *tertemiz memleket çocukları*) qui seraient les garants de l'« ordre » et de l'« harmonie » (*hüsnüniyet*) au sein de la société turque (Karaömerlioğlu, Balıkçı 2013: 185).

- 20 Une des caractéristiques des *esnaf* est leur dépendance à l'État, et donc la nécessité pour eux d'être du côté du parti majoritaire. Au niveau local, d'abord, l'abondance de règles édictées par la municipalité rend surtout obligatoire la bonne entente entre les *esnaf* et le pouvoir municipal. Pendant la période de parti unique, Murat Küçükkuşurlu a montré que le salaire des employés de la *zabita* (police municipale du commerce) était constitué des pots-de-vin versés par les *esnaf* (Küçükkuşurlu 2008 vol. 2 : 432). Avec l'arrivée au pouvoir du DP, les *esnaf* peuvent faire pression plus directement sur les autorités locales. Lors d'une session du conseil municipal, il est question que les activités qui dégagent des odeurs fortes et nuisent à la santé des habitants comme le travail du fer ou du cuivre soient déplacées à l'extérieur de la ville. Şevki Muratoğlu, un éminent *esnaf* de la ville, président de l'Union des associations d'*esnaf* et homme politique local du DP, proteste en arguant qu'on ne pourra pas faire venir l'eau et l'électricité jusque-là ; il ajoute que les rapports risquent de se dégrader entre ces *esnaf* et la municipalité (*Doğu Ekspres*, 30 décembre 1958). Il semble que ces protestations portent leurs fruits puisqu'il n'est plus question par la suite de déplacer les ateliers d'*esnaf*. Est-ce que c'est parce qu'un homme politique important tel que Şevki Muratoğlu a usé de son influence ? Ou est-ce parce que le DP a craint de se fâcher avec les *esnaf* ? Une autre anecdote indique que c'est plutôt la deuxième raison qui a prévalu : Tarık Ziya Ekinci – qui deviendra un important intellectuel kurde – fraîchement diplômé de la faculté de médecine, s'installe à Diyarbakır en 1951 pour y exercer sa profession comme médecin municipal. Sa fonction inclut le contrôle sanitaire des magasins d'*esnaf*. Or, assez rapidement, il se rend compte que les amendes qu'il donne ne sont jamais payées à la municipalité conquise par le DP. Les autorités municipales ne contresignent pas les amendes. Lorsque le jeune médecin se plaint au maire, et demande à ce que les

amendes soient payées par les *esnaf*, ce dernier lui répond que ce ne serait « pas bon pour les intérêts du parti » (Ekinci 2010 : 299). Au-delà du pouvoir local, les *esnaf* sont surtout dépendants des possibilités de crédit ; c'est l'un des enjeux essentiels qui se jouent, de plus en plus dans les années 1950, au niveau de l'État.

- 21 En 1951, un article de la presse locale de Diyarbakır décrit l'*esnaf* comme « le citoyen qui, lorsqu'il n'y a pas de travail, ressent le besoin pressant d'aller à la banque [pour demander un crédit] »<sup>23</sup>. Le journaliste poursuit en expliquant qu'il n'y a jamais de crédit pour les *esnaf*, alors qu'il y en a toujours pour les grands commerçants et les hommes d'affaires. C'est un lieu commun du discours des *esnaf* que de dénoncer l'inégalité entre le grand et le petit commerce sur la question du crédit. Les candidats à la députation d'Erzurum promettent souvent plus de facilités de crédit pour les *esnaf* (*Demokrat Doğu*, 16 août 1958). Or la collecte de liquidités se fait beaucoup plus grâce aux réseaux personnels des députés que sur des critères objectifs. Lors d'un congrès d'*Esnaf kefalet kooperatifi* en 1958, on lit dans un compte rendu de la presse locale que l'un des députés d'Erzurum, Rıza Topçuoğlu, a obtenu de son « ami » Nedim Ökmen qui était ministre du Commerce un crédit de 250 000 livres pour la coopérative. Un débat pour savoir s'il faut envoyer un télégramme de remerciements à tous les députés d'Erzurum ou seulement à Rıza Topçuoğlu nous apprend que c'est uniquement grâce aux contacts personnels de ce député avec le ministre du Commerce que la coopérative a obtenu ce crédit (*Demokrat Doğu*, 17 février 1958). Ensuite, plusieurs sources montrent que, lorsque l'argent a été reçu par la coopérative, il est attribué sur des critères rien moins qu'objectifs et peuvent servir à entretenir une clientèle politique. D'abord, tous les *esnaf* ne sont pas acceptés automatiquement par la coopérative. Un compte rendu de congrès en 1956 nous informe que la coopérative n'acceptera plus de membres jusqu'à un prochain crédit de la *Halk bankası* (*Hür söz*, 18 février 1956). En 1958, le président du congrès indique qu'il y a plus de 2 000 *esnaf* qui voudraient rejoindre la coopérative (*Demokrat Erzurum*, 7 février 1958). Ces indications montrent que le directeur d'une coopérative de crédit a déjà le pouvoir d'accepter ou non la candidature d'un *esnaf* dans sa structure. Un épisode est instructif : lors d'un congrès d'*Esnaf dernekleri birliği*, le président donne plus de détails sur les moyens de recevoir du crédit. Il explique que l'adhésion à l'Union n'ouvre pas droit à l'obtention de crédit sans justification, simplement parce qu'on n'a plus d'argent. À ce moment-là, l'un des membres se plaint de ne pas réussir à obtenir de crédit alors qu'il en fait la demande depuis un an. Le président du congrès répond que c'est une question personnelle qui ne peut pas être débattue en ces lieux (*Hür söz*, 7 février 1956). Quelques jours plus tard, on trouve dans le journal d'Ahmet Polat, qui vient de quitter le Parti démocrate, un article très critique accusant le président du congrès d'être partial, de ne pas avoir laissé Yolcu Bingöl – on apprend ici le nom de l'intéressé – parler, alors que ce dernier se plaignait de ne pas recevoir de crédit. Ce n'est certainement pas un hasard si Ahmet Polat, qui vient de quitter le DP, prend publiquement la défense de cet individu dans son journal. Il est fort probable que ce soit l'un de ses amis ou obligés qui a quitté le parti à sa suite ; et qu'il ne reçoive pas de crédit précisément parce qu'il a quitté le DP (*Hür söz*, 10 février 1956).
- 22 Ainsi, même si la forte dépendance des *esnaf* vis-à-vis de l'État pour les besoins en crédit ne permet pas à elle seule d'expliquer le soutien au DP, elle en définit des contours concrets. Le caractère arbitraire de la façon dont le crédit est attribué permet au moins de comprendre à quel point il est difficile, quand on est *esnaf*, d'obtenir du crédit si on soutient activement un parti d'opposition. Le coût de la défection au DP est



élevé : quitter le parti signifie s'exposer à une série de difficultés pour obtenir des liquidités, éventuellement maintenir sa clientèle, et bénéficier du soutien des grosses structures professionnelles d'*esnaf*. L'organisation nationale des *esnaf* a aussi joué le rôle de lobby auprès des pouvoirs publics, et a réussi à faire efficacement pression sur le pouvoir démocrate. Au début de 1956, l'impôt des *esnaf*, jugé inégalitaire, est aboli pour être remplacé par un autre sur le revenu (*kazanç vergisi*), dont 96 % des *esnaf* sont exemptés. Ces exemptions seront vues après 1960 comme le symbole des politiques clientélistes du DP, et juste quelques mois après le coup d'État, le nombre d'*esnaf* exemptés de l'impôt est beaucoup réduit (Balıkçı et Karaömerlioğlu 2013 : 190).

## Conclusion

- 23 Ainsi, les discours des hommes politiques du DP expriment un rejet très fort des réformes de Mustafa Kemal, et tiennent des positions proches de l'islamisme. Une analyse plus minutieuse des milieux locaux permet de montrer que l'appartenance à une communauté religieuse - en particulier celle de Said Nursi - recoupe un groupe socio-économique, celui des *esnaf*, qui a soutenu le DP. Cette adhésion au DP reste toutefois un fait énigmatique si l'on prend en compte la distance des dirigeants nationaux vis-à-vis de toute pratique religieuse ou même de toute valorisation de la religion dans la vie publique. En réalité, cette identification se mêle de nécessités, telles que celle d'être proche du parti au pouvoir pour un groupe très dépendant de l'État, au niveau municipal comme au niveau national pour les besoins en crédit.
- 24 En l'absence de sources quantitatives fiables concernant l'électorat du DP, il est difficile de tirer des conclusions définitives avec l'étude d'un seul département. Toutefois l'exemple d'Erzurum agit comme miroir grossissant d'une réalité qui était moins prégnante dans d'autres départements du pays. À Izmir, Mübeccel Kiray nous apprend que les corporations et les traditions d'*esnaf* ont complètement disparu dès les années 1960. Le terme d'*esnaf* ne diffère du grand commerce que par la taille des entreprises (Kiray 1972 :76-77). À Adana le pouvoir démocrate ne favorise pas les *esnaf* de la ville, qui sont victimes de pénuries de matières premières. Les *esnaf* ne sont que peu représentés dans les instances locales<sup>24</sup>. Toutefois, même si les *esnaf* sont moins conservateurs ailleurs qu'à Erzurum, il reste que leur dépendance au pouvoir, municipal comme national, est la même. Elle rend tout aussi nécessaire la proximité au parti majoritaire. La perception d'un intérêt économique commun et de la menace du grand commerce, interprétée en termes de morale, sont des éléments qui distinguent les *esnaf* des autres classes sociales.
- 25 Cela ne signifie pas pour autant que les *esnaf* pourraient entrer dans la clientèle de n'importe quel parti majoritaire. Lorsque le CHP était parti unique, les *esnaf* montraient plutôt une forme de soumission au pouvoir politique qui était loin de l'adhésion active au DP. Le soutien des *esnaf* a été une constante des partis de droite, puis des partis islamistes après la rupture de 1969 qui a vu naître le premier parti islamiste, *Milli Nizam Partisi* (Parti de l'ordre national, MNP). Toutefois, cette analyse des milieux conservateurs donne les moyens de comprendre comment un parti de droite peut devenir majoritaire. Ce moment de synthèse de la droite turque, incarné en premier par le DP, fut répété plusieurs fois au cours de l'histoire turque : l'ANAP puis l'AKP parvinrent à séduire de larges majorités en mariant les courants islamiste et libéral de la droite, tout en tendant la main aux électeurs kurdes et aux déshérités de tout type.

---

## BIBLIOGRAPHIE

- Akgündüz, Ahmet (2013). *Arşiv Belgeleri Işığında Bediüzzaman Said Nursi ve İlmî şahsiyeti*, 6 vol., İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı.
- Aras, Sıtkı (2007). *Erzurum'un Manevi Mimarları*, İstanbul, Dergah Yayınları.
- Arjomand, Said Amir (1985), « The Causes and Significance of the Iranian Revolution », *State, Culture, and Society* 1/3, p. 41-66.
- Beşikçi, İsmail (1992). *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, İstanbul, İsmail Beşikçi Vakfı Yayınları.
- Ekinci, Tarık Ziya (2010). *Lice'den Paris'e Anılarım*, İstanbul, İletişim.
- Forestier-Peyrat, Etienne (2016). « Une autre histoire des relations russo-ottomanes », *European Journal of Turkish Studies* 22, <https://doi.org/10.4000/ejts.5324>
- Fourcaut, Annie (1986). *Bobigny, banlieue rouge*, Paris, Éditions ouvrières/Presses de la FNSP.
- Geçikli, Recep Murat (2010), *1946-1960 Yılları Arasında Erzurum'da Siyasi Hayat*, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi.
- Ginzburg, Carlo (1980). « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », *Le Débat* 6/3, p. 3-44.
- Hastings, Michel (1991), *Halluin la Rouge, 1919-1939 : aspects d'un communisme identitaire*, Lille, Presses universitaires de Lille.
- Hovannisian, Richard G. (2003). « The Competition for Erzurum 1914-1921 », in Hovannisian, Richard G. (dir.), *Armenian Karin/Erzerum*, Los Angeles, Mazda Publishers.
- Kansu, Aykut (1997). *The Revolution of 1908 in Turkey*, Leyde, Brill.
- Karaömerlioğlu, Asım; Balıkcı, Emre (2013). « The Forgotten People: Turkey's Artisans in the 1950s », *British Journal of Middle Eastern Studies* 40/2, p. 183-204.
- Kıray, Mübaccel (1972). *Örgütlemeyen Kent: İzmir'de İş Hayatının Yapısı ve Yerleşme Düzeni*, Ankara, Ayyıldız Matbaası.
- Küçükkuşurlu, Murat (2008). *Erzurum Belediyesi Tarihi*, İstanbul, Dergah Yayınları, 2 vol.
- Küçükkuşurlu, Murat (2012). *Türk Siyasi Tarihinde Erzurum (1923-1950)*, Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi.
- Mardin, Şerif (1989). *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, Albany, SUNY Press.
- Mayer, Nonna (1986). *La Boutique contre la gauche*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- Offerlé, Michel (2012). *Les Partis politiques*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Özden, H. Ömer (2015). *Naim Hoca [Naim Hodja]*, İstanbul, Dergah Yayınları.
- Özkan, Asaf; Aydoğan, Erdal Firat (2011), « Erzurum Muhafaza-i Mukaddesat Ve Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti » [“L'association de défense des droits et l'association de défense des choses sacrées à Erzurum”], *Firat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 21/1, p. 315-338.

- Öztürk, Mahmut (2019). « Diyanet İşleri Başkanı Eyüp Sabri Hayırlıoğlu ile Yaşanan Latince Kur'an Polemiği », *Istem* 17/33, pp. 67-85.
- Payaslian, Simon (2003). « The Death of Armenian Karin/Erzerum », in Richard G. Hovannisian (dir.), *Armenian Karin/Erzerum*, Los Angeles, Mazda Publishers, p. 339-364.
- Retière, Jean-Noël (1994). *Identités ouvrières. Histoire sociale d'un fief ouvrier en Bretagne 1909-1990*, Paris, L'Harmattan.
- Sawicki, Frédéric (1997). *Les réseaux du Parti socialiste : sociologie d'un milieu partisan*, Paris, Belin.
- Spuler, Ursula (1981). « Zur Organisationsstruktur der Nourdjouluk-Bewegung », in Roemer, Hans; Noth, Albrecht (dir.), *Studien zur Geschichte und Kultur der vorderen Orients*, Brill, Leiden, p. 423-442.
- Stirling, Paul (1966). *Turkish Village*, Londres, Wiley.
- Tekeli, İlhan (1983). « Osmanlı İmparatorluğundan Günümüze Eğitimin Gelişimi », in *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, III, İstanbul, İletişim.
- Tunçay, Mete (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* [La fondation du parti unique dans la Turquie républicaine (1923-1931)], Ankara, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Yankaya, Dilek (2013). *La nouvelle bourgeoisie islamique : le modèle turc*, Paris, Presses universitaires de France.
- Zalc, Claire (2012). « Les petits patrons en France au 20<sup>e</sup> siècle ou les atouts du flou », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 114/2, p. 53-66.
- Zarcone, Thierry (2004). *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Le Grand Livre du Mois.
- Zürcher, Erik Jan (2004). *Turkey, A Modern History*, Londres, I.B. Tauris.

#### Sources internet

- «14 Mayıs », *Milliyet*, 13 mai 2002, URL: <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/taha-akyol/14-mayis-5216464>, consulté le 22 novembre 2021.
- « Erdogan's Journey: Conservatism and Authoritarianism in Turkey », *Foreign Affairs*, 17 octobre 2016, URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/turkey/2016-10-17/erdogans-journey>, consulté le 6 mars 2023.

#### Presse

*Cumhuriyet*

*Yeni Adana*

*Yeni Erzurum*

*Demokrat Doğu*

*Demokrat Erzurum*

*Doğu*

*Doğu Ekspres*

*Hakimiyet*

*Hür Söz*

*şarkın Sesi*

Milletin Sesi

T.C. Resmi Gazete

## NOTES

1. Erzurum désigne à la fois la ville et son département. Nous nous concentrerons sur la ville plutôt que sur le département ; nous précisons quand il est question du département.
2. L'islamisme est défini ici comme un engagement au nom de l'islam, sans connotation de radicalisation (Yankaya 2013)
3. Vraisemblablement par l'armée, dans la foulée du coup d'État de 1981 : Zürcher 2004 : 279.
4. Le texte dit « *Kongre salonuna iki sıfatla girmiştım. Birisi gazeteci olarak, diğeri muhalif bir parti idare teşkilatında vazifeli olduğum için aldığım nazikane bir davet dolayısıyla* ».
5. Le terme issu de l'arabe *ilim* est employé pour désigner les sciences religieuses, alors que le terme turc plus récent *bilim* est employé pour désigner les sciences dites dures.
6. Ce terme, difficile à traduire, désigne quelqu'un dont les idées, rigides, n'ont pas évolué depuis si longtemps qu'elles sont prises dans des toiles d'araignée.
7. Par exemple aux élections législatives de 1954, le DP n'a obtenu que 28% des voix, alors que le DP en obtenait presque 59%.
8. « *Saatlerce süren konuşmasında: bilhassa dil ve din mevzuularında [sic] durdu. Mason derneklerinin kapatılmasını istedi.* »
9. La déclaration de presse emploie le terme d'« obscurantisme » (*gericilik*), mais la presse proche du DP emploie le terme de « réaction religieuse » (*irtica*).
10. Les instituts de village, une institution pédagogique innovante fondée en 1940 destinée à former les paysans aux techniques agricoles modernes pour qu'ils les enseignent à leur tour dans leur village, ont été vidés de leur substance dès 1946 et ont souvent subsisté comme simples écoles normales. Ici, il est difficile de savoir si l'orateur demande à ce qu'on ferme définitivement l'école d'instituteurs qui a peut-être remplacé l'institut de village, ou s'il demande à ce qu'on détruise le bâtiment.
11. L'activité des *manav* ou *komisyoncu* consistait à saisir les produits agricoles que les paysans apportaient en ville pour les vendre. À la fin de la journée, ils payaient le paysan à un prix dérisoire et lui rendaient les légumes ou les fruits qui n'avaient pas été vendus. Küçükuğurlu 2008 : 116.
12. Comme le cheikh Taşkesenlioğlu.
13. Comme le müfti d'Erzurum, Solakzade Sadık Efendi, à qui on prête des paroles élogieuses sur Said Nursi. Voir Aras 2007 : 158. Voir aussi Geçikli 2010 : 47.
14. Le terme de « mouvement » n'est pas véritablement satisfaisant au regard des explications fournies ici. Toutefois, il sera employé pour éviter la formulations plus lourde de « communauté religieuse non confrérique ».
15. « *Babam ve diğer yakınlarım sık sık Erzurum'a gelip giderken Imam Efendi hakkında gördüklerini duyduklarını anlatırlardı* », Aras 2007 : 190.
16. La référence donnée par l'auteur, 13311.22.24, est incomplète, ce qui rend impossible l'accès au document original. Toutefois le document publié présente tout critère d'authenticité et ressemble formellement aux documents officiels des années 1950.
17. Refik Köktürk, Niyazi Güney et Bahattin Balkaya font déjà partie du comité départemental du parti en décembre 1950 (*şarkın sesi*, 7 décembre 1950).  
Il s'agit bien de la question d'écrire le Coran en caractères latins et non de le traduire en turc moderne, ce qui avait déjà été fait en 1938.
- 18.

19. Une autre source parle du « président de l'association de Mustafa Kemal », qui voudrait faire traduire le Coran en turc. *Doğu Ekspres*, 13 octobre 1958.
20. La notion de « droits spirituels » n'est pas habituelle en turc et elle est difficile à traduire pour cette raison.
21. Ces structures étaient destinées à recevoir du crédit de la part des autorités pour le distribuer ensuite entre les différentes associations professionnelles d'*esnaf*.
22. Selon le texte de la loi n°5373 sur les associations et les unions d'associations d'*esnaf*, *TC Resmi gazete*, 3 mai 1949.
23. « *Esnaf dediğimiz vatandaş iş olmadığı zamandır ki bankaya koşmak mecburiyetini duyar.* » *Şarkın Sesi*, 21 septembre 1950.
24. On trouve des plaintes à ce sujet dans la presse locale, dans les comptes rendus de réunions d'*esnaf*. Voir *Yeni Adana*, 15 avril 1954 et 27 octobre 1955.

## RÉSUMÉS

Cet article réalise une ethnographie historique du département d'Erzurum dans les années 1950, en étudiant le profil des militants du Parti démocrate (*Demokrat Parti*, DP) et en particulier ceux qui ont obtenu des postes électifs au sein des sections locales. Une étude des discours politiques d'un représentant influent du parti, Rifat Çakar, montre des prises de position très proches de celles défendues par les tenants de l'islam politique. Cela indique que les islamistes locaux ont adhéré au DP et qu'ils ont conquis des postes électifs au sein de l'appareil local, en tentant de faire valoir leurs positions auprès du comité central. Une étude fine des militants du DP à Erzurum montre qu'un grand nombre d'entre eux étaient des élèves de Said Nursi. Dès lors, on peut se demander pourquoi ils n'ont pas choisi d'adhérer à un parti plus proche de leurs idées comme le Parti de la nation (*Millet Partisi*, MP) qui, fondé en 1948 par une scission du DP, a regroupé tous les « durs » du parti originel. Il apparaît en dernière analyse que les responsables locaux du DP sont presque tous des *esnaf* ou propriétaires de boutique, ce qui les rend fortement dépendants de l'Etat et rend nécessaire pour eux d'être du côté du parti majoritaire.

This article looks into the history of the department of Erzurum in the 1950's in an ethnographic way. It studies the social profile of Democratic Party grassroots activists (*Demokrat Parti*, DP) by paying particular attention to those who were elected in local branches. A study of the political speeches of an influential representative of the party, Rifat Çakar, reveals that his positions were very close to those defended by supporters of political Islam. In fact, local Islamists students of Said Nursi joined the DP and won elected positions within the local apparatus. They were trying on the same time to assert their positions with the central committee in Ankara. Then why they did not choose to join a party that gave a clearer expression of their ideas like the Nation Party (*Millet Partisi*, MP) which was founded in 1948 by a split of the DP that brought together all the "hardliners" of the original party? This article also shows that most of the local leaders of the DP were *esnaf* or shop owners, which made them dependent on the state and doomed it necessary for them to uphold the majority party.

## INDEX

**Mots-clés** : conservatisme, Demokrat Parti, Erzurum, local, parti politique, Said Nursi, esnaf.

**Keywords** : conservatism, Demokrat Parti, Erzurum, local politics, grassroots politics, Said Nursi, esnaf

## AUTEUR

**BÉATRICE GARAPON**

Docteure de l'EHESS en histoire et sciences politiques [beatricegarapon@gmail.com](mailto:beatricegarapon@gmail.com)