

UNIVERSITE GALATASARAY
Institut des Sciences Sociales
Département de Communication

**LA COMMUNICATION INTERCULTURELLE ENTRE LA
COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE (ASSYRIENNE) ET LA COMMUNAUTÉ
MUSULMANE LE CAS D'UNE VILLE PLURICULTURELLE: MARDIN**

THÈSE DE MASTER RECHERCHE

SU EROL

**Memoire pour l'obtention du DEA
Communication et Etudes sur les Médias**

Directrice de recherche: Prof. Dr. Merih Zillioğlu

Février, 2008

REMERCIEMENTS

Je souhaite adresser ici tous mes remerciements aux personnes qui m'ont apporté leur aide et qui ont ainsi contribué à l'élaboration de ce mémoire. Tout d'abord Prof. Dr. Merih Zillioğlu, directrice de ce mémoire, pour l'aide et le temps qu'elle a bien voulu me consacrer et sans qui ce mémoire n'aurait jamais vu le jour. Je voudrais remercier également Doç. Dr. Hülya Uğur Tanrıöver pour ses précieux conseils sur la construction du guide d'entretien et Prof. Dr. Osman Senemoğlu d'avoir accepté de lire ce travail. J'exprime ma grande gratitude à tous les habitants de Mardin rencontrés lors de mon enquête de terrain et qui ont accepté de répondre à mes questions avec patience et gentillesse. Enfin, j'adresse mes plus sincères remerciements à tous mes proches et amis qui m'ont toujours soutenue et encouragée au cours de la réalisation de ce mémoire.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE: LA COMMUNICATION INTERCULTURELLE ET SES ENJEUX GENERAUX	5
1.1.) La Communication interculturelle	5
1.1.1.) La Communication interculturelle dans la tradition américaine.....	8
1.1.2.) La Communication interculturelle dans la conception française: Un projet de la compréhension mutuelle	14
1.2.) Les raisons des blocages lors de la communication interculturelle	19
1.2.1.) Le concept de soi.....	20
1.2.2.) Le terme de l'altérité et la construction de l'identité	22
1.2.3.) L'ethnocentrisme, les stéréotypes, les préjugés	24
1.3.) Interculturalisme et Multiculturalisme	28
1.3.1.) La définition du concept du multiculturalisme	28
1.3.2.) La définition de l'interculturalisme.....	31
DEUXIEME PARTIE: UNE SOCIETE MULTICULTURELLE: LA TURQUIE 34	
2.1.) Un modèle multiculturel: Le système du "millet"	35
2.2.) Définir le tissu multiculturel de la Turquie actuelle: La métaphore d'Ebru	38
2.3.) Une ville pluri-culturelle: Mardin	40
2.3.1.) Les informations générales et la structure culturelle	41
2.3.2.) Les Assyriens / Suryanis comme une communauté chrétienne et une ethnicité	48
2.3.3.) La rencontre du monde chrétien et du monde musulman.....	54
TROISEME PARTIE: L'EVALUATION DES DONNEES COLLECTEES	58
3.1.) Méthodologie de la recherche	58
3.2.) La vie commune à Mardin	62
3.2.1.) Les rapports de voisinage entre les deux communautés	67
3.2.2.) La réciprocité au sujet de la participation aux fêtes religieuses.....	75
3.2.3.) Les formes et les lieux de socialisation dans la ville	80
3.2.4.) Enculturation et Acculturation	84
3.3.) Les éléments de blocages lors de la communication interculturelle	89
3.3.1.) La présence des stéréotypes et des préjugés	89
CONCLUSION	94
BIBLIOGRAPHIE	98
ANNEXES	106

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 2.1 La Répartition confessionnelle selon le recensement général de l'Empire ottoman effectué en 1881-1893.....	46
Tableau 2.2 La population de Mardin selon les registres de Diyarbakır en 1894-1895.....	46

LISTE DES CARTES

Carte 2.1 La situation géographique de Mardin.....	42
Carte 2.2 Les limites géographiques de la Mésopotamie.....	42
Carte 2.3 Le sandjak de Mardin pendant le règne ottoman.....	43

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 Stratégies d'acculturation selon Berry.....	18
Figure 3.2 Plan de la ville.....	64

LISTE DES PHOTOS

Photo 1: Une vue générale de Mardin.....	44
Photo 2: Le décor intérieur d'un magasin assyrien.....	66
Photo 3: Bijouterie musulmane.....	66
Photo 4: Une rue de Mardin.....	67
Photo 5: La cour intérieure d'une maison.....	67
Photo A. 1: L'Ancienne Ville.....	107
Photo A. 2: Le bazar de Mardin.....	107
Photo A. 3: Les marchands de tapis au bazar.....	108
Photo A. 4: Un artisan de l'or chrétien (à droite) et son apprenti musulman (au milieu).....	108
Photo A. 5: Une conversation entre les membres de deux communautés.....	109
Photo A. 6: Un magasin typiquement Assyrien.....	109
Photo A. 7: Les maisons de Mardin et une rue.....	110
Photo A. 8: L'Eglise des Quarantes Martrys.....	110
Photo A. 9: La messe de Noël.....	111
Photo A. 10: La célébration mutuelle dans la cour de l'Eglise.....	111
Photo A. 11: La célébration officielle.....	112
Photo A. 12: L'intérieur de la maison d'une famille assyrienne.....	112
Photo A. 13: L'intérieur de la maison.....	113
Photo A. 14: La visite d'une famille musulmane à la fête de Noël.....	113
Photo A. 15: La même soirée pendant la conversation.....	114
Photo A. 16: Une classe mixte dans un école primaire.....	114
Photo A. 17: Le geste d'ouvrir les mains pendant la prière.....	115
Photo A. 18: Les hommes de la communauté assyrienne pendant la messe.....	115

«Aucune culture ne peut survivre si elle tente d'être exclusive »

M. Gandhi

INTRODUCTION

De nos jours, la résolution des conflits culturels entre les individus appartenant à des différentes religions, ethnicités ou races constitue une grande exigence sur le plan mondial. La nécessité de cette résolution a pris une ampleur considérable notamment sous l'effet de la mondialisation. Le fait d'immigration a entraîné le processus de la rencontre entre des cultures différentes et contribue ainsi à l'émergence d'un nouveau fait social appelé la "cohabitation interculturelle"; une question à laquelle les modèles multiculturels cherchent aujourd'hui une réponse effective. D'autre part, dans cette ère où la rencontre des cultures se manifeste ouvertement et les contacts culturels s'intensifient considérablement, grâce aux exigences de la politique du multiculturalisme le terme de la "communication interculturelle" entre sur la scène et commence à être discutée par les académiciens intéressés tels que les sociologues, anthropologues ou psychosociologues. Dans cette conception, le terme de la communication interculturelle ou l'interculturel consiste à être une nouvelle réflexion qui suggère l'ouverture à l'autre et la compréhension mutuelle entre les individus venant des cultures différentes. Pris en ce sens, l'interculturel s'efforce à établir des liens de reconnaissance entre les cultures différentes fondée sur un principe d'échange et réciprocité.

La notion d'interculturalité issue de cette réflexion apparaît comme une nouvelle alternative au modèle multiculturaliste défini comme un état de simple coexistence de cultures différentes. Contrairement au multiculturalisme qui renvoie à la situation statique des cultures ne permettant pas à une interaction entre des cultures et individus; l'interculturalité cherche plutôt à promouvoir l'interpénétration de groupes différents et se propose de dépasser ce stade. Dans le même cadre, elle consiste à être une mise en contexte d'interactions, de réciprocités, de rapprochements, de communication et de compréhension mutuelle entre des groupes porteurs des différences culturelles. On peut noter qu'aujourd'hui autour de cette

notion, les chercheurs et intellectuels tendent à élaborer les principes d'une vie commune sociale qui serait ouverte à toutes les différences culturelles que ce soit au niveau ethnique, religieux ou racial.

Située dans ce cadre théorique, notre recherche a pour but d'analyser les éléments de la communication interculturelle entre les membres de deux communautés religieuses distinctes cohabitant dans une ville pluriculturelle¹ de la Turquie appelée Mardin. Les communautés qui sont en jeu sont; la communauté musulmane qui constitue la majorité de la population de la ville et la communauté chrétienne / d'origine assyrienne représentant la minorité du corps social.² Nous avons concentré notre attention spécifiquement sur la communauté assyrienne parce qu'elle représente aujourd'hui la majorité de la population chrétienne vivant dans cette ville.

Dans cette recherche nous allons partir de l'argument qui postule que la Turquie représente une société multiculturelle³ où coexistent quarante-six groupes ethniques et plusieurs croyances religieuses⁴ et de la réalité historique qu'elle fût au cours de son histoire une région riche en cultures résultant d'un rare mélange des diverses civilisations.⁵ On peut suggérer que la cohabitation culturelle dont il est question constitue un trait caractéristique de l'histoire du pays. Si on rappelle en ordre chronologique, la société pré-ottomane, ottomane et la Turquie contemporaine étaient - et sont - considérées comme des sociétés multiculturelles. Aujourd'hui s'appuyant sur cet héritage culturel, dans plusieurs régions de la Turquie des

¹ Afin de souligner la spécificité de Mardin on a préféré d'employer le concept de la ville pluriculturelle qui suppose la reconnaissance du fait que la diversité fait partie intégrante de la ville, que coexistent diverses cultures qui doivent pouvoir s'y épanouir.

² Au recensement de 2000, la province était peuplée d'environ 705 098 habitants. Dans cette population, le nombre des membres de la communauté Assyrienne est de 2000.

³ La société multiculturelle fait en réalité référence à deux acceptions: la première est synonyme de la présence d'une population urbaine composée de groupes culturellement distincts en raison de leurs origines et correspond à une réalité objective; alors que la seconde se présente comme un modèle d'organisation qui combine les droits de l'individu, de la démocratie ainsi que la reconnaissance publique des droits des communautés culturelles. Dans cette recherche; on va adopter la première définition.

⁴ ANDREWS, Peter Alford, *Türkiye'de etnik gruplar*, Ant Yayınları, İstanbul, 1992.

⁵ BALI, Ali Şafak, *Çokkültürlülük ve sosyal adalet: "Öteki" ile barış içinde yaşamak*, Çizgi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, p: 199-200.

individus appartenant à des différentes communautés ethniques et religieuses ont développé un art de “vivre ensemble” dans un territoire commun.

A la lumière de ces remarques, cette recherche a pour but d’analyser les éléments anthropologiques de cette manière de vivre ensemble avec des différences culturelles en se concentrant sur une ville particulière de la Turquie appelée Mardin. La raison de ce choix vient du fait que Mardin est une ville pluri-culturelle où “la différence et la diversité culturelle sont perçues comme une richesse” et où des communautés ethniques avec des langues, religions, cultures et ethnicités différentes ont vécu l’une à côté de l’autre pendant des années sans violence malgré des différences religieuses et politiques importantes. Mardin représente aujourd’hui une région dans laquelle différentes cultures, spécialement du Moyen Orient et Turques, et différentes communautés religieuses minoritaires, aussi bien chrétiennes que musulmanes, interagissent l’une avec l’autre sur base d’une compréhension mutuelle du besoin de coexistence.

En analysant les relations inter-communautaires entre les deux communautés citées, on va recourir aux conceptions de la communication interculturelle et celles de l’interculturel définies dans la tradition française. Dans ce cadre nous allons rechercher en premier lieu, la présence des éléments anthropologiques d’échanges interculturelles dans la vie quotidienne des membres de deux communautés tels que; les formes de réciprocité, les rapprochements, les pratiques de sociabilité, les formes d’enculturation et d’acculturation. On va également analyser la présence des formes d’exclusion de “l’autre” dans une ville considérée comme pluri-culturelle. En cas de la présence des clivages communautaires, on va proposer une analyse sur des raisons de blocages lors de la communication interculturelle qui impliquent notamment la construction des stéréotypes, des préjugés, l’ethnocentrisme, les problèmes liées à la perception de “l’autre”.

Notre recherche se repose sur les données collectées lors d’une enquête de terrain ethnographique menée à Mardin dans une période d’un mois (du 15.12.2006 au 15.01.2007). Sur le plan méthodologique; on a employé la méthode ethnographique / qualitative et les techniques des études culturelles. Nous avons dans

ce cadre fait des entretiens semi-directives avec les membres des deux communautés et pris des notes d'observation sur les lieux, les événements ou les gens enquêtés. Lors de la recherche trente et un entretiens individuels ont été réalisés et nous avons fait trois travaux d'observation participante auprès de trois familles. De nombreux travaux d'observations et d'entretiens informels ont également été accomplis.

Les personnes interviewées, ont été contactées essentiellement par le biais de relations. Nous avons essayé de construire un échantillon bien équilibré en matière des variables classiques tels que le sexe, l'âge ou le niveau d'éducation. Dans le choix des gens appartenant à la communauté musulmane; les origines ethniques (kurdes, arabes ou turques) n'ont pas été prises en considération. Le critère essentiel était d'être musulman dans le choix des enquêtés. Quant à la communauté chrétienne nous avons interviewé spécialement les personnes d'origine assyrienne en tenant compte qu'elles représentent la majorité de la population chrétienne.

PREMIERE PARTIE: LA COMMUNICATION INTERCULTURELLE ET SES ENJEUX GENERAUX

Dans cette première partie, on va en premier lieu tenter de définir et tracer l'évolution scientifique de notre concept clé; "la communication interculturelle". Nous allons aborder dans ce cadre deux conceptions de la communication interculturelle qu'on va appeler ici; la conception américaine et la conception française. Après avoir présenté les enjeux et les concepts de deux traditions; on proposera d'étudier les raisons de blocages lors de la communication interculturelle à travers d'une approche psychosociale inspirée de l'oeuvre de LADMIRAL et LIPIANSKY intitulé "La communication Interculturelle".⁶

1.1.) La Communication interculturelle

La communication interculturelle constitue aujourd'hui un vaste champ d'étude dans la littérature des sciences-sociales. Prise dans sa première acceptation, elle fait appel à l'analyse / à l'interprétation des formes de la communication entre des individus issus des différentes cultures qui vise théoriquement à éviter les incompréhensions qui pourraient surgir lors du processus de la communication. Définie en ce sens, cette conception trouve son origine dans les théories développées par les chercheurs américains et se différencie de l'approche française qui réinterprète la même notion d'un point de vue pluri-disciplinaire centrée notamment sur les problématiques de l'autre. Il s'agit ici d'une réflexion restructurée de la communication interculturelle à l'américaine, qui impliquerait la création d'un projet de "vivre ensemble" avec des différences; passant par la découverte de la culture de l'autre, la compréhension mutuelle et la sortie de l'ethnocentrisme quotidienne. Avant d'étudier la conception américaine de la communication interculturelle; il importe de définir une notion commune dans les deux approches; celle de la "culture".

⁶ LADMIRAL, Jean-René, LIPIANSKY, Edmond Marc, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.

On sait aujourd'hui que la notion de culture est l'une des notions les plus ambiguës définie dans la littérature des sciences-sociales. Les deux anthropologues américains Alfred Kroeber et Clyde Kluckhohn ont écrit une liste de plus de 164 différentes définitions du mot *culture* dans leur livre « *Culture: a critical review of concepts and definitions.* »⁷ Actuellement il existe de nombreuses définitions / sortes de culture issues des contributions d'approches contemporaines des sciences-sociales parmi lesquelles on peut citer : la culture bourgeoise / ouvrière, populaire, culture de masse, culture féministe.. etc..

Toutefois, afin de cerner notre objet de recherche on va s'intéresser plutôt au sens primaire du mot qu'il apparaît à travers les analyses des ethnologues. Dans le sens ethnologique, ce concept est pour la première fois défini par l'anthropologue britannique Edward Burnett Taylor dans son œuvre intitulé *Primitive Culture*. Selon lui, la culture ou la civilisation pris dans son sens ethnologique le plus étendu « *est ce tout complexe qui comprend la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et les autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que le membre de la société.* »⁸ La culture prise dans ce sens renvoie donc à la totalité de la vie sociale de l'homme, acquise qui ne relève pas de l'hérédité biologique. L'école fonctionnaliste avec Bronislaw Malinowski révèle que chaque institution⁹ satisfait un besoin particulier de la société et la culture « *est un tout indivisible où entrent des institutions qui, pour une part, sont autonomes, et pour une part, communiquent.* »¹⁰ Par ailleurs, dans la perspective de l'anthropologie structurale la culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques comme l'affirme C. Lévi-Strauss :

« *Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Tous ces*

⁷ KUPER, Adam, *Culture: The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, 1999, p: 56.

⁸ TYLOR, Edward.B, *La civilisation primitive*, Reinwald, Paris, 1876-1878, p:1, cité par CUCHE, Denys, *La notion de culture dans les sciences-sociales*, La Découverte, Paris, 2001, p: 16.

⁹ C'est un concept qui implique un accord mutuel sur un ensemble de valeurs traditionnelles qui rassemblent les êtres humains.

¹⁰ MALINOWSKI, Bronislaw, *Une théorie scientifique de la culture*, François Maspero, Paris, 1968, p: 39.

*« systèmes visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres. »*¹¹

Selon l'anthropologue américain Clifford Geertz, la culture constitue un ensemble de sens qui doit être analysée d'une manière interprétative. *« Croyant, avec Max Weber, que l'homme est un animal suspendu dans des toiles de signification qu'il a lui-même tissées, je considère que la culture est ces toiles. »*¹² Au delà de l'ambiguïté des définitions indiquées au-dessus, on va essayer de définir la culture d'une manière plus générale: elle désigne les modes de vie d'un groupe social : ses façons de sentir, d'agir ou de penser, son rapport à la nature, à l'homme, à la technique artistique. La culture recouvre aussi bien les conduites effectives que les représentations sociales et les modèles qui les orientent (systèmes de valeurs, idéologies, normes sociales..) ¹³

Après avoir abordé les définitions de culture, on peut donc étudier les deux conceptions de la communication interculturelle que nous avons analysé sous deux titres principaux: la communication interculturelle dans la tradition américaine et sa conception à la française.

¹¹ LEVI-STRAUSS, Claude, "Introduction à l'oeuvre de M.Mauss" in MAUSS, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige / Puf, 2003, p: 19.

¹² GEERTZ, Clifford, "Thick Description: Toward an Interpretive theory of culture" in *The interpretation of cultures*, Basic Books, New-York, 1973, p: 5.

¹³CAMILLERI, Carmel, "La culture et l'identité culturelle: Champ notionnel et devenir" in CAMILLERI, Carmel, COHEN-EMERIQUE, Margalit, *Chocs de Cultures: Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, Paris, 1989, p: 21-27.

1.1.1.) La Communication interculturelle dans la tradition américaine

La communication interculturelle peut être considérée comme un concept relativement récent dans le champ académique. Ce domaine de recherche s'est développé premièrement aux Etats-Unis à partir des années soixante notamment avec les travaux de E.T.Hall, un chercheur venant de la formation d'anthropologie. Edward T. Hall Jr., est habituellement présenté comme le premier auteur qui a explicitement écrit sur la communication interculturelle dans son ouvrage classique *Le langage silencieux*, paru aux Etats-Unis en 1959.¹⁴

D'une manière générale, la communication interculturelle telle qu'elle est définie par les chercheurs américains consiste à analyser la nature de la communication entre des individus provenant des différentes cultures / nationalités.¹⁵ Comme le souligne Hall, chaque individu communique avec les autres à travers de ses propres codes culturels issus de son milieu d'appartenance. Selon lui, la culture est un ensemble des codes décomposables et analysables. Toute interaction obéit à des règles que l'anthropologue doit faire surgir au grand jour.¹⁶ On peut ajouter à cela l'idée que la culture est un "langage silencieux" qui vient faire obstacle au dialogue entre individus de cultures différentes. Dans cette optique, le but de la communication interculturelle est de déchiffrer et de rendre visible cette culture inconsciente qui fait obstacle à la communication. Afin de mieux comprendre la problématique de la communication interculturelle formulée et présentée par E.T. Hall, il nous semble nécessaire d'aborder brièvement les thèmes de ses travaux principaux.

Dans ses ouvrages *Le langage silencieux*¹⁷ et *La danse de la vie* Hall cherche à découvrir les modes de l'expression du temps chez des cultures différentes et propose de distinguer deux systèmes temporels: monochrome et polychrone. Il définit ces concepts comme celle-ci: "j'ai appelé 'polychrone' le système qui

¹⁴ASANTE, Kete, Molefi, B.GUDYKUNST, William, *Handbook of international and intercultural communication*, Sage Publications, London, 2000, p: 7.

¹⁵GUDYKUNST, William B, *Cross-cultural and intercultural communication*, Sage Publications, London, 2003, p: 163.

¹⁶ WINKIN, Yves, *La nouvelle communication*, Editions du Seuil, 2000, p: 88.

¹⁷ HALL, Edward, *Le langage silencieux*, Editions du Seuil, 1984, p: 18-37.

consiste à faire plusieurs choses à la fois, et 'monochrome' le système européen de Nord qui consiste au contraire, à ne faire qu'une chose à la fois."¹⁸ Selon les observations de Hall, la culture polychrone règne surtout dans le monde arabe, en Amérique Latine ou chez les cultures méditerranéennes; tandis que la culture monochrome règne dans les pays Nordiques et Les Etats-Unis.¹⁹ Si on essaie à résumer la différence principale entre les individus de ces deux cultures, on peut noter que; les membres des cultures polychrones, de par leur nature, accordent une importance particulière aux relations inter-individuelles... Les individus monochrones, d'autre part, attachent cette importance au travail, aux programmes et procédures.²⁰ En 1966, il publie son ouvrage *La dimension cachée* dans lequel il propose que chaque culture organise l'espace de façon différente à partir d'un substrat animal identique, le "territoire". Hall propose ainsi une échelle des distances interpersonnelles. Quatre distances sont envisagées: intime, personnelle, sociale et publique. Dans ce même livre, il présente le terme de "**proxémie**" qu'il a créé pour désigner l'ensemble des observations et théories concernant l'usage que l'homme fait de l'espace en tant que produit culturel spécifique.²¹

A la lumière de ces notes indiquées, on peut souligner de nouveau que la communication interculturelle telle qu'elle est définie selon Hall vise à déchiffrer les codes culturels des individus venant des cultures différentes et à ce titre, s'efforce d'établir une communication efficace avec des interlocuteurs de cultures différentes. Hall suggère que les différences culturelles constituent trop souvent sources d'incompréhension entre des individus. En effet, la seule manière de gérer les malentendus passe par la connaissance, l'apprentissage et le décodage des codes culturels de celui avec qui on entre en interaction.

On a noté que le domaine de la communication interculturelle s'est pour la première fois développé aux Etats-Unis. Après son apparition récente, les études plus spécifiques concernant la communication interculturelle aussi qu'internationale ont commencé à être publiées vers les années 70. Pourtant, dans ces mêmes années ce

¹⁸ HALL, Edward, *La danse de la vie*, Editions du Seuil, Paris, 1992, p: 58.

¹⁹ HALL, Edward, *op.cit.*, p: 56-72.

²⁰ HALL, Edward, *Au-delà de la culture*, Editions du Seuil, Paris, 1979, p: 67

²¹ HALL, Edward, *La dimension cachée*, Editions du Seuil, 1971.

nouveau concept est utilisé comme une stratégie de marketing dans l'adaptation des produits en fonction de la culture du marché ciblé. Ainsi vers les années 80 les domaines de recherche concernant la communication interculturelle se sont multipliés en raison de l'accélération de la mondialisation. Parallèlement à ce fait, sur le plan économique, le développement d'alliances, de nouveaux marchés, d'accord commerciaux internationaux ont nécessité successivement la rencontre interculturelle des hommes d'affaires avec leurs collègues issus des différentes cultures. Ainsi, la communication interculturelle est devenue un terme émergeant de plus en plus important, enseigné dans divers milieux y compris universitaires et faisant partie du processus de sélection des cadres (surtout; compagnies internationales, processus de négociations internationaux etc..) Par exemple, à l'un de ces programmes sur la communication interculturelle s'adressant au monde des affaires, les défis de ce champ sont présentés comme celle-ci:

- Les concepts-clés à maîtriser pour comprendre les mécanismes qui sous-tendent une communication efficace avec des interlocuteurs de cultures différentes.
- Le rapport des cultures à la hiérarchie, à la directivité, au travail en équipe, à la prise de risque.
- La notion de communication directe / indirecte, l'importance du non verbal
- Comment anticiper les malentendus? ²²

Aujourd'hui les domaines et activités professionnelles touchant à la communication interculturelle peuvent être classifiées comme celle-ci: Tourisme et loisir, marketing et commerce, communication politique, communication interpersonnelle, diversités culturelles, minorités, contre-cultures, sous-cultures, médias interactifs et internet, médias (Tv, presse, publicité..) & journalisme etc.. ²³

²² Page consultée le 20.05.2007 à partir de
<http://programmes-managers.euromed-marseille.com/default.aspx?rub=208>

²³ STOCKINGER, Peter, La Communication Interculturelle: Principales Notions / Séminaire de Maîtrise en Communication Interculturelle à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO), Paris 2000-2002 (En ligne)
 page consultée le 29.05.2007 à partir de
http://semioweb.msh-paris.fr/ressources_enligne/Enseignement/01_02/01_02_oipp/cours/MaitCours_1.pdf

Comme on peut le remarquer les domaines de recherche et les activités professionnelles indiquent une échelle variée en matière de l'application du concept dans le champ académique ainsi que commercial.

Dans cette conception qu'on a appelée "américaine", un autre concept qui dérive de la communication interculturelle est celui de *cross-cultural communication* qu'on peut le traduire comme *la communication transculturelle*. Ce terme est souvent cité ensemble avec le terme de la communication interculturelle, en effet elle s'avère être l'un des domaines de recherche qui tombe sous la vaste rubrique de la communication interculturelle.²⁴ On a déjà souligné que la communication interculturelle implique globalement la communication entre des individus issus des cultures différentes. En revanche, la communication transculturelle / *cross-cultural communication* s'intéresse plutôt aux comparaisons des modes de la communication dans chaque culture donnée. Or, on doit néanmoins noter que comprendre *cross-cultural communication* est préalable à la compréhension de la communication interculturelle comme l'indique Gudykunst.²⁵ Dans ce domaine de recherche l'accent est mis notamment sur les quatre dimensions de la culture formulée par l'anthropologue Geert Hofstede.

Selon Hofstede, la culture est une programmation collective de l'esprit humain qui permet de distinguer les membres d'une catégorie d'hommes par rapport à une autre.²⁶ La culture ainsi définie, inclut les systèmes de valeurs qui sont parmi les éléments essentiels d'une culture donnée et peut être analysée sur quatre dimensions nomées:

- individualisme versus collectivisme
- fémininité versus masculinité
- le contrôle de l'incertitude (uncertainty avoidance)
- la distance hiérarchique (power distance)²⁷

²⁴ GUDYKUNST, William B, *op.cit.*, in foreword, p: vii

²⁵ *op.cit.*

²⁶ HOFSTEDE, Geert, *Cultures and organizations: Software of the mind*, London: McGraw-Hill, 1991, p: 5

²⁷ *op.cit.*, p: 14

D'après lui, chaque nationalité / culture possède des caractéristiques culturelles convenant à ces quatre dimensions. Son étude est basée sur une analyse menée auprès des employés IBM dans cinquante pays. En s'appuyant sur des données empiriques sur les attitudes des employés issus des cultures différentes, Hofstede parvient à l'idée que les attitudes organisationnelles de chaque employé varient selon son origine culturelle et résultant de cela selon son mode de penser. Pour Hofstede, les cultures collectivistes accentuent fortement les valeurs traditionnelles évoquant surtout la notion de solidarité et d'harmonie telles que la communauté, la collaboration, les intérêts communs ou le bien du public. Tandis que les cultures individualistes sont caractérisées par le droit personnel, responsabilité, l'intimité, la liberté et l'innovation. D'après les données de Hofstede les pays les plus individualistes sont respectivement: les Etats-Unis, l'Australie, l'Angleterre, le Canada, la Hollande etc.. par contre les pays les moins individualistes / les plus collectivistes viennent surtout des cultures asiatiques ou sud-américains telles que le Colombia, le Pakistan, le Pérou, le Taiwan, le Hong Kong etc..²⁸ Si on vient au critère de la masculinité / fémininité; Hofstede suggère que dans une culture masculine les valeurs qui prédominent sont surtout la force, l'assurance (attitude sûre), la compétitivité, la réussite et l'ambition (les valeurs masculines) en revanche, dans une culture féminine les valeurs principales sont, l'affection, la compassion, la nutrition et l'émotion. A cela on pourrait ajouter que dans les cultures masculines, un travail humanisé (de qualité élevée) sera celui qui permet de faire carrière et de se réaliser. Par contre, dans les cultures féminines, ce sera celui qui aura une réelle coopération entre les travailleurs et des conditions de travail agréables. Les pays ayant le plus haut degré de masculinité sont le Japon, l'Australie, le Venezuela, l'Italie, la Suisse etc.. Quant à la fémininité, les pays scandinaves ont les plus hauts degrés: la Suède, la Norvège, le Danemark, la Finlande etc..²⁹ La troisième dimension culturelle appelée le contrôle de certitude fait référence à la manière dont les membres d'une société abordent le risque. Certaines cultures favorisent la prise de risque, d'autres son évitement. C'est une dimension culturelle qui mesure le degré de tolérance qu'une culture peut accepter face à l'inquiétude

²⁸ HOFSTEDE, Geert, *op.cit.*, p: 51-53

²⁹ *op.cit.*, p: 81-84

provoquée par des événements futurs. Dans les sociétés à faible contrôle de l'incertitude, leurs membres ont une tendance naturelle à se sentir en sécurité relative. Par contre, dans les sociétés à fort contrôle de l'incertitude, *“les membres sont élevés à chercher à vaincre l'avenir, la population présente un plus haut degré d'anxiété qui se manifeste par une plus grande nervosité, une émotivité et une agressivité plus forte.”*³⁰ Parmi les pays avec un contrôle élevé de l'incertitude on peut énumérer les pays de culture latine, aussi bien européenne (France, Belgique, Italie, Espagne) que d'Amérique (Mexique, Colombie, Venezuela, Pérou, Chili, Argentine, le Japon.) Quant aux pays avec un contrôle faible de l'incertitude ils sont généralement les pays scandinaves et anglo-saxons, le Sud-Est asiatique, les pays en voie de développement, comme l'Inde et les pays africains.³¹ La dernière dimension formulée par Hostede s'appelle la distance hiérarchique. Cette dimension correspond au degré d'inégalité attendu et accepté par les individus. Les membres d'une culture à distance hiérarchique élevée considèrent l'hiérarchie / l'autorité comme un fait de base dans la société et insistent sur l'hiérarchie coercitive, alors que celles venant d'une culture à distance hiérarchique faible pensent que l'autorité devrait être utilisée seulement si elle est légitimée et ils préfèrent l'autorité experte ou légitimée. Parmi les pays à distance hiérarchique élevée, on trouve les pays latins européens (France, Belgique, Italie, Espagne), les pays d'Amérique du Sud, les pays arabes et les pays d'Afrique noire. Par contre parmi les pays à distance hiérarchique faible, nous avons les pays germaniques, scandinaves et anglo-saxons.³² Hofstede révèle que selon ces et d'autres critères il est possible d'analyser des pays, régions, compagnies ou groupes sociaux.

On doit noter que ces travaux et d'autres impliquent l'objectif / le sujet de la communication transculturelle qui est de comprendre les façons de penser et d'agir des individus issus des cultures différentes classifiées sur une grille de comparaison. L'oeuvre de Hofstede citée ici, *Cultures and organizations: Software of the mind* est considérée comme une des meilleures études faites dans ce domaine. Hofstede résume l'objectif et l'importance de cette étude comme celle-ci:

³⁰ANDERSEN, Peter A., HECHT, Micheal L., HOBLER, Gregory D., SMALLWOOD, Maya, “Nonverbal communication across cultures” in GUDYKUNST William B., *op. cit.*, p: 82

³¹HOFSTEDE, Geert, *op.cit.*, p: 111-114

³²*op.cit.*, p: 26

“L’objectif de cette oeuvre est aider à régler les différences entre les individus à travers le monde concernant les façons de penser, de sentir et d’agir. Cette oeuvre va montrer que malgré la variété des esprits qui s’avère énorme, au sein de cette variété se trouve une structure qui peut être servir comme un base pour la compréhension mutuelle.”³³

Avant d’étudier la conception française il importe d’indiquer que certains éléments de “la communication interculturelle” - qui s’est développée aux Etats-Unis et conceptualisée dans la littérature américaine - se retrouvent dans le champ de la communication interculturelle à la française.

1.1.2.) La Communication interculturelle dans la conception française: Un projet de la compréhension mutuelle

A côté de la conception américaine déjà esquissée plus haut, le terme de la “communication interculturelle” renvoie à une autre notion appelée “interculturel” qu’on rencontre aujourd’hui dans les recherches issues des disciplines variées telles que la psychologie-sociale, la pédagogie, l’anthropologie ou la science-politique. A première vue, cette approche s’avère être un projet de la compréhension mutuelle entre les individus venant des cultures différentes et s’efforce à établir des liens de reconnaissance entre eux fondée sur un principe d’échange et de réciprocité. Différemment de la conception statique qui réduit la communication interculturelle à un simple mécanisme de décodage des codes culturels de l’autre dans le but d’éviter les incompréhensions / malentendus surgissant lors du processus de la communication, l’approche française d’interculturel propose plutôt de développer une attitude dynamique qui invite les sujets ou les groupes appartenant aux cultures différentes à entrer en interaction / en échange entre eux en vue d’accéder à une entente mutuelle. D’ailleurs, en faisant cet appel elle se fonde sur une réflexion à caractère philosophique qui souligne fortement la nécessité de l’ouverture à l’autre et l’acceptation réciproque de la différence.

³³ *op.cit.*, p: 4

*“L’acceptation réciproque de la différence est le préalable à toute formation à l’interculturalité. Car seules la connaissance et l’acceptation de l’altérité, de l’irréductibilité de l’autre ouvre la voie à l’entente, à la coopération, à la sympathie. L’autre doit être découvert, aujourd’hui, en son absence, aucune formation à l’interculturalité n’est possible.”*³⁴

Cette conception de l’interculturel fondée sur *“la découverte de l’autre”* prend son origine dans l’idée présentée par l’anthropologue C. Lévi-Strauss dans son oeuvre *Race et Histoire* que toute culture est, fondamentalement, pluriculturelle et se construit grâce au contact entre différentes communautés de vie qui apportent leurs façons de penser, de sentir et d’agir.³⁵ Il est évident que les échanges culturels ne produisent pas tous les mêmes effets ni conséquences, mais c’est à partir de ces contacts que se produiront le *métissage culturel* et l’*hybridation culturelle*. Dans la conception de l’interculturel il est essentiel de trouver la présence des échanges et des interactions qui vont se produire entre les groupes ou entre les individus porteurs de systèmes culturels différents. En effet par sa définition, l’interculturel s’intéresse particulièrement aux formes *métissées* qui résultent de ces échanges et interactions qui vont se produire entre les cultures différentes.³⁶ Donc, il faut préciser que le terme du métissage occupe une place importante dans l’étude d’interculturel et renvoie à une idée de la construction des nouvelles formes identitaires, à l’enrichissement mutuelle. Par sa nature reposant sur l’ouverture à l’autre, le métissage est considéré comme un alternatif au phénomène de la “rétraction identitaire” et du “repli communautaire”.³⁷

Fondée sur l’éthique humaniste de la reconnaissance de l’autre et visant à contribuer à la formation des nouvelles cultures à travers le métissage entre les cultures; l’approche interculturel peut être définie généralement *“comme l’ensemble des interactions et des interrelations à statut d’une “égalité négociée”, qui se*

³⁴ WULF, Christoph, “L’autre, perspective pour une formation à l’interculturalité” in DIBIE, Pascal, WULF, Christoph, *Ethnosociologie des échanges interculturels*, Anthropos, Paris, 1998, p: 16.

³⁵ LEVI-STRAUSS, Claude, *Race et Histoire*, Editions Gonthier, Paris, 1961.

³⁶ BOURSE, Michel, “Communication et revendication identitaire”, *Ïleti(s)im*, N° 4, Juin 2006, p: 27-49.

³⁷ TEIXIDO, Sandrine, “Le Métissage” in *Sciences-Humaines*, n°160, Mai 2005, p: 48-49

produit entre les groupes ou entre les individus porteurs de systèmes culturels différents afin de se transformer, de dépasser les appartenances en vue de la création de nouvelles identités, de nouvelles cultures.”³⁸ De cette définition il ressort que la communication interculturelle n’entraîne pas de perte de repères identitaires; au contraire elle enrichit l’individu qui acquiert une sorte de plus-value par la connaissance de l’autre.

Après avoir défini la conception de l’interculturel dans ses grandes lignes, il nous semble nécessaire de l’analyser plus étroitement en mettant l’accent sur ses enjeux et ses concepts généraux.

L’interculturel part du principe du *relativisme culturel* qui postule que “*les différentes cultures forment des entités séparées, aux limites aisément identifiables, donc des entités clairement distinctes les unes des autres, incomparables et incommensurables entre elles.*”³⁹ Cette définition vient à dire que; chaque culture s’ordonne autour de sa matrice de départ selon une certaine logique et qualifie le bien et le mal en accord avec celle-ci. En conséquence, cet ensemble culturel est à comprendre et à juger relativement à ce modèle auquel il se rattache et qui en fait une formation auto-centrée.⁴⁰ Les recherches touchant à l’interculturel s’appuie fortement sur cette considération de nature anthropologique. Par ailleurs, il faudrait noter que selon les tenants de l’interculturel ce relativisme culturel absolu qui postule le respect de toute différence pourrait mener aussi à la rétraction identitaire. “*Ce relativisme culturel s’il est prôné au nom du respect absolu de la “différence” érigée comme une norme, fait abstraction de tout rapport d’altérité. Une telle attitude, dont le principe même implique le respect de toutes les langues et de toutes les valeurs, peut ainsi conduire à ne considérer dans le rapport à autrui, que des singularités, des micro-identités en enfermant chacun dans ses appartenances: appartenance*

³⁸ HENRIQUEZ, Sarella, “La Communication Interculturelle: Entre Ethnocentrismes et Relativismes”, article paru in *Europe Plurilinguees*, 2000, p: 19-30
page consultée le 28.03.2007 à partir de
<http://www.barbier-rd.nom.fr/lec2004/commintercHenriquez.html>

³⁹ CUCHE, Denys, *op.cit.*, p: 112

⁴⁰ CAMILLERI, Carmel, *op. cit.*, p: 31.

ethnique, religieuse, régionale, sexuelle, mode de vie, etc.. Respecter les différences peut ainsi conduire au pire: exclure tout rapport d'altérité et tout métissage."⁴¹

Dans l'étude de l'interculturel il existe deux autres concepts principaux auxquels on recourt dans l'analyse du contact des cultures: l'enculturation et l'acculturation. On peut entendre par enculturation ou (endoculturation) "*le processus dans lequel l'individu apprend les normes et les valeurs d'une société donnée. Lors de ce processus l'individu devient un membre acceptable de la société, remplit les fonctions nécessaires et les rôles du groupe.*"⁴² Ici, il importe de noter que ce processus implique les conditionnements conscients ou inconscients et les apprentissages spontanés de l'individu.⁴³ L'enculturation n'est qu'un aspect d'un processus plus général, celui de la "socialisation" par lequel l'individu est mise en relation avec l'ensemble des significations collectives extérieures ou intérieures telles que la famille, l'école et autres voies et moyens formels et informels existant dans le groupe.⁴⁴

Dans un milieu social où les groupes d'individus venant des cultures différentes entrent en contact permanent dans leur vie quotidienne, il s'avère probable que le phénomène d'acculturation se manifeste. Dans la littérature d'anthropologie, selon la fameuse définition de Redfield, Linton et Herskovits ce terme renvoie "*aux phénomènes résultant du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes, avec des changements subséquents dans les types de cultures originaux de l'un ou deux groupes.*"⁴⁵ Ici, on doit préciser qu'il ne faut pas confondre acculturation et assimilation. Le concept d'assimilation doit être comprise comme la phase ultime de l'acculturation. Elle implique pour un groupe "*la disparition totale de sa culture d'origine et l'intériorisation complète de la culture du groupe dominant.*"⁴⁶

⁴¹ BOURSE, Michel, *op.cit.*, p: 42-43

⁴² KOTTAK, Phillip, *Antropoloji: İnsan çeşitliliğine bir bakış*, Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001, p: 25.

⁴³ GÜVENÇ, Bozkurt, *İnsan ve Kültür: Antropolojiye giriş*, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1972, p: 133-134.

⁴⁴ CAMILLERI, Carmel, *op.cit.*, p: 28

⁴⁵ REDFIELD R., LINTON R., HERSKOVITS M.J., "Memorandum on the study of acculturation" *American Psychologist*, n° 38, p: 149-152 in CAMILLERI, Carmel, VINSONNEAU, Geneviève, *Psychologie et Cultures: Concepts et méthodes*, Armand Collin, Paris, 1996, p: 21.

⁴⁶ CUCHE, Denys, *op.cit.*, p: 54

D'autre part, pour Berry qui travaille sur les aspects psychologiques d'acculturation, ce concept correspond à "un changement d'identité résultant du contact entre des groupes ethniques (ou culturels) différents."⁴⁷ Dans ce cadre, il propose un modèle sur les stratégies d'acculturation basé sur deux questions concernant les sujets de ce fait:

- Est-il important de conserver son identité et ses caractéristiques?
- Est-il important de conserver des relations avec les autres communautés?

En partant des réponses de ceux deux questions, il propose ainsi le classement ci-dessous:

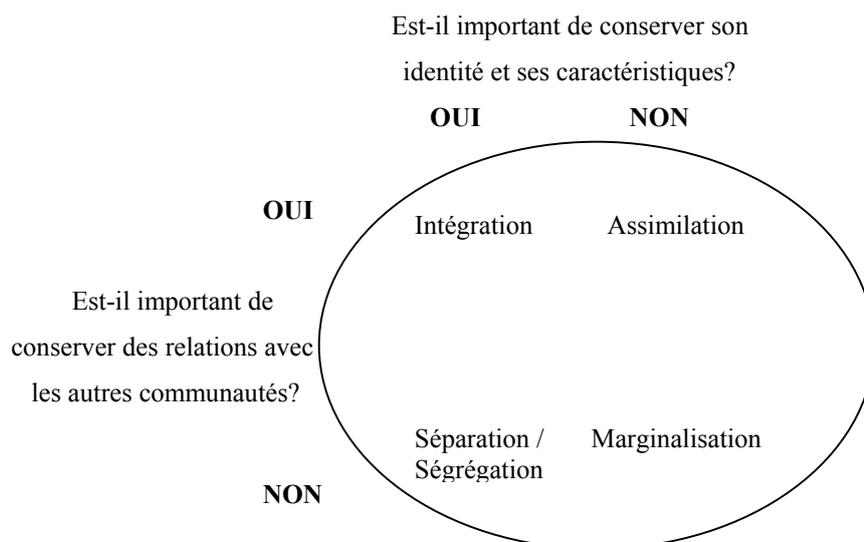


Figure 1.1 - Stratégies d'acculturation selon Berry⁴⁸

⁴⁷ BERRY, J.W, "De la psychologie culturelle et ethnique: une perspective écologique", *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 24, p: 9-32 cité in MOKOUNKOLO, René, FOUQUEREAU, Evelyne, RIOUX, Liliane, "Soi, Identité Ethnique et Groupes Sociaux de Référence" in SABATIER, Colette, MALEWSKA, Hanna, TANON, Fabienne, *Identités, acculturation et altérité*, L'Harmattan, 2002, p: 70.

⁴⁸ BERRY, J.W, "Immigration, Acculturation and Adaptation", *Applied Psychology: An International Review*, n° 46, p: 5-34 cité in CLEMENT, Richard, NOELS, Kimberly A., "Corollaires et Conséquences du Multiculturalisme: Une Perspective Psychologique", in GREVEN-BORDE, Hélène, TOURNON, Jean, *Les Identités en Débat: Intégration ou Multiculturalisme*, L'Harmattan, Paris, 2000, p: 60.

Comme l'illustre la figure 1, l'assimilation correspond donc au rejet de la culture de l'endogroupe (la culture d'origine) et à l'acceptation exclusive de la culture de l'exogroupe (la culture dominante). Alors que la marginalisation correspond au rejet des deux cultures. L'intégration renvoie à une attitude positive à l'égard du maintien de la culture de l'endogroupe ainsi que du développement de liens avec l'exogroupe autrement dit elle correspond au maintien de l'identité culturelle et adoption de la culture dominante. Tandis que la séparation et la ségrégation renvoient au maintien de l'identité culturelle sans adopter la culture dominante. La ségrégation se manifeste en cas des pratiques discriminatoires ou des préjugés de l'exogroupe.

Il importe d'indiquer ici que l'approche interculturelle repense le concept d'acculturation⁴⁹ et le considère dans ce sens retenu comme une sorte de "métissage culturel" à travers lequel les individus appartenant aux différents groupes culturels s'interpénètrent et s'enrichissent mutuellement.

*"Il nous faut donc repenser la question de l'acculturation. Cette notion a beaucoup évoluée. Elle désigne aujourd'hui l'adoption par un groupe d'éléments de culture différente et renvoie à la notion plus large du 'métissage'."*⁵⁰

1.2.) Les raisons des blocages lors de la communication interculturelle

On a la conviction que dans les études relatives aux relations interculturelles les aspects psycho-sociologiques ne doivent pas être négligés. Concernant cet aspect on peut citer l'étude de Ladmiral et Lipiansky prenant pour objet la rencontre interculturelle entre les jeunes français et allemands réalisée en partant d'une approche psychosociale.⁵¹ Dans cet ouvrage les deux chercheurs s'intéressent aux

⁴⁹ Le concept d'acculturation prise dans ce sens renvoie à l'utilisation dans l'anthropologie culturelle qui désigne les phénomènes de contacts et d'interprétation entre civilisations différentes.

⁵⁰ BOURSE, Michel, "Du Droit à la Différence: Archéologie d'un Concept", *Îlet(i)sim*, N°2, Juin, 2005, p: 152.

⁵¹ LADMIRAL, Jean-René, LIPIANSKY, Edmond Marc, *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.

représentations sociales⁵² que les cultures se font les unes des autres et analysent l’**“imagologie”** des rapports franco-allemands. Ils mettent l’accent sur les problèmes d’ordre psycho-sociologique que pose la communication interculturelle: *“ces problèmes touchent aux questions d’identités de perception sociale, de relation à l’altérité, qu’elle en a chacun de nous des résonances profondes où les mouvements affectifs, souvent inconscients, jouent un rôle prépondérant.”*⁵³ Comme le note Ladmiral et Lipiansky la communication interculturelle, telle qu’elle est définie dans cette approche idéalisée pose certainement des problèmes en ce qui concerne le champ de sa pratique dans la vie quotidienne. Lors du processus de la communication interculturelle afin de conserver notre “soi” individuel ou collectif, nous nous raccrochons souvent, consciemment ou inconsciemment, à des comportements ethnocentriques, des préjugés ou des stéréotypes qui peuvent donner lieu à des accrochages culturels.

Dans ce cadre, afin de mieux cerner les problématiques liées au rejet de l’autre et aux comportements ethnocentriques il nous semble nécessaire de recourir brièvement au concept du conscience de soi comme un point de base dans la construction de l’identité et ensuite à la notion de l’altérité.

1.2.1.) Le concept de soi

A la suite du psychologue René L’Ecuyer, on peut définir le soi par *“un ensemble de caractéristiques (goûts, intérêts, qualités, défauts, etc..) de traits personnels (incluant les caractéristiques corporelles), de rôles et de valeurs, etc.. que la personne s’attribue, évalue parfois positivement et reconnaît comme faisant partie d’elle-même, à l’expérience intime d’être et de reconnaître en dépit des changements.”*⁵⁴ Or, on doit ajouter ici que loin de constituer une réalité figée le soi

⁵² Selon D. Jodelet, les représentations sociales sont des systèmes d’interprétation régissant notre relation au monde et aux autres qui, orientent et organisent les conduites et les communications sociales. Les représentations sociales sont des phénomènes cognitifs engageant l’appartenance sociale des individus par l’intériorisation de pratiques et d’expériences, de modèles de conduites et de pensée.

⁵³ *op.cit.*, p: 13

⁵⁴ L’ECUYER, René, *Le développement du concept du soi de l’enfance à la vieillesse*, Presses de l’Université de Montréal, 1994, cité in HALPERN, Catherine, RUANO-BORBOLAN, Jean-Claude,

évalue en fonction des expériences et des interactions avec autrui. “*Le soi est essentiellement une structure culturelle et sociale qui naît des interactions quotidiennes; il se développe chez un individu donné comme résultat des relations que ce dernier soutient avec la totalité des processus sociaux et avec les individus qui y sont engagés.*”⁵⁵

La conscience de soi chez l’individu se forme à travers des interactions avec autrui mais également à travers de l’exclusion de l’autre qui est inconsciemment perçu comme une menace au soi du sujet en question. En effet, cet argument découle d’une interprétation philosophique articulée par Hegel. Pour Hegel, la conscience de soi ne peut se saisir qu’à travers la reconnaissance d’une autre conscience, mais, en même temps, pour échapper à cette dépendance, elle tend à s’affirmer comme unique et donc à exclure l’autre. Chacune cherche à dominer l’autre ou à la supprimer pour acquérir la certitude d’elle-même.⁵⁶ A ce point, on découvre que les concepts de soi, l’identité et l’altérité sont nettement en relation. L’identité et l’altérité se construisent dans ce mouvement d’extension croissante où l’individu accède à la conscience de soi, par différenciation d’autrui et assimilation au même, en s’inscrivant dans des groupes de plus en plus larges, organiques, fonctionnels et idéologiques. Il y puise un sentiment de proximité et de solidarité avec des “nous” (qui s’opposent à “eux”, les “autres”, les “adversaires”, les “étrangers.”)⁵⁷

Ainsi, c’est là que naît la célèbre dichotomie philosophique de Nous / Eux⁵⁸ conduisant finalement à des actes discriminants ou xénophobiques dans une société composée des différences innées ou acquises telles que la race, la religion, l’ethnicité, le sexe ou les autres traits caractéristiques qui donnent accès à la formation d’une sous-culture. Dans tous les cas, l’individu ou le groupe perçoit les différences comme une idée menaçante à son existence et décide de mettre une

Identité(s): L’individu, Le groupe, La société, Editions Sciences Humaines, Auxerre Cedex, 2004, p: 366.

⁵⁵ LADMIRAL, Jean-René, LIPIANSKY, Edmond Marc, *op.cit.*, p:125-126

⁵⁶ *op.cit.*, p: 120

⁵⁷ *op.cit.*, p:125

⁵⁸ Sartre souligne que ce phénomène vaut pour le groupe comme pour l’individu; le groupe ne se perçoit comme *nous* que du *dehors*, dans le regard du tiers et c’est cette aliénation collective qui est assumée dans le nous.

distance entre son soi et celui des autres afin de fortifier son territoire intime qui peut être considéré comme un abri existentiel.

1.2.2.) Le terme de l'altérité et la construction de l'identité

Jusqu'ici on a souligné que sur le plan psychologique, le soi a involontairement besoin d'un autre pour qu'il justifie sa propre existence en tant qu'une entité individuelle. Comme le remarque T.Todorov, "*la reconnaissance de notre être et la confirmation de notre valeur sont l'oxygène de l'existence.*"⁵⁹ Mais d'autre part, le soi a tendance à exclure cet autre, dans le but de consolider son être et de cette manière se différencier des autres. Cette attitude qu'on peut qualifier comme un mécanisme de défense à ce qui est "étranger" est rencontrée pour une deuxième fois sur la scène sociale. Les membres d'un groupe regroupés autour d'une idéologie ou d'un ensemble de valeurs commun donnent une image de la fermeture, repliées sur elles-mêmes et n'acceptent aucune différence qui va à l'encontre de leurs valeurs immuables. Comme on peut le voir dans le cas des groupes nationalistes ou des groupes religieux à caractère rigide.

Sur le plan ontologique, le terme de l'altérité dérive notamment de cette conservation / isolation de soi en face d'un inconnu / d'un autre ou d'une différence matérielle ainsi que culturelle. Partant de cette optique, Denis Jodelet, parle d'une "altérité du dedans" qui se manifeste dans les limites d'un même environnement social. "*... l'altérité du dedans se réfère à ceux qui, marqués du sceau d'une différence, qu'elle soit d'ordre physique ou corporel (couleur, race, handicap, genre, etc.), du registre des moeurs (mode de vie, forme de sexualité) ou liée à une appartenance de groupe (national, ethnique, communautaire, religieux, etc..) se distinguent à l'intérieur d'un même ensemble social ou culturel et qui peuvent y être considérés comme une source de malaise ou de menace.*"⁶⁰ Or, les conflits culturels du monde contemporain d'aujourd'hui émergent notamment de ces mécanismes

⁵⁹ TODOROV, Tzvetan, *La vie commune: Essai d'anthropologie générale*, Seuil, 1995, p: 107.

⁶⁰ JODELET, Denise, "Formes et figures de l'altérité", in SANCHEZ-MAZAS, Margarita, LICATA, Laurent, "L'Autre: Regards Psychosociaux", Presses Universitaires de Grenoble, 2005, p: 26.

d'altérité et donnent lieu à des ruptures dans le processus de la communication interethnique ou plus généralement interculturelle.

D'autre part, on doit noter que la notion d'altérité est fortement liée à l'étape de la construction de l'identité chez l'individu. L'approche psychanalytique issue de J. Lacan a souligné l'importance particulière de la relation affective entre la mère et l'enfant dans l'émergence du sentiment d'identité; c'est notamment dans le regard maternel que l'enfant se découvre et s'investit narcissiquement. Lors du stade du miroir, l'enfant découvre sa propre image et comprend inconsciemment qu'il est un sujet indépendant de l'image de sa mère, ainsi qu'il accède à son soi, à travers l'image de l'autre.⁶¹ Dans cette période, tout se passe comme si l'enfant se servait de l'altérité comme un produit d'appui indispensable pour construire et affirmer sa propre identité. Toutefois, suivant cette étape, l'autre va jouer un deuxième rôle important dans la construction et le maintien de l'identité. Chez l'adulte, l'autre joue le rôle de confirmation de l'identité. En effet, l'individu adoptera certaines conduites pour donner aux autres une information sur soi, généralement positive, cohérente et différenciée. Il en attendra une confirmation par autrui.⁶²

Dans la construction de l'identité les valeurs culturelles ou sociales occupent également une place déterminante. L'enfant adopte les valeurs issues de sa culture et sur l'étrangéité des autres cultures distingue celle de la sienne. Dans la phase de la construction de l'identité, l'enfant élabore une conscience relativement précise de son identité (personnelle et sociale) et de son appartenance à une culture, distinguée des cultures "étrangères". Il aura ainsi largement intériorisé les représentations et les idéologies dominantes dans son milieu relatives à sa culture et à celle des autres, avec tous les stéréotypes, les préjugés, mais aussi les valeurs positives que celle-ci véhiculent.⁶³

⁶¹WOODWARD, Kathryn, "Concepts of identity and difference" in WOODWARD, Kathryn, *Identity and difference*, Sage Publications, London, 1997, p: 44

⁶²COHEN-EMERIQUE, Margalit, HOHL, Janine, "Menace A l'identité personnelle chez les professionnels en situation interculturelle" in SABATIER, Colette, MALEWSKA, Hanna, TANON, Fabienne, *op.cit.*, p: 204.

⁶³LADMIRAL, Jean-René, LIPIANSKY, Edmond Marc, *op.cit.*, p:125.

1.2.3.) L'ethnocentrisme, les stéréotypes, les préjugés

Dans le processus de la communication interculturelle les critères principales qu'il faut adopter sont: la reconnaissance de l'autre, la tolérance, la compréhension mutuelle et le respect de la culture de l'autre. Or, comme nous rappelle Ladmiral et Lipansky; *“il est illusoire de croire que la bonne volonté, la tolérance, la curiosité suffisent pour que s'instaure une ouverture à l'altérité. Bien sûr ces attitudes peuvent être un point de départ favorable. Mais elles ne peuvent à elles seules aboutir à une authentique inter-compréhension. Car l'acceptation de l'autre dans sa différence est loin d'être une attitude spontanée; elle est le plus souvent le résultat d'un trajet difficile qui passe par la prise de conscience de l'ethnocentrisme intrinsèque de notre regard sur l'autre.”*⁶⁴ Ainsi, il ressort qu'au fond de l'intolérance aux codes culturels différents que les nôtres et notre regard sur l'autre réside certainement l'idée de “l'ethnocentrisme” que chaque individu ou groupe porte en soi universellement.

Le terme d'“ethnocentrisme” occupe une place importante dans la littérature d'anthropologie et d'ethnologie. En effet, ce sont les ethnologues, soucieux de lutter contre l'ethnocentrisme qui ont développé les concepts de multiculturalisme et d'interculturel. Comme on le remarque, l'anthropologie contemporaine questionne de nos jours “le regard éloigné” des anthropologues sur les cultures des “autres” et ils admettent que leurs regards occidentaux ont servi pendant longtemps à la construction de l'autre à travers le courant évolutionniste qui postule que la variété des cultures existantes se situe à des “stades” de développement différents d'un unique processus de civilisation, l'occidentale.⁶⁵ L'anthropologie du monde contemporain, lorsqu'elle définit le concept de culture, réexamine la notion d'ethnocentrisme et de son usage en sciences-sociales. Elle constate qu'il s'agit d'un phénomène social universel, présent dans toutes les sociétés humaines, quelles soient “primitives” ou “modernes”, lorsque ses membres se considèrent comme “supérieurs” ou plus “civilisés” que les autres. A ce point on doit prévenir qu'il ne faut pas confondre ethnocentrisme et racisme. Le racisme consiste à tenir qu'il existe

⁶⁴ *op.cit.*, p: 136

⁶⁵ HENRIQUEZ, Sarella, sur <http://www.barbier-rd.nom.fr/lec2004/commintercHenriquez.html>, p:4

des races distinctes, que certaines races sont inférieures (moralement, intellectuellement, techniquement) aux autres et que cette infériorité n'est pas sociale ou culturelle (c'est-à-dire acquise) mais qu'elle est innée et biologiquement déterminée. L'ethnocentrisme en revanche consiste à tenir sa propre civilisation et ses propres normes sociales (construites, puis acquises) pour supérieures aux autres.⁶⁶ On doit prévenir que l'attitude ethnocentrique semble bien universelle, sous des formes diverses selon les sociétés. Comme l'a écrit Lévi-Strauss, les hommes ont toujours eu du mal à envisager la diversité des cultures comme un "*phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés.*"⁶⁷

Quant à l'approche psychosociale qui étudie l'impact des images d'autrui sur les relations entre groupes, l'ethnocentrisme joue un rôle déterminant dans les relations à autrui. Afin de qualifier la division de deux catégories générales: "Nous", les meilleurs, et les "Autres", les moins bons ils ont lancé deux termes distincts: "endogroupe" et "exogroupe". Tous les humains, en effet, paraissent surévaluer les membres de leur propre groupe, l'endogroupe, et déprécier ceux qui font partie d'un autre groupe, l'exogroupe.⁶⁸ D'ailleurs, dès 1906, le sociologue William Sumner qualifera d'ethnocentrisme "*cette tendance à concevoir son propre groupe comme le centre de tout, chaque ensemble se faisant gloire de sa supériorité et considérant les concurrents avec mépris.*"⁶⁹ Toujours dans le même cadre, l'approche du "conflit réaliste" nommée par Campbell suggère que, les conflits d'intérêts ou la présence d'exogroupes compétitifs mènent à l'hostilité et à des perceptions négatives.⁷⁰

Lors de la rencontre interculturelle l'attitude ethnocentrique à l'égard d'un groupe situé en dehors de la nôtre constitue ainsi un obstacle à la construction de l'échange culturelle et à la compréhension mutuelle que la communication interculturelle propose d'établir. A ce point, on doit rappeler que face au phénomène de l'ethnocentrisme considéré universellement naturel et résultant des rapports

⁶⁶ LABOURTHE-TOLRA, Philippe, WARNIER, Jean-Pierre, *Ethnologie Anthropologie*, Quadrige / Puf, 2003, p: 17

⁶⁷ LEVI-STRAUSS, Claude, *Race et Histoire*, Unesco, 1952 cité par CUCHE, Denys, *op.cit.*, p:21.

⁶⁸ YZERBYT, Vincent, SCHADRON, Georges, *Connaître et juger d'autrui: Une introduction à la cognition sociale*, Presses Universitaires de Grenoble, 1996, p: 18

⁶⁹ *op.cit.*

⁷⁰ CAMPBELL, D.T, "Ethnocentric and other altruistic motives" in D.LEVINE, *Nebraska symposium on motivation*, vol. 13, p: 283-311, Lincoln University Press, 1965, in *op.cit.*

directs ou indirects entre les sociétés, les approches interculturelles nous permettent de sortir de notre ethnocentrisme quotidien, de nos ethnocentrismes.

Le concept de l'ethnocentrisme donne lieu à la naissance d'un autre mécanisme psycho-sociale nommé: les stéréotypes. On a essayé de souligner qu'au coeur de l'incompréhension interculturelle se trouve sur le plan psychologique, la peur existentielle face à un inconnu / étranger perçu comme un élément d'extérieur possédant un caractère menaçant. Or, en tant qu'un prolongement de cette peur individuelle, on rencontre sur le plan social des préjugés ou des stéréotypes que l'individu adopte sur d'autres cultures qui portent des différences majeures allant à l'encontre des codes de son milieu culturel. Les stéréotypes ou préjugés constituent dans ce cadre, des mécanismes de défense auxquelles nous recourons en vue de fortifier notre appartenance à notre milieu culturel tels que la nation, la religion, l'ethnie ou la classe.. Une définition sur laquelle s'accorderaient la plupart des auteurs, présenterait les stéréotypes comme "*un ensemble de croyances partagées à propos des caractéristiques personnelles, généralement des traits de personnalité, mais aussi des comportements, propre à un groupe de personnes.*"⁷¹ L'inventeur de cette notion, Walter Lippman insiste sur la rigidité de nos croyances, en particulier celles qui concernent les groupes sociaux. Selon Lippman, "*nous ne voyons pas avant de définir mais nous définissons avant de voir.*"⁷² Les stéréotypes attribués à chaque culture peuvent être de nature négatives ou positives. Par exemple, dire que les japonais sont intelligents et travailleurs renvoie à un stéréotype de nature positive, par contre affirmer que les Arabes sont paresseux et sales nous renvoie à la formation d'un stéréotype négatif, allant même jusqu'à un stéréotype anti-arabe. De la même manière, la catégorisation et la stéréotypisation négative des musulmans (ou inversement des chrétiens) pourraient conduire à des clivages sociaux ou culturels, comme on peut le témoigner dans les conflits religieux du monde actuel.

A part les stéréotypes, en tant qu'individu on a tendance à exclure l'autre en partant de nos préjugés. Selon Allport, le préjugé *est une attitude négative envers*

⁷¹ YZERBYT, Vincent, SCHADRON, Georges, "Stéréotypes et jugement social" in BOURHIS, Richard Y., LEYENS, Jacques-Philippe, *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Mardaga, 1994, p: 129.

⁷² *op.cit.*, p: 130.

*chaque individu membre d'un groupe, uniquement motivée par son appartenance au groupe.*⁷³ Or, on peut le définir plus simplement comme celle-ci: croyance rigide reposant sur une généralisation abusive et sur une erreur dans le jugement, qui revient à attribuer des traits formant clichés à divers groupes humains (races, ethnies, nations, etc..) Les préjugés et des actes discriminatoires envers les “étrangers” constituent également une problème majeure à travers le monde. Même dans un état comme le Canada où la politique administrative se fonde sur la diversité des citoyens et le multiculturalisme, les activités motivées par la haine et les préjugés constituent quand même un grand problème. L'existence de ce fait social a été nettement précisée dans le rapport annuel sur l'application de la loi sur le multiculturalisme canadien publié en 2005-2006 comme celle-ci: *“Bien que le modèle canadien en matière de multiculturalisme soit reconnu à l'échelle internationale, il n'est pas parfait. En dépit d'une législation solide pour appuyer le multiculturalisme au Canada, à l'échelle nationale et internationale, on est encore témoin de racisme et de discrimination raciale partout au pays, que ce soit à l'école, en entreprise, au travail, dans les institutions publiques et dans la collectivité en général.”*⁷⁴ Partant de là, on peut dire que la promotion de la haine, des crimes haineux et des préjugés a sapé les efforts du gouvernement visant à édifier une société forte, saine et unie par les liens du respect mutuel et de l'entraide. Comme le note R.Bastide quand on aborde l'Autre avec ces stéréotypes et préjugés on remarque que la multiplication des peuples et civilisations n'aboutit, le plus souvent, qu'à multiplier les barrières ou les incompréhensions.⁷⁵

Les trois concepts énumérés, l'ethnocentrisme, les stéréotypes négatifs et les préjugés apparaissent alors comme des obstacles psycho-sociologiques lors de la communication interculturelle qui a eu lieu entre les individus ou les groupes. Elles

⁷³ ALLPORT, G.W., *The nature of prejudice*, Cambridge, MA: Addison-Wesley, 1954 in BOURHIS, Richard Y., LEYENS, Jacques-Philippe, “Perceptions et relations intergroupes: deux solitudes?”, in BOURHIS, Richard Y., LEYENS, Jacques-Philippe, *op.cit.*, p: 14.

⁷⁴ Rapport annuel sur l'application de la loi sur le multiculturalisme canadien 2005-2006” page consultée le 15.05.2007 à partir de http://www.pch.gc.ca/progs/multi/reports/ann2005-2006/multi-ann-2005-2006_f.pdf

⁷⁵ BASTIDE, Roger, *Le prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970, p: 9-10 in ABOU, Sélim, *Identité culturelle suivi de cultures et droits de l'homme*, Perrin Presses de l'Université Saint-Joseph, 2002, p: 56.

contribuent même dans certains cas à la propagation du racisme ou tout simplement à la discrimination raciale / culturelle.

1.3.) Interculturalisme et Multiculturalisme

Jusqu'ici on a tenté de définir le concept de l'interculturel et ses enjeux principaux. En partant de ces remarques on peut noter que le terme d'interculturalisme renvoie à l'interaction entre les cultures, l'échange et la communication dans la mesure où une personne accepte la réciprocité de la culture de l'autre. Ici, le préfixe "inter" évoque l'interaction, le partage, la complémentarité, la reconnaissance de la culture de l'autre. En d'autres termes, on peut voir l'interculturalité comme une manière d'être, une vision du monde et des autres, une sorte de relation égalitaire entre les êtres humains et les peuples (contrairement à l'idée de l'ethnocentrisme).

Dans cette perspective, provenant de l'éthique basée sur la compréhension mutuelle et la reconnaissance de la culture de l'autre; la notion de l'interculturalité trouve sa place aujourd'hui dans les débats concernant le multiculturalisme et émerge comme une initiative institutionnelle pour gérer les problèmes liés à l'immigration à l'intérieur de l'Europe. Voire, grâce à sa nature ouverte aux différences prônant le dialogue des cultures elle est considérée comme une alternative au modèle multiculturel à caractère anglo-saxon.

Ainsi, avant d'étudier les éléments qui créent cette opposition théorique, il convient de définir et d'aborder brièvement le concept du multiculturalisme.

1.3.1.) La définition du concept du multiculturalisme

Le terme de "multiculturalisme" possède actuellement une variété de sens dans les milieux académiques et intellectuels. Défini par plusieurs chercheurs de

manière différente, le contenu de ce terme reste encore discutable en raison de son caractère complexe, manquant de clarté.⁷⁶

Bien que sa première théorisation soit le produit des politiques menées par les Etats-Unis résultant de sa structure socio-culturelle, ce terme est désormais d'usage fréquent dans les milieux intellectuels d'Europe ainsi que dans les discours des politiciens européens. La notion de multiculturalisme a été perçue comme un produit d'outre-Atlantique récemment importé en Europe. Ainsi, toute référence au multiculturalisme s'effectue en comparaison avec le système politique et les conditions socioculturelles des Etats-Unis.⁷⁷ *Reposant sur la structure socio-culturelle des Etats-Unis le concept du multiculturalisme renvoie plutôt en Amérique du Nord à une idée de respect des cultures des minorités ou des immigrants, à des politiques publiques en ce sens.*⁷⁸ Andreas Semprini analyse l'émergence de cette politique en tenant compte de l'histoire spécifique des Etats-Unis et trouve ses racines dans la structuration du pays, lors des rencontres culturelles des immigrants venant de partout à travers le monde avec des autochtones du pays. Or, dans ce cadre il le qualifie comme une solution administrative adoptée par le pays résultante de la réaction sociale venant de ces peuples qui sont à la recherche d'une harmonie sociale: “ *Le multiculturalisme est sans doute la résultante d'un processus de mélange et de rencontre de différences sans précédent dans l'histoire américaine. Il représente une réaction à la difficulté et souvent à l'échec de ce processus.*”⁷⁹ Suivant ce modèle, le Canada faisait officiellement le choix de mettre en oeuvre une politique dite multiculturaliste, pour répondre aux revendications de la minorité québécoise et des autres groupes minoritaires, autochtones ou issus de l'immigration dès 1971.⁸⁰

⁷⁶ WIEVIORKA, Michel, *La Différence*, Balland, Paris, 2001.

⁷⁷ PARSANOGLU, Dimitris, “Multiculturalisme(s)”, *Socio-Anthropologie*, N° 15 Boire, page consultée le 12.02.2007, à partir de <http://socio-anthropologie.revues.org/document.html?id=416>

⁷⁸ CONSTANT, Fred, *Le Multiculturalisme*, Paris, Flammarion, 2000 in MATTELART, Armand, NEVEU, Érik, *Introduction aux cultural studies*, La Découverte, Paris, 2003.

⁷⁹ SEMPRINI, Andrea, *Le Multiculturalisme*, Presses Universitaires de France / Que sais-je?, 1997, Paris, p: 28

⁸⁰ MOCK, Karen, “Redéfinir le multiculturalisme au Canada”, in GREVEN-BORDE, Hélène, TOURNON, Jean, *op.cit.*, p: 253.

Sur le plan politique, une politique multiculturaliste a pour but de promouvoir l'égalité de traitement entre les divers groupes culturels composant la nation, et d'offrir une certaine solution qui serait apte à résoudre les problèmes liés aux discriminations raciales ou ethniques, l'égalité sociale et politique des citoyens sous un Etat de caractère multi-ethnique. Autrement dit, le multiculturalisme surgit comme un modèle étatique ayant la responsabilité de répondre à toutes les demandes de ses citoyens n'excluant aucune différence sur le niveau identitaire. Donc formulé comme celle-ci, ce terme renvoie aux questions des droits des minorités, ou la "reconnaissance" des identités culturelles⁸¹ sur le plan social et politique. Connue par ses idées novatrices en ce domaine-là le philosophe canadien, Charles Taylor définit ainsi la démocratie comme la politique de reconnaissance de l'autre, donc de la diversité.⁸² Au sens politique du terme, le multiculturalisme pose la question de la différence. En outre, il pose le problème de la place et des droits des minorités par rapport à une majorité. On pourrait enfin soutenir qu'il pose la question de l'identité et de sa reconnaissance.⁸³ Sur le plan juridique les systèmes multiculturels attribuent des droits et une reconnaissance à des groupes à base identitaire (définie par l'ethnicité, la religion, le sexe, ou d'autres marqueurs culturels) et encouragent la participation au processus politique sur une base identitaire.

A partir de ces explications on peut déduire que le multiculturalisme est défini comme un ensemble de principes et de politiques axé sur:

- 1) La reconnaissance par l'État de la pluralité culturelle au cœur d'une société,
- 2) La réduction des obstacles à la participation sociale des groupes culturels marginalisés,
- 3) L'appui à la reproduction des cultures.

Aujourd'hui on remarque qu'un grand nombre de gouvernements dans le monde appliquent les principes du multiculturalisme à l'élaboration de leurs

⁸¹ L'identité culturelle est comprise comme l'ensemble des éléments de culture par lequel une personne ou un groupe se définit, se manifeste et souhaite être reconnu; l'identité culturelle implique les libertés inhérents à la dignité de la personne et intègre dans un processus permanent la diversité culturelle.

⁸² TAYLOR, Charles, *Le multiculturalisme: différence et démocratie*, Aubier, 1994.

⁸³ SEMPRINI, Andrea, *op.cit.*, p:29

politiques culturelles respectives pour assurer l'essor et la protection de la diversité culturelle à l'intérieur de leurs frontières. Cependant, malgré l'idée répandue selon laquelle le concept du multiculturalisme prend en compte les cultures nouvellement représentées dans une société donnée, certains spécialistes ont récemment soutenu qu'il ne contribue pas à l'établissement de liens réels entre les cultures hôtes, qui constituent les normes sociales, et les cultures nouvellement présentes dans cette société.

1.3.2.) La définition de l'interculturalisme

Contrairement aux principes du multiculturalisme déjà évoqués plus haut, le concept de l'interculturalité met de l'avant la notion qu'il faut plus que définir et protéger chaque culture isolément car cela ne suffit pas à créer une vraie cohésion sociale. L'interculturalité suppose l'interaction entre les cultures, les échanges et la communication.⁸⁴ Chaque personne reconnaît et accepte la réciprocité de la culture d'autrui. De plus, les principes de l'interculturalité établissent qu'il faut créer la notion " d'espaces " où les cultures peuvent non seulement coexister, mais aussi interagir et apprendre à se connaître au sein d'une même société. Essentiellement, l'approche interculturelle fait valoir le point de vue selon lequel la diversité culturelle ne menace pas le tissu social d'une société, mais l'enrichit.

En France, la réflexion sur l'interculturalité qui prône un idéal de dialogue et de respect à travers de l'ouverture à l'autre a été fortement marquée par les problèmes liées à l'immigration. Comme on remarque récemment, en France il est question des formes d'intolérance envers la culture des immigrés et de l'exclusion de ces derniers de la scène sociale. La grande problématique de "*l'acceptation des différences*" se manifeste dans tous les niveaux de la structure sociale. Comme le remarque D. Blatt, "*A l'intérieur de la France, la conscience ethnique est alimentée par le racisme anti-arabe et anti-musulman hérité de l'époque coloniale et qui affecte la manière dont les immigrés sont traités par les employeurs, les propriétaires, les voisins et particulièrement la police et aussi par des politiques*

⁸⁴ DEMORGON, Jacques, "Multiculturel ou interculturel", *Pratiques de Formation, Analyses*, n° 37-38, 1999, p: 13-26.

gouvernementales qui, dans toute une série de domaines, traitent clairement quoiqu'implicitement les immigrés non-européens d'une façon différente."⁸⁵

Dans ces débats et d'autres débats relatifs à la discrimination sociale et à la xénophobie; "l'interculturalité" est considérée comme une solution politique ainsi que sociale à la crise actuelle de l'intégration des immigrés à la société française. Voire, elle s'avère être un nouveau modèle d'intégration qui est discutée largement depuis longtemps dans l'espace public français:

*"Un débat est dès lors engagé sur la recherche des nouvelles modalités d'intégration parmi lesquelles se distingue une voie moyenne, reconnaissant les identités culturelles tout en respectant les principes républicains d'égalité des chances et d'universalisme: la communication interculturelle."*⁸⁶

Définie dans ce sens, l'interculturalité ou la communication interculturelle vise politiquement et sociologiquement à créer de nouvelles conditions de coopération fondées sur une reconnaissance mutuelle. Elle développe en fait une compétence sociale utile et complémentaire dans un environnement pluriculturel et s'avère comme une nécessité dans une société plurielle, où les différences culturelles ne sont plus considérées une entrave à l'intégration.⁸⁷ Dans ce même cadre, le sociologue Alain Touraine rappelle que la recherche de la communication interculturelle est une tendance forte de la société française. Or, comment instituer du commun dans l'altérité, dans la différence, de façon à les surmonter sans les évacuer? La communication interculturelle est une instrumentalisation de la rencontre des cultures visant à permettre une approche correcte de la différence. *L'état de simple coexistence de cultures différentes définissant le multiculturalisme, l'interculturel se propose de dépasser ce stade.* Il cherche à promouvoir l'interpénétration de groupes

⁸⁵ BLATT, David, "Une politique sans ethnicité? Les immigrés en France, entre théorie et pratique", in GREVEN-BORDE, Hélène, TOURNON, *op.cit.*, p: 163.

⁸⁶ ANSELLEM, Anne-Laure, "Pour un renouveau du modèle républicain d'intégration" in *Géographie et Cultures: Villes et communication interculturelle*, L'Harmattan n°26, Été, 1998, p: 63.

⁸⁷ RAHAL, M.Ahmad, "La formation à l'interculturel" page consultée le 6.06.2007 à partir de http://www.ac-reims.fr/casnav/enfants_nouv_arrives/formation/formation_interculturel.pdf

différents, une dimension constitutive de notre époque, et qui devrait d'ailleurs aller croissant avec la globalisation et la mondialisation.⁸⁸

Donc, ce terme apparaît comme une approche allant au-delà du modèle communautariste⁸⁹ anglo-saxon qui entraîne des replis identitaires et se distingue ainsi de la pluriculturalité ou co-présence “statique” des diverses cultures sur un même territoire. Concernant ce point de distinction Rahal révèle que:

*“La pluri-multiculturalité désigne un état ou une situation qui peuvent aller d’une simple juxtaposition de cultures ou d’individus appartenant à des cultures différentes. Cette situation est statique dans le sens où elle n’appelle pas nécessairement de mise en interaction entre des cultures et ces individus. Le terme d’interculturalité récent et assez rarement utilisé, a une signification tout à fait différente. L’interculturalité est une mise en contexte d’interactions, de réciprocités, de rapprochements, de communication et de compréhension mutuelle.”*⁹⁰

Sur ce plan on doit noter une critique de l’interculturel que l’anthropologue Jacques Demorgon nous révèle: selon lui, l’interculturel peut conduire à des inventions culturelles nouvelles mais il peut aussi rater cela et conduire à l’assimilation réductrice voire exterminatrice de l’autre. En outre, l’interculturel ne résout pas le problème central du “pouvoir” qui consiste à déterminer quelle culture va dominer sur l’autre.⁹¹

Nous avons donc tenté de préciser l’opposition théorique entre le multiculturalisme et l’interculturalisme. On va donc aborder le cas de la Turquie en considérant ces remarques notées.

⁸⁸ TOURAINE, Alain, *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, 1997, p: 196-242.

⁸⁹ Ce modèle préconise la coexistence séparée des différentes communautés ethniques sur un même territoire.

⁹⁰ RAHAL, M.Ahmad,

http://www.ac-reims.fr/casnav/enfants_nouv_arrives/formation/formation_interculturel.pdf

⁹¹ TUTAL, Nilgün, *Küreselleşme, iletişim, kültürlerarasılık*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2005, p: 115.

DEUXIEME PARTIE: UNE SOCIETE MULTICULTURELLE: LA TURQUIE

On a déjà précisé que dans cette recherche nous avons adopté la première définition de la société multiculturelle qui est synonyme de la présence d'une population urbaine composée de groupes culturellement distincts en raison de leurs origines correspondant à une réalité objective. Dans cette partie de la recherche on va tenter d'analyser ce concept en nous concentrant sur la structure sociologique de la Turquie ancienne et contemporaine qui constitue notre objet de recherche. Cet effort consacré nous conduira à une analyse plus restreinte convenant au sujet de notre recherche.

Comme le remarque Paul Claval, malgré son apparence récente en Occident, on retrouve l'origine de la notion du multiculturalisme dans les périodes historiques plus anciennes sur les terrains d'Orient; *“L'idéal multiculturel est une doctrine récente en Occident, mais qui retrouve une pratique ancienne dans l'Orient méditerranéen ou dans les sociétés coloniales, celle de la juxtaposition de cultures.”*⁹² Selon cet argument, le multiculturel comporte des sous-modèles dans son ensemble, parmi lesquels l'un correspond à notre objet de recherche. Clavales énumère trois types de la conception concernant le multiculturalisme:

1. On peut concevoir qu'une culture dominante, supérieure aux autres, et dont les représentants contrôlent le pouvoir politique, en laisse subsister d'autres, à condition pour celles-ci de reconnaître leur subordination, et de ne pas chercher à empiéter sur certains domaines réservés. C'est le modèle du *“millet”* de l'empire Ottoman.
2. On peut concevoir une culture de mosaïque de cultures égales en dignité, mais qui s'accordent sur l'emploi d'une langue et de règles destinées à faciliter l'épanouissement d'échanges et d'une vie économique globale. C'est le modèle multiculturel américain.
3. Pour d'autres, le multiculturalisme doit aller plus loin: il doit permettre à chaque groupe à s'épanouir aussi totalement que s'il n'avait pas un espace à partager. Il n'y

⁹² CLAVAL, Paul, “Villes et pluralité des cultures: Problèmes et contextes” in *Géographie et Cultures: Villes et communication interculturelle*, L'Harmattan n°26, Été, 1998, p: 22

a donc pas de valeur reconnue. Les problèmes de cohabitation sont réglés au coup par coup. Chaque groupe a le droit de refuser des mesures qui iraient à l'encontre de ses valeurs fondamentales.⁹³

De ces trois modèles énumérés, notre objet d'étude correspond à celui du premier. Ayant une histoire héritée de l'Empire Ottoman, La République de Turquie fondée à 1923 porte implicitement les traces du système de millet au niveau culturel, administratif et politique à l'égard des ethnicités qu'elle abrite.⁹⁴ La tradition politique que l'Etat-Nation Turque mène actuellement se repose dans une grande mesure sur cet héritage ottoman. On va dans ce cadre aborder brièvement les grandes lignes du système du "*millet*" afin de comprendre la structure multiculturelle et le profil multi-ethnique de la Turquie.

2.1.) Un modèle multiculturel: Le système du "*millet*"

Comme on le sait, au cours de l'histoire l'empire ottoman a regroupé une population ayant des caractéristiques différentes au niveau de langues, d'ethnies et de religions. Selon les historiens il ne serait pas faux de dire que la société ottomane classique est caractérisée par une structure multiculturelle.⁹⁵ Plus précisément, l'organisation de cette structure peut être décrite par le "système des millets".

Le mot "*millet*", dans le sens utilisé par l'Empire ottoman désigne un nom commun aux communautés appartenant à différentes ethnies, à différentes langues mais qui avaient la même religion. Cette notion trouve son origine dans la littérature islamique. Contrairement à la notion de la "*nation*" le "*millet*" fait appel à des références religieuses, tandis que la "*nation*" fait appel à des références ethniques et linguistiques. D'ailleurs, on sait aujourd'hui que le système du "*millet*" n'était pas

⁹³ *op.cit.*

⁹⁴ Pour une analyse science-politique voir:

AKTÜRK, Şener, "Etnik Kategori ve Milliyetçilik: Tek Etnili, Çok Etnili ve Gayri-Etnik Rejimler", *Doğu Batı*, Sayı: 38, 2006, p: 23-53.

⁹⁵ ERYILMAZ, Bilal, "Osmanlı Devleti'nde Farklılık ve Hoşgörüyü Kavramsal Bir Yaklaşım" in ARMAĞAN, Mustafa, *Osmanlı'da hoşgörü: Birlikte yaşama sanatı*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 2000, İstanbul, p: 55-62.

fondé sur l'appartenance à une communauté ethnique ou linguistique mais plutôt basé sur l'appartenance à une communauté religieuse.⁹⁶

Sur cette base religieuse, on regroupe les millets sous deux grands titres: le “*millet*” musulman et le “*millet*” non-musulman. Ce système trouve son point de départ historique dans la période de Mehmet II (Mehmet le Conquérant “1451-1481”). A cette époque, les Orthodoxes, les Juifs et les Arméniens étaient considérés comme des “*millets*”. Il faudra attendre jusqu’au 19^{ème} siècle pour que les catholiques et les protestants gagnent leur statut de millet. “*Le premier millet fut consenti en 1453 aux grecs orthodoxes de l’Empire ottoman. Le système s’applique ensuite aux juifs et arméniens. Sous la pression occidentale, le système du millet fut accordé aux autres communautés chrétiennes : 1829, pour les arméniens catholiques; 1850, pour les arméniens protestants; 1834, pour les melkites catholiques; 1861, pour les chaldéens catholiques, etc.. Dans ce système cité, la communauté des Assyriens / Jacobites ne constituait pas un “millet” indépendante, mais elle était officiellement liée au Patriarche Arménien.*”⁹⁷ Cette division de la société ottomane en des communautés religieuses, facilitait la domination de l’État ottoman sur sa société et surtout empêchait les conflits ethniques et religieux.

Dans le système du “*millet*”, comme la communauté musulmane, les communautés non-musulmanes avaient aussi une certaine autonomie et la liberté interne pour pouvoir régler leurs comportements et leurs conflits internes. C’était l’État ottoman qui reconnaissait cette autonomie interne à ces communautés chrétiennes et juives, sous la direction de leurs autorités spirituelles. Les institutions, les lois et la vie actuelle des communautés religieuses se sont dirigées par les chefs / autorités religieux de chaque “*millet*”. Ces chefs religieux assuraient aussi la représentation de leurs communautés au près du Palais Ottoman. Le chercheur canadien Will Kymlicka classifie ce modèle sous le nom de “*group-rights model*” et

⁹⁶ ORTAYLI, İlber, “Osmanlı Millet Sistemi ve Sosyal Boyutları” in *Türkiye Günlüğü*, Sayı:77, Yaz 2004, p: 143-148.

⁹⁷ ÖZCOŞAR, İbrahim, *19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Nisan 2006, p: 34.

le compare avec celui de la société libérale.⁹⁸ Il indique que malgré leurs statuts relativement libres dans les affaires internes, les “minorités” non-musulmans étaient strictement liées à l’autorité centrale. Par exemple, ils pouvaient construire des nouvelles églises seulement avec l’autorisation de l’État ottoman, ils devaient s’habiller d’une manière distincte afin d’être reconnus, (L’État ottoman déterminait les façons d’habillement et les couleurs vestimentaires des communautés religieuses. Il était interdit aux non-musulmans le port de certains vêtements et chapeaux réservés aux musulmans). Mais même dans ces limites (comme on a déjà précisé) les communautés non-musulmanes pouvaient profiter d’une autonomie interne qui implique d’être jugées selon leurs propres lois et coutumes. Leur collective liberté de culte aussi que leur possession d’église ou monastères étaient garantie par l’État. Ils étaient libres également d’entretenir leurs propres écoles dans leurs langues maternelles.⁹⁹ A ces aspects administratifs de ce système on peut sans doute ajouter ses conséquences sociales. Il ne serait pas faux de suggérer que la coexistence des peuples provenant des religions différentes sous le toit d’un empire multi-religieux et multi-ethnique a entraîné naturellement le processus d’échanges culturelles et sociales entre ces communautés religieuses diverses.

Concernant la vie quotidienne dans l’empire ottoman on peut noter que les villes typiques ottomanes étaient divisées en quartiers appelés “*mahalles*”. Généralement, les habitants de la même religion ou de la même ethnie vivaient dans le même quartier / “*mahalle*” comme les quartiers des juifs, des chrétiens, des musulmans etc..¹⁰⁰ Par ailleurs, il ne s’agissait pas des ghettos refermés sur eux-mêmes, entre les peuples il existait une certaine communication sociale basée sur l’échange commerciale et culturelle. En guise d’exemple on peut citer; la vente ou l’achat des maisons entre les communautés, les bons rapports de voisinage, les participations réciproques aux fêtes religieuses etc..¹⁰¹

⁹⁸ KYMLICKA, Will, “Two Models of Pluralism and Tolerance” in HEYD, David, *Toleration: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, 1996, p: 81-105.

⁹⁹ *op.cit.*, p: 83-84

¹⁰⁰ FAROQHI, Suraiya, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002, İstanbul, p: 165.

¹⁰¹ *op.cit.*, p: 179

Le modèle du “*millet*” constitue une expérience historique en matière de la coexistence et cohabitation culturelle dans un territoire commun. En outre, il faut noter que la pluralité des cultures est un fait historique qu’on rencontre également à la période pré-ottomane dans les villes anatoliennes-turques.¹⁰² L’histoire de l’Anatolie nous révèle que le profil multiculturel et multi-ethnique de la Turquie plonge ses racines dans les temps plus anciens où les civilisations anatoliennes se juxtaposent. Considérant cette remarque, on va essayer de jeter un oeil sur le profil multiculturel de la Turquie en se concentrant surtout sur sa structure ethnique.

A ce point il semble nécessaire de souligner que le multiculturalisme en tant que modèle politique / administratif est loin d’être adopté par la Turquie comme on peut voir dans les cas du Canada, des Etats-Unis ou de l’Australie. Contrairement à ces pays cités dont la composition ethnique se compose principalement des flux migratoires; celle de la Turquie est plutôt le produit d’un rare mélange de tous les peuples autochtones de l’Anatolie.

2.2.) Définir le tissu multiculturel de la Turquie actuelle: La métaphore d’Ebru

En s’appuyant sur le recensement général de 1965 et ses recherches personnelles, ethnologue allemand Peter Alford Andrews révèle que La République turque abrite 47 groupes ethniques.¹⁰³ (Dans la liste de ces groupes ethniques, on peut voir les sectes issues de l’islam aussi). Cette diversité culturelle de la Turquie en matière de langue, de religion et d’ethnie doit notamment à la situation géographique particulière de l’Anatolie qui fût au cours de l’histoire le lieu de juxtaposition des cultures diverses.

On sait parfaitement que dans la littérature contemporaine d’anthropologie et sociologie la coexistence des cultures; en d’autres termes la réalité des sociétés multiculturelles est généralement définie par le terme de “*mosaïque*” où chaque

¹⁰²OCAK, Ahmet Yaşar, “13-14. Yüzyıllarda Anadolu Şehirlerinde Dini-Sosyal Hayat: Selçuklular’dan Osmanlılar’a genel bir yaklaşım denemesi”, in YILDIRIM, Ferzan, *Kentte Birlikte Yaşamak Üstüne*, De:ki Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 2002, p: 77-107.

¹⁰³ Pour la liste complète de ces groupes ethniques voir: ANDREWS, Peter Alford, *op.cit.*

couleur correspond à une unité ethnique ou culturelle. Mais en même temps, il est possible de dire que cette métaphore connote fortement l'homogénéité culturelle et les limites rigides entre les groupes ethniques. Autrement dit, elle renvoie aux différentes couleurs d'une mosaïque, séparées l'une de l'autre par des limites fixes ne donnant pas la possibilité à une interaction. La mosaïque avec sa surface dure indique la fermeture et le repli sur soi. Par conséquent, cette connotation ne correspond pas vraiment au cas de la Turquie. En définissant la diversité culturelle de la Turquie on propose d'employer une autre métaphore que la mosaïque; celle d'*ebru* / papier marbré.¹⁰⁴ Contrairement à la métaphore de mosaïque, *ebru* connote dans ce cadre la fluidité, le mouvement, la connexion et l'interpénétration entre les cultures différentes.¹⁰⁵ Car, on sait que toutes ces 47 groupes ethniques ont d'une manière ou l'autre entretenu des relations quotidiennes en partageant un lieu commun et ont vécu l'une à côté de l'autre pendant des longues années. Ainsi, ces confrontations et échanges culturelles entre les peuples ont donné naissance à la formation des identités multiples dotées des différences de "l'autre". Donc, à l'opposé de la métaphore du mosaïque, "ebru" évoque une idée d'ouverture, de la transparence et de la multiplicité créée par les infinies combinaisons de l'eau et le papier.

Contrairement aux pays où la diversité culturelle se compose des flux d'immigration, la richesse ethnique et culturelle de la Turquie vient du fait qu'elle fût pendant longtemps une région influencée par les cultures diverses et où les différentes ethnicités ont vécu ensemble côte à côte développant ainsi un art de vivre commun. Mardin, qui constitue notre terrain de recherche reflète parfaitement cette coexistence des cultures où quatre langues et quatre cultures se côtoient. Donc, on va tenter dans cette perspective, d'aborder la structure pluri-ethnique / pluri-culturelle de Mardin afin de mieux cerner la nature exceptionnelle de notre terrain de recherche.

¹⁰⁴ *Ebru* est un art turco-ottoman. Pour l'exécuter, les couleurs sont mélangées avec de l'eau et quelques gouttes de fiel. On les éparpille ensuite sur la surface d'un liquide préalablement densifié avec du *kitre* (gomme adragante). Le transfert du décor sur le papier est réalisé en déposant délicatement celui-ci sur la marbrure ainsi préparée, flottant à la surface du liquide. Chaque feuille d'*ebru* est donc unique.

¹⁰⁵ ALTINAY, Ayşe Gül, "Ebru: Reflections on water" in DURAK, Attila, *Ebru: Reflections of Cultural Diversity in Turkey*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, p: 19-25.

2.3.) Une ville pluri-culturelle: Mardin

Selon son acception occidentale, le concept de la ville pluriculturelle n'est pas considérée comme une ville peuplée de nombreux immigrants venant de diverses régions du monde. Ce terme suppose la reconnaissance du fait que la diversité fait partie intégrante de la ville, où coexistent diverses cultures qui doivent pouvoir s'y épanouir. Dans le même cadre, d'après les rapports préparés et publiés par Unesco le concept de la ville pluriculturelle renvoie à une construction d'une ville démocratique du XXIème siècle, d'un territoire de la solidarité et de la citoyenneté. Ici, l'accent est mis fortement sur l'importance d'agir et de prendre des mesures contre certaines "maladies de la modernité" telles que l'exclusion de l'autre et l'intolérance envers les étrangers.

*"Un impératif de notre temps est de dénoncer l'intolérance en marche, d'agir contre l'exclusion et la ville fragmentée, de surmonter le clivage croissant entre la "ville des citoyens" et la "ville des exclus". Le spectre de la fracture sociale, politique et psychologique hante notre société néo-libérale, qui porte en elle la menace de ghettoïsation, la conjugaison d'une non-intégration sociale et de la non-assimilation culturelle, accompagnée de la montée du racisme et de l'extrême droite, de la violence urbaine, qui sont les revers de la modernité."*¹⁰⁶

Dans cette conception de la ville, il s'avère nécessaire de mettre en oeuvre une "politique de l'espace public". Suivant Habermas on sait que l'espace public a pour rôle de fournir aux citoyens les outils indispensables à l'exercice de la liberté. Il est lié à l'exercice de deux droits fondamentaux de toute démocratie: la liberté de presse et le droit de manifester publiquement ses opinions. Pourtant pris dans le sens urbanistique ce concept renvoie à *un espace auquel les gens peuvent accéder sans*

¹⁰⁶ SACHS-JEANTET, Céline, *Dialogue sur Démocratie et Citoyenneté dans la Ville du XXIème Siècle: Vers la ville de la Citoyenneté et de la Solidarité*, Unesco, Habitat II, 3-14 Juin 1996. page consultée le 1.08.2007 à partir de http://portal.unesco.org/shs/fr/ev.php-URL_ID=6038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

*contrôle et circuler librement, sans avoir à payer de droits.*¹⁰⁷ Dans ce cadre, les villes ségréguées ne sont pas propices à la sociabilité, à la démocratie et à l'exercice de la citoyenneté. Fondé sur le concept de la *diversité culturelle*¹⁰⁸, le rapport de l'Unesco propose la construction d'une ville promotrice et créatrice du métissage des cultures, donc plus citoyenne: "*cette ville métissée, multiculturelle, serait alors vecteur de tolérance et de pluralisme culturel.*"¹⁰⁹

Dans cette perspective; la ville de Mardin constitue un exemple intéressant au niveau de la construction d'une ville pluriculturelle résultant de sa situation géographique ainsi que son histoire enracinée dans les périodes antiques. Une analyse plus détaillée sur la ville va révéler ainsi sa nature pluri-culturelle et définir ses contours généraux en tant que notre terrain de recherche.

2.3.1.) Les informations générales et la structure culturelle

La localité de Mardin est située dans la zone d'intersection des parallèles 36° 54' / 37° 47' latitudes nordiques avec les méridiens 39° 55' / 42° 41' longitudes estiques. Elle est l'une des villes de la Turquie se situant dans la région du sud-est. Sa superficie est de 8891 km². La ville est divisée en 10 districts: Dargeçit, Derik, Kızıltepe, Mardin, Mazıdağı, Midyat, Nusaybin, Ömerli, Savur et Yeşilli et administrée par une préfecture. Au recensement de 2000, la province était peuplée d'environ 705 098 habitants, soit une densité de population d'environ 79 hab./km².¹¹⁰

¹⁰⁷ CLAVAL, Paul, "Clisthène, Habermas, Rawls et la Privatisation de la Ville" in GHORRA-GOBIN, Cynthia, *Réinventer le sens de la ville: Les espaces publics à l'heure globale*, L'Harmattan, Paris, 2003, p: 25.

¹⁰⁸ Pour certains sociologues, le concept de la diversité culturelle sert à décrire l'existence de différentes cultures au sein d'une société, à l'intérieur d'un État-nation. La diversité culturelle est au cœur des préoccupations de l'UNESCO depuis sa création. UNESCO a confirmé son engagement en faveur de « la féconde diversité des cultures » dans un esprit de dialogue et d'ouverture, prenant en compte les risques d'homogénéisation et de repli identitaire liés à la mondialisation.

¹⁰⁹ SACHS-JEANTET, Céline, *op.cit.*,

¹¹⁰ www.mardin.gov.tr



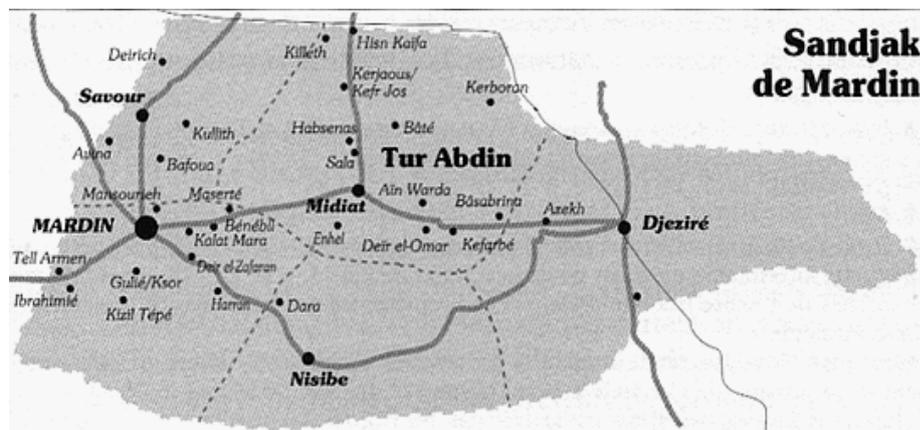
Carte 2.1: La situation géographique de Mardin

Mardin est une ville reconnue par sa diversité culturelle en terme d'ethnicités et religions. La richesse particulière de cette ville provient de son histoire antique qui date du 3000 av. J.C. Tout au long de son histoire elle fût le centre des civilisations juxtaposant des cultures et religions de nature différentes grâce à sa situation géographique.



Carte 2.2: Les limites géographiques de la Mésopotamie

Située dans les limites géographiques de la Mésopotamie (*Mésopotamie doit son nom aux Grecs: signifiant “entre-les-fleuves” Tigre et Euphrate*) considérée comme “terres ayant fait histoire”, Mardin se trouvait au carrefour des grandes routes de commerce importantes ce qui favorisaient les échanges culturelles entre les civilisations de la région. Sa structure multi-ethnique et multi-religieuse doit donc notamment à cette géographie particulière de la ville. Chronologiquement, elle fût le pays des Hurrites, Akkadiens, Babyloniens, Hittites, Mitannis, Assours, Araméens, Mèdes, Perses, Abgares, Arméniens, Romains, Abbassides, Hamdanides, Byzantins, Sassanides, Mérvanides, Turkmènes, Seldjoukides, Artoukides, Ayyoubides, Mongols, Qara Qoyunlus, Aq Qoyunlus et finalement Ottomans.¹¹¹ Pendant le règne ottoman Mardin était l’une de sancak / sandjak de Diyarbakır. Le terme “*sandjak*” provient du découpage administratif de l’Empire ottoman. Chaque *vilayet* est considéré comme une entité administrative et correspond à une province. Il est divisé en sandjak¹¹². Le *vilayet* de Diyarbakır est divisé en trois *sandjak* : le sandjak de Diyarbakır / merkez-sandjak ; le sandjak d’Arghana, au nord, qui comprend trois kaza / caza¹¹³ ; le sandjak de Mardin, au sud-est, qui comprend cinq caza (Mardin – merkez-caza ; Nusaybin, Cizre, Midyat, Savur)¹¹⁴



Carte 2.3: Le sandjak de Mardin pendant le règne ottoman

¹¹¹ ÖZMEN, Abdürrahim, “Mardin’in Etno-Kültürel Yapısı Üzerine Bir Deneme: Kültürün Sınır(sızlığı)” in *Taşın Belleği Mardin*, YKY, 2005, İstanbul, p: 329

¹¹² sandjak / départements

¹¹³ kaza / cantons

¹¹⁴ GÖYÜNÇ, Nejat, *16. Yüzyılda Mardin Sancağı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991, p: 38.

A l'époque ottomane Mardin est considérée comme une cité tolérante où les chrétiens ont le droit de monter à cheval, de porter des vêtements de couleur verte et de saluer les musulmans d'un "*Salam aleikum*" sans les offenser. La richesse humaine de Mardin, écrit Sébastien de Courtois, vient du fait "*qu'elle est un mélange de plusieurs héritages et de confessions, turcs, kurdes, arabes et chrétiens. De cette cohabitation forcée, longtemps pacifique, naîtra une certaine tolérance et ses mœurs résisteront plus longtemps que dans d'autres villes à la montée du fanatisme musulman, caractéristique de la seconde moitié du XIX^e siècle*"¹¹⁵

En effet, contrairement aux autres villes de l'Empire, la ville de Mardin présentait une caractéristique distinctive au niveau de la structure de ses quartiers. On a souligné que dans la société ottomane les membres de la même communauté religieuse vivaient dans un mahalle / quartier commun; il y avait des quartiers juifs, chrétiens ou musulmans. Tandis qu'à Mardin la nature de la cohabitation constitue un modèle plus ouvert aux différences culturelles. Alors, il ne s'avère pas possible de parler d'une ségrégation des quartiers musulmans ou non-musulmans. Quelques chercheurs suggèrent que cela résulte de la géographie particulière de la ville établie sur une colline qui ne permette pas à un hébergement vaste, offrant ainsi un espace limité.¹¹⁶ La citadelle est située sur une colline rocheuse et les terrasses sur la pente de la colline servent de lieu d'habitation. (Voir: photo 1)



Photo 1: Une vue générale de Mardin

¹¹⁵ De Courtois, Sébastien, *Une communauté syriaque orthodoxe en péril à la fin de l'Empire Ottoman*, Mémoire du DEA, 2001, EPHE, p: 54.

¹¹⁶ KANKAL, Ahmet, TAŞ, Kenan, *252 No'lu Mardin Şer'iyeh Sicili Belge Özetleri ve Mardin*, İmak Ofset Basım Yayın Sanayi, İstanbul, 2006, p: 180.

Les traces de cette dominance d'Etats et d'ethnies variées reflètent sur les éléments structuraux de la ville tels que; l'architecture, la cuisine, la langue et notamment le profil culturel du peuple qui y habite. Mardin comprend actuellement des monuments historiques appartenant aux nombreuses civilisations en les présentant tous dans le même territoire. Les mosquées, étant les preuves du règne musulman et les églises qui appartiennent au peuple assyrien considéré comme la première communauté ayant adopté le christianisme forment une richesse particulière en terme de la coexistence des cultures.

Aujourd'hui, les identités culturelles des Mardiniens se définissent selon deux critères: la religion et la structure ethnique. Il existe trois groupes religieux au niveau identitaire: les musulmans, les chrétiens et les yézidis. La composition des chrétiens présente une échelle variée du fait de l'apparition des différentes hérésies dans l'histoire des chrétiens d'orient. (voir: le chapitre "Assyriens comme une communauté chrétienne et une ethnicité") La grande partie de la communauté chrétienne est constituée des assyriens (syriaques) orthodoxes. Or, il y a une petite partie des familles catholiques et protestants, de même que les arméniens et chaldéens.¹¹⁷ Ici, on doit noter que malgré les divisions religieuses, les chrétiens vivant à Mardin se réunissent aujourd'hui dans une église commune (celle des Assyriens orthodoxes) pour pratiquer leurs cultes religieux sans tenant compte des séparations historiques liées aux interprétations théologiques. Quant aux musulmans, ils représentent la majorité de la ville. Il existe deux sectes islamiques principales; le chafisme adopté par les kurdes et le hanafisme adopté largement par les arabes.¹¹⁸ Regroupés autour d'une secte, les yézidis sont beaucoup moins peuplés par rapport aux deux autres religions monothéistes. La secte Yézidi remonte à 12ème siècle mais plonge ses racines dans un passé plus profond et a accumulé plusieurs sédiments religieux: nestoriansisme, judaïsme, zoroastrisme, manichéisme et islam (soufie). Certains chercheurs suggèrent faussement que les Yézidis adorent le diable (Melek Ta'us / Lucifer) Par ailleurs, dans cette croyance il existe un esprit majeur autre que

¹¹⁷ ÖZMEN, Abdürrahim, *op.cit.*, p: 343.

¹¹⁸ AYDIN, Suavi, EMİROĞLU, Kudret, ÖZEL, Oktay, ÜNSAL, Süha, *Mardin: Aşiret, Cemaat, Devlet*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000, p: 18.

le Melek Ta'us.¹¹⁹ Les yézidis sont perçus pendant longtemps comme un peuple “pervers” en raison de l’origine discutée de leur croyance et décidèrent de s’isoler, de se replier sur eux-mêmes afin de préserver leur héritage culturel.

Aujourd’hui il est presque impossible de présenter les statistiques officielles concernant la répartition religieuse de la population de Mardin et celle de tout le reste de la Turquie. Cette difficulté s’explique par la décision officielle d’Etat Turque qui a abandonné de faire les recensements en matière de la religion et de la langue parlée depuis 1965¹²⁰. Par ailleurs, on a quelques données spécifiques sur la répartition confessionnelle des habitants de Mardin qui datent de l’époque ottomane. Ces données obtenues par les recensements périodiques de l’Empire ottoman nous révèlent une idée générale concernant l’appartenance religieuse de la population au 19ème siècle.

Musulmans	Arméniens	Juifs	Catholiques	Protestants	Assyriens	Somme
22558	0	0	4227	432	3559	30776

Tableau 2.1 : La Répartition confessionnelle selon le recensement générale de l’Empire ottoman effectué en 1881-1893¹²¹

¹¹⁹ SUVARİ, Ç. Ceyhan, “Yezidilik Örneğinde Etnisite, Din ve Kimlik İlişkisi”, in SUVARİ, Ç, Ceyhan, YILDIRIM, Ayşe, BOZKURT, Tulin, İŞOĞLU, İlker M., *Artakalanlar: Anadolu’dan Etnik Manzaralar*, E Yayınları, İstanbul, 2006, p: 77.

¹²⁰ TUNÇAY, Mete, *Çokkültürlülük Perspektifleri: Sivil Toplum ve Demokrasi Konferansı Yazıları*, No: 3, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, 2003, p: 8.

¹²¹ KARPAT, Kemal, *Ottoman Population, 1830-1914, Demographic and Social Characteristics*, The University of Wisconsin Press, Madison, London, 1985 in AYDIN, Suavi, in *op.cit*, p: 248.

Musulmans	26060
Arméniens Catholiques	2844
Assyriens Jacobites	3407
Assyriens Catholiques	1185
Protestants	560
Juifs	0
Chaldéens	325
Yézidis	266
Total	34646

Tableau 2.2 : La population de Mardin selon les registres de Diyarbakır en 1894-1895¹²²

On rencontre des données contradictoires au sujet de la répartition confessionnelle de la population dans la période ottomane. Il existe de nombreuses statistiques officielles ou non-officielles recueillies par des voyageurs occidentaux ou par des fonctionnaires de recensement. Sur deux tableaux ci-dessus, on peut voir une classification selon les communautés religieuses en ce qui concerne la population non-musulmane; cela vient du fait que dans le système du “*millet*” de l’Empire ottoman chaque communauté non-musulmane était reconnue d’après leurs sectes.

Si on vient à la composition ethnique de Mardin, il existe quatre groupes étant; les Arabes, les Kurdes, les Turques et les Araméens. Cette diversité ethnique provient comme on a souligné plus haut des conflits permanents qui ont eu lieu pendant le processus d’invasion du territoire par des cultures variées. Résultant de la structure multi-ethnique, les habitants de Mardin parlent au moins trois langues (Turc, Arabe et Kurde). La langue Arabe qui est parlée dans cette ville est un dialecte spécial appelé (*Qiltu*) donc on peut noter que cette langue est authentique. Les Assyriens qui habitent au centre de la ville parlent plutôt l’arabe ou le turc dans leurs maisons et entre eux également. Quant à l’araméen ils ne l’utilisent pas dans la vie quotidienne, du fait de l’oubli ou du manque de pratique. Les commerçants ou les artisans de la communauté assyrienne parlent couramment le kurde et l’arabe en communiquant avec les autres habitants. Par ailleurs, à l’une des provinces de la ville

¹²² ÖZCOŞAR, İbrahim, *op.cit.*, p: 131.

Midyat la langue araméen est plus pratiquée du fait de l'existence d'une grande population assyrienne. Afin de mieux comprendre les particularités culturelles du peuple assyrien habitant de la ville Mardin, et le présenter comme une ethnicité locale de la Turquie, il importe d'étudier brièvement leurs spécificités historiques, culturelles et religieuses.

2.3.2.) Les Assyriens / Suryanis comme une communauté chrétienne et une ethnicité

“La communauté assyrienne peut être considérée une ‘ethnicité’ et un ‘groupe ethnique’ vivant au sein de l’Etat Nation Turquie.” Pour justifier cet argument on propose en premier lieu d'étudier brièvement quelques définitions du concept d'ethnicité. Or, avant de définir le terme d'ethnicité, il importe de révéler son point de divergence avec le terme d'ethnie car l'utilisation du langage académique concernant ces deux termes reste encore discutée parmi les chercheurs intéressés à ce sujet. Bien que la définition du terme d'ethnicité soit imprécise et difficile à élaborer, quelques chercheurs tendent d'établir une distinction entre ethnie et ethnicité. D'après Jean-Loup Amselle; *“le concept d'ethnie serait surtout utilisé par les anthropologues et les ethnologues étudiant des sociétés non occidentales. En revanche, le concept d'ethnicité serait employé par les sociologues pour rendre compte principalement de la société pluri-ethnique nord-américaine”*¹²³ Cette explication révèle que le mot “ethnicité” est employé surtout dans la sociologie anglophone mettant l'accent à la structure pluraliste de la société nord-américaine contemporaine. Par ailleurs, un autre chercheur qui travaille sur le concept d'ethnicité Thomas Hylland Eriksen, souligne l'usage du mot dans la littérature de la socio-anthropologie en ajoutant “la problématique de l'autre” et de cette manière propose une nouvelle perception de l'ethnicité centrée sur la psychologie des peuples. *“Dans la langue courante le mot “ethnicité” est employé sur les issues des minorités et les relations raciales. Mais dans la littérature de l'anthropologie-sociale ce même mot renvoie aux aspects des relations sociales entre des groupes qui se considèrent comme “distincts” au sens culturel et sont considérés par les “autres”*

¹²³ MARTINELLO, Marco, *L'Ethnicité dans les sciences-sociales contemporaines*, Paris, PUF, 1995, p: 13.

*comme une entité distincte également.*¹²⁴ Ici, la question se pose sur la psychologie de l'appartenance à un groupe renfermé sur lui-même et le sentiment d'être différent par rapport aux autres groupes. Suivant cette définition on peut dire que; un groupe peut être considéré comme une ethnicité lorsqu'il porte un caractère distinct des autres groupes et qu'il admet sa particularité au niveau culturel.

Néanmoins, pour quelques chercheurs les termes ethnicité et ethnie sont considérés comme synonymes, puisqu'ils mettent au centre le concept " de l'identité culturelle" et les situe sous le nom des "groupes ethniques". *"Nous entendons par groupe ethnique un groupe dont les membres possèdent, à leurs propres yeux et aux yeux des autres, une identité distinctive enracinée dans la conscience d'une histoire ou d'une origine commune. Ce fait de conscience est fondé sur des données objectives telles qu'une langue, une "race" ou une religion commune, voire un territoire, des institutions ou des traits culturels communs."*¹²⁵ D'après cette définition, on peut noter que; les groupes ethniques tendent à partager un milieu commun et l'accent est mis sur la solidarité des peuples en vue de transmettre des héritages culturels et de se perpétuer en tant qu'une entité organisée. Partager une histoire commune et des héritages culturels constituent donc les éléments de base dans la considération des communautés ethniques.

A la lumière de ces remarques on peut proposer que la communauté assyrienne constitue une ethnicité en raison de leur sentiment d'être différent par rapport aux autres groupes majoritaires; mais en même temps peut être considérée comme un groupe ethnique puisqu'elle porte une conscience fondée sur des données objectives telles qu'une langue, une "race" ou une religion commune.

Les Assyriens ou les jacobites orthodoxes est une communauté faisant partie des chrétiens d'Orient parmi lesquels on peut énumérer: les Arméniens, les Chaldéens, les Syriaques. Les syriaques, avec moins de 40.000 fidèles, forment la

¹²⁴ ERIKSEN, Thomas Hylland, "Ethnicity, race and nation" in GUIBERNAU, Montserrat, REX, John, *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, Polity Press, 1997, p: 34.

¹²⁵ ABOU, Sélim, *op.cit.*, p: 37.

deuxième communauté du pays, largement représentée à İstanbul et à Midyate et Mardin.¹²⁶

Considérée très souvent comme “terres ayant fait l’histoire” la Mésopotamie fût le berceau dès le début, de bon nombre de tribus, ethnies, états et religions. Les Assyriens sont l’un des peuples les plus anciens ayant vécu sur ces terres qui se situent entre Tigre et L’Euphrate. Quant à leur dénomination; il y a diverses thèses sur l’étymologie du mot “Assyrien” / “Suryani”¹²⁷. Si on doit citer quelques-unes de ces thèses: selon une approche de nature géographique; le mot “suryani” provient d’une ville appelée “Sur” située au sud du Liban. D’après cette approche, les apôtres de Christ habitaient dans cette ville et ses alentours et on appelait “*Suriin*” la communauté chrétienne formée autour de ces apôtres. Les Grecs qui entretenaient des rapports commerciaux avec la ville “Sur”, ont créé le mot “Suryani” pour nommer ce peuple chrétien vivant dans cette région.¹²⁸ Le deuxième argument fondé sur cette approche révèle que le nom “Suryani” pourrait avoir un rapport certain avec la Syrie (Suriye). Après l’invasion du territoire araméen par les *halefs* d’İskender (Alexandre), le nom de cette région est changé en “Suriye” et le peuple qui y habitait appelé sous le nom de “Suryanis”.¹²⁹ Dans les premiers siècles du christianisme, l’appellation du “Suryani” englobait les peuples qui se trouvaient au Moyen-Orient et en même temps les peuples mésopotamiens autochtones de la région.¹³⁰

L’origine ethnique du peuple Assyrien remonte à l’histoire antique de la Mésopotamie. Toutefois, on sait que le nom “Assyrien / Suryanie” leur a été attribué après leur conversion au Christianisme.¹³¹ Les débats concernant l’origine des Assyriens sont encore controversés du fait des différentes thèses avancées par des

¹²⁶ BILLIQUOD, Jean-Michel, *Histoire des chrétiens d’Orient*, Editions L’Harmattan, 1995, p:227.

¹²⁷ La question de la dénomination fait débat parmi les personnes concernées, les chercheurs et les journalistes utilisent tant Assyriens qu’Assyro-Chaldéens, voire Araméens, ou encore des termes distincts selon la communauté religieuse : Syriens/Syriaques, Jacobites, Nestoriens, Chaldéens.. Ici, le mot « Süryani » est employé au sens général et englobe tous ces sous-communautés citées.. Dans la langue turque ce mot se réfère plus généralement à toutes les communautés d’Assyriens.

¹²⁸ ÇELİK, Mehmet, *Süryani Kilisesi Tarihi*, C. 1, Yaylacık Matbaası, İstanbul 1987, p: 1, BİLGE, Yakup, *Süryaniler Anadolu’nun Solan Rengi*, Yeryüzü Yayınları, İstanbul 1996, p: 18-19, cité par ÖZCOŞAR, İbrahim, *op.cit.*, p: 13.

¹²⁹ GÜNEL, Aziz, *Türk Süryanileri Tarihi*, Diyarbakır 1970, p.30, in *op.cit.*

¹³⁰ BİLGE, Yakup, *Süryanilerin Kökeni ve Türkiyeli Süryaniler*, Zafer Matbaası, İstanbul, 1992, p: 24.

¹³¹ *op.cit.*, p: 20-21.

chercheurs ou des intellectuels appartenant à la communauté. Cette quête d'identité peut s'expliquer par une recherche de nouvelle idéologie concrète en vue de regrouper les membres de la communauté émigrées vers L'Europe et L'Amérique autour d'un projet commun national.¹³²

Il existe trois arguments principaux à propos de l'origine ethnique des Assyriens. L'un qui est largement adopté par les intellectuels de la communauté vivant à l'étranger et qui peut être considéré comme une vision civile / laïque; suggère que les Assyriens proviennent des anciens Assours mésopotamiens. Selon cet argument, les peuples de la Mésopotamie qui partageaient la même géographie avec les Assyriens se sont unis sous le toit du Christianisme et ont donné naissance à une nation nommée "Suryani". Par ailleurs, la seconde thèse avance que, l'origine des Assyriens proviennent des Araméens celle qui est considérée comme une vision traditionnelle / réactionnaire. Ce point de vue prend son appui sur des références religieuses et fond son argument sur le fait que Les Assyriens parlent l'Araméen (la langue de Jésus).¹³³ Finalement, la dernière et la plus développée thèse propose que, l'origine des Assyriens ne proviendrait pas seulement des anciens Assours mais plutôt de tous les peuples mésopotamiens tels que; Araméens, Assours, Akkadiens.. possédant d'une même origine sémite.¹³⁴ D'après ces notes il ressort que les peuples qui se disent Assours, Assyriens ou Araméens ne constituent en fait qu'un même peuple. Quant à Gabriel Akyüz qui est actuellement l'évêque de l'Eglise de Mardin; provenant de la race sémitique les Suryanies avaient porté plusieurs noms au long de l'histoire tels que: Sumériens, Akkadiens, Babyloniens, Assours, Kénaniens, Araméens, Chaldéenes, Phéniciens.. Akyüz, note que ces peuples de la Mésopotamie peuvent être qualifiés sous le nom de "proto-assyrien".¹³⁵

La caractéristique principale de la communauté Assyrienne est son appartenance religieuse. Avant l'adoption du christianisme ce peuple était païen tel que les autres habitants de la Mésopotamie. Pourtant, grâce aux premiers travaux missionnaires sous l'égide de l'Église de Jérusalem qui ont été faits à Antakya,

¹³² *op.cit.*, p:29.

¹³³ ÖZCOŞAR, İbrahim, *op.cit.*, p: 15.

¹³⁴ BÜLBÜL, Mustafa, *Türkiye'nin Süryanileri*, Tasam Yayınları, İstanbul, 2005, p:13

¹³⁵ AKYÜZ, Gabriel, *Tüm yönleriyle Süryaniler*, Mardin, 2005, p: 16

Damas et Tarsus en 1ère année Après. J.C, une partie des peuples Araméens, Assyriens et Chaldéens ont opté pour le christianisme et figuraient parmi les premiers peuples ayant accepté le disciple de Jésus. Ainsi, ces trois tribus parlant la même langue et partageant la même structure culturelle ont décidé de se regrouper sous le nom de “Assyriens” et préféré d’utiliser le nom “Assyrien-Suryoye” pour se séparer de leurs congénères païens.¹³⁶ Par conséquent, ce regroupement conduit à la naissance d’une nouvelle communauté caractérisée par l’union chrétienne, par un passé commun et par des particularités culturelles issues de la Mésopotamie. Donc, il est possible de dire que la culture assyrienne d’aujourd’hui est marquée par une synthèse de la foi chrétienne avec la culture hellénistique et les cultures autochtones de la Mésopotamie qu’ils ont intériorisées avant l’adoption du christianisme.

Pendant l’évolution du christianisme dans la région mésopotamienne et au Moyen-Orient, il a apparu différentes interprétations religieuses liées aux contributions des cultures locales. Ainsi, chaque région commençait à former son propre modèle concernant l’interprétation de cette nouvelle religion. A partir du 4^{ème} siècle le pouvoir souverain de la région et de l’époque, L’Empire romain et La Byzance ont commencé à peser sur la foi chrétienne. Les discussions “christologiques” survenues dans cette période se basent sur les différences entre les points de vue en ce qui concerne les relations entre le Père (Dieu) et Le Fils (Jésus). Ces discussions théologiques vont provoquer par la suite la séparation des empires et des églises ainsi que l’Orient et l’Occident et auront une influence particulière sur les Assyriens. Afin de trouver une solution concrète sur ces débats théologiques, les conciles locaux se réunissaient dans plusieurs régions où le Christianisme était répandu. On ne va pas aborder les détails de ces conciles en raison de leur contenu vaste et complexe au niveau théologique. Or, ce qu’on doit noter ici, après ces conciles L’Eglise Assyrienne s’est divisée en deux étant:

- L’Eglise Assyrienne Néstorienne (diophysite)
- L’Eglise Assyrienne Orthodoxe (monophysite- Jacobite)

¹³⁶ ÇAKI, Fahri, YILMAZ, Şefik, “Kimlik tartışmaları ve Süryaniler: Bir literatür çalışması”, p: 188 in TAŞĞIN, Ahmet, TANRIVERDİ, Eyüp, SEYFELİ, Canan , *Süryaniler ve Süryanilik*, vol:3, Orient Yayınları, Ankara, 2005.

Plusieurs autres églises ont été ensuite fondées en partant de ces doctrines. Par exemple, après la conversion d'un groupe d'Assyrien monophysite à l'Eglise catholique, les partisans du Patriarche traditionnel d'Antakya se sont nommés "Anciens Assyriens" / "Kadim Süryaniler". Les Assyriens ayant quitté les Néstorien pour convertir à l'Eglise catholique romaine ont été appelés "Chaldéens". En outre, il y a des églises maronites, malkite, catholique assyrienne et orthodoxe assyrienne.¹³⁷ On peut ajouter à ce classement L'Eglise Protestante qui est fondée, avec les travaux des missionnaires Occidentaux notamment ceux des Américains au 19ème siècle.¹³⁸

On sait aujourd'hui que la langue assyrienne est une langue appartenant au groupe araméen de la famille des langues sémitiques.¹³⁹ La langue araméenne était la principale langue écrite du 3ème siècle av. J.C jusqu'à 650 après J.C du Proche-Orient. A l'époque, plusieurs communautés habitant dans cette région parlaient la langue Araméen ce qui favorisait l'échange culturelle dans tous les domaines de la vie sociale. La langue assyrienne s'est divisée dans le temps en une série de dialecte et de patois. Les dernières recherches révèlent qu'il y a trois nouveaux dialectes araméens chrétiens étant;

- Aturaya (néo-araméen oriental)
- Turoyo (néo-araméen central)
- Sudat (néo-araméen occidental)

Une autre division plus détaillée remonte à l'époque de la séparation théologique qui eût lieu au 5ème siècle. Les langues assyriennes orientales (néstorienne et chaldéenne) et occidentale sont appelées par le peuple comme "le dialecte oriental" et "le dialecte occidental".¹⁴⁰ Aujourd'hui le dialecte araméen parlé en Turquie est celui du Turoyo / Suryoyo ou Turani utilisé par les peuples Jacobites

¹³⁷ *op.cit.*, p: 84-89

¹³⁸ İshak Armale, *Türkiye Mezopotamyasında Mardin*, (Çeviren: Turan Karataş), Nsibin Yayınevi, İsvaç, 1993, p:37-39 in ÖZCOŞAR, İbrahim in *op.cit.*, p: 20.

¹³⁹ KOLUMAN, Aziz, *Ortadoğu'da Süryanilik: Dini-sosyal-kültürel hayat*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, Ankara, 2001, p: 109.

¹⁴⁰ AKYÜZ, Gabriel, *op.cit.*, p: 41-46

vivant à Mardin notamment à la région de “Tur Abdin”¹⁴¹. On doit ajouter que ce dialecte a emprunté de nombreux mots à l’arabe. Pourtant, dans la vie quotidienne les membres de la communauté assyrienne parlent couramment l’arabe étant un dialecte spécial de Mardin. La langue assyrienne est relativement moins pratiquée parmi les habitants qui résident au centre de la ville. Par ailleurs, on rencontre l’utilisation de cette langue à Midyat et dans les villages alentours de Mardin.

2.3.3.) La rencontre du monde chrétien et du monde musulman

Après avoir vécu sous la dominance des pouvoirs puissants de l’époque tels que les Mèdes, les Perses, les Romains et l’Empire Byzantin les Assyriens ont fait la connaissance avec les musulmans Arabes au milieu du 7ème siècle. Ces relations politiques et sociales ont évolué jusqu’au 12ème siècle d’une manière positive. Dans cette période, il y a eu de nombreuses échanges culturelles et politiques entre ces deux communautés. Vivant sous la pression de l’Empire Byzance les Assyriens ont collaboré avec les musulmans Arabes afin de se débarrasser de la pression du Byzance. Ainsi, cette collaboration historique entre deux communautés a ouvert la porte de la Mésopotamie aux musulmans arabes et de la part des Assyriens les musulmans Arabes ont été perçus comme un espoir de la “libération”¹⁴² Après la construction de l’entente entre ces deux peuples, les Assyriens commencèrent à vivre sous la dominance des musulmans Arabes pendant laquelle ils sentiront en paix. 3. Yesu-Yahb qui était le patrique de l’église Orthodoxe Assyrienne entre les années 658-667 a affirmé que les musulmans arabes avaient établi un bon dialogue avec les Chrétiens et aucune demande religieuse des chrétiens n’étaient refusées par L’Etat Musulman Arabe en cette période.¹⁴³ En outre, ces deux peuples ont lutté ensemble pour défendre la ville de Mardin des attaques Byzantins.

Ce dialogue basé sur les intérêts de deux communautés a poursuivi pendant le règne des autres Etats musulmans dans la région de la haute-mésopotamie. Les Artoukides qui étaient une dynastie d’origine turcomane ont pris Mardin des Arabes,

¹⁴¹ Tour Abdin est considérée comme une région “sacrée” pour les Assyriens du fait de l’existence des nombreux monastères. Le centre de cette région est appelé “Midyat” et ses environs.

¹⁴² AKYÜZ, Gabriel, *op.cit.*, p: 412-415

¹⁴³ Süryani Ortodoks Kilisesi Patriklik Takvimi, 8.12.2002, Şam, in *op.cit.*, p: 415

au 12^{ème} siècle. Les sources historiques concernant ce période révèlent que, en tant qu'une communauté portant l'identité chrétienne les Assyriens ont parvenu à vivre d'une manière harmonieuse avec les Etats souverains de la région tels qu'on a déjà cités: les arabes, les seldjoukides, les artoukides et finalement les ottomans.

En 1517 Mardin fût incorporée à l'Empire Ottoman qui était le dernier empire "multi-national" au Moyen-Orient et aux Balkans. Au milieu du 16^{ème} siècle la communauté Assyrienne devient une partie du système du "*millet*". Comme on a déjà précisé; dans ce système cité, la communauté des Assyriens / Jacobites ne constituait pas un "millet" indépendante, mais elle était officiellement liée au Patriarche Armeniën. On doit noter que pendant le règne ottoman, les Assyriens ne manifestaient aucune attitude révolutionnaire sur le plan politique même vers la fin du 19^{ème} siècle où les mouvements nationalistes étaient répandus au sein de l'Empire ottoman. Ce comportement "passif" à l'égard de l'Etat souverain peut s'expliquer par leur manque d'ambition au sujet de "faire la politique" et notamment par leur grande fidélité à la doctrine religieuse interdisant la lutte et l'acte de verser le sang d'un être humain.¹⁴⁴

Après la chute de l'Empire Ottoman, le Traité de Lausanne signé en 1923 constitue un tournant pour la République turque ainsi que pour les minorités non musulmanes vivant dans le territoire turc. Avec ce traité, la position politique des minorités non-musulmanes a été clarifiée et parmi ces groupes les trois ont été reconnues par l'Etat turc au sens juridique, étant les Arméniens, les Grecs et les Juifs. Par ailleurs, il y avait un deuxième groupe constitué des minorités non musulmanes qui vivaient en Turquie au moment de la signature du traité de Lausanne mais qui ne sont pas reconnues par l'Etat Turc. Ce sont par exemple l'Eglise orthodoxe syrienne, les Eglises catholiques unifiées – comme l'Eglise chaldéenne et l'Eglise catholique syrienne – et l'Eglise catholique romaine.¹⁴⁵ Donc, de cette information il ressort que la communauté syriaque / assyrienne ne constitue pas un groupe "minoritaire" définie dans les critères officiels de l'Etat turc malgré leurs statuts "non-

¹⁴⁴ Entretien avec Gabriel Akyüz / L'Evêque de L'Eglise de Kırklar

¹⁴⁵ ORAN, Baskın, *Türkiye'de azınlıklar: Kavramlar, teori, Lozan, iç mevzuat, içtihat, uygulama*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006, p: 67

musulmanes”. Or certains chercheurs suggèrent que cette communauté devrait être comprise dans la catégorie “minoritaire” aussi bien que les Arméniens, les Grecs et les Juifs du fait de leur appartenance religieuse.¹⁴⁶

Comme on a déjà souligné plus haut l’État turc n’affiche pas les nombres exactes de la population des minorités non-musulmanes. Selon les affirmations des autorités de la communauté, ils sont environ 2000 dans la région qui se trouve au sud-est de la Turquie, (Mardin, Midyat) et 15.000 à travers toute la Turquie.¹⁴⁷ En outre, cette communauté aussi est "en voie d'extinction", déplorait le rapport de la Commission des Droits de l'Homme de l'ONU en 2000.¹⁴⁸ Effectivement, on sait qu’au milieu des années 70 une grande partie de la population assyrienne vivant à Mardin a émigré vers les pays européens pour des raisons économiques ou politiques. Bien qu’aujourd’hui la majorité de la population assyrienne vit dans la diaspora aux pays européens tels que la Suède, l’Allemagne, la Belgique, L’Hollande ou aux États-Unis on constate récemment leur retour en Turquie dans leur village natal.¹⁴⁹ Contrairement aux communautés arménienne, grecque ou juive la communauté assyrienne ne porte pas une forte “conscience minoritaire” et ils ne revendiquent pas des droits spécifiques, leur unique demande c’est de ne pas être discriminé par leurs concitoyens Turcs, pratiquer librement leurs cultes religieux et parler leur langue d’origine.¹⁵⁰

Aujourd’hui une grande majorité des membres de la communauté habitant à Mardin et à ses alentours travaille dans le secteur de l’artisanat étant spécialisée en l’orfèvrerie, la couture, le textile. D’ailleurs, ces métiers cités se pratiquaient depuis la période ottomane par les membres des communautés non-musulmanes comme celles d’arméniennes et d’assyriennes. Ils se perpétuent à nos jours encore grâce au principe de la transmission de père en fils. A ces savoir-faires, on pourrait ajouter un autre, celui de la fabrication et la vente des vins devenu récemment une bonne ressource de revenu “touristique” pour la communauté.

¹⁴⁶ ORAN, Baskın, *op.cit.*, p: 51.

¹⁴⁷ KOÇOĞLU, Yahya, *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, p: 301.

¹⁴⁸ TİNCQ, Henri, *Le déclin des minorités religieuses non musulmanes*, Le Monde, 16.12.2004.

¹⁴⁹ <http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=11409> page consultée le 8.10.2007

¹⁵⁰ ORAN, Baskın, *op.cit.*, p: 52-53

Quant aux membres de la communauté vivant dans les grandes villes de la Turquie, ils travaillent dans les secteurs privés tels que la finance, le commerce ou l'industrie.¹⁵¹ Pour eux, il est difficile de travailler dans une institution étatique du fait de leur appartenance religieuse. Théoriquement, il n'existe pas une loi interdisant l'embauche des citoyens non-musulmans sous le statut fonctionnaire, mais quand on arrive à la pratique, il s'avère presque impossible de rencontrer un haut-fonctionnaire tels que (le juge, le sous-préfet ou le bureaucrate) qui porte une identité chrétienne en Turquie. La même situation est valable également pour les membres des autres communautés non-musulmanes.¹⁵²

Reconnue ou non par l'État turc en tant qu'une "minorité" sur le plan politique, il est évident que la communauté Assyrienne constitue au moins une "minorité culturelle" vu qu'elle possède une identité ethnique et religieuse qui diffère nettement de celle de la majorité du pays. A ce point, on peut également dire que cette communauté ayant sa propre langue et son histoire collective peut être considérée comme une ethnicité vivant au sein de l'Etat National Turc.

¹⁵¹ KOÇOĞLU, Yahya, *op.cit.*, p: 311-373.

¹⁵² KOÇOĞLU, Yahya, *Hatırlıyorum: Türkiye'de gayrimüslim hayatlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

TROISEME PARTIE: L'EVALUATION DES DONNEES COLLECTEES

3.1.) Méthodologie de la recherche

Cette recherche peut être qualifiée comme une étude ethnographique qui vise à rechercher la fréquence et la nature des contacts interculturels dans la vie quotidienne des habitants de Mardin en se focalisant sur deux communautés religieuses de la ville: la communauté chrétienne / assyrienne et musulmane. Vu que notre étude se repose sur un travail de terrain à caractère ethnographique, sur le plan méthodologique on a utilisé les techniques de recherche issues de l'anthropologie ainsi que celles des études culturelles. Comme on pourrait remarquer, les enjeux de ces deux disciplines se croisent actuellement sur le plan académique et au niveau des techniques de recherche. Or, en ce qui concerne cette échange interdisciplinaire entre les domaines de recherches, une chercheuse venant des *cultural studies* Ann Gray indique que; *“quand on cherche à interroger les pratiques sociales d'une culture vivante / lived cultures, les études culturelles recourent aux méthodes issues de l'anthropologie ou de la sociologie. Par conséquent, on peut définir notre méthodologie comme un ensemble de techniques variées que la sociologie nomme la recherche “qualitative” et l'anthropologie appelle sous le nom de “terrain ethnographique”*¹⁵³. On peut ajouter à cette remarque l'usage de la méthode de l'observation participante caractérisée par la discipline de l'anthropologie sociale / culturelle résultante d'une exigence interdisciplinaire. A ce point, on peut citer les études de Richard Hoggart sur les cultures populaires comportant un visible parti pris ethnographique. En effet, si l'on remonte à la préhistoire des *Cultural Studies*, on se rappelle que, dans les années 1930, des tenants de la tradition *“Culture and Society”* ont sollicité les outils de l'observation participante mis au point par l'anthropologie culturelle.¹⁵⁴

¹⁵³ GRAY, Ann, *Research Practice for Cultural Studies: Ethnographic methods and lived cultures*, Sage Publications, London, 2003, p: 15.

¹⁵⁴ MATTELART, Armand, NEVEU, Erik, *Introduction aux cultural studies*, La Découverte, Paris, 2003, p: 50-51.

La technique d'observation relève de deux traditions dans les sciences sociales: celles de l'anthropologie et de la sociologie. Au sens le plus étroit et le plus déterminé, ce terme consiste à se trouver présent et mêlé à une situation sociale pour l'enregistrer et l'interpréter en s'efforçant de ne pas la modifier.¹⁵⁵ L'observation tente d'enregistrer de façon "précise et systématique" objectivement, "les activités auxquelles se livrent les gens dans leur cadre normal" Or, comme le souligne Moscovici justement les personnes touchées par une telle recherche savent le plus souvent qu'on les observe. Elles ne parlent ni se comportent comme elles le feraient d'habitude entre elles.¹⁵⁶ Ce paradoxe de l'observation est abondamment illustré dans la littérature ethnologique, sociologique et psychosociologique.

Concernant ce paradoxe et les autres problèmes liées à l'épistémologie de la recherche sociologique / ethnologique, la méthodologie des études culturelles propose une attitude plutôt modeste en matière du rôle du chercheur; en mettant au centre les postulats de l'anthropologie interprétative selon laquelle, le concept de culture peut être considéré comme "un ensemble de textes" et un concept sémiotique. Geertz pose clairement l'existence de "structures de signification" à la base de cette culture, et ce sont ces "expressions fixes" qu'il s'agit pour l'anthropologue de dégager et d'interpréter.¹⁵⁷ Geertz questionne d'autre part le rôle du chercheur qui contribue à la construction de son objet d'étude et met l'accent sur le stade de la production du sens. La méthodologie des études culturelles concernant spécifiquement les recherches ethnographiques suivent les remarques de ce mouvement. Elle insiste fortement sur la modestie du chercheur dans la production d'une étude à caractère ethnographique et signale que l'accès complet aux réalités d'un groupe étudié constitue en effet une démarche impossible. Sur ce plan Gray note qu'en tant que chercheur on ne peut jamais capturer la réalité totale d'un phénomène culturel ou social, plutôt on produit une version de la réalité et on la

¹⁵⁵ PERETZ, Henri, *Les Méthodes en sociologie: L'Observation*, La Découverte, Paris, 1998, p: 5

¹⁵⁶ BLANCHET, Alain, GHIGLIONE, Rodolphe, MASSONNAT, Jean, TROGNON, Alain, *Les techniques d'enquête en sciences sociales*, Dunod, Paris, 1987, p: 4

¹⁵⁷ GEERTZ, Clifford, "Deep-play: Notes on the Balinese cookfight" in *The interpretation of cultures*, New-York, Basic Books: 412-453 in KILANI, Mondher, "Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte" in ADAM, Jean Michel, BOREL, Marie-Jeanne, CALAME, Claude, KILANI, Mondher, *Le discours anthropologique: Description, narration, savoir*, Editions Payot, Lausanne, 1995, p: 91.

présente d'une manière modeste.¹⁵⁸ Toutefois si on met à part les débats épistémologiques, on peut noter que les deux approches proposent d'employer les mêmes techniques de recherches qui sont les techniques d'entretiens et celles de l'observation.

Quant à l'enquête de terrain qui a été menée à Mardin, sur le plan méthodologique on a fait des entretiens semi-directives avec les membres des deux communautés et pris des notes d'observation sur les formes de la communication interne entre les groupes cités. A l'aide d'un journal de terrain tenu lors de l'enquête, on est parvenu à contextualiser les entretiens et les notes d'observation dans un cadre déterminé afin de formuler notre problématique. Comme le souligne Beaud et Weber tenir un journal de terrain est une nécessité évidente pour le travail ethnographique: *“Seul le journal de terrain transforme une expérience sociale ordinaire en expérience ethnographique. Il restitue non seulement les faits marquants que votre mémoire risque d'isoler et décontextualiser, mais surtout le déroulement chronologique objective des événements. Il constitue de ce fait quelque chose comme des archives de soi-même.”*¹⁵⁹ Tenir un journal de terrain permet ainsi à mémoriser les événements vécues dans une chronologie complète et exacte. En effet, les chercheurs venant des études culturelles proposent eux aussi d'employer cette technique de recherche afin de contextualiser et de mémoriser les événements: *“... puisqu'il y a une grande quantité de choses à observer lors de l'enquête, il est essentiel de tenir un journal dans lequel vous écrivez vos idées, vos impressions sur les gens que vous avez enquêtés ou les observations que vous avez faites.”*¹⁶⁰

Les entretiens ont été enregistrés au magnétophone toujours sous l'autorisation des enquêtés en tenant compte que l'interdiction des enregistrements clandestins fait partie de la déontologie de la recherche ethnographique.¹⁶¹ Les personnes ont été contactées essentiellement par le biais de relations.

¹⁵⁸ GRAY, Ann, *op.cit.*, p:21

¹⁵⁹ BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence, *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, Paris, 1998, p: 97.

¹⁶⁰ GRAY, Ann, *op.cit.*, p: 88

¹⁶¹ *op.cit.*, p: 116.

Lors de l'enquête de terrain, on a été invité dans les domiciles des gens ainsi qu'aux activités festives telles que la cérémonie du Bayram ou la fête de naissance de Jésus.. Dans ces événements touchant à la vie quotidienne des habitants, observer les formes des échanges culturelles et les interactions quotidiennes entre les membres de deux communautés étaient notre motif principal et une partie du sujet de la problématique. Au terme de l'enquête, les données collectées et rédigées au journal d'enquête (c'est-à-dire évidemment, les entretiens et les notes d'observations) ont été regroupées suivant leur contenu. Ces démarches méthodologiques ont ainsi permis d'encadrer le cadre théorique et nous a orienté dans la reformulation de notre problématique. D'autre part, on doit noter qu'afin de cerner les cadres de notre objet de recherche on a dû recourir aux certaines limites générales en matière du lieu du terrain, des gens enquêtés et finalement du temps consacré.

Les limites de la recherche:

En ce qui concerne les limites du terrain nous avons désigné le centre de la ville. La raison de ce choix vient du fait qu'il était nécessaire de concentrer notre intérêt sur les relations quotidiennes au sein d'un milieu organisé - celles d'une ville - caractérisée par ses quartiers et par ses lieux publics. Les districts ou les villages de Mardin y sont exclus parce qu'elles pourraient représenter des formes plus spécifiques en terme des contacts interculturelles. On présume qu'une telle démarche exige un travail plutôt fondé sur une méthodologie de l'ethnographie du village.

Au niveau des gens enquêtés, le corpus de la recherche se forme des membres de deux communautés distinctes; la communauté assyrienne portant une identité chrétienne et celle des musulmanes qui constitue la majorité de la ville. Afin de former un échantillon équilibré on a essayé de s'entretenir avec les gens de tous les groupes d'âge et de sexe.

Concrètement notre échantillon se compose de:

- 6 enfants (de 10 à 14 ans / 3 garçons – 3 filles)
- 8 jeunes (de 19 à 28 ans / 5 hommes – 3 femmes)
- 9 hommes (de 37 à 71 ans)
- 8 femmes (de 32 à 51 ans)

L'enquête de terrain a été menée sur place. Le premier terrain à caractère exploratoire est réalisé dans une période de sept jours qui correspondent aux dates 23.10.2006 - 30.10.2006. Cette première connaissance du terrain nous a permis de trouver les problématiques initiales de la recherche, de découvrir les particularités générales du terrain ainsi que d'établir des contacts nécessaires pour la constitution du corpus du travail. Après la réalisation de cette première étape de la recherche, au mois décembre, la deuxième étape qui implique formellement la collection des données est effectuée

Les données ont été recueillies sur une durée d'un mois; du 15.12.2006 au 15.01.2007. On sait parfaitement que cette durée est relativement courte dans la compréhension du terrain et ses particularités. Pourtant, on a la conviction que les données révèlent une idée générale concernant le portrait ethnoculturel de la ville et les dynamiques sociales de la "vie commune" créée par les communautés religieuses vivant dans la région.

3.2.) La vie commune à Mardin

On a noté que Mardin est une ville caractérisée par sa structure pluri-culturelle et dans ce territoire commun les membres de la communauté chrétienne et musulmane mènent aujourd'hui une vie commune. Pourtant, au delà de ce constat figé à première vue, ce chapitre vise à analyser plus étroitement les relations inter-communautaires en se basant entièrement sur les données collectées lors de l'enquête de terrain. Autrement dit, cette partie de la recherche vise surtout à révéler d'une manière concrète les résultats des observations et des entretiens faits sur le terrain

concernant les contacts quotidiens dans la ville ainsi que les formes diverses de la communication interculturelle entre ces deux communautés religieuses.

Ici, on doit rappeler que l'interculturel s'intéresse particulièrement à la création des espaces communs qui seraient ouverts à tous les individus porteurs des différences culturelles qu'elles que soient au niveau ethnique, religieux ou racial et l'enjeu de l'interculturalité est donc de "vivre ensemble", de se reconnaître mutuellement, dans le respect des modes de vie et des valeurs de chacun. Partant de ces remarques théoriques nous allons donc tenter de déchiffrer les éléments anthropologiques de ce "vivre ensemble" en nous penchant essentiellement sur la vie quotidienne des deux communautés.

Dans ce cadre, selon les observations et entretiens faites lors de l'enquête de terrain, les grandes lignes qui déterminent la vie commune à Mardin peuvent être classifiées comme celles-ci:

1. Les rapports de voisinage entre les deux communautés
2. La réciprocité au sujet de la présentation des condoléances et la participation aux fêtes religieuses des deux communautés
3. Les formes et les lieux de socialisation dans la ville

Avant d'analyser les données dans le cadre de notre problématique, il vaudrait mieux de décrire la vie commune des habitants de Mardin à travers les observations faites pendant l'enquête de terrain. Ces premières notes concernant la vie quotidienne visent à donner une idée générale sur les lieux et pratiques de sociabilité de deux communautés religieuses.

Mardin est une ville composée de deux parties distinctes; la première partie est appelée "Eski Şehir / Ancienne Ville" et la deuxième se nomme "Yeni Şehir / Nouvelle Ville". (Voir: Figure 3.2)

Le 22. 12. 2006

(extrait du journal de terrain)

“ Il est évident que le “bazar” occupe une place importante dans la construction de l’espace public à Mardin. Comme sur une scène de théâtre tout se joue là.. Dans ce marché on peut voir les marchands de produits alimentaires (épices, fruits secs, viandes) et de produits luxes comme tissus, tapis ou bijoux. En passant sur la rue on entend des mots en langue kurde, turque, arabe et araméenne; toutes ces voix s’entremêlent, se succèdent, se rencontrent dans cet espace vivant qui m’évoque fortement la description mythique de la Tour de Babel.”

(Voir: photos A.2 - A.3)

Dans la rue du marché tout le monde salue tout le monde; en effet la “salutation réciproque” est une règle d’or de la vie quotidienne. Les magasins des musulmans et ceux des assyriens sont collés les uns aux autres. On remarque aussitôt qu’il existe une sorte d’échange et de réciprocité entre les propriétaires des magasins. Durant la journée ils se visitent les uns les autres, parlent de leur travail, leurs familles ou tout simplement du sport ou de la politique. *(Voir photos: A.4 - A.5)* Dans ces visites; “offrir du café ou du thé” à l’invité est une coutume comme dans toutes les régions de la Turquie. Ce geste représente un témoignage de respect. Voire, pendant les fêtes musulmanes les artisans assyriens du marché offrent des bonbons et de l’eau de cologne à ses invités comme l’exige la coutume.

Le décor des magasins musulmans et chrétiens reflète clairement leur identité religieuse. Presque dans tous les magasins assyriens, on remarque des symboles religieux tels que la description de Jésus et de Marie *(Voir photo: 2)* ou les grandes figures de la mythologie assyrienne peintes sur un tissu. *(Voir photo: A.6)* De même dans les magasins musulmans il existe des citations accrochées aux murs qui renvoient fortement aux principes de la religion musulmane comme par exemple; “*Rızkı veren Allah*” / “*C’est Allah qui nous donne la subsistance*” *(Voir photo: 3)* ou la prière d’abondance tirée du Coran.



Photo 2: Le décor intérieur d'un magasin assyrien



Photo 3: Bijouterie musulmane
(C'est Allah qui nous donne la subsistance)

A Mardin les rues sont étroites et sinueuses, il y a aussi des impasses. Tout semble être un grand labyrinthe. Les maisons sont collées les unes aux autres et ont généralement des grandes cours qui s'ouvrent vers la rue. (Voir: photos 4 – 5 - A.7) Dans la vie du quartier, ces cours des maisons constituent des bons lieux de socialisation pour les femmes; car vers l'été les femmes du quartier se réunissent entre elles et passent leur temps dans la cour des maisons.



Photo 4: Une rue de Mardin



Photo 5: La cour intérieure d'une maison

Les membres de la communauté assyrienne pratiquent leurs cultes régulièrement dans l'église des Quarantes Martyrs qui se trouve au centre de la ville. Chaque dimanche; toutes les membres de la communauté vivant au centre ville se retrouvent à la messe (*Voir: photo A.8*) A part cette église il y a des monastères aux alentours de la ville où on enseigne la langue araméenne et où on donne l'éducation religieuse aux jeunes générations.

3.2.1.) Les rapports de voisinage entre les deux communautés

***“Le visage de mon prochain est une altérité qui ouvre l'au-delà”
E. Lévinas***

Dans le cadre théorique on a précisé que le concept d'interculturalité est défini par une mise en contexte d'interactions, de réciprocités, de rapprochements et de communication entre des individus de cultures différentes. Suivant cette remarque on suppose que l'analyse des rapports de voisinage pourrait donner beaucoup d'indices anthropologiques sur la nature de la communication interculturelle qui règne entre les membres de deux communautés; puisqu'on sait que dans la vie quotidienne les rapports de voisinage impliquent toujours une idée d'échanges, de réciprocités et d'interactions entre les habitants d'une même ville.

L'importance donnée aux rapports de voisinage peut être considérée comme une caractéristique essentielle de la culture turque. Néanmoins, on doit noter qu'aujourd'hui ce fait social est plutôt répandu et respecté dans les régions rurales ou dans les villes moins peuplées où les relations communautaires restent toujours prépondérantes. Du fait de leur mentalité traditionnelle, les gens vivant dans des villes qui se trouvent au sud-est de la Turquie donnent une importance majeure aux rapports de voisinage. Notre terrain de recherche Mardin correspond bien à ce cas. Comme on a déjà remarqué dans les chapitres précédents les bons rapports de voisinage entre les chrétiens, les juifs et les musulmans dans la société ottomane était une caractéristique principale de la vie quotidienne. Aujourd'hui, les relations quotidiennes en matière de voisinage sont basées entièrement sur cet héritage historique.

Partant de ce constat, on peut dire qu'à Mardin il existe deux types de rapport de voisinage: entre les habitants d'un même quartier / "mahalle" et entre les commerçants du marché. On a déjà précisé que les membres appartenant aux communautés musulmane et assyrienne vivent dans les mêmes quartiers sans aucune ségrégation urbanistique. (contrairement aux ghettos qu'on peut voir dans les villes multi-ethniques qui se trouvent en Occident). Les familles vivent côte à côte, se visitent régulièrement, s'aident mutuellement et n'hésitent pas à prêter main-forte si l'une d'elles est en difficulté. On doit indiquer qu'au sens moral le voisinage est une valeur très appréciée parmi les habitants de Mardin. Un commerçant d'origine assyrienne catholique (âgé de 41 ans) qui vit depuis son enfance dans le même quartier avec son ami musulman nous raconte la valeur de ce lien social d'un air tout sérieux:

"Chez nous, le voisinage est plus important que la parenté. La religion, la race ne portent aucune importance. Je ne vois pas mes relatives chaque jour mais mes voisins je les rencontre tout le temps dans la journée. Si quelque chose m'arrive, c'est mon voisin qui vient pour m'aider et dans le cas contraire serait moi. Notre dialogue est basé sur ce principe. Depuis longtemps ça marche comme ça entre les voisins... je veux dire... depuis nos grands-parents."

En effet, pendant les visites des maisons, on a constaté que les rapports de voisinage constituent une partie importante de la vie quotidienne de Mardin. D'ailleurs; pour les femmes qui vivent enfermées dans leurs maisons, ces petites visites "entre amies" constituent une bonne occasion de socialisation, de rencontres et d'échanges. Or, suivant notre problématique, il serait important de noter que dans ces rapports établis par le voisinage, les différences religieuses ne portent pas d'une importance majeure. D'ailleurs, les pratiques quotidiennes que mènent les membres de deux groupes ne sont pas si différents l'un de l'autre.

Chez les femmes de deux communautés il n'y a pas de grandes différences culturelles qui les séparent nettement si on exclut les pratiques religieuses. Elles mènent le même style de vie et suivent les mêmes pratiques quotidiennes. Par exemple, dans la journée (plus précisément vers après-midi) elles se réunissent en groupes après avoir fini les travaux de la maison et comme dans la plupart régions de la Turquie, se mettent à bavarder, à tricoter ou à manger et boire dans la salle de séjour de la maison. Il faut noter que pendant ces bavardages, la télévision est toujours allumée. Les deux groupes de femmes adorent regarder les programmes destinées aux femmes. Elles font des commentaires sur les histoires des personnages présentées et s'échangent des idées concernant les "tragédies familiales" relatées. Le point intéressant est que dans ces conversations; les deux groupes de femmes soutiennent toujours les mêmes valeurs morales telles que l'importance de la famille, la fidélité au mari, le sacrifice de la mère pour ses enfants etc.. On peut expliquer la raison de ce choix par la forte intériorisation des grandes normes religieuses issues de l'islam et du christianisme.

Dans le même cadre il faudrait ajouter un autre constat suprenant. Les femmes de la communauté assyrienne regardent aussi les feuilletons télévisés diffusés par une chaîne islamique (Samanyolu Tv). Elles disent que ceux-ci relatent des histoires vraies basées sur des principes religieux et ont une fonction éducative sur le plan social.

Comme le remarque une femme au foyer âgée de 40 ans:

“Nous, à la maison on regarde les feuilletons de Samanyolu Tv aussi.. Elles contiennent toujours des bons messages religieux. Ce sont les mêmes principes du christianisme finalement; je veux dire les péchés sont les mêmes dans les deux religions non? La trahison, le mensonge, le meurtre, le vol...”

Il convient de souligner que lors des conversations; les différences religieuses ne constituent jamais une source de problème. Les femmes partagent généralement les mêmes opinions et souffrent des mêmes problèmes sociaux. A ce sujet, une jeune femme assyrienne de 32 ans nous rappelle:

“ Entre nous (entre les voisines) il n'est jamais eu question d'un problème lié à la religion. Nous sommes comme une famille ici.. Finalement on est tous des femmes ayant des soucis communs: le ménage, nos enfants, nos maris.. Franchement parlant je ne pense pas aux différences religieuses quand je parle entre mes amies musulmanes.. Vous voyez; on fait tout ensemble ici, on regarde la télé, on prépare les repas, on dîne.. Mes voisines sont en même temps mes amies de l'école, et du quartier, nous avons grandi ensemble.. pourquoi disputer? ”

Effectivement, d'après les observations faites lors du terrain on peut dire que les femmes de deux communautés vivent une vie commune à Mardin caractérisée par la solidarité et l'entente mutuelle. Comme le remarque la jeune femme, elles font tout ensemble; même les petits rituels de la vie quotidienne tels que; faire l'achat et la cuisine, regarder la télé, bavarder dans la cour de la maison..

On peut ajouter à ces remarques, les commentaires plus “intellectuels” d'une femme musulmane de 48 ans avec qui on a parlé dans la mosquée après la prière. Cette femme a un diplôme de théologie de l'Université d'Istanbul mais ne travaille pas actuellement. Elle attire notre attention sur l'échange réciproque et la compréhension mutuelle entre les membres de deux communautés:

“ Moi, en tant qu’une femme musulmane je vis depuis ma naissance avec mes soeurs chrétiennes dans cette ville. Je suis une femme croyante et en même temps une pratiquante. Je dois dire que j’ai appris beaucoup de choses de mes ami(e)s chrétiens jusqu’à mon âge. Ils m’ont parlé de leur religion et je leur ai parlé de la mienne. Parce que moi je crois en échange, en respect mutuel et particulièrement en amour¹⁶² vous savez.. et je sais qu’ils pensent aussi comme moi. Je suis très fière de ma ville natale qui est comme on dit “la terre des langues et des religions”

Au centre ville de Mardin une grande partie de la population des hommes font le commerce. On a déjà précisé que les membres de la communauté assyrienne s’occupent surtout de l’art de l’orfèvrerie qui est traditionnellement considéré comme un art mésopotamien. Donc, ils ont des ateliers et des magasins pour la fabrication et la vente de ces outils. Ces ateliers et magasins se trouvent dans un lieu commun et juxtaposent avec celles des commerçants musulmans. Cette cohabitation donne naturellement naissance à la création des liens de voisinage entre les propriétaires de magasins. Pendant toute la journée, ces gens visitent les ateliers / magasins de leurs voisins boivent du thé et du café, bavardent sur des sujets quotidiens comme la politique, le sport ou les prix des voitures.

Dans ce milieu réservé aux magasins qu’on appelle “*çarşı*” / bazar - marché; les relations de voisinage remontent au passé. Tout le monde connaît tout le monde; trois générations vivent ensemble dans un même milieu social. Un artisan musulman âgé de 42 ans indique qu’il est entouré des voisins non-musulmans depuis son enfance. A la maison, à l’école et au travail..

“Ces relations d’amitié remontent à nos arrière-grands pères, je connais mes voisins par l’intermédiaire de mes parents, il ne s’agit pas d’une connaissance nouvelle je veux dire.. par exemple, mon père connaît le père de mon voisin d’à-côté, et son grand-père connaissait celui du mien. Chaque matin, j’arrive à mon magasin en marchant, je rencontre au moins cinq ou six amis non-musulmans sur ma route, eux aussi ils vont à leurs boulots. On se salue, on bavarde..”

¹⁶² Ici, elle se réfère à l’amour de Dieu, plus exactement à l’idée d’amour ancrée dans le soufisme en Islam.

Comme on l'a indiqué, les artisans de l'or travaillant dans ce marché sont majoritairement d'origine assyrienne. On peut sans doute suggérer que les assyriens sont les maîtres de cet art. Au cours de l'histoire les grands maîtres ont pris des apprentis musulmans et leur a enseigné l'ensemble de leurs connaissances artistiques dans ce domaine. C'est ainsi qu'il s'est créé une sorte d'échange et métissage entre les cultures de deux communautés. La majorité des artisans musulmans qu'on a enquêtée avouent qu'ils doivent beaucoup à leurs maîtres non-musulmans et expriment à chaque instant leur grande gratitude envers eux.

L'artisan de l'or musulman âgé de 67 ans est l'un d'eux. Il se rappelle son maître avec des larmes aux yeux en disant:

“ Les Assyriens sont certainement les grands maîtres dans ce métier. J'ai appris beaucoup de choses de mon maître, il m'a transmis le goût de l'art, la patience.. Même aujourd'hui vous pouvez voir dans le marché quelques familles qui confient leurs enfants aux maîtres non-musulmans en tant qu'apprentis.”

On a souligné que les bons rapports de voisinage s'appuient largement sur la confiance mutuelle qui existe depuis longtemps entre les peuples. Les personnes qu'on a enquêtées utilisent souvent l'expression de *“devenir une famille”* quand ils parlent de leur relation avec l'autre communauté. L'habitant d'origine turco-arabe M.Mehmet (55 ans) vit depuis 30 ans à Mardin, il est originaire d'Urfa, une ville située à l'ouest de Mardin. Il raconte d'une manière émouvante sa relation avec son ami Edip qui est d'origine chrétienne.

“ J'habite à Mardin depuis 30 ans. Nous sommes devenus comme une famille avec la famille d'Edip. On s'accueille mutuellement, je vais chez lui, je dîne.. Eux aussi, ils viennent chez nous. Nous sommes comme une famille depuis 30 ans. Il me confie même les clés de sa maison..”

Ici, il importe de souligner que les rapports de voisinage entre ces deux groupes revêtent dans certains cas un caractère qui connote fortement la parenté ou

plus exactement la “*pseudo-parenté*”. Le terme de pseudo-parenté sert à désigner des relations sociales qui s’expriment en termes de parenté (de référence ou d’adresse) sans pour autant résulter de liens de parenté effectivement reconnus (par la consanguinité ou le mariage). Il s’agit moins d’un concept que d’une catégorie recouvrant des relations diverses: création artificielle de relations de parenté (adoption), utilisation du langage et des règles de la parenté pour construire des rapports sociaux spécifiques (parenté rituelle ou sprituelle).¹⁶³

La communauté assyrienne est un groupe ethnique d’origine mésopotamienne caractérisé par la religion chrétienne. Comme dans la plupart des groupes-ethniques, on rencontre l’existence des règles endogamiques¹⁶⁴ au sein de ce groupe aussi. En ce sens, chez les assyriens il est strictement interdit de se marier avec les musulmans. Or, cette interdiction entre les peuples appartenant aux différentes religions donne lieu à la naissance d’un autre type de pseudo-parenté; celle de la “*parenté de lait*”.¹⁶⁵ Selon les explications indiquées en haut; on peut citer la parenté de lait dans la catégorie de la parenté rituelle. Comme souligne Bonte et Izard “*on désigne par le terme de parenté rituelle des relations qui utilisent le vocabulaire de la parenté et se réfèrent à ses composantes symboliques, en particulier à celles associées à la procréation, à la gestation et à l’élevage des enfants. Les formes les plus connues sont la parenté de sang et celle de lait, attestées dans de nombreuses sociétés*”.¹⁶⁶ Ces relations remplissent en fait des fonctions diverses qui utilisent l’idéologie de la parenté pour créer ou pour renforcer des solidarités sociales, définir des droits et des devoirs réciproques.

A Mardin, l’institution de “la mère de lait” existe chez les musulmans mais également chez les chrétiens. Très souvent, les voisines sont choisies pour cette

¹⁶³ BONTE, Pierre, IZARD, Michel, *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, Quadrige / Puf, Paris, 2004, p: 551.

¹⁶⁴ L’Endogamie est observable dans les sociétés où l’on choisit son partenaire à l’intérieur du groupe (non seulement social; mais aussi géographique, professionnel, religieux), à l’exclusion des personnes touchées par un interdit.

¹⁶⁵ Selon la croyance islamique; l’allaitement a une valeur symbolique très forte. La “mère de lait” (femme allaitante qui peut donc être une nourrice) a un statut valorisé au point que, dans les pays musulmans, certaines décisions légales concernant le mariage lui accordent le statut de mère naturelle. Les enfants de cette femme ainsi que ceux qu’elle aura allaités seront ainsi considérés comme frères et soeurs de lait et ne pourront se marier entre eux.)

¹⁶⁶ *op.cit.*

position familiale et deviennent des figures importantes pour tout le reste de la famille. Ce statut intime peut être attribué ainsi à une femme d'une religion différente. Une femme musulmane peut bel et bien être la mère de lait d'un enfant chrétien et le cas contraire existe aussi. Les deux jeunes âgés de 21 et 28 ans, de la communauté assyrienne nous rappellent d'un air tout naturel:

“Ma voisine qui est une musulmane est en même temps ‘ma mère de lait’, je la considère comme ma mère, je la respecte toujours..”

“On a des rapports très intimes avec nos voisins musulmans si je donne un exemple, ‘la mère de lait’ de mon père est une femme musulmane, la tante Emine, je la connais depuis ma naissance, elle est présente sur toutes nos photos de famille, elle et aussi ses enfants”

Une autre forme de la “pseudo-parenté” établie entre les membres de ces deux communautés est appelée “*kirvelik*”. Selon la coutume, dans certaines régions de la Turquie (particulièrement dans le sud et sud-est du pays) on choisit un “kirve”¹⁶⁷ / *quirvé*, (personne qui maintiendra les jambes du garçon le jour de la circoncision) Cette personne choisie devient ainsi le responsable du garçon pour toute sa vie. Sur le plan anthropologique, l’institution du “kirve” sert à créer et renforcer des liens de solidarité entre les membres des différents groupes ethniques / religieux ou tout simplement entre celles des familles de la même région.¹⁶⁸

Comme on a noté dans le cas de la parenté du lait, nous rencontrons également l’existence des “kirves” chez les membres de deux communautés. En général, les kirves sont choisis parmi les voisins ou les amis proches de la père du garçon. Lors d’un entretien effectué dans un atelier d’argent, on a témoigné l’amitié de deux personnes issues de différentes communautés. L’homme plus âgé appartient à l’église chrétienne, il est religieux et accepte sans discussion les principes du christianisme. Moins âgé, l’autre est un musulman rigide qui défend nettement les

¹⁶⁷ Le “kirve” peut être considéré comme l’équivalent du terme “**parrain**” en Occident.

¹⁶⁸ KÖKSAL, Hasan, *Güneydoğu İllerimizde Kirvelik Geleneği* page consultée le 7.08.2007 à partir de http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/sempozyum/semp_2/koksal.pdf

valeurs islamiques. Ce qu'il faut noter malgré les divergences de vue concernant la religion, ces deux hommes ont réussi à tisser des relations d'amitié. Bien plus, au cours de cet entretien on a appris que l'homme plus âgé est le kirve du fils de la deuxième.

Donc, on peut déduire que les rapports de voisinage entre les deux communautés tiennent une place considérable dans les interactions quotidiennes. Voire, à travers des institutions comme la "*parenté de lait*" ou le "*kirve*", elles fonctionnent comme un lien métaphorique qui permettent de sortir des limites rigides des règles endogamiques d'un groupe ethnique et qui créent implicitement des nouveaux liens dites pseudo- parentales.

3.2.2.) La réciprocité au sujet de la participation aux fêtes religieuses

L'anthropologue Marcel Mauss voit dans l'échange une forme sociale qui crée et entretient la relation humaine. Selon lui, les communautés humaines sont (ou ont été) fondées par des structures de *réciprocité*. Mauss constate que les premières relations sociales sont des "*prestations totales*." Politesses, festins rites, services militaires, femmes, enfants, danses, fêtes, foires, où tout est immédiatement enchâssé dans la réciprocité.¹⁶⁹ Alors, comme le remarque Mauss, il s'agit d'une dynamique, d'un va-et-vient de choses et d'hommes entre les individus, les groupes, les sociétés ou les cultures quand on parle de la réciprocité.

Dans cette perspective, il serait juste d'indiquer qu'il existe des actes réciproques d'hospitalité entre les membres de deux communautés dans les pratiques de la vie quotidienne. A titre d'exemple on peut donner le cas de la célébration mutuelle des fêtes religieuses des musulmans et chrétiens. A Mardin, la célébration mutuelle des fêtes religieuses est une tradition ancienne. Pendant les bayrams, les noëls et les pâques les habitants chrétiens visitent leurs voisins musulmans et leur souhaitent des bonnes fêtes, dans le cas contraire c'est à dire aux pâques et à Noël; réciproquement les musulmans rendent visite leurs voisins. Aujourd'hui, cette

¹⁶⁹ MAUSS, Marcel, *op.cit.*, p: 151.

expérience commune est tellement intériorisée que les jeunes de Mardin appartenant à deux communautés (musulmane et assyrienne) disent tous ensemble:

“Ici, nous vivons deux fêtes mais on a le sentiment de vivre quatre fêtes”

Lors de notre enquête on a eu la chance d’observer la célébration de deux fêtes citées ici: la fête du Noël et (*kurban bayramı*) la fête du mouton. Nous avons participé aux célébrations réalisées dans l’espace public de la ville ainsi que dans l’espace privé des membres de deux communautés. Dans ces rencontres, on a constaté qu’il y avait une certaine échange mutuelle entre des communautés religieuses.

L’extrait au-dessous décrit l’une de ces célébrations qui a eu lieu à la première journée de la fête du Noël.

le 25. 12.2006

Ce matin j’ai participé à la messe de Noël qui a eu lieu à l’église de Kırklar (Quarante-Martyrs). (Voir: photo A.9) Je ne m’attendais pas à une telle atmosphère douce et calme. Après la cérémonie religieuse traditionnelle, habillés de façon extrêmement chic les membres de la communauté sont sortis de l’église et se sont rassemblés dans la cour intérieure de l’église pour accepter les félicitations. Ce qui était intéressant, c’était la présence d’un bon nombre de musulmans qui sont venus pour leur souhaiter bonne fête. J’ai aperçu ainsi ces petits gestes qu’on peut voir aux fêtes musulmanes; les embrassements, les baisers, les poignées de main.. (Voir: photo A.10) Là où je regarde cette scène, j’ai remarqué qu’il n’y avait aucune pratique spécifique relative à cet acte de “l’échange des souhaits”. Les formes et les pratiques de cette échange portaient une ressemblance remarquable avec celle des musulmans.(un signe d’acculturation?) Après avoir bavardé un peu avec les gens que je connais, j’ai monté plus haut dans une pièce où une petite visite se déroulait avec la participation des bureaucrates Turcs (le préfet de Mardin, le maire) et le métropoloite des assyriens (l’évêque de Mardin). (Voir: photo A.11) Dans cette petite réunion les personnes importantes et les personnes âgées de la ville ont formé un petit cercle autour des autorités officielles que j’ai cités au-dessus. Un monsieur

du côté assyrien a offert des fruits, des bonbons aux invités. Comme c'était un événement assez "officiel" organisée en vue de refléter le tableau idéalisé sous un contrôle étatique, je ne tiens pas à attribuer une importance principale à ce rassemblement. Ce qui traçait les lignes sociologiques de partage entre ces deux communautés était l'échange des souhaits qui a eu lieu dans la cour de l'église. J'ai la conviction que cela représentait une vision non-officielle et sincère au niveau symbolique de l'échange culturel."

Au delà de cet aspect officiel, on a remarqué les mêmes échanges des souhaits dans l'espace privé des membres de la communauté. Afin de collecter les données nécessaires concernant les espaces "cachés", on a visité quelques maisons et vu que les voisins du quartier y sont déjà présents.

Le même jour

(25.12.2006) / le soir

"J'ai passé cette soirée dans une maison d'une famille chrétienne. Cette famille habite dans la partie nouvelle de la ville appelée (Yenişehir / Nouvelle ville) Une maison décorée avec un style turc mais pas au sens traditionnel plutôt moderne, les seuls objets qui caractérisent "l'identité culturelle" de la maison ce sont les tableaux accrochés au mur illustrant les grandes figures du christianisme.(Voir photos: A.12 – A.13 – A.14) Comme dans toutes les maisons typiquement turques il y a un petit table au milieu du salon de séjour sur lequel on peut voir les cigarettes pour offrir aux invités, une boîte de bonbons, de l'eau de cologne.. Tous les membres de la famille sont vêtues d'une façon très propre et chic, ils attendent des invités pour les accueillir en fonction de leurs fêtes religieuses. Moi, je suis une invitée.. Je m'assieds sur une chaise et on commence à bavarder.. Plus tard les autres invités arrivent aussi, les membres d'une famille musulmane.. qui sont en même temps leurs voisins d'immeuble. Trois hommes et trois femmes.. Les deux femmes portent la voile, l'un des hommes semble bien être un "haci"/ pèlerin (dans le langage ordinaire un musulman à caractère rigide).. (Voir: photos A.15 – A.16) La femme de la maison s'oriente vers la cuisine pour préparer du café turc. Son mari commence à parler avec les invités mais malheureusement il parle arabe.. ceux qu'ils aperçoient que je

ne comprend pas la langue, me traduisent les thèmes des conversations. Les thèmes sont variés et concernent plutôt la vie sociale de la ville: les services municipales, les problèmes liés à l'urbanisation, au fonctionnement administratif de la préfecture, s'étendant à la politique.. Les femmes préfèrent rester en dehors des discussions, se regroupant entre elles et s'inclinent aux thèmes plus quotidiens comme le ménage ou l'éducation des enfants.. L'un des hommes musulmans pose la question: On a entendu qu'aujourd'hui c'est votre fête... En tant que "le chef de la famille" le mari explique d'un air excité: "Oui, aujourd'hui c'est notre fête, la fête de la naissance du Messie Jésus". Les invités l'écoutent attentivement et ils disent: "oui, c'est pour cela que nous sommes venus ici".

Il faut noter que ce principe de la "réciprocité" est respectée dans la fête du mouton¹⁷⁰ aussi. La fête du mouton se caractérise par la joie et le bonheur des gens. Cela se manifeste par le fait de porter de beaux habits. Elle constitue une occasion de se rendre visite, de visiter les malades, de souhaiter bonne fête. La fête du sacrifice est considérée aussi comme une fête du partage. L'Islam appelle les musulmans à ce qu'ils soient solidaires entre eux et que tout un chacun sente le besoin et la nécessité de l'autre. C'est pour cette raison que le mouton est partagé en trois tiers, le premier pour les proches qui pour une raison ou une autre, n'ont pu se procurer un mouton, le deuxième pour "les pauvres" (les gens dans le besoin) et le dernier tiers pour la famille.

Lors de notre enquête, on a constaté que les familles chrétiennes rendaient visite à leurs voisins musulmans pour leur souhaiter bonne fête. Dans ces visites les membres de deux familles parlent, mangent, échangent des recettes de cuisine etc.. Voire, à l'une de ces visites, on a enregistré une discussion semi-théologique sur le sens du "sacrifice" dans la conception chrétienne et musulmane entre les membres de deux communautés.

¹⁷⁰ La communauté musulmane célèbre chaque année la fête du sacrifice, connue sous l'appellation "Fête du mouton" qui consiste à égorger un mouton alors qu'il est encore vivant. Elle constitue un moment fort et commémore le sacrifice d'Abraham.

On a indiqué plus haut que la fête du sacrifice est en même temps une fête de partage. A Mardin cette tradition religieuse est fortement respectée. Les habitants musulmans offrent une partie du mouton aux voisins et aux proches. Dans ces jours de partage et de joie les voisins non-musulmans ne s'oublient jamais. A ce sujet de la réciprocité, une femme au foyer âgée de 51 ans nous rappelle:

“J’ai beaucoup de voisines assyriennes ici. Quand nous avons un mouton ou une vache, je leur envoie toujours une bonne partie; et elles nous donnent des oeufs peints dans la fête du paque. Je les mets dans mes vitrines vous voyez..”

Dans son texte *Essais sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* Marcel Mauss révèle l'idée que la *réciprocité* est un *a priori* fondamental de toute relation humaine; et dans ce contexte de la réciprocité qu'on doit analyser le concept du don. Selon Mauss, le don est avant tout fondé sur des valeurs immatérielles telles que le prestige, la popularité, la fidélité loyauté ou l'amitié. Il crée non seulement des valeurs de lien et de solidarité mais aussi une obligation pour chacun des partenaires, l'obligation de recevoir et l'obligation de rendre. Il est très difficile de refuser un cadeau d'un ami, sans se sentir dans l'avenir obligé de lui rendre la pareille. Dans ses études centrées sur les systèmes des sociétés “primitives”; il interprète le don et le contre-don des polynésiens comme produisant ce qu'ils appellent le *mana*, de la valeur spirituelle.¹⁷¹

Partant de la théorie de Mauss, on peut suggérer que l'obligation de donner et de rendre, fonctionne comme une norme sociale qui crée des liens immatériels ainsi qu'utilitaires entre les membres d'une même société. Même dans certains cas; le refus de donner, de recevoir ou de rendre, mène à la rupture des liens entre donateur et donataire.

Dans les relations entre les communautés assyriennes et musulmanes on constate l'existence du même principe. Les musulmans donnent à leurs voisins non-musulmans une partie de leur viande qu'ils ont considérés comme une chose

¹⁷¹ MAUSS, Marcel, *op.cit.*, p: 145-171

“sacrée” (*parce que c’est le don d’Allah*) et réciproquement les non-musulmans leur donnent des oeufs peints qui portent de la même manière des références divines.¹⁷² Dans ce sens, ils échangent non seulement des objets matériels mais aussi leurs valeurs spirituelles. Cet échange des valeurs contribue ainsi à la création d’une entente mutuelle et empêche la naissance des conflits inter-communautaires.

3.2.3.) Les formes et les lieux de socialisation dans la ville

Dans la partie précédente on a suggéré que le concept de la ville pluriculturelle suppose la reconnaissance du fait que la diversité fait partie intégrante de la ville, où coexistent diverses cultures qui doivent pouvoir s’y épanouir. Dans ce cadre nous avons indiqué que Mardin peut être considérée une ville pluriculturelle puisqu’elle abrite des peuples appartenant à quatre groupes ethniques (arabe, turc, araméen et kurde) et à trois religions (christianisme, islam et yézidisme). Or, dans la composition architecturale de la ville on peut voir les indices de cette coexistence culturelle. Par ailleurs, dans la conception de la ville pluriculturelle on trouve une autre notion celle de l’utilisation de l’espace public par les habitants de la ville issus des différents groupes culturels.

Mardin représente une structure ouverte en matière d’organisation de ses quartiers et de ses lieux publics. Autrement dit, elle n’est pas une ville ségréguée qui bloque les interactions quotidiennes et les échanges entre les membres des différentes communautés culturelles. Dans la ville, les lieux de socialisation sont communs et ouverts à chaque citoyen de la ville. Le “local des orfèvres” que fréquentent les hommes en constitue un bon exemple. Ce local qui se trouve dans le marché d’or (déjà évoqué plus haut) est l’un de ces lieux qui regroupent les artisans musulmans et chrétiens. Un artisan de l’or de la communauté assyrienne âgé de 28 ans souligne que les formes de la socialisation sont tout à fait les mêmes et qu’il n’existe pas une forme de vie ghettoisée dans la ville.

¹⁷² Pâques est considérée comme fête de la naissance et de la renaissance, l’œuf symbolise la vie, la vie éternelle.

“ Mardin ce n’est pas comme Jérusalem¹⁷³. Vous savez ici, il n’y a pas d’un quartier spécial dans lequel on vit en tant qu’une communauté fermée. On a un local là (il me montre avec son doigt) “le local des orfèvres” par exemple, dans ce local vous pouvez voir les musulmans, les chrétiens tous ensemble. On n’a pas de lieux particuliers où nous rassemblons, c’est dans ce local qu’on passe nos temps libres, qu’on se détend.. on regarde la télé, surtout on a l’habitude de suivre les matchs du foot. Si on a besoin de prendre l’alcool nous allons aux jardins arrières du monastère avec nos amis musulmans, on fait tout avec eux..”

Les membres de la communauté assyrienne participent également aux activités civiques élaborées dans le cadre des programmes de la municipalité; telles que la protection des maisons / monuments historiques de Mardin ou la transmission de l’art d’orfèvrerie aux futures générations; par ailleurs ils ne préfèrent pas prendre part dans l’administration locale de la ville. En outre, à Mardin et à Midyat¹⁷⁴ il existe une association fondée par les membres de la communauté assyrienne appelée Süryani Kültür Derneği / L’Association Culturelle des Assyriens. Cette association a pour objectif de promouvoir la solidarité et la coordination entre les membres de la communauté; ainsi que conserver l’héritage culturel assyrien. Dans ce cas, le besoin de s’associer peut être lié à la volonté de maintenir leur identité culturelle ainsi que de construire plus nettement une conscience ethnique.

Quant à la socialisation des femmes, on peut constater qu’elle se réalise notamment dans les maisons. Les femmes venant de deux communautés, se réunissent régulièrement dans les maisons et mangent des repas qu’elles ont préparés. En Turquie, dans des petites villes ou dans des milieux plus traditionnels, “l’intérieur de la maison” constitue un endroit important voire “sacré” pour la socialisation des femmes. Comme on a déjà précisé en hiver, la majorité des femmes vivant à Mardin passent leurs temps en regardant la télé ou bavardant entre eux; vers l’été elles sortent à “l’extérieur de la maison” et passent leur temps dans la cour de la maison. Par ailleurs, à côté de l’existence des espaces privés relatives aux femmes,

¹⁷³Jérusalem est constituée de deux quartiers à dominante arabe, dits quartier chrétien et quartier musulman, d’un quartier dominante arménienne et d’un quartier à dominante juive.

¹⁷⁴ ÇETİN, İhsan, *Midyat’ta etnik gruplar: Alan incelemesi*, Yaba Yayınları, İstanbul, 2007, p: 136.

on remarque également des espaces publics où les femmes trouvent l'occasion d'expérier leurs sentiments de la citoyenneté. Comme exemple, on peut noter la présence des organisations non-gouvernementales concernant les femmes qui se multiplient de jour en jour. Les femmes qui travaillent activement dans ces associations sont très diversifiées au niveau ethnique et religieux. A l'une de réunion de KAMER¹⁷⁵ par exemple, on a vu qu'il y existe des femmes de diverses origines tels que kurde, turque, assyrienne ou arménienne.. En effet, malgré cette diversité elles sont rassemblées autour d'un unique but qui consiste à protéger les femmes de la violence masculine ou plus généralement de toutes les sortes d'inconvénients issus du système patriarcal. Autrement dit, sans aucune distinction culturelle des femmes turques, kurdes et araméens s'efforcent de participer à la vie sociale / politique de leurs environs créant ainsi un plateforme commun sur la seule base de l'amélioration de la place des femmes dans une société caractérisée par la mentalité masculine.

Si on vient au cas des jeunes ou enfants, en premier lieu les écoles constituent des espaces publics où les enfants / jeunes sont socialisés. Dans ces écoles publiques les élèves appartenant à deux communautés étudient ensemble sans aucune ségrégation physique. Les classes semblent être ouvertes aux différences culturelles, symbolisant ainsi l'harmonie sociale établie entre les peuples. Cette structure mixte de la classe conduit naturellement à l'entente, à l'amitié et à la compréhension mutuelle entre les élèves. (*Voir: photo A.17*)

Lors de la recherche, on a visité une école primaire où une femme d'origine assyrienne travaillait comme enseignante. Elle a parlé du fonctionnement de l'école et des relations entre ses élèves appartenant aux ethnicités différentes. On a remarqué qu'il n'y avait aucune ségrégation physique dans l'organisation de la salle de la classe. Dans cette classe à caractère mixte un élève d'origine kurde s'assoit à côté de son ami d'origine assyrienne, dans les récréations joue avec son ami turc et dit qu'il n'éprouve pas de la haine à l'égard de ses amis.

¹⁷⁵ KAMER est une association des femmes qui a pour but de protéger les droits des femmes sur le plan politique et social et de promouvoir la solidarité entre les femmes.

Ici, il est important de noter que pour les élèves chrétiens la cour de religion n'est pas obligatoire. Autrement dit les élèves non-musulmans sont dispensés de cours de religion qui implique notamment les principes de l'islam sunnite. Les enfants enquêtés et les directeurs de l'école ont confirmé cette information et affirmé qu'ils ne rencontrent pas des problèmes concernant ce sujet. Par ailleurs, en partant d'une nouvelle publiée le 20.10.2007, au quotidien Radikal; on peut dire qu'il existe des cas contraires où les élèves d'origine chrétienne restent obligés de suivre ce cour de religion.¹⁷⁶ Malgré tout, les entretiens faits avec les élèves de la classe montrent qu'il existe un certain respect mutuel et une compréhension réciproque en matière des pratiques religieuses.

“ On a appris de respecter l'un de l'autre. Par exemple pendant le ramadan quand nos amis musulmans jeûnent, on dirait que nous aussi on jeûne avec eux.. Eux, ils respectent notre carême, parce que nous aussi on jeûne vous savez.. On s'est habitués l'un à l'autre.. depuis longtemps on vit ensemble.. on est comme frères.”
(un élève assyrien de 12 ans)

A côté de l'école comme un endroit de socialisation, on peut dire que pour les enfants ou les jeunes les mahalles / les quartiers constituent un second lieu de socialisation. Contrairement à l'époque ottomane, aujourd'hui les *mahalles* ne manifestent pas un caractère de ghetto, donc il ne serait pas possible de parler d'un *mahalle* musulman ou chrétien dans un sens ségrégationniste. Cette cohabitation contribue sociologiquement à la construction d'un espace public ouvert aux rencontres et échanges inter-culturelles. Les enfants de deux communautés jouent et passent leurs temps libres dans ces espaces publics, tissent des relations d'amitié et les renforcent dans les classes mixtes. Ici, il importe de noter que ce processus de socialisation continue jusqu'aux âges adultes.

“Mon meilleur ami est un musulman Ahmet, je passe pas mal de temps avec lui, je vais chez lui, il vient chez moi, on se balade dans le quartier, on boit du thé dans le jardin” (un élève assyrien de 13 ans)

¹⁷⁶ “Muaf tutulması gerekirken Mardin'de Süryani öğrenci, zorla din dersine sokuluyor”, Radikal, 20.10.2007.

3.2.4.) Enculturation et Acculturation

Il est déjà précisé qu'on pourrait donner le nom *d'enculturation* aux formes de l'éducation et de l'apprentissage qui distinguent l'homme des autres créatures et qui lui permettent au début comme dans le cours de sa vie, d'acquérir une certaine maîtrise de sa culture. On a noté en deuxième lieu qu'il s'agit essentiellement d'un processus de conditionnement conscient ou inconscient qui se manifeste dans les limites sanctionnées par un système de coutumes.

A première vue, il peut paraître que le processus d'enculturation des membres de deux groupes porte des caractéristiques communes. Car, on sait que quelques milieux d'enculturation sont communs pour les enfants issus de deux communautés: l'école, le quartier, les réunions d'amis.. etc.. Comme on l'a indiqué, tous les enfants scolaires (sans distinction religieuse ou ethnique) vont aux mêmes écoles et étudient dans les classes mixtes. Après l'école, ils passent leur temps ensemble et se décontractent. Pourtant, on peut dire que le processus d'enculturation des enfants de la communauté assyrienne n'est pas tout à fait le même avec celui des enfants musulmans; parce qu'ils suivent une deuxième éducation religieuse dans les monastères:

“En vacances d'été, tous les enfants chrétiens vont au monastère, là on suit des cours religieux on apprend la langue araméenne et on chante des hymnes..”

(un élève de 10 ans)

Cette éducation religieuse qu'ils suivent a une influence considérable sur le maintien de leur identité ethnique. C'est à travers ces cours qu'ils apprennent leur langue maternelle, l'écriture araméenne, les principes de leur religion et leurs coutumes religieuses. En outre, dans le processus d'enculturation des enfants chrétiens “la place de la famille” est d'une importance considérable. Les familles tentent de leur mieux d'élever leurs enfants d'une manière *agréable à Dieu* et de leur enseigner à comprendre les principes du christianisme. Comme l'affirme l'évêque de Mardin Gabriel Akyüz:

« *Nous essayons d'élever nos enfants en les corrigeant et en les instruisant selon le Seigneur. Nous croyons fortement que l'éducation commence à la maison* »

En effet, pendant l'enquête on a constaté que les enfants de la communauté sont élevés selon les principes strictes du christianisme. (Dans les entretiens ils citent des passages de la bible, ils jeûnent malgré leurs petits âges etc..) Il serait juste d'indiquer qu'ils grandissent en intériorisant les valeurs culturelles de leur groupe religieux et en prenant conscience de leur identité ethnique.

On a indiqué que l'acculturation s'opère lors des rencontres interculturels et dans la littérature de l'anthropologie sociale, elle renvoie aux phénomènes résultant du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes, avec des changements subséquents dans les types de cultures originaux de l'un ou deux groupes. Alors que dans la littérature de l'anthropologie culturelle ce concept est défini par Herskovits *comme les phénomènes de contacts et d'interprétation entre civilisations différentes*¹⁷⁷. On a souligné que l'approche interculturelle s'appuie largement sur cette définition révélée; or dans cette conception le phénomène d'acculturation est considérée comme une sorte de "métissage culturelle" à travers lequel les individus appartenant aux différents groupes culturels s'interpénètrent et s'enrichissent mutuellement. S'agissant du contact de deux cultures qu'on s'intéresse, il importe de noter que l'acculturation donne naissance à une métissage des cultures. A Mardin, le phénomène d'acculturation entre le peuple assyrien et le peuple musulman peut être analysé sur trois plans principaux: La culture de la cuisine, les coutumes / pratiques, et la langue..

Selon l'anthropologue Roger Bastide il faut distinguer deux formes d'acculturation, l'une formelle et l'autre matérielle.¹⁷⁸ L'acculturation formelle renvoie à la transformation des formes, des manières de penser et de sentir ; elle est difficile à saisir car elle est inconsciente. Tandis que l'acculturation matérielle concerne les contenus de la conscience, l'adoption ou la réinterprétation de traits

¹⁷⁷ HERSKOVITS, Melville J., *Les bases de l'anthropologie culturelle*, François Maspero, 1950, p: 204-221.

¹⁷⁸ BASTIDE, Roger, *Le prochain et le lointain*, L'Harmattan, Paris, 2001.

culturels tels qu'une recette de cuisine, conquise puis modifiée. Suivant cet argument nous pouvons proposer que la culture de la cuisine de Mardin constitue un bon exemple d'acculturation matérielle.

Le 25.12.2006

Pendant mes visites de maison, j'ai remarqué qu'il n'y avait pas d'un groupe de plats spécial qu'on peut nommer exclusivement "la cuisine assyrienne". Pour être sûre de ce constat, je l'ai demandé aux femmes de deux communautés. Comme j'avais imaginé, elles m'ont dit que dans les deux cultures la cuisine c'est presque la même, peut-être à part l'emploi de quelques épices.

On peut dire que cette cuisine dite "commune" de Mardin remonte loin dans le temps. Excellente et faite à l'ancienne, elle est appréciée aujourd'hui pour ses préparations à base d'agneau. Kaburga (côte), Dodo, Çiğköfte (boulettes de viande crue), Şamböreği, İçliköfte, Rus, Meftume, Şehriyeli Bulgur Pilavı (riz au vermicelle), Kitel, Kibe, etc.. sont parmi les plats les plus connus. Il faut préciser encore une fois que tous ces plats énumérés sont préparés exactement avec les mêmes recettes par les femmes issues de la communauté assyrienne et musulmane.

La ressemblance entre les plats de deux cultures peut s'expliquer par l'acculturation vécue entre ces deux groupes culturels qui vivent ensemble dans un même territoire depuis plusieurs siècles. Dans ce cas on constate que l'acculturation a donné naissance à une culture plus riche et plus variée comme on pourrait la définir encore une forme du "métis culturel". Il faut noter en passant que cette forme d'acculturation est une caractéristique essentielle de la cuisine turque. Comme on le sait, la cuisine turque bénéficie de l'héritage de l'empire ottoman qui s'étendait sur trois continents et est marquée par les goûts très différents tels que la cuisine grecque, arménienne, arabe ou balkanique..

La deuxième forme d'acculturation observée est celle qu'on rencontre dans les coutumes et pratiques religieuses. Pendant notre terrain, on a constaté que les coutumes concernant des jours exceptionnels (tels que les fêtes, les funérailles ou les

mariages) de deux communautés portent des ressemblances majeures. Un jeune assyrien âgé de 19 ans qui travaille dans l'église nous raconte les points communs:

“Ici, nos coutumes et nos habitudes sont presque les mêmes que celles des musulmans. Quand il s’agit des visites de condoléance par exemple, les invités s’assoient sur des chaises, ils nous offrent du café amer, des cigarettes et de l’eau.. les mêmes choses pour les musulmans aussi.. du café amer, de l’eau et des cigarettes.. nos mariages se ressemblent également.. à l’exception des prières citées bien sûr.. Dans nos funérailles, on lave le cadavre, le revêt de ses plus beaux habits, met dans son cercueil avec ses outils préférés, et un pain sacré appelé “kiddes” dans sa bouche, on enterre la mort sa tête tournée vers l’est car on croit que le Messie-Christ viendra de l’est”

De même, il existe des traces d'acculturation dans les pratiques religieuses des membres de la communauté assyrienne. Lors de la cérémonie du Noël effectuée à l'église on a constaté que les femmes portaient des voiles et priaient de la même manière que les musulmans (on peut voir le geste d'ouvrir les mains) (Voir: photo A. 17) A cela on peut ajouter l'existence de la ségrégation physique entre les sexes. Nous avons constaté que pendant la prière les hommes et les femmes sont assis séparément. (Voir: photo A.18) Or, en analysant les formes d'interactions culturelles entre ces deux communautés religieuses M. Şimşek révèle que le geste de “*secde*”¹⁷⁹ fait pendant la prière musulman (namaz) existe aussi dans la prière des assyriens.¹⁸⁰

La troisième forme d'acculturation se présente dans le langage de la vie quotidienne. Les membres de la communauté assyrienne emploient fréquemment des mots appartenant à la terminologie islamique.

¹⁷⁹ Prosternation faite pendant la prière

¹⁸⁰ ŞİMŞEK, Mehmet, *Süryaniler*, Chiviyazıları, İstanbul, 2003, p: 232-236.

Le 6.01.2007

“Dans la journée j’entends pas mal de mots et d’expressions concernant le langage musulman. Mais ce qui a tiré mon attention c’est leur usage par les membres de la communauté chrétienne. J’ai remarqué ainsi que dans les conversations quotidiennes le mot “selaymun aleykum” est tellement utilisé par les musulmans mais également par les chrétiens. Afin d’éclaircir un peu mes idées à ce sujet; j’ai posé cette question à l’un des jeunes assyriens.

*“Nos croyances sont différentes mais l’idée du Dieu qu’on a en tête, c’est la même.. Quand quelqu’un entre dans le magasin en disant “selaymun aleykum” (**le salut d’Allah soit sur vous**) on lui dit “aleykum selam” (**le salut d’Allah soit sur vous aussi**) , dans cette expression “Allah” c’est notre dieu aussi.. si vous ne dites pas cela, les choses se compliquent, c’est une principe de la réciprocité en tout cas..”*

La langue parlée à Mardin est un dialecte de l’arabe appelé “qiltu”. Cette langue peut être considérée comme un produit d’acculturation car elle est un rare mélange des langues arabe, araméen et kurde.

Un autre exemple qu’on peut donner en matière d’acculturation vient des expériences vécues par les jeunes de Mardin. Ces jeunes issus de deux communautés religieuses partagent et ont partagé depuis des années une vie commune à tel point qu’aujourd’hui ils parlent d’une identité nouvelle à caractère hybride¹⁸¹; qu’ils appellent “müstiyan”. (un nouveau mot inventé par la juxtaposition de deux mots “musulman” et “chrétien”)

“Il n’y a pas de différence religieuse chez les jeunes musulmans et chrétiens ici à Mardin, même on a une petite invention sur ça, entre amis on dit la “communauté müstiyan”. Je demande parfois à mon ami Seyfettin, “quelle est ta religion?” il me dit d’un ton sérieux: “musulman-orthodoxe” ou quelque choses de ce type..”

¹⁸¹Hybride: Qui n'appartient à aucun type, genre, style particulier; qui est bizarrement composé d'éléments divers. Dans le texte, l'hybridité renvoie au processus par lequel les jeunes s'investissent dans des pratiques linguistiques et culturelles variées et se définissent selon ce mélange quotidien.

(un jeune assyrien de 21 ans)

A ce point de la recherche, on peut proposer que les jeunes de Mardin étant (musulmans ou chrétiens) semblent plus tolérants et plus ouverts aux différences culturelles ou religieuses par rapport à la génération plus âgée. Bien que, la majorité d'entre eux trouvent absurde la règle d'intermariage qui est établie pour le maintien de l'identité minoritaire ou ethnique; ils y obéissent quand même considérant les traditions et le respect familial.

3.3.) Les éléments de blocages lors de la communication interculturelle

On doit néanmoins noter que malgré ces relations d'amitié et ces échanges culturelles, il existe encore aujourd'hui des actes discriminatoires et xénophobes envers les membres de la communauté chrétienne. Comme on a indiqué dans la première partie du travail ces actes trouvent son origine dans les stéréotypes, les préjugés ou dans le regard ethnocentrique de la communauté musulmane qui constitue la majorité de la ville Mardin. Bien que la vie quotidienne continue dans sa routine ordinaire, de temps en temps la discrimination se manifeste inconsciemment dans les relations interpersonnelles. On va essayer de présenter ces raisons de blocages dans la communication interculturelle en partant de quelques témoignages enregistrés.

3.3.1.) La présence des stéréotypes et des préjugés

Il serait sans doute vrai de suggérer que la majorité des musulmans vivant en Turquie ont développé un réflexe historique de nature négative au sujet de la perception des non-musulmans. L'utilisation du mot "gavur"¹⁸² en appelant / définissant les non-musulmans traduit cette perception négative au niveau verbal. Lors des interactions quotidiennes cette appellation revêt un caractère péjoratif qui connote fortement la stigmatisation de "l'autre" qui n'est pas de nous, qui est de l'extérieur. Un artisan de l'or du côté assyrien âgé de 36 ans ne pense pas qu'il existe

¹⁸² Se prononce "gavour"; désigne les infidèles, les mécréants, ou occidentaux, les non-musulmans, selon l'utilisation son sens est plutôt péjoratif.

un tableau idéal au niveau de l'entente mutuelle. Il se sent exclu, stigmatisé par la société qui est majoritairement musulmane.

*“Aux yeux des musulmans on est **“gavur”**. Cette étiquette nous a été attribuée à l'époque par des musulmans. Aujourd'hui, la même perception reste valable encore à mon avis.”*

Comme on a souligné dans la première partie, le terme de “stéréotype” insiste sur la rigidité de nos croyances, en particulier celles qui concernent les groupes sociaux. Dans l'expression au-dessus on peut suivre cette rigidité liée à la perception d'un groupe social. D'ailleurs, le mot “étiquette” exprimé dans le langage ordinaire correspond nettement au terme de “stéréotype” dans son sens scientifique.

Un autre exemple vient d'un jeune chrétien de 21 ans. Il raconte un anecdote personnel au sujet de la stéréotypisation négative et suggère qu'au cours de son histoire l'Etat turc a préféré de négliger ses citoyens non-musulmans leur imposant une idéologie purement nationaliste. En outre, il ajoute que cette stéréotypisation est fréquemment vue dans l'armée ou dans les autres institutions étatiques.

*“Quand je faisais mon service militaire, j'ai sauvé une fille d'un très grave accident.. Elle était la fille d'une autorité militaire, je ne me rappelle pas laquelle.. Après l'accident une chose dite par un ami de cet homme m'a gravement blessée. Il a dit à son ami: “regarde un **“gavur”** a sauvé ta fille, c'est pas rigolo..?”*

En effet, la plupart des jeunes qu'on a enquêtée ont parlé de ces perceptions négatives que les membres étatiques ont sur les citoyens non-musulmans comme par exemple: la police, l'armée, ou les haut-fonctionnaires.. mais indiquent également qu'ils ne confrontent pas actuellement aux actes discriminatoires dans la région où ils vivent c'est à dire à Mardin. Lors de l'enquête on n'a pas confronté aux actes ou comportements de discrimination vis à vis des membres de la communauté assyrienne. Mais sans doute, ce constat ne peut pas être considéré comme un fait valable dans toutes les conditions. On sait qu'il existe encore des attaques

xénophobiques contre la population non-musulmane vivant à Mardin et ses alentours.¹⁸³

En outre, d'après les entretiens réalisés au cours de l'enquête on a été informée que dans les années 1915 il y a eu des massacres ciblés contre les assyriens par les forces militaires turques. Bien que cet événement historique est controversé comme le cas des arméniens, les plus âgés de la communauté nous ont rappelé cette période de l'histoire; mais après avoir remarqué le magnétophone ont refusé d'en parler ouvertement. Selon eux, le nombre des actes discriminatoires a diminué considérablement depuis les années 90, comme le souligne un assyrien âgé de 71 ans:

“Auparavant, les prêtres avaient eu peur de sortir dehors à Mardin.. maintenant ils sont relativement libres.. notre prêtre peut se promener dans la ville avec sa croix autour du cou”

“ Autrefois, il n’y avait pas ce climat de tolérance, depuis vingt ans c’est comme ça... dans ces temps là, ils étaient ignorants.. ils lançaient des pierres sur nous quand nous marchions dans la rue, ils insultaient à nos prêtres. Aujourd’hui ce n’est pas le cas.”

Quant aux enfants qu'on a rencontré à l'école, ils parlent aussi des comportements qui impliquent la catégorisation.

“Quelques amis nous disent qu’après la mort, les musulmans vont au paradis même s’ils sont des pécheurs, tandis que le lieu où les chrétiens vont c’est toujours l’enfer.”

(un élève assyrien de 11 ans)

¹⁸³ “Midyat'ta Kilise Vakfı Başkanı'nın Evine Bomba Atıldı” page consultée le 12.08.2007 à partir de <http://www.suryaniler.com/#>

*“Comme vous voyez on porte nos croix autour du cou, nos professeurs ne disent rien, mais parfois les enfants plus âgés nous insultent, en disant que c’est **“haram”**”¹⁸⁴ de porter le croix”*

(élève assyrien de 14 ans)

Ici, on doit noter que bien que les musulmans ont des stéréotypes sur la population chrétienne, le cas contraire existe aussi. Un artisan assyrien âgé de 45 ans trouve ses amis musulmans **“barbares”** et **“opportunistes”**.

*“Quand je rends visite chez l’un de mes amis musulmans, je vois les fusils, les armes, les poignards accrochés aux murs.. ce sont des objets qui évoquent la violence, je vous signale.. Quant à moi, je préfère accrocher des tableaux.. Chez mon oncle, vous pouvez voir les médailles qu’il a gagnées quand il jouait au foot, les objets qu’il a gagnés par sa propre réussite.. Ces gens sont comme des **barbares**.. ils ne respectent rien”*

*“Il n’y reste pas d’un seul modèle dans leur religion.. ils n’ont qu’une chose en tête l’**opportuniste**, rien d’autre..”*

Ces idées catégoriques que les cultures ont de l’un de l’autre contribuent ainsi à la propagation des approches ethnocentriques et même dans certains cas mènent jusqu’à l’hostilité. Etant un prolongement des stéréotypes, on rencontre aussi la présence des préjugés entre les habitants de la ville. A ce point il importe de noter que les membres de la communauté assyrienne font face plus de préjugés quand ils sont en dehors de Mardin: Un jeune de 27 ans nous raconte:

“Quand j’entre dans un groupe d’amis pour la première fois, tout le monde me trouve sympa.. mais après avoir appris que je suis chrétien, leurs regards changent soudainement et deviennent menaçants. A cet instant, je me sens tout à fait étranger.”

¹⁸⁴ Dans la croyance islamique le mot “haram” signifie ce qui est interdit, illicite, illégal.

“Dans une soirée comme ça, en partant j’avais embrassé un type sur la joue, après mon départ il avait appris que j’étais chrétien et quand il avait entendu ça, essuyé sa joue avec sa main en disant que c’était “haram” d’être embrassé par un chrétien..”

En partant des ces expressions, il serait faux de suggérer que Mardin est une ville “idéale” englobant tous les humains appartenant aux différentes religions ou ethnicités. Quoique ses habitants vivent sans débats et maintiennent des bonnes relations d’amitié, il existe évidemment encore des attitudes discriminatoires entre les peuples. Sur ce plan, Herkül Millas un chercheur qui travaille sur les problèmes de la discrimination et de la stéréotypisation entre les peuples grecs et turcs, nous rappelle que l’idée de la discrimination est ancrée dans l’inconscient de l’homme et qu’il est presque impossible de s’en détacher si on ne prend pas conscience de l’existence de “l’autre” dans le sens moral et philosophique du terme.¹⁸⁵

¹⁸⁵MİLLAS, Herkül, *Ayrımcılık ve Sağlığımıza Zararları*, Sabancı Üniversitesi 2006-2007 Akademik Yıl Kapanış Konferansı Onur Konuşmacısı Herkül Millas’ın konuşma metni – 29 Haziran 2007 page consulté le 28.07.2007 à partir de <http://www.sabanciuniv.edu/HaberlerDuyurular/Documents/DD20070630155526/HM.doc>

CONCLUSION

En se référant à la métaphore d'ebru employée pour définir la structure ethno-sociologique de la Turquie; on peut suggérer que les communautés religieuses et les ethnicités vivant en Turquie ne sont pas des communautés repliées sur elles-mêmes. Les individus issus de différentes origines ethniques ou religieuses vivent dans des endroits communs, font des échanges, communiquent et tentent d'établir une compréhension mutuelle qui contribue à effacer les clivages ethniques / religieux ou politiques. D'ailleurs, la métaphore d'ebru renvoie implicitement à l'idée du "métissage culturel" lancée par la réflexion interculturelle qui est considéré comme un enrichissement matériel ou identitaire se produisant lors des échanges et interactions entre les cultures différentes. La même métaphore évoque aussi le terme d'interculturalité qui suppose l'interaction entre les cultures, les échanges et la communication impliquant la création d'un espace où les cultures peuvent non seulement coexister, mais aussi interagir et apprendre à se connaître au sein d'une même société. Dans ce cadre défini, cette recherche a essayé d'analyser les relations inter-communautaires et les éléments anthropologiques de la communication interculturelle entre deux communautés religieuses vivant dans une ville pluri-culturelle de la Turquie, Mardin. La recherche a été réalisée dans une durée d'un mois; du 15.12.2006 au 15.01.2007. Sur le plan méthodologique; on a utilisé la méthode ethnographique / qualitative et les techniques des études culturelles. Nous avons dans ce cadre fait des entretiens semi-directifs avec les membres de deux communautés et pris des notes d'observation sur les lieux, les événements ou les gens enquêtés.

Nos données collectées révèlent en premier lieu que dans la vie quotidienne; les membres de la communauté assyrienne / chrétienne et musulmane mènent une vie commune et tissent des relations de réciprocité. Les relations inter-communautaires se renforcent par les rapports de voisinage et par les célébrations mutuelles des fêtes religieuses de chaque communauté réalisées dans l'espace public ou privé. On constate également l'existence des formes pseudo-parentales établies entre les membres de deux communautés à travers deux institutions sociales telles que "kirve" et la parenté de lait.

Nous avons indiqué que le contact entre deux cultures conduit généralement à la naissance d'une acculturation. S'appuyant sur nos données présentées on peut dire qu'il y a eu plusieurs formes d'acculturation entre la culture assyrienne / chrétienne et la culture musulmane au cours de l'histoire; comme par exemple dans le domaine de la culture de la cuisine, des coutumes / des pratiques et de la langue parlée. On a souligné que l'approche interculturelle pense le concept d'acculturation comme un moyen du métissage et prône ainsi la production des nouvelles formes culturelles. Dans ce sens, on peut dire qu'à Mardin on trouve une richesse particulière en matière des éléments métissés.

Nos données nous indiquent en deuxième lieu que Mardin est une ville où les espaces publics sont ouverts à toutes les identités culturelles et ne manifeste pas une structure ghettoïsée comme on peut voir dans les exemples occidentaux. On trouve l'existence des organisations civiles où les habitants appartenant aux différentes origines ethniques pourraient développer leur sentiment de citoyenneté. Concernant le groupe culturel auquel on s'intéresse nous pouvons dire que la communauté assyrienne est une ethnicité qui s'efforce à maintenir son identité ethnique. Bien que la majorité de ses membres avaient oublié leur langue maternelle, il existe encore des associations ayant pour but de conserver leur héritage culturel et des monastères où on enseigne la langue araméenne. On a indiqué également que les enfants et les jeunes de la communauté suivent ces cours et vont régulièrement à l'église afin de pratiquer leurs cultes religieux.

Notre recherche révèle en troisième lieu, que malgré l'aspect général idéalisé; il existe encore des problèmes liés à la discrimination religieuse qui prennent sa source dans le regard ethnocentrique ou dans la présence des stéréotypes et préjugés. Sur ce plan, on propose de résoudre les problèmes liés à la discrimination sociale en s'appuyant sur une éthique basée sur l'interculturalité ainsi que sur la communication interculturelle dont nous avons désigné ses enjeux généraux.

Comme l'enjeu ultime de la communication interculturelle est tenter de connaître l'autre dans ses différences; cette exigence devrait nous entraîner à la

confrontation avec nous-mêmes en tant que des individus liés philosophiquement ainsi que socialement à l'autre. La rencontre interculturelle nous ramène, comme le souligne T.Todorov, à *cette banale vérité qu'à s'ignorer soi-même, on ne parvient jamais à connaître les autres, que connaître l'autre et soi est une seule et même chose.*¹⁸⁶ Ce qui vient à dire, le moi et l'autre ne sont pas deux entités refermées sur elles-mêmes et se faisant face. La complexité de leur relation provient du fait que *"l'autre entre de façon plurielle dans la genèse du moi et s'établit solidement en lui."*¹⁸⁷ Partant de cette perspective, nous allons proposer que la découverte de l'autre passe par l'acceptation la part d'altérité que chacun porte en soi exprimée par l'expression pénétrante de Rimbaud **"Je est un autre"**. Enfin, reconnaître l'altérité en nous, c'est prendre conscience que nous sommes tous des **"métis"** culturels. Cette conscience collective repose bien évidemment sur l'apprentissage interculturelle dont le but est la reconnaissance de l'autre dans son extériorité. Ceci comporte toujours une part de dépassement de soi qui permet de vivre l'expérience de cette *extériorité de l'autre.*¹⁸⁸

A la fin de notre étude on peut noter que, encourager la communication interculturelle entre les nations, les ethnies ou entre les groupes porteurs des différences culturelles constitue une nécessité *sine qua non* dans le monde contemporain où les conflits de toutes sortes tendent à accentuer les clivages politiques, culturels ou sociaux. On doit toujours rappeler que reconnaître l'autre comme différent, c'est accepter de relativiser notre propre système de valeurs; c'est admettre qu'il puisse y avoir d'autres motivations, d'autres références, d'autres habitudes que les nôtres; c'est éviter d'interpréter les comportements de l'étranger dans notre propre langage pour tenter de comprendre la signification qu'ils revêtent pour lui-même. Il s'agit ici d'un mouvement de décentration par rapport à la position "ego-centrique" que constitue l'ethnocentrisme.

Dans ce cadre; à travers le cas de Mardin nous avons tenté de montrer et prouver que "vivre avec des différences culturelles" n'est pas une réalité figée,

¹⁸⁶ TODOROV, Tzvetan, *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, 1992.

¹⁸⁷ WULF, Christoph, *op.cit.*, p:17-18

¹⁸⁸ *op.cit.*

qu'elle constitue au contraire un processus en perpétuel mouvement qui contribue vivement à l'enrichissement culturel et au dialogue interculturel. Dans un pays comme la Turquie où les attaques ultra-nationalistes ou xénophobes se multiplient ces dernières années; nos données collectées révèlent que le dialogue inter-religieux est encore possible dans ce pays. A cet égard on peut dire que cette étude réalisée constitue en quelque sorte une réponse civile à la discrimination religieuse ou ethnique à l'égard des différentes identités culturelles.

Finalement, il nous semble essentiel d'indiquer que les données ethnographiques présentées ici doivent être analysées encore une fois sous l'éclairage d'une autre discipline celle de la science-politique qui s'intéresse principalement aux problématiques du "pouvoir" entre les ethnicités d'un Etat-Nation. Dans les limites de notre recherche, on s'est contenté de faire une analyse descriptive impliquant les relations quotidiennes entre ces deux communautés citées. On a donc la conviction qu'un travail complémentaire est nécessaire pour dévoiler les aspects cachés des relations intercommunautaires entre les musulmans et non-musulmans afin d'accéder à une réalité plus globale et profonde.

BIBLIOGRAPHIE

A) OUVRAGES GENERAUX

- ABOU, Sélim; *L'Identité culturelle: cultures et droits de l'homme*, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2002.
- ADAM, Jean Michel, BOREL, Marie-Jeanne, CALAME, Claude, KILANI, Mondher; *Le discours anthropologique: Description, narration, savoir*, Editions Payot, Lausanne, 1995.
- ASANTE, Kete, Molefi, B.GUDYKUNST, William; *Handbook of international and intercultural communication*, Sage Publications, London, 2000.
- BASTIDE, Roger; *Le prochain et le lointain*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- BEAUD, Stéphane, WEBER, Florence; *Guide de l'enquête de terrain*, La Découverte, Paris, 1998.
- BLANCHET, Alain, GHIGLIONE, Rodolphe, MASSONNAT, Jean, TROGNON, Alain; *Les techniques d'enquête en sciences sociales*, Dunod, Paris, 1987.
- BONTE, Pierre, IZARD, Michel; *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige / Puf, Paris, 2004.
- CAMILLERI, Carmel, VINSONNEAU, Geneviève; *Psychologie et cultures: concepts et méthodes*, Armand Collin, Paris, 1996.
- CAMILLERI, Carmel, COHEN-EMERIQUE, Margalit; *Chocs de cultures: concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, Paris, 1989.
- CUCHE, Denys; *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, Paris, 2001.
- GEERTZ, Clifford; *The interpretation of cultures*, Basic Books, New-York, 1973.
- GRAY, Ann; *Research practice for cultural studies: Ethnographic methods and lived cultures*, Sage Publications, London, 2003.
- GUDYKUNST, William B; *Cross-cultural and intercultural communication*, Sage Publications, London, 2003.
- GÜVENÇ, Bozkurt; *İnsan ve kültür: Antropolojiye giriş*, Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara, 1972.
- HALL, Edward; *La danse de la vie*, Editions du Seuil, Paris, 1992.

- HALL, Edward; *Le langage silencieux*, Editions du Seuil, 1984.
- HALL, Edward; *La dimension cachée*, Editions du Seuil, 1971.
- HALL, Edward; *Au-delà de la culture*, Editions du Seuil, Paris, 1979.
- HALPERN, Catherine, RUANO-BORBOLAN, Jean-Caude; *Identité(s): L'individu, le groupe, la société*, Editions Sciences Humaines, Auxerre Cedex, 2004.
- HERSKOVITS, Melville J.; *Les bases de l'anthropologie culturelle*, François Maspero, 1950.
- HOFSTEDE, Geert; *Cultures and organizations: Software of the mind*, London: McGraw-Hill, 1991.
- KOTTAK, Phillip; *Antropoloji: İnsan çeşitliliğine bir bakış*, ÜtopyaYayınevi, Ankara, 2001.
- KUPER, Adam; *Culture: The Anthropologists' Account*, Harvard University Press, 1999.
- LABOURTHE-TOLRA, Philippe, WARNIER, Jean-Pierre; *Ethnologie Anthropologie*, Quadrige / Puf, 2003.
- LADMIRAL, Jean-René, LIPIANSKY, Edmond Marc; *La communication interculturelle*, Armand Colin, Paris, 1989.
- LEVI-STRAUSS, Claude; *Race et Histoire*, Editions Gonthier, Paris, 1961.
- MALINOWSKI, Bronislaw; *Une théorie scientifique de la culture*, François Maspero, Paris, 1968.
- MARTINELLO, Marco; *L'Ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, PUF, 1995.
- MATTELART, Armand, NEVEU, Érik; *Introduction aux cultural studies*, La Découverte, Paris, 2003.
- MAUSS, Marcel; *Sociologie et Anthropologie*, Quadrige / Puf, Paris, 2003.
- PERETZ, Henri; *Les méthodes en sociologie: L'Observation*, La Découverte, Paris, 1998.
- SEMPRINI, Andrea; *Le Multiculturalisme*, Presses Universitaires de France / Que sais-je?, 1997, Paris.
- TAYLOR, Charles; *Le Multiculturalisme: Différence et démocratie*, Aubier, 1994.
- TODOROV, Tzvetan; *La vie commune: Essai d'anthropologie générale*, Seuil, 1995.

TODOROV, Tzvetan; *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, 1992.

TOURAINÉ, Alain; *Pourrons-nous vivre ensemble? Egaux et différents*, Fayard, 1997.

TUTAL, Nilgün; *Küreselleşme, iletişim, kültürlerarasılık*, Kırmızı Yayınları, İstanbul, 2005.

WIEVIORKA, Michel; *La Différence*, Balland, Paris, 2001.

WINKIN, Yves; *La nouvelle communication*, Editions du Seuil, 2000.

WOODWARD, Kathryn; *Identity and difference*, Sage Publication, London, 1997.

B) OUVRAGES SPECIFIQUES

AKYÜZ, Gabriel; *Tüm yönleriyle Süryaniler*, Mardin, 2005.

ANDREWS, Peter Alford; *Türkiye’de etnik gruplar*, Ant Yayınları, İstanbul, 1992.

AYDIN, Suavi, EMİROĞLU, Kudret, ÖZEL, Oktay, ÜNSAL, Süha; *Mardin: Aşiret, Cemaat, Devlet*, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 2000.

BALI, Ali Şafak; *Çokkültürlülük ve sosyal adalet: “Öteki” ile barış içinde yaşamak*, Çizgi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

BİLGE, Yakup; *Süryanilerin kökeni ve Türkiyeli Süryaniler*, Zafer Matbaası, İstanbul, 1992.

BILLIoud, Jean-Michel; *Histoire des chrétiens d’Orient*, Editions L’Harmattan, 1995.

BÜLBÜL, Mustafa; *Türkiye’nin Süryanileri*, Tasam Yayınları, İstanbul, 2005.

ÇETİN, İhsan; *Midyat’ta etnik gruplar: Alan incelemesi*, Yaba Yayınları, İstanbul, 2007.

FAROQHI, Suraiya; *Osmanlı kültürü ve gündelik yaşam*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2002.

GÖYÜNÇ, Nejat; *16. yüzyılda Mardin sancağı*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1991.

KANKAL, Ahmet, TAŞ, Kenan; *252 no’lu Mardin şer’iye sicili belge özetleri ve Mardin*, İmak Ofset Basım Yayın Sanayi, İstanbul, 2006.

KOÇOĞLU, Yahya; *Azınlık gençleri anlatıyor*, Metis Yayınları, İstanbul, 2004.

KOÇOĞLU, Yahya; *Hatırlıyorum: Türkiye’de gayrimüslim hayatlar*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

KOLUMAN, Aziz; *Ortadoğu’da Süryanilik: Dini–sosyal–kültürel hayat*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, Ankara, 2001.

ORAN, Baskın; *Türkiye’de azınlıklar: Kavramlar, teori, Lozan, iç mevzuat, içtihat, uygulama*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.

ŞİMŞEK, Mehmet; *Süryaniler*, Chiviyazıları, İstanbul, 2003.

TUNÇAY, Mete; *Çokkültürlülük perspektifleri: Sivil toplum ve demokrasi konferansı yazıları*, No: 3, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sivil Toplum Kuruluşları Eğitim ve Araştırma Birimi, 2003.

YZERBYT, Vincent, SCHADRON, Georges; *Connaitre et juger d’autrui: Une introduction à la cognition sociale*, Presses Universitaires de Grenoble, 1996.

C) THESES ET MEMOIRES

DE COURTOIS, Sébastien; *Une communauté syriaque orthodoxe en péril à la fin de l’Empire Ottoman*, Mémoire du DEA, 2001, EPHE.

ÖZCOŞAR, İbrahim; *19. Yüzyılda Mardin Süryanileri*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Nisan 2006.

C) PERIODIQUES

a) Articles

AKTÜRK, Şener; *Etnik kategori ve milliyetçilik: Tek etnili, çok etnili ve gayri-etnik rejimler*, Doğu Batı, Sayı: 38, 2006, p: 23-53.

ALTINAY, Ayşe Gül; “Ebru: Reflections on water” in Atilla Durak, *Ebru: Reflections of cultural diversity in Turkey*, Metis Yayınları, İstanbul, 2007, p: 19-25.

ANDERSEN, Peter A., HECHT, Micheal L., HOBBLER, Gregory D., SMALLWOOD, Maya, “Nonverbal Communication Across Cultures” in William. B Gudykunst; *Cross-cultural and intercultural communication*, Sage Publications, London, 2003.

ANSELLEM, Anne-Laure; “Pour un renouveau du modèle républicain d’intégration”, *Géographie et cultures: Villes et communication interculturelle*, L’Harmattan, n°26, Été, 1998, p: 63-77.

BLATT, David; “Une politique sans ethnicité? Les immigrés en France, entre théorie et pratique”, in Hélène Greven-Borde, Jean Tournon; *Les Identités en débat: Intégration ou multiculturalisme*, L’Harmattan, Paris, 2000, p: 137-169.

BOURSE, Michel; “Communication et revendication identitaire”, *Îleti(ş)im*, N° 4, Juin 2006, p: 27-49.

BOURSE, Michel; “Du droit à la différence: Archéologie d’un concept”, *Îleti(ş)im*, N°2, Juin, 2005, p: 139-154.

CLEMENT, Richard, NOELS, Kimberly A.; “Corollaires et conséquences du multiculturalisme: Une perspective psychologique”, in Hélène Greven-Borde, Jean Tournon; *Les identités en débat: Intégration ou multiculturalisme*, L’Harmattan, Paris, 2000, p: 57-79.

CLAVAL, Paul; “Villes et pluralité des cultures: Problèmes et contextes” in *Géographie et cultures: Villes et communication interculturelle*, L’Harmattan n°26, Été, 1998, p:22-24.

CLAVAL, Paul; “Clisthène, Habermas, Rawls et la Privatisation de la Ville” in Cynthia Ghorra-Gobin; *Réinventer le sens de la ville: Les espaces publiques à l’heure globale*, L’Harmattan, Paris, 2003, p: 23-33.

COHEN-EMERIQUE, Margalit, HOHL, Janine; “Menace à l’identité personnelle chez les professionnels en situation interculturelle” in Colette Sabatier, Hanna Malewska, Fabienne Tanon; *Identités, Acculturation et Altérité*, L’Harmattan, 2002, p: 199-229.

ÇAKI, Fahri, YILMAZ, Şefik; “Kimlik tartışmaları ve Süryaniler: Bir literatür çalışması”, in Ahmet Taşğın, Eyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli; *Süryaniler ve Süryanilik*, vol:3, Orient Yayınları, Ankara, 2005, p: 173-206.

DEMORGON, Jacques; “Multiculturel ou Interculturel”, *Pratiques de Formation, Analyses*, n° 37-38, 1999, p: 13-26.

ERIKSEN, Thomas Hylland; “Ethnicity, race and nation” in Montserrat Guibernau, John Rex; *The ethnicity reader: Nationalism, multiculturalism and migration*, Polity Press, 1997, p: 33-42.

ERYILMAZ, Bilal; “Osmanlı Devleti’nde Farklılık ve Hoşgörüyü Kavramsal Bir Yaklaşım” in Mustafa Armağan; *Osmanlı’da hoşgörü: Birlikte yaşama sanatı*, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 2000, İstanbul, p: 55-62.

JODELET, Denise; “Formes et figures de l’altérité” in Margarita Sanchez-Mazas, Laurent, Licata, *L’Autre: Regards psychosociaux*, Presses Univarsitaires de Grenoble, 2005, p: 23-46.

KYMLICKA, Will; “Two models of pluralism and tolerance” in David Heyd; *Toleration: An elusive virtue*, Princeton University Press, 1996, p: 81-105.

MOCK, Karen; “Redéfinir le multiculturalisme au Canada”, in Hélène Greven-Borde, Jean Tournon; *Les identités en débat: Intégration ou multiculturalisme*, L’Harmattan, Paris, 2000, p: 253-269.

MOKOUNKOLO, René, FOUQUEREAU, Evelyne, RIOUX, Liliane; “Soi, identité ethnique et groupes sociaux de référence” in Colette Sabatier, Hanna Malewska, Fabienne Tanon; *Identités, Acculturation et Altérité*, L’Harmattan, 2002, p: 69-91.

OCAK, Ahmet Yaşar; “13-14. yüzyıllarda Anadolu şehirlerinde dini-sosyal hayat: Selçuklular’dan Osmanlılar’a genel bir yaklaşım denemesi”, in Ferzan Yıldırım; *Kentte birlikte yaşamak üstüne*, De:ki Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 2002, p: 77-107.

ORTAYLI, İlber; “Osmanlı Millet sistemi ve sosyal boyutları” in *Türkiye Günlüğü*, n°:77, Yaz 2004.

ÖZMEN, Abdürrahim; “Mardin’in etno-kültürel yapısı üzerine bir deneme: Kültürün sınır(sızlığı)” in *Taşın belleği Mardin*, YKY, 2005, İstanbul, p: 327-363.

SUVARİ, Ç. Ceyhan; “Yezidilik örneğinde etnisite, din ve kimlik ilişkisi”, in Ç.Ceyhan Suvari, Ayşe Yıldırım, Tülin Bozkurt, İlker Işoğlu; *Artakalanlar: Anadolu’dan etnik manzaralar*, E Yayınları, İstanbul, 2006, p: 38-139.

TEIXIDO, Sandrine; “Le Métissage” in *Sciences-Humaines*, n°160 , Mai 2005, p: 48-49.

TINCQ, Henri; “Le déclin des minorités religieuses non musulmanes”, *Le Monde*, 16.12.2004.

WULF, Christoph; “L’autre, perspective pour une formation à l’interculturalité” in Pascal Dibie, Christoph Wulf; *Ethnosociologie des échanges interculturels*, Anthropos, Paris, 1998, p: 11-24.

YZERBYT, Vincent, SCHADRON, Georges; “Stéréotypes et jugement social” in, Richard Y.Bourhis, Jacques-Philippe Leyens; *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Mardaga, 1994, p: 127-161.

D) SITE INTERNET

HENRIQUEZ, Sarella; “La Communication Interculturelle: Entre Ethnocentrismes et Relativismes”

<http://www.barbier-rd.nom.fr/lec2004/commintercHenriquez.html>

KÖKSAL, Hasan; “Güneydoğu İllerimizde Kirvelik Geleneği”

http://turkoloji.cu.edu.tr/CUKUROVA/sempozyum/semp_2/koksal.pdf

MİLLAS, Herkül; “Ayrımcılık ve Sağlığımıza Zararları”, Sabancı Üniversitesi 2006-2007 Akademik Yılı Kapanış Konferansı Onur Konuşmacısı Herkül Millas’ın konuşma metni – 29 Haziran 2007

<http://www.sabanciuniv.edu/HaberlerDuyurular/Documents/DD20070630155526/HM.doc>

PARSANOGLOU, Dimitris; “Multiculturalisme(s)”, *Socio-Anthropologie*, N° 15 Boire,

<http://socio-anthropologie.revues.org/document.html?id=416>

RAHAL, M.Ahmad; “La formation à l’interculturel”

[http://www.ac-](http://www.ac-reims.fr/casnav/enfants_nouv_arrives/formation/formation_interculturel.pdf)

[reims.fr/casnav/enfants_nouv_arrives/formation/formation_interculturel.pdf](http://www.ac-reims.fr/casnav/enfants_nouv_arrives/formation/formation_interculturel.pdf)

SACHS-JEANTET, Céline; “Dialogue sur Démocratie et Citoyenneté dans la Ville du XXIème Siècle: Vers la ville de la Citoyenneté et de la Solidarité”, Unesco, Habitat II, 3-14 Juin 1996.

<http://portal.unesco.org/shs/fr/ev.php->

[URL_ID=6038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html](http://portal.unesco.org/shs/fr/ev.php-URL_ID=6038&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html)

STOCKINGER, Peter; “La Communication Interculturelle: Principales Notions”

<http://semioweb.msh->

paris.fr/ressources_enligne/Enseignement/01_02/01_02_oipp/cours/MaitCours_1.pdf

http://www.pch.gc.ca/progs/multi/reports/ann2005-2006/multi-ann-2005-2006_f.pdf

<http://www.suryaniler.com/#>, “Midyat'ta Kilise Vakfı Başkanı'nın Evine Bomba Atıldı”

<http://www.aksiyon.com.tr/detay.php?id=11409>, “Mardin’de Süryani ‘Muhtar’iyeti”

<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=236213>, “Muaf tutulması gerekirken Mardin’de Süryani öğrenci, zorla din dersine sokuluyor”, Radikal, 20.10.2007.

<http://programmes-managers.euromed-marseille.com/default.aspx?rub=208>

www.mardin.gov.tr

ANNEXES

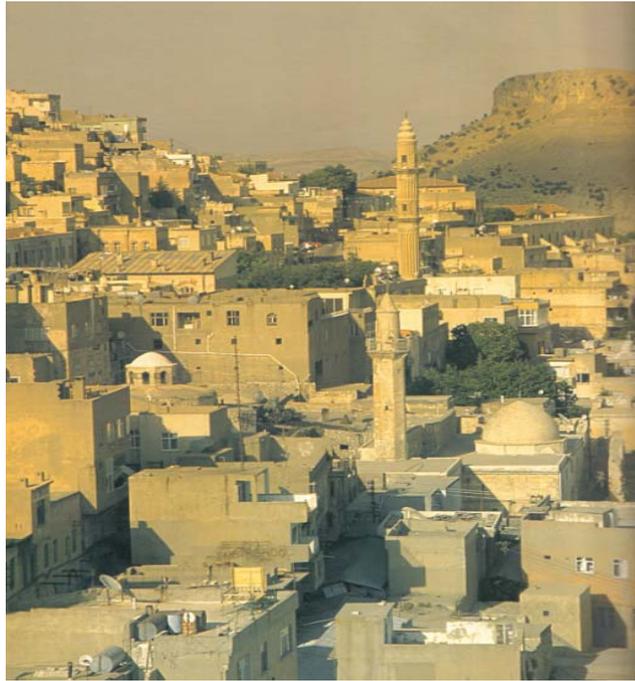


Photo A. 1: L'Ancienne Ville



Photo A. 2: Le bazar de Mardin



Photo A. 3: Les marchands de tapis au bazar



Photo A. 4: Un artisan de l'or chrétien (à droite) et son apprenti musulman (au milieu)



Photo A. 5: Une conversation entre les membres de deux communautés



Photo A. 6: Un magasin typiquement Assyrien



Photo A. 7: Les maisons de Mardin et une rue



Photo A. 8: L'Eglise des Quarantes Martrys



Photo A. 9: La messe de Noël



Photo A. 10: La célébration mutuelle dans la cour de l'Eglise



Photo A. 11: La célébration officielle



Photo A. 12: L'intérieur de la maison d'une famille assyrienne



Photo A. 13: L'intérieur de la maison



Photo A. 14: La visite d'une famille musulmane à la fête de Noël



Photo A. 15: La même soirée pendant la conversation



Photo A. 16: Une classe mixte dans un école primaire



Photo A. 17: Le geste d'ouvrir les mains pendant la prière



Photo A. 18: Les hommes de la communauté assyrienne pendant la messe

ENTRETIENS RÉALISÉS:

Entretien 1:

E.U: homme, assyrien, 41 ans, lycée, commerçant d'or

Entretien 2:

S.D: homme, musulman, 42 ans, lycée, commerçant d'or

Entretien 3:

A.S: homme, musulman, 67 ans, école primaire, artisan de l'or

Entretien 4:

M.D: homme, musulman, 55 ans, école primaire, agriculteur

Entretien 5:

G.A: homme, assyrien, 47 ans, école secondaire, évêque de l'église de Kırklar

Entretien 6:

Ş.U: homme, assyrien, 71 ans, école secondaire, retraité fonctionnaire

Entretien 7:

M.E: homme, assyrien, 36 ans, école primaire, artisan de l'or

Entretien 8:

E.M: homme, assyrien, 45 ans, lycée, commerçant d'or

Entretien 9:

S.B: homme, musulman, 60 ans, université, avocat

Entretien 10:

D.G: femme, assyrienne, 38 ans, lycée, enseignante

Entretien 11:

B.Y: femme, assyrienne, 40 ans, mariée, école primaire, femme au foyer

Entretien 12:

S.G: femme, assyrienne, 32 ans, école primaire, femme au foyer

Entretien 13:

H.F: femme, musulmane, 48 ans, université, ne travaille pas

Entretien 14:

M.D: femme, musulmane, 51 ans, école primaire, femme au foyer

Entretien 15:

H.A: femme, musulmane, 42 ans, lycée, travaille à Kamer

Entretien 16:

J.U: femme, assyrienne, 38 ans, école primaire, femme au foyer

Entretien 17:

F.O: femme, assyrienne, 35 ans, lycée, travaille à la municipalité

Entretien 18:

G.Y: homme, assyrien, 27 ans, école primaire, commerçant d'argent

Entretien 19:

M.H: homme, assyrien, 21 ans, lycée, commerçant d'or

Entretien 20:

S.N: homme, musulman, 26 ans, lycée, employé d'hôtel

Entretien 21:

F.G: femme, musulmane, 20 ans, lycée, travaille en tant que secrétaire dans une école privée

Entretien 22:

O.Ç: homme, assyrien, 28 ans, école primaire, commerçant d'or

Entretien 23:

M.T: homme, assyrien, 19 ans, lycée, sans emploi

Entretien 24:

Ş.M: femme, assyrienne, 23 ans, école primaire, ne travaille pas

Entretien 25:

E.A: femme, musulmane, 25 ans, université, travaille à la municipalité

Entretien 26:

G.E: élève assyrien, 12 ans

Entretien 27:

M.B: élève assyrien, 13 ans

Entretien 28:

K.A: élève assyrienne, 10 ans

Entretien 29:

B.B: élève assyrien, 11 ans

Entretien 30:

A.T: élève musulmane, 12 ans

Entretien 31:

H.F: élève assyrienne, 14 ans

GRILLE D'OBSERVATION

(pour les femmes)

1. Quelles sont les pratiques quotidiennes des femmes appartenant à ces deux communautés?
2. Existe-il des lieux communs où elles se réunissent?
3. Existe-il des rapports de voisinage entre elles?
4. Quelles sont les caractéristiques d'une maison typiquement assyrienne?
5. Quelles sont les techniques de cuisine des femmes de deux communautés?
6. Comment se passent les visites de maisons? Qu'est-ce qu'elles font, quels sont les thèmes de conversation?
7. Quelles sont les pratiques médiatiques des femmes?

GUIDE D'ENTRETIEN

1. Comment vous entendez-vous avec vos voisines musulmans / assyriennes?
2. Qu'est-ce que vous faites quand vous êtes ensemble?
3. Quels sont vos thèmes de conversations?
4. Quels sont vos programmes télévisés préférés?
5. Quelles sont vos recettes de cuisine?
6. Etes-vous membre d'une association, d'un club ou d'une organisation? Si oui les quelles?
7. Dans quelle mesure prenez-vous part aux activités civiques locales?
8. Participez-vous aux fêtes religieuses de la communauté musulmane / assyrienne?
9. Participez-vous aux funérailles, aux visites de condoléance ou aux mariages de l'autre communauté?

GRILLE D'OBSERVATION

(pour les hommes)

1. Quelles sont les lieux de sociabilité pour les hommes?
2. Quelle est la nature des rapports de voisinage entre les commerçants dans le marché de la ville?
3. Quels sont les thèmes des conversations (politique, religion, commerce etc..)
4. Quelles sont les caractéristiques d'un magasin typiquement assyrienne?

GUIDE D'ENTRETIEN

1. Comment vous entendez-vous avec vos voisins musulmans / assyriens dans le marché de la ville?
2. Visitez-vous vos voisins appartenant à l'autre communauté hors du travail?
3. Existe-il des divergences de vue liées à la religion?
4. (Pour les hommes de la communauté assyrienne) Rencontrez-vous des problèmes quand vous rendez dans une institution étatique?
5. Etes-vous membre d'une association, d'un club ou d'une organisation? Si oui les quelles?
6. Dans quelle mesure prenez-vous part aux activités civiques locales?
7. Participez-vous aux fêtes religieuses de la communauté musulmane / assyrienne?
9. Participez-vous aux funérailles, aux visites de condoléance ou aux mariages de l'autre communauté?
10. (Pour les jeunes de la communauté assyrienne) Pouvez-vous épouser une femme musulmane?
11. Vous vous sentez dicriminé dans la vie quotidienne? Si oui dans quels domaines?

GRILLE D'OBSERVATION

(pour les enfants)

A l'école

1. Comment les classes sont-elles organisées physiquement?
2. Existe-il une ségrégation entre les élèves appartenant à deux communautés?
3. Les enfants de deux communautés jouent-ils ensemble?
4. Qu'est-ce qu'ils / elles font après l'école?
5. Les enfants chrétiens, participent-ils à la cour de religion qui implique notamment les principes de l'islam sunnite?
6. Sont-ils / elles libres de porter leur croix?

GUIDE D'ENTRETIEN

1. Comment passez-vous vos temps libres hors de l'école?
2. Vous avez des ami(e)s appartenant à l'autre communauté?
3. Entendez-vous des mots péjoratifs concernant votre religion?
4. Êtes-vous libres de porter votre croix autour du cou?
5. Prenez-vous des cours religieux hors de l'école?
6. Apprenez-vous votre langue maternelle (araméenne) ?