



L'intégration politique par l'extérieur. La communauté juive de Turquie

Riva Kastoryano

► To cite this version:

Riva Kastoryano. L'intégration politique par l'extérieur. La communauté juive de Turquie. *Revue Française de Science Politique*, 1992, 42 (5), pp.786-801. 10.3406/rfsp.1992.404342 . hal-01009705v2

HAL Id: hal-01009705

<https://sciencespo.hal.science/hal-01009705v2>

Submitted on 24 Aug 2018

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

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



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

L'intégration politique par l'extérieur. La communauté juive de Turquie

In: Revue française de science politique, 42e année, n°5, 1992. pp. 786-801.

Résumé

Pour des populations définies comme des minorités implicitement exclues du sentiment national, une participation politique par le biais des réseaux de solidarité transnationaux devient le seul moyen d'accès à la vie politique nationale. Cette participation indirecte et partielle leur donne l'occasion de former un groupe de pression qui négocie les intérêts communautaires mais aussi ceux de l'Etat grâce à l'influence qu'ils exercent dans le domaine international. L'intégration d'une minorité religieuse, les juifs dans la Turquie actuelle, en est un exemple. La fonction politique qui lui est attribuée, de plus en plus réservée au domaine international, marque une continuité avec le système de Millet de l'Empire ottoman dans la mesure où cette forme d'intégration par l'extérieur confirme un statut de minorité dans sa définition politique. Cela renforce le sentiment d'appartenance à une communauté spécifique.

Abstract

The political integration through outside links. The Jewish community in Turkey

For populations defined as minorities implicitly excluded from the national sentiment, political participation through transnational solidarity networks becomes the only means of access to national political life. This indirect and partial participation provides them with an opportunity to form a pressure group which negotiates both community interests and state interests, thanks to the influence they bring to bear in the international arena. The integration of a religious minority, Jews in present-day Turkey, is one example. The political function attributed to them, increasingly reserved to the international field, represents a continuity with the Millet System of the Ottoman Empire ; this form of integration through the outside confirms their minority status in its political definition, and reinforces their feeling of belonging to a specific community.

Citer ce document / Cite this document :

Kastoryano Riva. L'intégration politique par l'extérieur. La communauté juive de Turquie. In: Revue française de science politique, 42e année, n°5, 1992. pp. 786-801.

doi : 10.3406/rfsp.1992.404342

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_1992_num_42_5_404342

L'INTÉGRATION POLITIQUE PAR L'EXTÉRIEUR

La communauté juive de Turquie

RIVA KASTORYANO

LES modes de participation des populations définies comme minorités relèvent directement du sentiment national, des processus d'inclusion dans, et d'exclusion de, la communauté politique dans la formation de l'Etat-nation. En effet, si la participation des citoyens dans la communauté nationale se fonde sur des droits classiques (le vote, le droit d'être élu, l'organisation en groupes de pression par les convictions idéologiques ou des intérêts économiques), la participation politique des populations en situation de minorité n'est pas toujours totale. Pour les minorités, du fait de leur nationalité, par exemple, la participation politique s'appuie de plus en plus sur des formes d'organisation, associations ou autres, en relation avec leur pays d'origine ou avec des groupes installés dans d'autres pays et partageant une identité commune et des intérêts communs¹. D'autres minorités se trouvent implicitement exclues du sentiment national, et leur action politique passe par des solidarités transnationales fondées sur des réseaux dits ethniques. Cette forme de participation indirecte et partielle devient pour elles, à la longue, le seul moyen d'accès à la vie politique nationale.

Or le modèle d'Etat républicain, en quête des valeurs universelles et démocratiques, suppose une communauté nationale homogène. La participation politique des minorités, en tant que minorités, pose donc un problème. C'est ainsi que Renan a été amené à élaborer une « analyse de la nation », selon laquelle « faire reposer la politique sur l'analyse ethnographique, c'est la faire porter sur une chimère »² dans la mesure où la représentation politique des particularismes ethniques ou culturels mettrait en jeu l'intégrité de la nation. Cependant, les différences ethnographiques persistent et s'expriment de plus en plus dans le domaine public. Les frontières politiques étant le résultat d'événements politiques et militaires, l'appétit territorial dépasse la logique de l'homogénéité.

Etat-nation républicain qui a inspiré les jacobins en France, Etat-nation ethnique fondé sur des liens organiques, cher aux romantiques

1. « Formes de solidarités dans l'espace européen : les réseaux de relations transnationaux des populations immigrées », Rapport sur la convention d'étude entre le Ministère de la Recherche et de la technologie et le Centre d'études et de recherches internationales, réalisée sous la direction de R. Kastoryano et R. Leveau, Paris, avril 1992 ; cf. aussi G. Sheffer (éd.), *Modern diasporas in international politics*, Londres, Croom Helm, 1986.

2. E. Renan, *Qu'est-ce qu'une nation ?*, Paris, Presses Pocket, 1992, p. 46 (1^{re} éd., 1934).

allemands¹ : dans les deux cas, la tendance à homogénéiser les différences ethnographiques — culturelles, religieuses et linguistiques — se traduit par l'unité juridique, seule voie d'accès à la modernisation politique que les autres pays ont pris comme exemple dans leur processus de développement.

Ce fut aussi le cas en Turquie². Comme toute modernité qui s'exprime en termes de rupture avec le passé, la Turquie est passée d'un Empire pluriel à un Etat-nation par l'adoption du modèle républicain. Dans l'Empire ottoman, les communautés religieuses arméniennes, grecques, juives, appelées *Millet* par commodité³, non soumises à la *Sharia* (la loi islamique qui régissait l'Empire), avaient un certain nombre de privilèges et de devoirs en échange du versement d'une capitation (*Djimme*). Mais comme le processus de modernisation de la Turquie tout au long du 19^e siècle s'est inspiré de l'Etat-nation jacobin, en 1856 la Turquie a aboli le système de *Millet* et accordé les mêmes droits aux musulmans et aux non-musulmans, sujets de l'Empire. Fondée sur ces principes, la République laïque turque fut proclamée en 1923. Les individus de confession non musulmane, tout comme les musulmans, sont désormais, en principe, égaux devant la loi en tant que citoyens turcs.

Mais la définition de l'identité nationale se cherche entre le modèle républicain laïc et le modèle ethnico-religieux hérité de l'Empire. Le statut de minorité religieuse, attribué aux anciens *Millet* de l'Empire ottoman, se traduit dans la République turque par une participation limitée et un rôle restreint dans la vie politique, d'une part, et par un repli communautaire des minorités religieuses, de l'autre.

A partir de l'exemple des juifs en Turquie, cet article se propose d'analyser le statut de minorité dans la Turquie actuelle, qui marque une continuité avec le système de *Millet* de l'Empire ottoman. En effet, s'il existe, pour ces minorités, des limites tacites dans le domaine de la fonction publique, en revanche, l'Etat leur attribue de plus en plus un rôle politique dans le domaine international qu'elles exercent par le biais de réseaux de relations personnels économiques. Cette situation renforce le sentiment d'appartenance à une communauté et confirme un statut de minorité.

1. En prenant comme exemple la France et l'Allemagne, la théorie politique construit des modèles dichotomiques entre Etat-nation républicain, Etat-nation ethnique fondés sur des liens de sang. Parmi la littérature abondante sur le sujet, voir L. Dumont, *L'idéologie allemande, France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard 1991.

2. Cf. N. Göle, *Modern mahrem*, Istanbul, Metis yayinlari, 1991 ; *Voile et civilisation* (traduction française), sous presse.

3. Cf. B. Braude, « Foundation myths of the *Millet* system », dans B. Braude, B. Lewis, *Jews and Christians in the Ottoman Empire*, vol. 1, New York, Holmes and Meier, 1982, p. 69-88. D'après l'auteur, l'utilisation de ce terme remonte au 19^e siècle et sert de projection pour définir le statut de minorité dans l'Empire ottoman.

Les anciens *Millet* ne représentent qu'une infime minorité dans la Turquie actuelle. Déjà à la création de la République, la chute démographique avait été spectaculaire¹, comme si le nouvel Etat turc, pour réaliser ses projets nationalistes, avait voulu épurer le passé multiethnique de l'Empire ottoman. En effet, les mouvements nationalistes des Arméniens se sont terminés par de dramatiques péripéties à l'Est du pays en 1915, et ont dépeuplé la région des Arméniens ; l'échange de population entre la Grèce et la Turquie en 1922, a vidé l'Ouest de l'Anatolie de ses habitants grecs². Quant aux juifs, face à l'obligation de faire le service militaire au début du siècle pour les sujets ottomans non musulmans, ils ont choisi de quitter la Turquie pour la France (les francophones), ou l'Amérique latine, continent neuf et dont la langue, l'espagnol, leur était familière. Enfin, affectées par la détérioration de leurs relations avec le pouvoir central, d'autres minorités religieuses, notamment les Arméniens et les Grecs, ont décidé d'émigrer et de rejoindre des membres de leur famille à l'étranger³.

A l'heure actuelle, l'ensemble des minorités religieuses n'atteint pas 100 000 personnes sur une population totale de 55 millions. Un grand nombre d'Arméniens, convertis à l'Islam lors des événements de 1915, déclarent, une fois arrivés à Istanbul, leur appartenance à la communauté arménienne. Ce qui fait qu'aujourd'hui leur nombre dépasse les 60 000. Les différends avec la Grèce à propos de Chypre ont entraîné le départ massif des Grecs, en 1955 et 1974 : on compte aujourd'hui environ 3 000 Grecs. Quant aux Juifs, la création de l'Etat d'Israël a provoqué un vaste mouvement d'émigration qui a diminué drastiquement leur nombre en Turquie⁴ : aujourd'hui, les estimations tournent autour de 20 000. Une forte majorité de ces populations non musulmanes vit à Istanbul.

Bien entendu, ces chiffres ne peuvent être qu'approximatifs dans la mesure où, depuis 1960, le recensement officiel ne fait plus apparaître de classement par « communauté religieuse » ou par « communauté linguistique »⁵. Depuis lors, les recensements communautaires demeurent les seules sources chiffrées. Les Patriarcats grec et arménien et le Grand

1. D'après le premier recensement officiel de 1927 dans *La Turquie contemporaine*, publié par la Direction générale de la presse au ministère de l'Intérieur, on ne comptait plus que 119 822 Grecs, 64 745 Arméniens et environ 80 000 juifs.

2. D'après les données relevées dans le traité de Lausanne, la Turquie échangea 1,5 million de Grecs d'Anatolie contre 300 000 Turcs vivant en Grèce.

3. Il n'y a pas de statistiques sur les départs mais les entretiens approfondis avec les familles juives résidant à Istanbul à l'heure actuelle mettent en évidence la présence d'un (ou de plusieurs) membre de la famille qui aurait émigré dans un de ces pays, dans les années 1920 et 1930.

4. Cf. W.F. Weiker, *The unseen Israelis, The Jews from Turkey to Israel*, New York, University Press of America, 1987, p. 22 (table 2).

5. D'après l'article 12 de la Constitution du 9 juillet 1961, tous les individus, sans aucune distinction de langue, de race, de sexe, de croyance, de religion ou de confrérie sont égaux devant la loi. Cet article se répercute donc sur le classement des résultats de recensement.

Rabbinat, situés à Istanbul, enregistrent les individus en fonction de leur participation à des rites religieux.

Par leur statut juridique, les membres des *Millet* ottomans deviennent des sujets ottomans en 1856¹, et bien sûr citoyens turcs à la naissance de la République. D'après le traité de Lausanne signé en 1923, le gouvernement turc se doit de protéger tous les citoyens sans faire aucune distinction de « nationalité », ni de langue, ni d'origine, ni de religion (art. 38) ; toute la population turque doit être égale devant la loi (art. 39). Toujours d'après ce traité, les minorités acquièrent le droit de parler leur langue communautaire même dans la sphère publique (par exemple devant le tribunal) et le droit de maintenir et de perpétuer leurs institutions religieuses². Mais à l'abolition du Khalifat en 1924, les minorités religieuses, d'abord les juifs puis forcément les Arméniens et les Grecs de la République renoncent au droit de protection stipulé par le traité de Lausanne³. Le rejet de ces droits par les minorités elles-mêmes, repris dans la préface du Code civil turc en 1926 (inspiré du Code civil suisse) indique, de leur part, une acceptation de « s'assimiler » : elles renoncent, par là, à perpétuer leur particularisme dans le domaine public⁴. Dès lors, du point de vue juridique, elles ne sont plus définies comme minorité.

Néanmoins l'Etat a continué à établir une distinction, sur une base religieuse, entre ses citoyens. D'abord, dans le recensement. Jusqu'en 1960, les recensements mettent en évidence la présence des communautés « religieuses » et « linguistiques ». En outre, dans les faits, la distinction porte sur musulmans (M) et non-musulmans (GM, *Gayrî Muslim*). En 1942, cette distinction déterminait l'application de l'impôt sur la fortune (*Varlık vergisi*) qui toucha sévèrement la catégorie (GM)⁵. Cet impôt, justifié par le besoin de reconstruire l'économie de la Turquie pendant les années de guerre, se fondait sur le prétexte que les non-musulmans s'étaient enrichis pendant que les Turcs musulmans étaient occupés à servir la nation en faisant leur service militaire. Mais en fait, le but était de créer une bourgeoisie nationale turque en obligeant les minorités à liquider leurs fortunes pour payer des sommes démesurées, et éliminer ainsi les minorités des places financières, commerciales et industrielles⁶.

La Constitution de 1961 déclarait une fois de plus l'égalité de tous les citoyens, sans aucune distinction, devant la loi⁷. Mais, même au-

1. A la suite du Décret de réforme du Tanzimat.

2. Cf. le traité de Lausanne, art. 38 à 44, dans I. Soysal, *Türkiye'nin siyasal andlaşmaları* 1. cilt (1920-1945) (Les ententes politiques de la Turquie), Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1983, p. 95-97 ; et S.L. Meray, *Lozan Barış Konferansı : Tutanaklar Belgeler*, vol. 1, Kitap 2, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1970, p. 61-63.

3. Mahmut Esat dans la préface du Code civil turc de Hifzi Veldet Velideoglu, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, p. 36 et 37.

4. Cf. aussi A. Rodrigue, « From Millet to minority, Turkish Jewry in the 19th and 20th centuries », communication au colloque organisé par P. Birnbaum et J. Katznelson, « Paths of Jewish emancipation », Florence, Paris, 1989-1990.

5. F. Okte, *Varlık Vergisi Faciası* (La tragédie de l'impôt sur la fortune), Istanbul, Nebioglu Yayınevi, 1951. Cf. aussi E.C. Clark, « The Turkish Varlık Vergisi reconsidered », *Middle Eastern Studies*, 8 (2), mai 1972, p. 205-217 ; C. Keyder, *State and class in Turkey : a study in capitalist development*, Londres, Verso, 1987, p. 113.

6. F. Okte, *op. cit.*

7. Art. 12 de la Constitution du 9 juillet 1961, cité.

jourd'hui, la pièce d'identité de chacun des citoyens turcs porte la mention de la religion. Dans les mentalités et dans le langage courant être Turc est synonyme d'être musulman.

L'opinion publique différencie rarement, à l'intérieur de la catégorie non musulmane, Arméniens, Grecs ou juifs. Une même logique explique les agitations contre les « minorités » souvent dues à des prises de position politiques d'une partie de la population contre l'Etat qui représente l'identité ethnique de ces minorités, comme, par exemple, contre la Grèce, à cause du conflit de Chypre. Un autre exemple : les non-musulmans de Turquie se mirent en alerte par peur d'une attitude revancharde d'une partie de la population quand les Arméniens de la diaspora lancèrent une campagne terroriste antiturque dans les années 1970. Dans de telles circonstances, la crainte saisit toutes les communautés religieuses même si, pour les membres de ces communautés, la distinction entre Arméniens, Grecs et juifs demeure. Cette distinction se fait parfois avec hostilité, ce qui renforce l'identité de chacun des groupes.

Ainsi, la définition du Turc reste ambiguë dans l'Etat-nation turc. Alors que la République turque s'inspire de l'Etat-nation jacobin, assimilationniste et centralisateur, la nation, elle, comme la nation allemande, prend une définition tantôt ethnique, où nation et peuple (*Volk*) sont confondus, tantôt religieuse, malgré le sécularisme officiel, où seuls les non-musulmans sont définis comme des minorités (*azinlik* ou *ekaliyet*).

Ces appellations sont aujourd'hui controversées. Dans la Turquie actuelle, le militantisme des Kurdes revendiquant la reconnaissance de l'identité ethnique et de la langue kurde a conduit les pouvoirs publics à repréciser les concepts de minorité et d'ethnicité dans le contexte national. Les discours des hommes politiques insistent sur la définition de minorité telle qu'elle a été utilisée dans le traité de Lausanne, c'est-à-dire comme une minorité religieuse : « Cela signifie qu'elles disposent d'un pouvoir limité dans la vie politique »¹, ce qui n'est effectivement pas le cas de la population kurde en Turquie qui, à la suite des élections législatives d'octobre 1990, a une représentation « ethnique » dans le Parlement. Par ailleurs, une conception ethnique de l'identité turque avait donné lieu à des interprétations différentes de la définition du Kurde dans les années 1980. Ainsi est né le concept de « Turcs des montagnes » pour exprimer l'appartenance au territoire et par conséquent à la nation turque.

CITOYENS À PART...

Les éléments qui définissent les frontières internes de l'identité nationale dessinent donc les frontières externes des communautés religieuses non musulmanes. La coutume plutôt que la loi leur réserve une place

1. B. Ecevit, dans une déclaration dans *Cumhuriyet*, août 1988, affirme que les Kurdes ne constituent pas une minorité en Turquie dans la mesure où ils peuvent prendre une place dans la fonction publique (en opposition aux non-musulmans qui ne sont pas de fait dans la fonction publique). De même, l'ancien ministre des Affaires étrangères, Ali Bozer, s'est référé au concept de minorité défini par l'entente de Lausanne.

limitée dans la vie politique nationale et dans la fonction publique en leur rappelant leur statut de minorité. Dans le cas des juifs, d'après A. Rodrigue, le manque de libéralisme qui a marqué l'émancipation des juifs lors de leur passage du *Millet* à la citoyenneté individuelle les a éloignés de leurs propres institutions communautaires sans pour autant les intégrer dans des institutions nationales turques¹. Mais c'est surtout la peur d'être la cible des autorités publiques qui a freiné les actions politiques de la minorité juive. Alors que les autres minorités avaient exprimé publiquement leur identification et leur solidarité avec les Arméniens et les Grecs de la diaspora et critiquaient la passivité des juifs. Les juifs, craignant d'être la cible de ces deux minorités, cherchaient donc protection auprès du pouvoir central en adoptant une attitude de « minorité idéale ». D'où leur persistance à observer une certaine réserve et retenue vis-à-vis de la politique qui a caractérisé la communauté juive tout au long de son histoire commune avec la Turquie, ce qui leur a d'ailleurs valu l'étiquette de « juif peureux » (*Korkak yahudi*).

Ces préjugés et les expressions populaires qui accompagnent le juif en Turquie trouvent leur fondement, entre autres, dans les relations inter-ethniques entre les différents *Millet* de l'Empire ottoman. Si les mouvements nationalistes des Arméniens et des Grecs les ont brouillés avec les autorités ottomanes au 19^e siècle et au début du 20^e, le manque de mobilisation des juifs leur a permis d'entretenir de bons rapports avec l'Empire ottoman et même l'Etat turc.

En effet, la devise des juifs de Turquie fut pendant longtemps « pour vivre heureux vivons cachés » — ce qui exprime leur peur et donc leur discrétion, et explique le profil bas qu'ils ont adopté dans le domaine public. D'où l'absence de mobilisation. Une petite fraction de la communauté, militante et modernisée grâce à ses relations avec l'Occident, fut impliquée dans le mouvement sioniste au début du siècle². Mais son action demeura assez discrète aux yeux des pouvoirs publics et ne fut pas suivie par la majorité des juifs de Turquie, qui, dans l'ensemble, n'a jamais manifesté un quelconque mécontentement public et collectif. Cette attitude explique aussi leur silence même pendant la deuxième guerre mondiale, lorsque, par exemple, un paquebot, le « Struma », transportant des réfugiés juifs roumains se rendant en Palestine, a été renvoyé par les autorités turques et a fini par couler dans la mer de Marmara en 1942.

Aujourd'hui, une meilleure intégration économique, sociale, culturelle, linguistique des juifs dans la société turque a changé leur comportement. Le maintien du profil bas ne caractérise plus que l'ancienne génération, toujours prudente et méfiante. Mais les discours des membres de la communauté mettent l'accent sur le fait que « l'image du juif en Turquie a changé ». Au niveau international, « l'après-guerre et la création de l'Etat d'Israël lui donnent plus d'assurance »³. A l'intérieur du pays, du fait de sa réussite économique, « le juif est plus sûr de lui aujourd'hui ».

1. A. Rodrigue, communication citée.

2. E. Benbassa, *Un Grand-Rabbin sépharade en politique*, Paris, Editions du CNRS, 1990.

3. Extrait d'entretien.

Il n'a plus besoin de vivre caché pour vivre heureux ; « sa langue maternelle est le turc (contrairement au français ou l'espagnol des aïeuls) et il le parle sans accent ! »¹.

Mais son rôle et sa fonction restent limités dans la politique nationale. C'est surtout leur poids économique qui a une influence, même si de façon indirecte, sur les décisions politiques concernant les intérêts nationaux et les relations internationales. Leur contribution au développement du pays, dans le domaine de l'éducation ou de la santé surtout, a « suscité sympathie, confiance et respect »². Cette confiance était mise à l'épreuve avec des nouveaux rôles politiques attribués par l'Etat dans le domaine des relations internationales.

« En 1973, à la suite du contentieux avec la Grèce à cause de l'intervention en Chypre, les États-Unis avaient mis un embargo sur la Turquie. Le gouvernement turc avait alors demandé à dix hommes d'affaires les plus importants de se rendre à Washington pour faire connaître la position de la Turquie et expliquer les circonstances du conflit. On était deux Juifs. L'autre est une personne plutôt passive ; mais moi je me suis lié d'amitié avec des personnalités du Congrès, certains d'origine juive, et je suis même intervenu pour que mes collègues musulmans soient reçus par eux. Le résultat a été positif, l'embargo a été levé » (entretien).

Ce fut l'introduction des juifs dans la vie politique internationale. Leurs réseaux, d'abord économiques, se sont étendus dans le domaine politique aussi bien en Turquie qu'à l'étranger : « Nous avons tissé nous-mêmes nos réseaux, partout »³. Depuis, les différents gouvernements turcs sollicitent la présence de personnalités juives influentes dans le monde industriel national et international dans différentes commissions de représentation de la Turquie à Bruxelles et à Washington. Le but implicite serait de contrecarrer les actions entreprises contre la Turquie au nom des contentieux historiques avec les Grecs et les Arméniens, anciens *Millet* de l'Empire Ottoman. En effet, ces anciens *Millet* sont de nouveaux migrants qui, vu leur nombre et leur puissance économique, constituent des groupes de pression, notamment aux États-Unis, et des lobbies influents au Congrès américain voire à la Commission européenne, et, par ce biais, peuvent influencer la politique étrangère de l'Europe et des États-Unis vis-à-vis de la Turquie⁴. En effet, lorsqu'un pays souffre d'une représentation politique dans le domaine international à cause soit du nombre de ses citoyens et par conséquent de la faiblesse de leur action politique, comme les Turcs aux États-Unis, par exemple, soit de l'infériorité de leur statut politique et de leur situation économique, comme en Europe, il devient logique de faire appel à une population, en situation de minorité dans son pays d'origine, mais

1. Extrait d'entretien.

2. Extrait d'entretien.

3. Extrait d'entretien.

4. Cf., à ce propos, E.M. Uslaner, « One nation, many voices : interest groups in foreign policy making », dans A.J. Cigler, B.A. Loomis (eds), *Interest group politics*, Washington, Congressional Quarterly, 1986, p. 236-258.

intégrée dans la société globale pour défendre les intérêts nationaux en utilisant ses réseaux de solidarité transnationaux.

« Le gouvernement turc me demande une représentation à l'étranger en tant que juif. Je vais là-bas en tant que représentant de la Turquie et non pas comme juif, en tant qu'homme d'affaire turc. Aujourd'hui la Turquie est comme les autres pays, les mentalités ont changé. Comme on est d'abord américain ensuite juif, on est d'abord français et ensuite on est juif, on est turc avant tout. Mais bien sûr, j'ai un autre rapport avec un juif français ou un juif anglais que je côtoie lors des réunions internationales. Un meilleur dialogue se crée entre nous. Le gouvernement nous demande d'avoir un rôle dans les lobbies européen et américain. Bien entendu on fait de notre mieux pour obtenir des résultats positifs. "*It is our duty to help the country*" (en anglais dans l'entretien), Tu es juif mais tu travailles pour le bien de ton pays ».

Les moyens utilisés sont divers. Récemment, plus précisément dans les années 1990, cette représentation de la Turquie par les « juifs d'Etat »¹ dans les relations internationales prend une plus grande ampleur avec les célébrations du 500^e anniversaire de leur arrivée en Turquie et la création d'une Fondation dans ce but. Les juifs de Turquie expriment ainsi officiellement une reconnaissance à l'Etat turc, à son passé — Empire « accueillant et tolérant » vis-à-vis des non-musulmans —, en soulignant la position de la Turquie lors de la deuxième guerre mondiale. L'action des juifs de Turquie permet donc à l'Etat turc de rappeler à l'opinion publique internationale la « grandeur » oubliée de l'Empire, celui des 15^e et 16^e siècle, et d'établir une continuité dans l'attitude « bienveillante » et « tolérante » du peuple turc. Il s'agit en fait de mettre en valeur la « mémoire sélective » dans l'élaboration de l'identité nationale en écartant les souvenirs des événements moins glorieux de la fin de l'Empire, notamment vis-à-vis des autres populations non musulmanes, souvent critiqués dans les forums internationaux. L'action internationale des juifs permet aussi à la Turquie de sensibiliser l'opinion publique à son attachement aux valeurs démocratiques, aux droits de l'homme, et de redéfinir ainsi sa place dans un nouvel équilibre international.

LES FRONTIÈRES DE L'IDENTITÉ

Une action politique à l'échelle internationale attribuée à une minorité permet aussi à cette dernière de marquer sa présence dans la société en exprimant publiquement une identité collective et un dévouement aux intérêts d'une collectivité. En effet, le nouveau rôle politique attribué aux juifs de Turquie renforce leur sentiment d'appartenance à une

1. P. Birnbaum, « De génération à génération : une famille de juifs d'Etat, les Hendlé », dans P. Birnbaum (dir.), *Histoire politique des juifs de France*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1990, p. 58-74 ; voir aussi du même auteur *Un mythe politique : la République juive ; de Léon Blum à Pierre Mendès France*, Paris, Fayard, 1988 (introduction).

communauté spécifique. Par ailleurs, les attentes des gouvernements turcs, qui tirent avantage de leur attachement au peuple juif, poussent la communauté à consolider son identité religieuse. Ainsi la communauté juive de Turquie construit et reconstruit les contours de son identité et assure sa cohésion en fonction à la fois des éléments externes et internes ; ce qui se traduit par une redéfinition perpétuelle des valeurs sur lesquelles les membres de la communauté s'alignent et auxquelles ils s'identifient.

Dans le passé, les communautés s'organisaient autour des lieux de cultes dans chaque quartier (*mahalle*). Les diverses communautés juives calquèrent leurs noms sur les noms des quartiers des grandes villes qui deviennent, dans le milieu fermé, une référence. Les départs vers l'étranger dès les années 1920 furent suivis par des migrations internes dans le pays. Ces migrations motivées par des changements économiques ont causé la dissolution des anciens cadres communautaires pour donner lieu à une seule communauté¹. Cette communauté se définit par sa « conscience commune, par sa mobilisation récente autour des intérêts communs, d'une identité commune ». Elle se définit aussi par ses institutions et par sa cohésion interne ; par la transparence dans les relations sociales (tout le monde sait tout sur tout le monde, aussi bien sur le passé que sur le présent) ; par ses réseaux d'interaction interpersonnelle, pour reprendre l'expression de Shils ; par un jeu de rivalité et de solidarité entre les individus ; par la hiérarchie des valeurs culturelles sociales, empruntées à la société environnante ou inspirées de l'Occident. La recherche permanente du contrôle social, que confirme la recherche d'une proximité spatiale des individus dans la ville par des regroupements volontaires, raffermir sa structure communautaire². De même le jugement, la réussite sociale, la participation des membres dans la gestion des affaires internes et dans la vie des institutions renforcent la cohésion du groupe qui, tout en fonctionnant comme une entité à part de la société globale, subit les mêmes changements qu'elle.

Malgré sa diversité culturelle et linguistique (juifs espagnols, ashkénazes, géorgiens, arabes), la communauté se structure tout d'abord autour d'un dénominateur commun, l'identité juive. Un passé commun, des expériences communes, à la longue des références linguistiques, musicales et culinaires communes, et une place démarquée dans la société contribuent à consolider le sentiment d'appartenance au groupe. Mais, en même temps, le processus parallèle de sécularisation, l'assimilation vers la société environnante semblent avoir vidé la communauté de son contenu religieux.

Le système de *Millet* donnait une définition juridique à une communauté religieuse. Aujourd'hui, la communauté a une définition sociolo-

1. Communauté et société, considérées comme deux pôles dichotomiques des formes d'organisation, se trouvent liées par des relations d'interdépendance complexe. Parmi les sociologues classiques, voir F. Tönnies, *Communauté et société*, Paris, PUF, 1944 (pour l'édition française) ; E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1930 (1^{re} édition, 1893) ; R. Redfield, « The folk society », *American Journal of Sociology*, 41, 1947, p. 293-308.

2. R. Kastoryano, « Trajectoires dans la ville : les juifs à Istanbul », *Critique*, septembre 1992, p. 657-670.

gique de groupe ethnique où la religion, élément de base de l'identité, intervient en termes de tradition et de culture. Les lieux de prière deviennent des lieux de rencontre lors de cérémonies spéciales. La religion se présente donc comme « un fait social » plutôt que comme un système de croyance. Dans le processus de modernisation, la communauté juive a suivi le même chemin de sécularisation que la Turquie urbaine. A la religiosité de la génération du début de ce siècle succède une baisse des pratiques religieuses collectives. Pour la génération républicaine kémaliste « modernisée », les pratiques religieuses prennent un aspect « symbolique » et se définissent comme traditionnelles et culturelles plutôt que comme religieuses¹. La volonté de perpétuer une identité juive et de la transmettre à des générations futures se limite à observer les fêtes principales.

La laïcité a réduit ces pratiques à un niveau individuel et familial, c'est-à-dire privé. Les cérémonies religieuses, phénomènes sociaux à la fois individuels et collectifs, sont soumis au contrôle social des membres de la communauté. Elles donnent à ces membres l'occasion de juger l'attachement de l'individu à ses valeurs traditionnelles, à son identité juive, et deviennent critères de « jugement social ». Les célébrations sont, bien entendu, une forme de démonstration du statut social mais aussi une épreuve de non-assimilation, de maintien de traditions perpétuellement « réinventées »² et un signe de la fermeture du groupe.

A l'intérieur de ces frontières, les institutions de la communauté — les synagogues, les écoles, les hôpitaux, les clubs de jeunesse et de sport, les œuvres de bienfaisance — sont soumises à la loi des *Vakif* votée en 1935³. L'institution principale, soumise elle aussi à la loi des *Vakif*, est le Grand Rabinat situé à Istanbul. Le grand rabbin, qui est élu par les membres de la communauté et dont l'élection est approuvée par le Conseil des ministres (sa décision est publiée dans le *Journal officiel*), reste la seule figure officielle de la communauté et le seul interlocuteur de l'Etat en ce qui concerne la minorité juive.

COMMUNAUTÉ DE GOÛT ET DE VALEURS

Le renfermement du groupe crée un classement hiérarchique interne, qui, à son tour, assure sa cohésion. Par exemple, la « communauté d'origine » ou la « communauté de quartier » sert de référence, du fait de son image économique, sociale et culturelle dans l'imaginaire collectif.

1. H. Gans, « Symbolic ethnicity : the future of ethnic groups and cultures in America, *Ethnic and Racial Studies*, 2, 1979, p. 1-20.

2. T. Ranger, E. Hobsbawm (eds), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

3. Ces institutions sont à but lucratif ; leur revenu est assuré par les membres de la communauté (au sens sociologique et non pas institutionnel). Les *Vakif* sont autonomes dans leur administration, dans leur gestion et dans leur prise de décision concernant le fonctionnement interne et externe des institutions. Ils versent 5 % de leur revenu à la direction des *Vakif* qui dépend directement de l'Etat. Cf. Fuad Köprülü, « L'institution de *Vakouf* : sa nature juridique et son évolution historique », *Vakıflar dergisi*, 2, 1942, p. 3-49.

La réussite matérielle, le niveau d'instruction, les langues parlées et même l'accent, le degré d'intégration dans la société turque, le réseau de relations sociales à l'extérieur du groupe débouchent sur un nouveau classement social dans la communauté. Il en est de même dans la société globale, mais cette hiérarchisation des normes sociales se repère plus facilement dans une structure communautaire. Dans la même logique, les trajectoires familiales importent autant que la réussite individuelle, dans un milieu fermé, où le statut social de l'individu n'est pas uniquement fondé sur le statut professionnel. Par conséquent, les réseaux de relations inter-communautaires ont autant de poids que les liens avec l'extérieur. Les réseaux à l'intérieur de la communauté sont mis en évidence par les fréquentations et même par l'adhésion à des institutions communautaires, elles-mêmes soumises à un classement en fonction de leur « modernité » et du statut social de leurs dirigeants successifs. Il en est de même pour le degré de religiosité : l'obéissance à la loi religieuse apparaît comme un « retard » dans le processus de « développement ».

Pris dans sa propre dynamique de groupe et influencé par l'évolution de la société, l'ordre accordé à ces critères varie d'une génération à l'autre. Cela se manifeste par le passage du français (langue qui remplaça le judéo-espagnol dans une couche sociale de la communauté lors de son processus de modernisation, notamment grâce à l'implantation de l'Alliance israélite universelle) à l'anglais comme langue étrangère, moderne et utile ; par l'importance accrue des études universitaires et, de plus en plus, de professions liées à des études supérieures poursuivies et pas forcément par la reprise de la profession du père ; bref, il s'agit d'une modernisation définie comme une « transition d'un statut attribué à un statut obtenu »¹.

Tous ces critères de modernisation et la course pour leur réalisation créent une rivalité propre à tout milieu fermé. La rivalité définit une fois de plus les frontières de la communauté en situant les membres les uns par rapport aux autres en fonction de leur place dans la société. La communauté inclut ainsi de nouvelles valeurs sociales grâce à une plus grande ouverture résidentielle, professionnelle, économique, sociale, culturelle, linguistique, qui empêche l'exclusion des individus.

Cette solidarité est, en fait, l'expression d'une « confiance qui ne peut exister qu'entre soi ». Elle permet le développement des affaires de l'employeur, mais aussi assure une promotion à l'employé grâce à ses « références » et aux nouvelles relations qu'il noue dans le milieu. Ce système de solidarité continue même à l'heure actuelle où le niveau d'instruction des jeunes qui se lancent sur le marché de l'emploi est supérieur à celui des générations précédentes.

En redéfinissant perpétuellement ses limites, la communauté essaie de colmater les « fuites » ou de récupérer les « fuyards »². Il revient aux

1. R.E. Ward, D.A. Rustow (eds), *Political modernization in Japan and Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 1964 (introduction).

2. Notamment dans le cas des mariages mixtes entre juifs et musulmans. Ces unions sont difficiles à chiffrer statistiquement, mais le thème revient dans tous les sermons du Grand Rabbin pour attirer l'attention sur la menace de l'assimilation.

institutions et à leurs activités plus ouvertes vers l'extérieur, c'est-à-dire hors du micro-milieu interne de la communauté, d'inclure les « pertes », en replaçant le contrôle social sur la religiosité comme pour rappeler l'appartenance religieuse. Cela apparaît comme une attitude défensive de la part des institutions communautaires, et est accepté par les membres de la communauté, face à l'évolution de la société turque où, depuis une dizaine d'années, l'islam est devenu un moyen de mobilisation politique¹. Tout comme la sécularisation qui avait vidé la communauté de son contenu religieux, la montée de l'islam en Turquie conduit les membres de la communauté juive à affirmer une identité avant tout religieuse. Les pratiques quotidiennes sont de plus en plus réintroduites dans les familles, notamment parmi les jeunes. Et comme l'expression religieuse islamique déborde sur la sphère publique dans la Turquie actuelle, les pratiques religieuses acquièrent de l'importance dans la communauté juive, même si elles sont maintenues strictement dans la sphère privée. Cette nouvelle discipline imposée par les institutions trouve sa force pour convaincre et entraîner l'obéissance dans les pratiques des juifs occidentaux, dont la religiosité ne contredit pas l'ascension sociale mais est simplement une expression de leur identité.

Les relations communautaires se trouvent institutionnalisées par le journal hebdomadaire *Shalom*. La publication de ce journal, créé en 1947, fut interrompue en 1983 mais reprise quelques années plus tard par un groupe de jeunes bénévoles. *Shalom* est aujourd'hui le seul organe de la communauté. Mises à part les informations religieuses et la description des prières qui sont écrites en espagnol, le reste des articles paraissent en turc, langue nationale devenue la langue maternelle des juifs de Turquie. Le journal interpelle les sensibilités de la communauté en l'informant sur le judaïsme mondial, sur les décisions politiques concernant la Turquie et Israël. Par ailleurs, comme tout organe communautaire, les nouvelles telles que les naissances, les mariages, les décès, la réussite sociale des membres de la communauté fondée plus sur leur mérite artistique, intellectuel, et leur intégration dans les sociétés où ils vivent, donc aussi bien en Turquie qu'à l'étranger, remplissent les huit pages de l'hebdomadaire. Ce journal définit et redéfinit donc à lui-seul les frontières de plus en plus flexibles et étendues des juifs de Turquie tout en les rattachant à un judaïsme mondial. En incluant les individus éloignés géographiquement et en rétablissant les réseaux disparus avec le temps, il suscite chez la plupart une identification et une appartenance à une collectivité spécifique et une référence internationale.

1. N. Göle, « Ingénieurs musulmans et étudiantes voilées en Turquie : entre le totalitarisme et l'individualisme », dans G. Kepel, Y. Richard (dir.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Le Seuil, 1990, p. 167-193.

Les solidarités ethniques se trouvent renforcées par des liens économiques pour transformer une communauté culturelle et religieuse en une communauté d'action¹. Les actions portent sur la formation d'un groupe de pression pour faire lever les contraintes et les restrictions juridiques qui pourraient nuire au bon fonctionnement et à la survie de la communauté. Depuis 1965, la loi des *Vakif*, qui régit les institutions religieuses non musulmanes, les soumet à demander l'autorisation de l'Etat pour tout travail de restauration, de réparation des anciens lieux de culte (comme pour tout autre institution qui aurait des activités communautaires) ou pour la construction de nouveaux lieux. Comme les populations non musulmanes ne disposent pas de droit de propriété de ces *Vakif*, les institutions qui ne sont plus utilisées, par manque de clientèle, par exemple, sont récupérées d'office par l'Etat.

Le nouveau rôle politique attribué aux juifs leur donne un droit tacite de négocier les intérêts de la communauté avec les pouvoirs publics. Ces négociations entreprises par les membres du conseil laïc du Grand Rabbinate consistent à demander la mise à jour de la loi des *Vakif*. Ainsi, en leur permettant de jouer un rôle important dans les relations internationales, l'Etat, de son côté, se trouve dans une situation de négocier des autorisations qui relèvent du droit et du principe de l'égalité entre citoyens. Les membres influents de la communauté se mobilisent en fait pour ce qui devrait lui revenir de plein droit.

A ces négociations dans le domaine juridique s'ajoutent d'autres négociations qui portent sur les intérêts de la communauté juive, dont sa sécurité. De fait, la fonction politique des individus responsables à la fois vis-à-vis de l'Etat turc et de la communauté juive, appelés « Ambassadeurs des juifs de Turquie »², conduit le gouvernement turc à porter une attention particulière aux intérêts de cette communauté. Concrètement, ces intérêts sont divers : d'abord, les besoins immédiats et le respect de l'identité individuelle, donc le respect de la communauté. Par exemple, la politique scolaire avait rendu, dans les débuts des années 1980, les cours de Coran obligatoires pour tous les enfants (musulmans ou non musulmans) dans les écoles primaires publiques, donc en principe laïques. Les actions de la communauté juive ont permis à cette dernière de se mobiliser pour demander l'exemption des enfants non musulmans de ces cours. C'est cette demande, faite en collaboration avec les autres minorités religieuses, qui sauvegarde le respect de la communauté et la dignité individuelle, et permet de rappeler les principes de la laïcité que les juifs et les autres minorités religieuses avaient acceptés lors de leur

1. Utilisé dans le sens wébérien de « communauté ethnique et action communale », c'est-à-dire, où le sentiment d'appartenance subjective et les liens affectifs qui unissent les membres les uns aux autres conduisent à une action en fonction des attentes et des motivations de la collectivité » ; M. Weber, *Economie et société*, Paris, Plon, 1971 (pour l'édition française), p. 423.

2. Une fonction de représentation politique similaire avait été attribuée à la fin du 19^e siècle par le pouvoir central de l'Empire Ottoman au Grand Rabbine Nahum Efendi du fait de ses réseaux personnels au niveau international ; cf. E. Benbassa, *op. cit.*, 1990.

processus d'intégration. Cette demande a été prise en considération par les pouvoirs publics, et la décision favorable du gouvernement rendue officielle en août 1990.

La communauté demande aussi ouvertement le respect de son passé, de la mémoire collective en solidarité avec le peuple juif en général lorsqu'il s'oppose, par exemple, à une visite officielle de K. Waldheim. C'est ce respect qui la pousse également à porter plainte contre les propos antisémites que tiennent certains journaux en adressant des lettres au Procureur général et au ministère des Affaires étrangères. Et cela est nouveau venant d'une communauté réputée jadis pour son silence.

Le sentiment de sécurité de la communauté passe par la bonne relation entre la Turquie et Israël. Par conséquent, la communauté agit pour le rétablissement des relations diplomatiques entre les deux pays¹. En effet, la Turquie, dont 99 % de la population est musulmane, est le premier pays (bien avant l'Égypte) à avoir noué des relations diplomatiques avec Israël. Elles ont été réduites à un niveau de pure représentation à la fin des années 1970, mais, aujourd'hui, ces deux États parlent d'échanger des ambassadeurs (et non plus des consuls généraux). Témoin public de cette action, la visite semi-officielle de H. Herzog, président d'Israël, en Turquie, en juillet 1992.

En réalité, rétablir une relation diplomatique avec Israël intéresse autant la Turquie que la communauté juive, car une bonne entente entre les deux pays renforce la position de la Turquie à Washington, par lobbies interposés.

L'ensemble des actions entreprises par les personnalités influentes de la communauté juive prennent un aspect officiel par le biais de la Fondation du 500^e anniversaire. Pour une minorité, dont le but de la commémoration est d'immortaliser une vision du passé, d'autant plus que l'avenir est incertain, ces négociations entre la communauté et les pouvoirs publics stimulent un militantisme accru de la nouvelle génération. Cela se traduit par une prise de conscience des besoins de gestion de la communauté et entraîne l'adhésion de cette nouvelle génération aux institutions, et permet ainsi leur survie. Car il faut assurer le présent d'une communauté dont la taille ne cesse de diminuer depuis 1920. Le désir de garder ces institutions, de diversifier leurs activités pour attirer les jeunes et assurer leur identification avec celles-ci, le devoir de répondre aux besoins des personnes les plus démunies incitent de plus en plus de personnes à s'investir bénévolement dans les affaires communautaires. C'est là où sont concentrés les efforts de la communauté, car, comme le dit P. Nora, « les lieux de mémoire, ce sont d'abord des restes. C'est la déritualisation de notre monde qui fait apparaître la notion »².

1. Tout comme les juifs de France d'après A. Kriegel ; la sécurité et le développement de l'État d'Israël sont une des préoccupations du judaïsme français ; *Réflexion sur les questions juives*, Paris, Hachette, 1984, p. 112-113 (coll. « Pluriel »).

2. P. Nora (dir.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, tome 1, 1987, p. 23.

L'intégration des minorités juives dans la société turque est le résultat de la « nationalisation » de ces minorités¹. Mais les limites de cette intégration au niveau de l'identification du groupe, d'une part, et de son acceptation dans l'espace public en tant que « minorité » religieuse, de l'autre, leur ont donné un poids spécifique, tant dans l'opinion publique que dans le domaine politique. Ce qui renforce le sentiment communautaire. De plus, le rôle politique qui est attribué par l'Etat à l'individu, membre à la fois de la communauté nationale et de la communauté juive, se situe exclusivement à un niveau international ; ce qui rappelle au citoyen juif son appartenance à une communauté au-delà des frontières.

Les juifs de Turquie sont eux-mêmes les auteurs de leur émancipation. L'intégration individuelle est récupérée par l'Etat sur la base d'une reconnaissance collective qui, à son tour, stimule la formation d'un groupe de pression. Leur mobilisation est une forme d'intégration communautaire où l'« individu devient collectif » ; ses actions individuelles ont une portée collective qui rejaillit sur sa propre représentation aussi bien à l'intérieur du groupe que dans la société globale. Il est jugé à l'intérieur pour son rôle économique et social dans la société, et il est jugé par la société pour son appartenance à une communauté. Pour reprendre la typologie du sociologue A.D. Smith, les juifs passent d'une communauté « isolée » des *Millet* de l'Empire ottoman à une communauté qui « s'accommode culturellement » de l'Etat-nation dont ils sont citoyens². Le pouvoir de négociation que leur confère ce nouveau rôle a permis à un groupe « discret » et « timide » d'exprimer publiquement sa présence et de défendre ses intérêts communautaires.

Une action collective par la participation communautaire s'insère bien dans le contexte actuel. En effet, l'importance accrue des identités collectives et les mobilisations de plus en plus nombreuses autour des identités communautaires dépassent les frontières nationales alors que la notion même de minorité et de communauté avait été abandonnée dans le souci d'élaborer une identité nationale et de construire un Etat-nation. De même en France, nombreux sont ceux qui, aujourd'hui, remettent en cause « l'assimilation » des juifs qui, pendant longtemps, a été considérée comme le résultat de l'émancipation des minorités lors du passage de l'Ancien Régime à la République, et démontrent la persistance d'une identité communautaire, l'importance des réseaux de sociabilité et de solidarité qui vont dans le sens d'un particularisme³.

1. A. Rodrigue, « From *Millet* to minority : the Turkish Jewry in the 19th and 20th century », communication citée.

2. A.D. Smith, *The ethnic revival in the modern world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 16.

3. Phyllis Cohen Albert, « L'intégration et la persistance de l'ethnicité chez les Juifs dans la France moderne », dans P. Birnbaum (dir.) *Histoire politique des juifs de France*, op. cit. p. 221-243. P. Birnbaum, « Citoyenneté et particularisme. L'exemple des Juifs de France », dans P.-A. Taguieff (dir.), *Face au racisme*, tome 2, Paris, La Découverte, 1991, p. 283-294.

Ce phénomène ne se limite pas aux juifs. Le brassage de populations de plus en plus important à l'heure actuelle entraîne de nouvelles situations de minorité et de nouvelles solidarités à partir des identités nationales, ethniques, religieuses, linguistiques et même sexuelles. Ces identités se consolident et s'expriment publiquement pour défendre des intérêts communs lorsque les intérêts portent sur leur identité, et constituent de nouvelles forces politiques qui traversent les frontières nationales : c'est le cas des populations musulmanes issues de l'immigration de l'après-guerre en Europe occidentale¹ ; c'était, dans le passé, le cas des églises, des œuvres des missionnaires, notamment en Orient, qui jouaient le même rôle pour institutionnaliser des solidarités, pour établir ainsi des rapports de force et d'intérêt entre les communautés en situation de minorité et les Etats toujours dans le but d'obtenir une reconnaissance et des droits.

Bref, dans l'ensemble, ces échanges, phénomènes cycliques et conjoncturels dans l'histoire des populations et des nations mettent en évidence le passage des négociations informelles où les Etats s'adaptent au développement politique de leurs pays et s'accommodent aux exigences des relations internationales, pour aboutir à un régime de droit.

1. R. Kastoryano, R. Leveau, rapport cité.

Riva Kastoryano est chargée de recherche au CNRS (Centre d'études et de recherches internationales, Fondation nationale des sciences politiques). Elle est l'auteur de Etre turc en France : réflexions sur famille et communauté, Paris, L'Harmattan, 1986, et de Paris-Berlin – Politiques d'immigration et modalités d'intégration des familles turques, dans Remy Leveau, Gilles Kepel (dir.), Les musulmans dans la société française, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1988. Elle a publié récemment Du Millet à la communauté : les juifs en Turquie, Pardès, mai 1992, et Integration and expression of collective identities of migrants in France and Germany, Journal of Ethnic Studies, 1992. Elle travaille actuellement sur l'expression des identités et l'action communautaire des migrants en Europe (CERI, 4 rue de Chevreuse, 75006 Paris).