

# La laïcité

Hamit BOZARSLAN

## en Turquie

Rares sont des sujets qui nécessitent autant une problématisation critique que la laïcité<sup>1</sup>. Acceptée comme une fin normative en soi ou comme l'élément central du contrat social et l'un des principaux régulateurs de l'espace public, la laïcité comme concept et expérience est souvent soustraite à toute historicisation. Force est cependant de reconnaître que comme la religion dont elle est inséparable, et au-delà de la normativité dont elle peut être porteuse, la laïcité est aussi un dispositif de pouvoir et de combat et, selon les contextes dans lesquels elle est évoquée, peut devenir un élément constitutif d'une « syntaxe d'hégémonie<sup>2</sup> » ou d'une « syntaxe de contestation ».

La laïcité turque constitue un cas paradigmatique en la matière, tant sa compréhension nécessite une historicisation allant au-delà des niveaux juridique et normatif. Derrière la violence symbolique inouïe, poussant les militaires turcs à proférer chroniquement la menace de protéger la « laïcité en danger » par la force, voire au prix de déclencher « une nouvelle guerre de l'indépendance », se profilent dans ce pays des enjeux et des pratiques qui ne relèvent pas nécessairement de la gestion du champ religieux ou, du moins, ne s'y réduisent guère. Mais plus la laïcité est transformée en un slogan de combat, plus elle exerce un effet langagier et syntaxique qui fait écran aux débats et plus la part de non-dits et de non-interrogés du champ politique s'épaissit. Ainsi, la question « dans quelle équation politique la laïcité fut-elle instaurée et est-elle maintenue ? » reste elle-même dérobée à la recherche, notamment historique.

La laïcité turque, principe constitutionnel depuis 1937, tout comme cinq autres « Flèches » de la doctrine kémaliste<sup>3</sup>, s'inspire quasi exclusivement du modèle français, mais elle en constitue une adaptation mutilée, dans un contexte et dans une historicité radicalement différents. Initialement calquée sur un modèle occidental, elle est mise en application comme partie intégrante d'un projet et d'une expérience nationaux explicitement en opposition avec l'Occident, dont la France. Comparée à l'expérience française et aux multiples formes de sécularismes européens, elle présente nombre de traits « singuliers » : elle dispose à l'évidence d'une cohérence interne et interdit, théoriquement du moins, l'ingérence du religieux dans l'espace public. Mais comme je le montrerai plus loin, elle instaure, simultanément, la mainmise absolue de l'État sur le champ religieux au point de l'annexer, purement et simplement, au service public. Depuis 1928, l'État turc ne dispose plus de religion officielle, mais la laïcité n'en part pas moins du principe de l'islamité par défaut de la nation turque, qu'elle protège par un certain nombre de dispositifs juridiques et pratiques. Elle garantit, dans une certaine limite, les droits des individus à ne pas être croyants et/ou pratiquants, mais interdit en revanche l'« apostasie » sous forme de conversion à une autre religion. Enfin, elle reconnaît tous les citoyens musulmans du pays comme membres de la nation turque, mais conformément au Traité de Lausanne<sup>4</sup>, son acte fondateur sacralisé, elle considère les deux communautés chrétiennes (grecque et arménienne) tout comme les juifs, comme des minorités. Celles-ci sont exclues de la nation turque parce qu'elles sont non-musulmanes ; en revanche, tout musulman fait partie de la nation turque, et ce quelle que soit sa langue, et ne peut la quitter pour revendiquer un statut autre. Si la visibilité de la religion, la question de « foulard » dans l'« espace public<sup>5</sup> », ou encore le statut des écoles de formation des *imams* et prédicateurs, gérées par l'État, suscitent des tensions très vives, la définition de la nation comme inclusive de tous les musulmans ne fait aucunement objet d'un débat.

S'agit-il ici simplement de paradoxes non maîtrisés ou d'effets non escomptés d'un système séculariste, disposant de ses propres spécificités, ou, au contraire, de principes constitutifs et de la nation et de la laïcité

1. Dans cet article, j'utiliserai le terme « laïcité » et non pas « sécularisme » pour la simple raison qu'il est employé comme tel en turc et que le modèle turc s'inspire pour l'essentiel, de la laïcité française.

2. Pour cette notion, cf. M. Billig, *Banal Nationalism*, Londres, Sage Publications, 1995.

3. Les autres flèches sont : étatisme, nationalisme, populisme, républicanisme, révolutionnarisme.

4. Signé en 1923 entre la Turquie, les pays de l'Entente et la Grèce, le Traité de Lausanne constitue l'acte de fondation de la Turquie actuelle.

5. La notion d'espace public est utilisée en Turquie, notamment depuis une dizaine d'années, soit comme un concept idéologique, soit dans le sens du « domaine de l'État ». Ainsi, il est interdit aux femmes portant le foulard d'entrer dans les écoles et universités, et de participer aux réceptions officielles. Les épouses de nombre de ministres, à commencer par celle du Premier ministre, ne sont pas admises aux réceptions organisées par l'armée ou la présidence de la République.

**HAMIT BOZARSLAN**, maître de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales, co-directeur de l'IISMM (Institut d'études de l'islam et des sociétés du monde musulman), est l'auteur, notamment, de *100 mots pour dire « violence » dans le monde musulman*, Paris, Maisonneuve-Larose ; *From Political Contest to Self-Sacrifice: Violence in the Middle East*, Princeton, Marcus Wiener, 2004 ; *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte, 2004, coll. Repères.

turques ? C'est à ces questions que tente de répondre cet article qui insiste, dans un premier temps, sur la dualité des réformes ottomanes des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles qui assurèrent, en même temps, l'occidentalisation et l'islamisation du pays. Il suggère, ensuite, que cette dualité est surmontée par la transformation de la Turquie actuelle en un pays presque à 100 % musulman, résultat qui ne fut atteint qu'au terme d'un long processus marqué, notamment, par l'extermination des Arméniens en 1915. De même, il souligne qu'à l'ancienne dualité ottomane succéda une nouvelle dans la Turquie républicaine dont les termes sont islamisation et « turcification ». Il analyse, en troisième lieu, les spécificités de la laïcité turque qui considère l'islam sunnite comme la religion *par défaut* de la nation, devant, par conséquent, être prise en charge par l'État lui-même et utilisée comme une « ressource nationale ». Enfin, il montre combien, en tant que dispositif de pouvoir, la laïcité permet de définir l'altérité politique, et partant, l'inimitié, ainsi que la prédominance d'un corps non-élu comme arbitre de l'espace politique.

### ***D'Abdulhamid II à Mustafa Kemal : les dualités ottomanes***

Après une série de mesures drastiques adoptées dans les années 1920, que je présenterai plus loin, la laïcité fit son entrée d'abord dans le programme du parti unique, Parti républicain du peuple, de Mustafa Kemal (Atatürk) en 1931, puis, après la fusion de ce parti et l'État en 1937, dans la constitution. Aux yeux du pouvoir kémaliste, elle constituait, avec le nationalisme turc, la principale rupture avec l'héritage ottoman qualifié de théocratique et usurpateur des droits de la nation. Ainsi, à l'« ottomanité » « cosmopolite » et « théocratique », l'imaginaire kémaliste opposait un pays authentiquement turc et laïc. Dans les années 1960 cette hypothèse de rupture gagna ses lettres de noblesse également dans la recherche. Ainsi, Niyazi Berkes et Bernard Lewis, pour ne citer que les plus importants d'une série de personnalités scientifiques, minimisèrent l'importance du nationalisme exclusif du régime kémaliste pour le présenter comme un régime radicalement et authentiquement laïque, qui parvint à réaliser la sortie de la théocratie et du règne des « ténèbres » et permit l'ancrage de la Turquie dans le monde occidental<sup>6</sup>.

Je n'insisterai pas ici sur la place de la religion sous l'Empire ottoman, thème analysé ailleurs<sup>7</sup>. Il me semble cependant nécessaire de rappeler que, pour deux raisons, au moins, la dichotomie « théocratie- sécularisme », « Orient-Occident » est loin de nous éclairer sur la gestion du champ religieux sous les Ottomans. En premier lieu, comme le constate Serif Mardin, l'Empire ottoman se basait sur une division principale qui ne relevait pas du domaine religieux au sens strict du terme. Celle-ci

opposait un centre, composé du Palais et de la bureaucratie, aux périphéries gérées par un système complexe, incluant tout autant une organisation communautaire que divers degrés d'autonomie. Un « contrat tacite » régulant les rapports entre les deux réduisait l'espace de l'intervention de l'État en contrepartie de l'obéissance que lui accordaient ses sujets en tant que communautés ou entités provinciales<sup>8</sup>. En deuxième lieu, si l'Empire se présentait effectivement comme un État musulman et affichait sa fierté, depuis 1452, d'avoir réalisé la promesse du prophète Mahomet de la conquête de Constantinople par les musulmans, et depuis 1517, d'abriter le siège du *khalifat*, il ne se concevait pas moins comme le *nizam ul alem* (« ordre du monde »), et se voulait, à ce titre, le continuateur de Rome. Dans ce cadre, il mobilisait toute une ingénierie administrative et juridique lui permettant de réaliser ses promesses impériales en contournant les règles bien établies du droit musulman (*charia*).

En deuxième lieu, les rapports entre la religion et le pouvoir ne devinrent fusionnels et conflictuels, qu'au cours du processus de réformes entamé à partir des *Tanzimat* (1838-1839)<sup>9</sup>. Celui-ci fut en effet marqué par la coexistence de deux dynamiques contradictoires. Ainsi, les réformes qui étaient la conséquence, autant des pressions européennes que de la décision d'imiter l'Occident comme modèle pour enrayer le « déclin » entraîné, simultanément, une sur-occidentalisation<sup>10</sup> qui détermine, jusqu'à nos jours, également la problématique de la laïcité, et une islamisation culturelle, identitaire et politique. Cette dualité s'avéra porteuse de tensions et de déchirures, que l'Empire ne parvint à surmonter qu'au prix de sa propre destruction.

Ainsi, la proclamation, en 1877 par le sultan Abdulhamid II, d'une constitution, signifiait une réelle émancipation pour les non-musulmans, qui obtinrent l'égalité devant la loi avec les musulmans. En ce sens, l'Acte fondamental ottoman marqua aussi un pas considérable vers la sécularisation de l'Empire. De l'autre côté, cependant, traduisant en langage juridique et politique un état de fait, la même constitution définissait l'islam comme la religion d'État, accentuant ainsi, infiniment plus que par le passé, la discrimination entre ses sujets et condamnant les non musulmans au statut des minorités. La suspension (et non pas l'abrogation) de la Constitution, peu de temps après son adoption, élargit considérablement la marge de manœuvre d'Abdulhamid II et de ses principaux lieutenants et accentua les effets de cette minorisation par une politique de répression notamment à l'encontre des populations arméniennes. La juxtaposition de la question religieuse et de la question nationale<sup>11</sup> aggrava les conséquences de cette ségrégation, poussant le sultan à adopter une politique panislamiste<sup>12</sup>, dont l'un des objectifs consistait à « coopter » les autres populations musulmanes (notamment, kurdes, albanaises et arabes) comme une barrière contre la menace de « sécession » des populations chrétiennes.

6. Cf. notamment, l'œuvre imposante de Niyazi Berkes (*The Development of Secularism in Turkey*, Londres, Hurst, 1998, nouvelle édition), et celle de Bernard Lewis (*Islam et laïcité. Naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988) qui contribuèrent grandement à l'élaboration de cette vision.

7. Cf. H. Bozarslan, « Islam, laïcité et la question d'autorité dans l'Empire ottoman et en Turquie kémaliste », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 125, 2004, pp. 99-113.

8. S. Mardin, « Center-Periphery Relations: A Key to Turkish politics », in *Daedalus*, n° 1, v° 102, 1973, pp. 169-190.

9. Un vaste programme de « réorganisations » décidé par le Palais, les *Tanzimat* constituent le premier pas dans l'instauration du droit à la propriété privée et l'égalité de tous les Ottomans, sans distinction de race, ni de religion.

10. S. Mardin, « Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the 19th Century », in P. Benedict, E. Tümerkin, E. Mansur, *Turkey: Geographic and Social Perspectives*, Leiden, E. J. Brill, 1974.

11. Les mouvements sécessionnistes émanaient pour l'essentiel des communautés non-musulmanes.

12. Cf. F. Georgeon, *Abdulhamid II. Le Sultan calife*, Paris, Fayard, 2003.



Mustafa Kemal  
Atatürk, 1881-1938

Le Comité Union et Progrès, principale organisation d'opposition contre Abdulhamid II, qui se trouvait pourtant en alliance avec nombre de comités révolutionnaires non-musulmans, dont arméniens, accepta cette logique dualiste comme une quasi-identité politique. Ainsi, nombre de militants unionistes étaient athées ou « positivistes », en tout cas occidentalisés et occidentalistes au point de mépriser tout ce qui venait de l'islam et de l'Empire ottoman. Son occidentalisation était synonyme d'une haine de soi. De l'autre côté, cependant, il s'inscrivait, notamment à partir de 1905-1906, dans un « être » musulman et turc, ouvertement anti-chrétien, en décalage avec son « paraître » pan-ottoman, et dans un programme politique de plus en plus exclusiviste, islamique et turc, les deux termes étant souvent utilisés comme interchangeables pour définir l'altérité et l'inimitié<sup>13</sup>.

Le pouvoir du Comité Union et Progrès (avec des interruptions, de 1908 à 1918) accéléra l'un et l'autre de ces deux processus, qui se renforcèrent mutuellement tout en s'entravant. D'un côté l'État s'identifiait, plus ou moins consciemment, à un programme d'occidentalisation et accentuait sa mainmise sur le domaine religieux, intervenant notamment dans le domaine de l'éducation. Il fragilisait ainsi considérablement la place des *medrese* (écoles, notamment de quartiers gérées par les religieux) et le rôle des *hoja* (maîtres) religieux dans le système d'éducation, limitait l'autonomie

des *vakif*, fondations pieuses et l'influence de *cheikh ul-islam*, instance de tutelle du corps religieux, au sein du pouvoir. Il s'agissait là des premiers pas modifiant radicalement le statut des religieux dans la société et les rapports entre la religion et le pouvoir. Idéologiquement, également, une partie des élites occidentalisées qui tenaient les rênes du pouvoir considéraient la religion soit comme un obstacle au progrès et l'un des facteurs du « déclin » de l'Empire, soit comme une menace à la survie même de la nation. L'insurrection, en 1909, des « soldats du rang » soutenus par un journal islamique, *Volkan*, constitua un signe supplémentaire convaincant les unionistes de la gravité du danger de l'*irtica* (littéralement, « retour en arrière » ; politiquement : « réaction religieuse »). Enfin, de 1908 à 1914, l'égalité juridique entre musulmans et non-musulmans fut sans cesse évoquée et renforcée sur le plan juridique.

De l'autre côté cependant, comme le régime d'Abdulhamid II, l'État unioniste se dota, de plus en plus explicitement, d'une identité musulmane, à défaut d'être exclusivement turque. L'imaginaire révolutionnaire unioniste ne tarda pas en effet à concevoir la communauté musulmane « opprimée » comme un Tiers État et arriva à la conclusion qu'en tant que « maître du pays », celui-ci avait tout sacrifié sans obtenir de fidélité des chrétiens en retour. Il importait dès lors de mettre un terme à ce « marché de dupes » dans lesquels les Turcs/musulmans allaient tout perdre<sup>14</sup>. Ainsi, l'amélioration *de jure* du statut des chrétiens alla de pair avec leur marginalisation de fait, puis avec une nouvelle vague de répression des communautés chrétiennes, qui, comme dans le cas arménien, put prendre la forme de massacres (Adana en 1909). La répression à l'encontre des chrétiens s'accéléra considérablement durant la Première Guerre mondiale, pour prendre une forme génocidaire à l'encontre de la population arménienne et déboucher sur des pogroms, notamment contre la communauté assyro-chaldéenne. Le pouvoir décréta d'ailleurs durant cette période un moratoire de fait dans sa politique de marginalisation à l'encontre des hommes religieux : nombre d'entre eux, pourtant définis comme *mürteci* (« réactionnaires »), furent intégrés soit dans le *Techkilat-i Mahsusa*, la fameuse « organisation spéciale » qui servit de fer de lance dans l'extermination des Arméniens, soit dans l'appareil de propagande ottoman. Ainsi, une élite militaire et civile, occidentalisée et laïcisante, méprisant profondément l'islam et marquée par la haine de soi en tant que musulmane, devint le principal architecte de l'islamisation de ce qui allait devenir la Turquie.

La résistance kémaliste contre les forces d'occupation grecques, britanniques, françaises et italiennes (1919-1922), qui s'inscrivait dans la continuité organisationnelle et, dans un premier temps du moins, idéologique, d'Union et Progrès, ne fit que prendre sa relève pour conduire à son terme ce processus d'islamisation. Ainsi, la guerre de l'indépendance turque, lancée

13. Cf. notamment, M. S. Hanioglu, *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

14. Cf. notamment, J. Landau, Tekin Alp, *Turkish Patriot 1883-1961*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut, 1984. Cf. aussi, H. Bozarslan, « Allemagne ou France : dualités ottomanes et problème des modèles », *Cemoti*, n° 12, 1991, pp. 71-98.

peu de temps après la débâcle ottoman dans la Première Guerre mondiale, se légitima par un discours ouvertement religieux et se singularisa par la participation de *sarikli mücahidler* (les « mudjahihids enturbanés »). Cette guerre n'opposait pas seulement les « forces nationales » aux « envahisseurs » ; elle était aussi synonyme de « guerre civile » à l'intérieur même de l'Anatolie. Dans certains cas, l'armée grecque ou des bandes armées arméniennes apparaissaient comme auteurs d'une violence aveugle contre la population musulmane. Plus souvent, cependant, la répression qui gagnait la forme de pogroms était exercée par les forces de la résistance turque et/ou musulmane et prenait les Arméniens survivants<sup>15</sup> ou les Grecs du Pont<sup>16</sup> pour cibles, avant de s'attaquer aussi aux Grecs de la côte de la mer Égée au lendemain de la victoire nationaliste de 1922. Enfin, conformément aux Accords de Lausanne (1923), dès 1924, la nouvelle Turquie et la Grèce procédèrent à un massif échange de populations sur la base des appartenances religieuses<sup>17</sup>, transformant ainsi la Turquie en un pays « musulman à 99 % ».

### **L'islamisation et la laïcisation**

La dualité ottomane fut ainsi surmontée par l'homogénéisation de la population, par l'extermination ou les échanges. Pour les quelques îlots qui avaient survécu à ce processus, la question de l'égalité de statut devant la loi ou de la citoyenneté ne se posait quasiment plus. Certes, le Traité de Lausanne prévoyait certaines garanties pour les « réminiscences » de ces communautés, mais concentrées à Istanbul, celles-ci vivaient désormais dans un pays où le nationalisme turc, qui les désignait ouvertement comme les ennemis de l'intérieur, constituait la doctrine exclusive et officielle de l'État<sup>18</sup>. De plus, le Traité de Lausanne ne prévoyait aucune sanction pour prévenir et punir une éventuelle politique répressive ou des mesures discriminatoires et arbitraires à leur encontre. Prises en toute impunité, celle-ci allait provoquer leurs départs massifs dans les décennies à venir<sup>19</sup>.

Mais si l'islamisation « simplifia » la donne du multi-confessionnalisme, la Turquie moderne ne devint pas moins le théâtre d'une deuxième dualité, ou d'une deuxième tension, opposant cette fois-ci la nation et la religion. Dès le début, en effet, il apparaissait évident que la nation ne pouvait exister sans la religion ; à l'inverse, sa coexistence avec la religion semblait tout autant problématique. Comme Mustafa Kemal en était parfaitement conscient, la guerre d'indépendance n'aurait pas pu être gagnée sans le recours à la solidarité religieuse. De même, la nouvelle Turquie était, dans une certaine mesure, une *umma* (communauté de croyants) réduite à l'échelle d'un seul pays musulman, la nation incluant, dans sa nouvelle

définition, tous les musulmans sans exception aucune, et excluant, de manière symétrique, tous les non-musulmans. Le lien entre religion et nation était donc on ne peut plus organique.

À l'inverse, cependant, et pour plusieurs raisons, cette même religion menaçait la nation qui se définissait désormais comme exclusivement turque. En tant que pourvoyeuse quasi exclusive de légitimité et de ressources, elle la privait d'historicité propre et lui interdisait de se projeter dans une histoire exclusivement nationale. De même, tout en fondant la nation, la religion la propulsait vers des sens et solidarités infra ou supra-nationaux. Ainsi, l'alliance bien documentée<sup>20</sup> des Kurdes avec les Turcs se basait en grande partie sur un contrat religieux qu'excluait toute domination nationaliste. Par conséquent, le passage, à partir de 1924, au nationalisme turc allait être considéré par les dignitaires kurdes comme une rupture d'alliance et provoquer une série de révoltes. Par ailleurs, les solidarités musulmanes allaient également au-delà du cadre national pour s'étendre aux anciennes provinces ottomanes, notamment les provinces arabes, menaçant ainsi l'affiliation exclusivement turque que l'élite kémaliste voulait transformer en base de la citoyenneté de la nouvelle République. Enfin, ici comme dans certains pays du Moyen-Orient<sup>21</sup>, les élites qui avaient fondé la nation n'étaient elles-mêmes guère religieuses. La nation qui se profilait dans l'imaginaire politique de ces athées et « scientistes » nécessitait une rupture radicale avec la religion. Si l'islamité s'imposait comme la condition de la construction nationale, c'était, pour devenir aussitôt, la principale entrave devant sa réalisation et sa survie en tant qu'entité occidentalisée, autrement dit, désislamisée.

Enfin homogène, la « nation-religion » se trouvait donc aux prises avec ses propres contradictions et tensions, qu'elle ne pouvait surmonter que par la force. La laïcité devint alors le nom d'un dispositif de pouvoir permettant aux élites nationalistes et occidentalisées disposant d'un champ d'action supra-social d'imposer leurs propres choix en la matière ; elle s'intensifia à mesure que les élites dotèrent la nation d'une identité en décalage avec son islamité vécue. De la fin de la Guerre de l'Indépendance au Grand Discours de Mustafa Kemal, pièce maîtresse du kémalisme, qui l'ériga sur le piédestal du « Chef éternel » en 1927, en effet, l'élite kémaliste arriva à la conclusion que « peuple » et « nation » étaient deux catégories différentes, voire radicalement opposées. Ainsi, les élites, avec à leur tête « le chef », le seul digne d'être « sanctifié<sup>22</sup> », incarnaient la nation et à ce titre, se positionnaient contre le peuple tel qu'il existait réellement. Si le peuple était conservateur, la nation était révolutionnaire. Si le peuple était musulman, la nation était turque et laïque.

Ainsi, les actions entreprises par le pouvoir kémaliste réduisirent rapidement l'espace de visibilité de l'islam en Turquie et reconfiguré, par des dispositifs

15. V. Tachjian, *La France en Cilicie et en Haute Mésopotamie*, Paris, Karthala, 2004.

16. Cf. M. V. Frunze'nin *Türkiye Anılan*, Istanbul, Cem, 1978.

17. Ainsi, nombre de chrétiens turcophones et de musulmans grécophones furent également « échangés » par la force.

18. Cf. par exemple, R. N. Bali, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri. Bir Türkleştirme Serüveni (1923-1945)*, Istanbul, İletisim, 2000.

19. Aujourd'hui, le nombre de non-musulmans en Turquie est inférieur à 200 000 (sur 70 millions).

20. Cf. le Discours de Mustafa Kemal de 1927, dont le volume d'annexes comprend nombre de lettres adressées aux dignitaires kurdes. *Nutuk*, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1973.

21. On peut également penser au Pakistan et à Israël, deux États qui sont fondés par des élites sécularistes, mais puisent leur légitimité dans une religion et une guerre menée, du moins en partie, au nom d'une religion.

22. M. Kemal cité par T. Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, v° 3 ; *Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Oku*, Istanbul, İletisim, 1992, p. 329.

juridiques et administratifs drastiques ainsi que par une violence symbolique qui déshumanisait les *mürteci* (« réactionnaires religieux »), le champ religieux. Le 3 mars 1924, deux ans après la suppression de la monarchie ottomane, le *khalifat* (succession du prophète), assuré par les sultans ottomans depuis 1517, fut à son tour aboli et le dernier *khalife*, Abdülmecid II, expulsé de Turquie. La même année, la loi portant sur l'unification de l'enseignement porta un coup fatal aux institutions religieuses, qui jusqu'alors avaient gardé quelque autonomie par rapport à l'État. En 1925, ce fut l'essentiel de l'islam non-étatique qui fut poussé à la clandestinité : au lendemain de la répression de la révolte kurde dirigée par cheikh Said, de la confrérie nakchibandi, toutes les confréries religieuses furent interdites et les biens des fondations pieuses transférés au trésor public. Jusque-là, celles-ci disposaient d'un réseau, aussi bien urbain que rural très dense, garantissant également l'autonomie de la société par rapport au pouvoir. La même année, la réforme dit « du chapeau » déclara hors-la-loi les couvre-chefs autres que le chapeau, provoquant un mécontentement massif (la résistance fut durement réprimée, plus d'une centaine de contestataires furent exécutés). 1926 vit l'introduction du code civil suisse. En 1928, en signe de rupture radicale avec l'héritage ottoman, l'alphabet latin fut adopté et l'usage écrit des caractères arabes pour de nouveaux documents se vit pénalisé. Toujours la même année, la référence à la religion d'État dans la Constitution fut supprimée. Au lendemain d'une émeute messianique qui eut lieu à Menemen, ville proche d'Izmir (23 décembre 1930), la politique répressive contre les confréries, notamment nakchibandi, s'intensifia et nombre de mosquées furent fermées, voire transformées en écuries ou entrepôts militaires. En 1933, l'appel à la prière fut turcifié et la dernière faculté de théologie ferma ses portes. Le 5 décembre 1934, le droit de vote et d'éligibilité (dans les faits, de participer aux plébiscites des candidats du parti unique) fut reconnu aux femmes. En 1935, le dimanche remplaça le vendredi comme jour férié, et enfin, en 1937, avec les cinq autres « Flèches », la laïcité fit son entrée dans la Constitution.

Une partie de ces mesures allait s'inscrire dans la durée : ainsi, plus personne ne songea sérieusement au rétablissement du *khalifat* ; au bout de deux générations scolarisées en alphabet latin, les caractères arabes furent effectivement oubliés et le dimanche garda son statut de jour férié. Le code civil et le droit des femmes aux élections et à l'éligibilité ne furent pas davantage remis en cause. En revanche, dès 1947, l'appel à la prière fut de nouveau arabisé et le nombre d'écoles de formation d'*imams* et de prédicateurs et de cours coraniques, officiels ou non, augmenta en flèche. Les confréries, toujours officiellement interdites, devinrent l'un des acteurs sociaux, économiques, médiatiques et politiques de première importance, déterminant souvent le sort même des élections après le passage au sys-

tème pluraliste en 1946. La « Réforme de chapeau » ainsi que les mesures dans le domaine vestimentaire, officiellement maintenues, apparurent également caduques<sup>23</sup>.

### **Civilisation, laïcité et nationalisme**

Pourquoi le régime kémaliste adopta-t-il la laïcité et pourquoi avec une telle radicalité ? L'une des raisons qui sous-tendent ces réformes réside dans l'obsession civilisationnelle, qui, depuis la fin de l'Empire ottoman, s'imposait avec gravité à une grande partie de l'intelligentsia musulmane. Ainsi, pour Ziya Gökalp (1870-1924), l'un des principaux théoriciens du Comité Union et Progrès et l'une des sources d'inspiration de la praxis kémaliste, la question de la civilisation, tout comme celle de la culture, devait être séparée de celle la religion. Toute en disposant d'une culture propre et en maintenant l'islam comme religion, les Turcs avaient changé au cours de leur histoire plusieurs fois de civilisation, accédant, chaque fois, à la civilisation supérieure leur permettant de survivre et de se renforcer comme nation. Pour Gökalp, « la civilisation » qui signifiait « la science, la technologie, l'industrie », ne pouvait être obtenue qu'en Europe<sup>24</sup>. La réappropriation de ce « bien commun aux divers pays<sup>25</sup> », était aussi un moyen de résistance contre l'Europe dont pourtant elle émanait : « Afin de protéger notre liberté et notre indépendance face à l'Europe, il nous faudra nous approprier sa civilisation<sup>26</sup>. » Ainsi, accepter la civilisation d'autrui, en l'occurrence celle des « ennemis » de la Turquie, ne devait nullement être interprétée comme la dissolution de soi dans autrui. À preuve, pour Gökalp, tout en acceptant la « contemporanisation » les Turcs devaient aussi chercher à accomplir deux autres objectifs : islamisation et turcification. Autrement dit, ressembler à autrui en adoptant la civilisation constituait la condition pour rester soi-même. Cette obsession civilisationnelle était partagée par la quasi-totalité des milieux unionistes, dont Mustafa Kemal faisait partie<sup>27</sup>. Ainsi, on sait que depuis son expérience de jeune officier, Kemal était fasciné par la problématique civilisationnelle, et que dès 1922, alors qu'il s'imposait comme le maître sans partage de la Turquie moderne, il savait qu'il disposait des moyens supra-sociaux pour pouvoir imposer ce programme de changement de civilisation<sup>28</sup>.

Dans les années 1920, le régime hésitait encore à utiliser le concept de laïcité, tant celle-ci était considérée comme faisant partie d'un vaste ensemble intitulé « civilisation », concept fourre-tout pour dire aussi État fort, société disciplinée, être et agir à l'euro péenne, science, changements de mœurs et progrès. Cette phase imitatrice du kémalisme, où l'Europe servait explicitement de modèle, était encore faiblement marquée par

23. Cf. à ce propos, l'ouvrage très documenté H. Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

24. Ziya Gökalp, *Limni ve Malta Mektuplari* (éd. par F. A. Tansel), Ankara, TTK Yayinlari, 1965, p. 79. Gökalp critiquait la catégorie des snobs qui tentaient de détruire tous les sentiments auxquels nous sommes habitués et celle des mollahs, « qui nous empêchent de devenir civilisés (medeni) ».

25. Z. Gökalp, *Makaleler V* (éd. R. Kardasi), Ankara, Kültür Bakanligi Yayinlari, 1981, p. 11.

26. Z. Gökalp, *Makaleler IX* (éd. S. Beysanoglu), Istanbul, Kültür Bakanligi Yayinlari, 1980, p. 40.

27. Cf. E.-J. Zürcher, *The Unionist Factor. The Role of the Committee Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)*, Leiden, Brill, 1983.

28. « Si les masses sont restées sous l'influence des traditions asiatiques, disait Mustafa Kemal », les intellectuels qui représentent la souveraineté nationale au nom de ces masses passent à l'action. Pour leur procurer un système moderne, ils combattent le système arriéré, les fausses croyances, les superstitions. Ils font la révolution. Ils changent le système. Pour cela, on ne recourt pas au plébiscite » Mustafa Kemal cité par M. A. Agaogullari, *L'Islam dans la vie politique de la Turquie*, Ankara, Faculté des Sciences politique de l'Université d'Ankara, 1982, p. 83.

une ambition idéologique propre autre que le nationalisme turc. Elle était aussi celle de symboles puissants qui portaient sur la visibilité et l'espace. Ainsi, l'introduction du chapeau, l'abandon des caractères arabes qui permit, entre autres, une mise en page à l'occidentale de la presse, des réceptions officielles à l'occidentale...<sup>29</sup>, donnèrent lieu à un espace visuel dans lequel l'élite kémaliste se projetait et se reconnaissait. Certes, le pouvoir ne parvenait pas à éradiquer les scènes du « carnaval » oriental<sup>30</sup> qui marquaient les villes du pays, mais il réussissait à inventer et homogénéiser son propre espace « civilisé ».

À partir des années 1930, en revanche, alors que le kémalisme s'imaginait désormais comme une « révolution » sans affiliation et sans dette aucune par rapport au passé, il ressentit le besoin de disposer d'une idéologie propre pouvant le mettre sur un pied d'égalité avec le fascisme italien et le bolchevisme soviétique et susceptible d'être bien condensée en quelques mots que développée dans de longs traités. Il élaborait alors ses fameuses « six Flèches » dont la laïcité, qui donnaient sens à l'expérience en cours et qui lui fixaient des objectifs politiques, sociaux et normatifs. Il reformula alors aussi son obsession de « civilisation », estimant désormais incarner la civilisation en lui-même et se dota du droit de l'imposer aux autres, notamment au Kurdistan « *barbare et féodal*<sup>31</sup> ». Tout comme sa vision de la civilisation, sa problématique de la laïcité changea au cours de cette période : bien que d'inspiration française, y compris dans son appellation en turc (*laiklik*), la laïcité était maintenant conçue comme une valeur intrinsèquement turque, et devint l'un des traits qui marqua la révolution kémaliste.

Mais aux yeux de l'élite kémaliste, la laïcité ne gagnait de sens qu'en relation avec un autre pilier : le nationalisme turc. Si elle s'imposait comme une obligation, c'est qu'elle était au service de la nation et de sa survie. Comme le Comité Union et Progrès dont il était le continuateur organique, en effet, le pouvoir kémaliste s'inscrivait dans une vision social-darwiniste du monde et concevait les rapports entre les sociétés humaines comme ceux de belligérance entre les espèces biologiques. Seuls les plus forts pouvant gagner le « *struggle for life* », il fallait renforcer la nation, en la disciplinant et en l'organisant sur un modèle organique. La laïcité, comme le changement de civilisation par le passé, se lisait dans cette optique comme une technique de renforcement de soi.

### ***Les contradictions d'une laïcité instaurant l'islam en religion par défaut de la nation***

Mais dans quelle mesure l'expérience kémaliste peut-elle être décrite comme laïque, en comparaison avec d'autres expériences européennes ? La réponse à cette question ne saurait être, au mieux, qu'en demi-teinte, ne serait-ce que par le refus de la laïcité en Turquie de reconnaître la pluralité des convictions religieuses. Ainsi, comme je l'ai déjà mentionné, le passage à la laïcité eut lieu une fois que le pays fut islamisé dans sa quasi-intégralité. Le principe de l'identité musulmane de la Turquie fut d'ailleurs jalousement préservé par le pouvoir kémaliste et par tous les gouvernements qui lui succédèrent. Ainsi, dans les années 1920, tous les non-musulmans furent exclus des entreprises publiques, toute conversion au christianisme fut pénalisée, tout comme d'ailleurs, les activités des missions chrétiennes. Dans les années 1930, les juifs furent contraints par le pouvoir de quitter la Thrace turque pour s'installer à Istanbul. Durant la Deuxième Guerre mondiale, la politique de surtaxation des communautés non-musulmanes fut décidée sur le critère de distinction religieuse et justifiée par un discours d'inimitié explicite à leur encontre<sup>32</sup>. En somme, loin de signifier l'équidistance de l'État par rapport aux différentes confessions, la laïcité devint le mode de régulation de l'islam par un pouvoir qui assumait son islamité exclusive. Dans une certaine mesure, elle était même un privilège réservé aux seuls musulmans qui avaient le droit (par un traité international) et l'obligation (par la politique kémaliste) d'être laïcs. Ainsi, dans la continuité du Traité de Lausanne, qui confirmait la nature *islamique* de la Turquie et définissait les minorités non pas selon le critère de la langue, mais bien sur une base de la distinction religieuse, et en toute conformité avec les normes bien établies du droit musulman, la Turquie kémaliste figea les communautés non-musulmanes et les condamna à demeurer confessionnelles. Les non-musulmans se virent en effet contraints, ne serait-ce que pour pouvoir de disposer du cadre légal, de se replier sur leurs structures communautaires qui accordaient la part belle à leurs institutions et dignitaires religieux respectives. La seule sortie possible de la confession, c'était d'accepter la turcité, et partant l'islam.

On voit ainsi clairement se dégager une différence de taille entre l'expérience turque et le « modèle français » dont il s'inspire. Dans le cas français, la laïcité n'assure pas seulement la liberté de conviction personnelle et la séparation entre les champs religieux et public, elle est aussi considérée comme la garantie de la pluralité confessionnelle et de la neutralité de l'État par rapport au champ religieux dans sa totalité. La

29. Ainsi, comme l'écrit un diplomate britannique, « *Medeniyet (civilisation) est [dans les villes kurdes] un mot aussi béni que le "Mesrutiyet" (régime constitutionnel) l'était en 1908 et 1909. Ce mot veut dire le chapeau pour les deux sexes, l'alcool, la danse, les colliers, les cravates, [...] aller très peu à la mosquée, jeûner rarement, cotiser à la Ligue de l'Aviation plutôt que faire l'aumône, le football, les nouveaux caractères latins et toutes les pratiques associées avec le gavur (incrédule) récemment vaincu* », W. S. Edmonds, « Notes on a tour to Diyarbakir, Bitlis and Much », Constantinople, 21 mai 1930, (n° 68), FOE, 2678/1279/44.

30. À la vue de la population d'Istanbul, le héros d'un roman ne peut s'empêcher de se demander avec irritation et en français : « *Qu'est-ce que c'est ? Le carnaval est déjà arrivé ?* » Cité par S. Mardin, *Makaleler, IV, Türk Modernleşmesi*, Istanbul, İletişim Yayınları, 1991, p. 39.

31. Cf. notamment, R. Ulug, *Dersim Medeniyete Açılıyor*, Istanbul, Milliyet Matbaası, 1937.

32. R. Akar, *Askale Yolcuları. Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*, Istanbul, Belge, 1999.

question de l'altérité est au cœur de la laïcité française, mais celle-ci est posée en termes de reconnaissance, d'émancipation, ou de domination<sup>33</sup> et non pas d'extermination ou de marginalisation totale des groupes qui sont confessionnellement distincts.

En deuxième lieu, la laïcité kémaliste écartait — et écarte toujours — également toute idée de pluralité interne à l'islam, ou des confessions qu'elle y assimilait. Ainsi, la République laïque nia l'existence même des Alévis, quelque 20 % de la population<sup>34</sup> comme religion, voire comme confession musulmane. Certes, Mustafa Kemal avait convoité, durant la guerre de l'indépendance, aussi bien les sunnites que les Alévis et sous la république on assista à une folklorisation de l'alévisme. Mais l'État qui gardait néanmoins la mémoire historique des conflits des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, durant lesquels les groupes « hétérodoxes » avaient soutenu la Perse, continua à concevoir les alévis soit simplement comme des sunnites, donc non existants en tant que groupe, soit comme une menace ou un ennemi de l'intérieur.

Le kémalisme, en effet, était unanimiste, et à part la division « révolutionnaire-contre-révolutionnaire », qui lui permettait de se doter d'une légitimité méta-historique et de définir ses ennemis comme contre-révolutionnaires, ne reconnaissait aucun autre clivage. Il ne pouvait, par conséquent, accepter la légitimité d'une autre confession, susceptible de constituer une concurrence à la religion par défaut de la nation qu'était l'islam sunnite, et de diviser ainsi la nation. Laïcité ou non, en effet, la nouvelle Turquie restait une *umma* sunnite réduite à l'échelle nationale, obéissant à l'impératif de *tawhid* (unité) et au commandement divin, tel qu'il est formulé dans le verset 4/59 : « Ô vous qui croyez ! Obéissez à Dieu, obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité. »

Là encore, une lecture parallèle avec la France s'impose. Sans s'y réduire, la laïcité en France constituait la formule que la Troisième République radicale avait trouvée pour désengager l'État du champ religieux et renoncer à intervenir dans les différends internes des deux confessions chrétiennes. Relevant du privé ou du social, les deux confessions étaient libres de gérer leurs rapports avec leurs fidèles. La laïcité kémaliste, en revanche, légitimait et institutionnalisait la domination absolue de la confession majoritaire sur la confession minoritaire.

En troisième lieu, cette officialisation de la confession majoritaire se traduit par son intégration pure et simple à la fonction publique. Ainsi, depuis 1924, une présidence aux Affaires religieuses assure, au nom du pouvoir public, et sur les deniers publics, un service religieux. Si tous les contribuables, y compris alévis, chrétiens et juifs financent, par leurs taxes, cette institution, ses près de 100 000 fonctionnaires (2004) rendent un service religieux exclusivement sunnite et l'État ne se préoccupe que de la construction et du maintien des mosquées, qui font partie de son parc

immobilier. Enfin, les prédications du vendredi sont préparées à Ankara par les services du président des Affaires religieuses, dépendant du Premier ministre et sont lues, au nom de l'État, dans toutes les mosquées.

Ainsi donc, l'islam sunnite était (et reste) au cœur même de la République turque, et ce en complémentarité avec le kémalisme qui se projette dans l'avenir comme une idéologie de substitution à la religion. Certes, dès 1927 le *Discours* de Mustafa Kemal était présenté par la presse turque comme le livre sacré des musulmans et Mustafa Kemal comme le Dieu-Prophète des Turcs<sup>35</sup>. De même, la postérité du kémalisme fut assurée par sa transformation en un système transcendantal, avec ses symboles sacrés, à commencer le mausolée d'Atatürk<sup>36</sup>. Mais comme le suggérait avec une forte intuition Ernest Gellner, le kémalisme reproduisait, même dans son anti-islamité radicale, les formes d'argumentation et de légitimation propres à l'islam scripturaire<sup>37</sup> et changeait de croire sans pour autant changer la forme de croire. Il était également conscient qu'il ne pouvait faire abstraction du principe de réalité. Son projet de se constituer en une religion nationale ne vint pas contrer l'islam sunnite, mais s'imposa en parallèle ou en complémentarité avec lui. Ainsi, plutôt que de supplanter purement et simplement le sunnisme, il tenta de le mettre à son propre service, et de le transformer en un islam « digne » des Turcs, de la révolution et du « Chef éternel », en une religion « nationale et rationnelle » renforçant l'État, y compris dans son projet laïc et potentiellement anti-islamique, et non pas comme une entrave. Ce qui était demandé à l'islam sunnite, c'était, en effet, simplement, d'accomplir de nouvelles tâches, d'être consubstantiel à la nation et à projet civilisationnel et de ne pas porter ombrage à la place du kémalisme comme deuxième système sacré du pays.

### **La laïcité comme dispositif de pouvoir**

Cette intégration de la religion à l'État, provoque cependant depuis la fondation de la République, deux autres problèmes. En premier lieu, si l'appareil religieux fonctionnarisé, dépendant directement de l'État pour sa survie même, joue, dans sa quasi-majorité (même au prix de défections chroniques) le rôle qui lui est imparti, le champ religieux demeure complexe, pluriel<sup>38</sup> et sans acteur hégémonique, capable de le dominer. Ainsi, souterrain ou capable d'imposer sa visibilité, il devient un lieu constant de dissidence. S'il défend la nation, entendue comme musulmane, il ne cesse de produire une opposition contre les élites kémalistes et d'apostasie.

Depuis la proclamation de la République, en effet, ce champ produit trois types de réactions, dont le premier marque également l'islam politique turc. Ainsi, la

33. Ce constat ne s'applique naturellement pas au pays de l'Afrique du nord, où les rapports entre la République française et l'islam renvoient aux rapports entre le colonisateur et le colonisé, le dominateur et le dominé.

34. Les Alévis vénèrent Mahomet mais seulement comme une composante de la trinité qui regroupe aussi Allah et Ali, gendre de Mahomet. De même, ils récusent ou réinterprètent quatre piliers de l'islam sur cinq.

35. Cf. pour plusieurs documents, *Bir Baska Açılan Kemalizm*, Istanbul, Beyan, 1988.

36. E. Copeaux, « La transcendance d'Atatürk », in C. Mayeur-Jouant (dir.), *Saints et Héros du Moyen-Orient contemporain*, Paris, Maisonneuve - Larose, 2002, pp. 121-135.

37. E. Gellner, « Kemalism », repris in E. Gellner, *Encounters with nationalism*, Oxford & Cambridge, Blackwell, 1994, pp. 81-91.

38. Cf. Th. Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion, 2004.

religion se transforme en l'une des expressions d'une société de fait sécularisée et occidentalisée, mais qui accepte mal que l'État lui dicte un choix civilisationnel et s'ingère dans ce qu'elle considère comme une sphère privée ou communautaire<sup>39</sup>. En deuxième lieu, on peut mentionner une réaction de type culturel, qui ne remet nullement en cause la laïcité dans son principe, ni même la mainmise de l'État sur l'appareil religieux, mais qui cherche des espaces sociaux et culturels parallèles et autonomes par rapport à lui. Ainsi, la plupart des confréries s'inscrivent dans cette logique que l'État lui-même ne peut ignorer<sup>40</sup>. Enfin, un troisième type de réaction, très minoritaire, interprète l'islam comme un code politique et révolutionnaire, porteur d'une société juste et pieuse voulue par Dieu.

Le deuxième problème émane de l'*establishment* militaire et civil ainsi que d'une partie de l'intelligentsia. Ainsi, ces instances utilisent le principe de la laïcité, devenu un dispositif de pouvoir, pour définir tout opposant comme un ennemi de l'intérieur et asseoir leur position comme arbitres du système. La laïcité finit dès lors par coïncider avec la République et la Nation, les trois fusionnant dans l'image de Mustafa Kemal ; s'opposer à l'un revenant à s'opposer aux trois qui font un. Chroniquement, le débat autour de la laïcité fait rage dans le pays, toute « entorse », toute « interprétation » non-kémaliste en la matière étant considérées comme un acte de guerre ou un signe supplémentaire d'un complot métahistorique visant la nation dans sa totalité et une « manipulation du peuple » considéré

comme mineur au sens juridique et politique du terme. Ainsi, le « peuple » est constamment accusé d'être trop musulman ou musulman d'une façon erronée par les continuateurs des unionistes et des kémalistes qui le contraignent à se transformer en une famille homogène musulmane.

**F**orce est cependant de constater que, bien que s'opposant sur nombre de questions, les élites kémalistes auto-promulguées, qui représentent la nation et les « élus », qui émanent du « peuple », sont unanimes sur un point : ne pas interroger la nation et sa formation historique, ne pas interroger l'acte fondateur qui islamisa la Turquie et qui, partant, lui permit de devenir une nation. Toute interrogation sur la période de fondation de la Turquie, qui renverrait, *volens nolens*, à la question de l'islamisation par extermination et échanges de population, ne peut que fragiliser l'idée même de la Turquie comme turque et/ou musulmane.

H. B.

39. De même, nombre d'intellectuels technocrates et politiciens, réalisent un impressionnant retour à l'islam par les États-Unis d'Amérique. Cette autre Occident dont la Turquie est si proche depuis la Deuxième Guerre mondiale, propose une formule politique autre que la France pour gérer le champ religieux et les rapports entre État et religion, sans pour autant cesser d'être « occidental ». Cf. le témoignage de Korkut Özal, « Twenty Years with Mehmed Zahid Kotku: A personal Story », in E. Özdalga (dir.), *Naqshbandis in Western and Central Asia, Change and Continuity*, Istanbul, Swedish Research Institute, 1999, pp. 159-185.

40. Pour une étude de cas, cf. F. Atacan, « A Portrait of a Naqshbandi Sheikh in Modern Turkey », in E. Özdalga (dir.), *ibid.* pp. 147-157.

**L**e site web de la BDIC : catalogue en ligne, inventaire de fonds d'archives, liens spécialisés, etc.



<http://www.bdic.fr>